

# Antropolojik “bilimselciliğin” sorunlarının keşfedildiği bir yolculuk: “Dinin tanımı” tartışması

Çağlar Enneli<sup>1\*</sup>

\* Sorumlu Yazar / Corresponding Author:

Çağlar Enneli

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi

Antropoloji Bölümü

Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı

06100 Sıhhiye, Ankara - Türkiye

E-posta/E-mail: [cenneli@hotmail.com](mailto:cenneli@hotmail.com)

Alındı/Received: 31 Ağustos / August 2023

Düzeltildi/Revised: 25 Ekim / October 2023

Kabul/Accepted: 25 Ekim / October 2023

Yayımlandı/Published: 29 Ekim / October 2023

<sup>1</sup> Doç. Dr. | Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi, Antropoloji Bölümü, Ankara - Türkiye

## Öz

Bu makalede klasik bilim anlayışının antropoloji açısından sorunlu ve uygulanamaz bulunmasına kaynaklık eden önemli tartışmalardan birisi, “dinin tanımı” tartışması, yer alıyor. Makalede önce, “doğüstü”, “insanüstü”, “ruhanıvarlık” ve “Tanrı” gibi dinle hemen ilişkilendirilebilecek terimlerin, tartışmanın başladığı zamanki bilimsel ölçütlere göre birçok sebeple oldukça kullanışsız olduğunun keşfedilmesine yer veriliyor. Bu ilk kısımda, dine her yerde ve her daim geçerli, zamanlar ve mekânlar üstü dinsel karakteristikler varmış gibi yaklaşmanın, toplumlararası ve toplumiçi farklılıklar karşısında kırıldığı ve kabul edilemez olduğu ortaya konuluyor. Bu tavrın arkasında bilim örtüsü ile gizlenmiş bir etnomerkezcilik bulunduğu gösteriliyor. Tanımlama sorunu yalnızca evrensellik iddiasının sürdürülemez olmasında değil toplumsal konuların, bunlar birbirlerinden ayrılmış, birbirlerine temas etmeyen-ettirilmemesi gereken ayrı bir “öz”leri varmış gibi ele alınmasından da kaynaklanmaktadır. Hâlbuki tam tersine bunlar birbirlerinin içine nereseyse ayrılmaz biçimde geçmişlerdir ve dinsel fenomeni diğer toplumsal fenomenlerden ayırmak pek mümkün değildir. Din bu yolla tanımlanmaya çalışıldığında ise yani insani evren, dinsel alanın içi ve dışı şeklinde iki gruba bölündüğünde, dinsel inanış ve pratiklerin anlamı ve karmaşıklığı büyük oranda kaybolacaktır. Makale boyunca, dinin tanımlanması özelinde, monotetik tanımlama biçiminin toplumsal fenomenleri, “gerçek” bir doğaları, “öz”leri varmış gibi ele aldığı ve bu farazi “öz”leri ayıklamaya uğraştığı için sorunlu olduğunu göstermeye ve bu sebeple antropolojik din çalışması veya herhangi bir toplumsal konudaki antropolojik çalışma için pek de uygun olmadığını ortaya koymaya çalıştım. Bunun yerine makalenin sonunda, insanların toplumsal yaşamda varolmasının ve onu anlamlandırmasının çoklu düzeylerine odaklanmanın, monotetik din tanımı çabasının ya toptan bir kenara bırakılmasına sebep olabileceğini ya da bir biçimde tanımlamadaki tikanıklığın aşılmasını sağlayabileceğini iddia ettim. Burada ele alınan dinin tanımı tartışmasına ilişkin tüm noktalar, antropolojinin insani çeşitliliğe ulaşma yolunda, bilim ve bir zamanların bilimsel idealleri tarafından önüne koyulan engelleri keşfedişinin köşe taşları olarak okunabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilim eleştirisi, antropoloji ve bilimsellik, dinin tanımı, monotetik tanım, doğüstü, Tanrı, nedensellik ve katılım

## A journey exploring the problems of anthropological “scientism”: The “Definition of Religion” debate

### Abstract

This article discusses one of the major debates that led to the classical understanding of science being found problematic and inapplicable to anthropology: the debate on the definition of religion. It begins with the discovery that terms that are immediately associated with religion, such as “supernatural”, “superhuman”, “spiritual being” and “God”, were, for a number of reasons, quite useless according to the scientific criteria at the time the debate began. In this first part, it is shown that the approach to religion as if there are religious characteristics that are valid everywhere and at all times, transcending time and space, is offensive and unacceptable in the face of inter- and intra-communal differences. Behind this attitude there is an ethnocentrism disguised as science. The problem of definition stems not only from the unsustainability of the claim to universality, but also from the treatment of social issues as if they were separate from each other, as if they had a separate “essence” that did not - and should not - touch each other. On the contrary, they are almost inextricably intertwined and it is hardly possible to separate religious phenomena from other social phenomena. However, when religion is attempted to be defined in this way, that is, as if the human universe is divided into two groups: inside and outside the religious sphere, the meaning and complexity of religious beliefs and practices will be largely lost. Throughout the article, I have tried to show that the monothetical way of defining religion is problematic in that it treats social phenomena as if they have “real” natures or “essences” and attempts to extract these hypothetical “essences”, and that it is not well suited for his reason for the anthropological study of religion or of any anthropological subject. Instead, I argued at the end of the article that focusing on the multiple realities of human existence and of meaning-making in social life can either lead to a wholesale abandonment of the monothetical attempt to define religion or somehow break through the definitional logjam. All the points in the debate on the definition of religion discussed here can be read as cornerstones of anthropology’s discovery of the obstacles to the exploration of human diversity posed by science and the scientific ideals of the time.

**Key Words:** Critique of science, anthropology and scientism, definition of religion, monothetic definition, supernatural, God, causality and participation

### Atf için / Cite as:

Enneli, Ç. (2023). Antropolojik “bilimselciliğin” sorunlarının keşfedildiği bir yolculuk: “Dinin tanımı” tartışması. *Antropoloji*, (46), OZ31-OZ43. <https://doi.org/10.33613/antropolojidergisi.1352855>

## Giriş: Toplumsal yaşamın çeşitliliğine dar gelen bilimsel idealler

Bu makalede sosyal antropolojinin, bir zamanların hâkim pozitivist bilim anlayışı ve o anlayışın bilgi toplama ve yorumlama ideallerine dönük konvansiyonlar ile yaşadığı uyumsuzluğa ışık tutmak maksadıyla disiplinin din antropolojisi alt dalının meşhur “dinin tanımı” tartışmasına yer vermeyi amaçlıyorum. Antropoloji dergisinin bu özel sayısında antropolojiyi oluşturan farklı alt disiplinlerin bütüncül bir insan resmi çizme noktasındaki değerine olduğu kadar bunlar arasındaki ayrım çizgilerine işaret etmenin de değerli olduğunu düşündüğümünden bu yolu seçmeyi uygun buldum. Nihayetinde antropolojinin toplumsal modülü dışında kalan diğer alt disiplinler, büyük oranda bir doğa bilimi çerçevesine sahiptir ve nesne temelli bilim anlayışı içerisinde daha rahat hareket ederler.

Bilindiği üzere, toplumsal yaşamın çeşitliliği, davranışların, tutumların, düşünce, duygu ve inanışların karmaşıklığı, kolektif uyumu gözeten normatif değerlerin baskıcı doğası, insan bilimleri ve sosyal disiplinlerin uğraştığı araştırma ve söylem üretme paketine mündemiç zorluklardan yalnızca birkaçıdır. İnsani muhtevanın kaygan doğası, sosyal disiplinleri, kuruluşlarından itibaren somut araştırma nesnesi üzerinde kontrol kurma mahareti yüksek doğa bilimlerinden farklı sorunlara muhatap kılmıştır. Araştırma öznesinin doğal-kendiliğinden bir nesnellik niteliğine sahip olmamasından kaynaklanan bu sorun, insanların farklı toplumsal tabaka ve sınıflara farklı imkân-imbânsızlık ve avantajlılık-dezavantajlılık setleri ile yerleşmesine sebep olan siyasal ve ekonomik sistemlerle, işleyişlerle ve ideolojilerle birkaç kat daha karmaşıklaşmaktadır. İnsan, çoğunlukla, verili-doğal bir gerçeklik içerisinde değil dezavantajlıklarını ona doğalmış gibi gösteren ideolojik bir çerçeve içerisinde yaşar. Bu ve bunun gibi zorluklar, antropoloji dâhil tüm sosyal disiplinlerin araştırma ve söylem üretimini opak kumaştan gevşek bağlanmış bir pakete sokar: içerisinde ne olduğu, ne gösterdiği, ne zaman dağılacağı muğlak, ama bir gösterim değeri vaadi ile yüklü bir paket.

Bu karmaşıklık ve muğlaklık hali, hâkim bilimsel paradigma rağbet görmekte iken antropolojinin ve insanı konu edinen diğer sosyal disiplinlerin bilimselliğine dönük kimi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu eleştiri hattının altını çizdiği iki noktayı özellikle değerli buluyorum. Bunlardan ilki bilimin ve bilimsel bulgu ve yorumların bir zamanlar sanıldığı gibi değer yüksüz olmadığı ve bilimin basitçe orada araştırılıp keşfedilmeyi bekleyen doğal ve toplumsal yasalara ve işleyişlere ulaşmaktan ibaret görülemeyecek olmasıdır. Bu noktanın altının çizilip tartışılması ile sosyal “bilimcinin” yalın toplumsal gerçekleri aktaran bir özne olmadığı

problematize edilmiş ve onun kimin adına, ne anlamda, nasıl konuştuğu ve hareket ettiği anlamlı bir sorunsal haline gelmiştir (Clifford ve Marcus, 1986; Öncü, 2001). Bu eleştiri çizgisinde bir diğer nokta bilimin, araştıran ve araştırılan arasında bir “doğru”yu bilme ve karar verme hiyerarşisi üzerine oturmasıdır. Bu noktada, ister bireysel ister toplumsal düzeyde olsun, araştırılan öznenin kendi gerçekliğine ilişkin araştırmacıya nazaran daha az şey bildiği ve kendi cevabını ve anlamını üretmede yetersiz kaldığı imâ edilmektedir. Son tahlilde son sözün bilim adamında olduğu bilimsel bir hiyerarşi kurulmaktadır. Her iki noktaya da paralel anlamlı bulduğum son nokta, bilimin hemen her zaman ayrıcalıklı sınıf ve toplumsal grupların kendilerini yeniden üretme ve konumlarını meşrulaştırma mekanizması ile yakından bağlantılı olduğunun ortaya konulmasıdır. Bilimin doğayı dönüştürme ufkunun doğanın sömürülmesine (Beck, 2011; Capra, 1992), insanı dönüştürme ufkunun özgür iradesi sınırlandırılarak ve üzerinde tahakküm kurularak insanın disipline edilmesine ve sömürülmesine (Foucault, 1992), bilimin eğitimle aktarımının sınıfsal konumların ve ayrıcalıkların yeniden üretilmesine (Bourdieu ve Passeron, 2015) ve mevcut eşitsizliklerin toplumsal cinsiyet, etnisite ve din farklılıkları üzerinden doğallaştırılmasına-normalleştirilmesine (Stolcke, 1993) dönüşmesi bu son noktanın uzantısıdır.

Bu makalede amacım sosyal disiplinlerin bilimselliğine ilişkin tekrarlanagelen ve bir bakıma literatüre mal olmuş bu ve bunun gibi noktaları tekrarlamak değil. Bunların kimisine zaman zaman temas edecek olsam da antropoloji ile bilim arasındaki ilişkiyi burada, esasen, bu eleştiri hatları henüz ortaya çıkmadan ya da ziyadesiyle kuvvetlenmeden önceki bir dönemden seçtiğim din antropolojisi alt disiplinin değerli “dinin tanımı” tartışması içerisinde konumlandıracağım. Hemen hemen 20. yüzyıl başında Durkheim’in ünlü din tanımını ortaya koymak için zamanın kabul gören din tanımı ölçütlerine tek tek karşı çıkmasından doğan bu tartışma, önce evrensel bir din tanımı yapılabileceği-yapılması gerektiği düsturuyla hareket etmiş ama zamanla her topluluğa genellenebilir bu tarz bir tanım yapmanın olanaklılığının sorgulanmasına dönüşmüştür. Sonuçta ise, genellenebilir evrensel bir tanıma ulaşmanın ortaya serilen sorunları, genel manada bilimsel genellenebilirlik idealinin sosyal disiplinler için ne ölçüde uygulanabilir ve icra edilebilir olduğu sorgusuna doğru genişletilmiştir. Toplumsal fenomenleri elle tutulabilir sosyal olgular-gerçekler olarak gören, bunlar arasındaki neden-sonuç ilişkilerinin ortaya konulması gerektiğini düşünen ve normal-patolojik gibi kavramlarla genellenebilirliğe odaklanan Durkheim’da (2010), aydınlanmacı toplumsal gelişimin pozitivist bilim yoluyla sağlanabileceğine ilişkin keskin bir inanç saklıdır. Burada takip edeceğim

tartışma, bu yüzden, bu inancın sosyal disiplinlerde peyderpey eksilişine ışık tutan bir disiplinli epistemoloji tarihi olarak da okunabilir, sosyal disiplinlerde bilimin ilkelerine sadık kalmanın sorgulanmadığı henüz başlangıçta ortaya çıkan bir tartışmanın kuramsal takibi. Başlangıçtaki benzetmeye geri dönerek diyebilirim ki bu makaledeki amacım, insanın birbiri ile içiçe geçmiş iç ve dış gerçekliğinin opak doğası karşısında bildik bilimsel yaklaşımın zafiyetlerini, bu yaklaşım henüz kuvvetle desteklenirken yürütülen bir tartışma üzerinden göstermektir.

Dinin tanımlanmasına dönük pek çok çaba sarfedilmiş olmasına rağmen “antropolojik soruşturmanın başlangıç noktası olarak sunulabilecek bir din tanımı” hâlâ sorunludur. Hatta ne ne tür bir tanımın kullanılması gerektiği ne de antropologların çalışmak için dini mutlaka tanımlamalarının gerekip gerekmediği konularında bir uzlaşma varılmıştır. Burada önce, dini tanımlamanın bir zorunluluk arz edip etmediği ana sorununa yer ayırıp ilki açık bir din tanımı yapılması gerektiğini ve ikincisi bunun gerekli olmadığını ileri süren iki tarafın fikirlerini ortaya koyacağım. Ardından, Tylor ve Frazer gibi 19. yüzyılın erken evrimci antropologlarının “uygar” dünyanın uzağında kalan toplulukların dinini, eksik doğa gözlemine, yanlış yönelimli yetersiz akıl yürütmeye ve nihayetinde doğa ve doğal düzenin işleyişine dair bilgi kıtlığından kaynaklı doğaüstü kavramına dayandırmalarına karşı Durkheim’in böylesi bir yaklaşımı reddederek geliştirdiği tanıma geçeceğim. Özellikle Durkheim’in mevcut tanımların neden geçerli olmadıklarını ortaya koymak için başvurduğu, klasik metodu haline gelmiş, ince akıl yürütmelere ve yanlışlayan istisnalara (mesela dinin özünün tanrı veya tanrı-benzeri ruhsal varlıklar olduğu görüşüne karşı Budizmi öne sürmesi) dayalı yazım ve kuram oluşturma modeli bu noktada “doğaüstü” ve “tanrısallık” gibi yüklü kavramların herhangi bir din tanımında kullanılmasının pek de mümkün olmadığını gösterecek. İlgili konuyu evrensel mahiyette geçerli monotetik bir biçimde tanımlama motivasyonlu son kuvvetli din tanımına, “Bir Kültürel Sistem olarak Din” makalesi son iki on yılda ortaya çıkan belki de en tesirli, kesinlikle en kusursuz antropolojik din tanımıdır” (Asad, 1983, s. 237) şeklinde Asad tarafından övülen Geertz’in tanımına bir sonraki kısımda yer vereceğim. Asad her ne kadar Geertz’in tanımını övmüş olsa da eleştirmekten de geri durmamıştır. Onun eleştirisi zemininde evrensel geçerlilikte din tanımının artık pek de mümkün olmadığını altı çizilecek. Makalede son olarak, monotetik tanımlama biçiminde aslında neyin yanlış olduğunu sorgulayacak ve yanlışlığın pek muhtemeldir ki insanların yaşadıkları toplumu ve toplumsal yaşamı bilme biçimleri ile bilimci yaklaşımın toplumu bilme

biçimi arasındaki bir uyumsuzlukta yatmakta olduğunu iddia edeceğim.

### **Bilimin sınırlandırılabilir izole bir araştırma alanı ideali: Dini tanımlamak hakikaten anlamlı mı?**

Sözlüklerde birbiriyle önemli ölçüde tutarlı din tanımları bulunabilir. Başlıktaki soru bu yüzden antropolojik din çalışmasının kendine has bir din tanımına sahip olmasının gerekip gerekmediği şeklinde daraltılabilir. Bu doğrultuda pek çok çaba sergilenmiş olmasına rağmen antropologlar arasında varılmış bir mutabakat yoktur.

Bir yanda dini tanımlamanın antropolojik bakımdan içi boş bir çaba olduğunu ileri süren bir tartışma hattı bulunmaktadır. Robert H. Lowie, “din olgusunu ele almaya başlarken herhangi bir tanımlama girişimi, 'bir psikoloji kitabında bilincin ya da bir fizik incelemesinde elektriğin tanımlanması kadar beyhude olacaktır' (1924, s. X) görüşünü dile getirir. Harrison da “aslında sahip oldukları önyargılı fikri yansıtan genel bir din terimiyle işe başlayan ve sonrasında ellerine geçen her olguyu buna uydurmaya çalışan araştırmacıların hatalı yaklaşımı[na]” işaret edip “bunun yerine, başlangıçta bir tanım önermemekte ve 'dini olduğu kabul gören olguları toplayacağız ve bunların hangi insan faaliyetlerinden kaynaklanmaktaymış gibi göründüklerini anlayacağız” (Goody, 1961, s. 142) vurgusunu yapmaktadır.

Bu iddia hattının karşısında antropolojik din çalışması için tanımlamanın kaçınılmaz olduğu tezi yer alır. Bu eğilimde olan araştırmacılar tanımlama probleminin önemli ölçüde farkında olsalar da bunun bir başlangıç noktası için gerekli olduğunda ısrarcıdırlar. Bu yaklaşımın en değerli temsilcilerinden biri olan Horton’a göre:

Terimin kapsamını tanımsız bırakarak karşılaştırmalı bir din çalışmasına devam etmek, kendi kendine inceleme yapar bir şekilde hareket etmektir; çünkü fenomenlerin 'din' kavramına dâhil edilmesine ilişkin oldukça kesin bazı kriterler verilmedikçe çalışmamızda davranışlarını açıklamaya çalışmamız gereken değişkenleri belirlemek imkânsızdır. Bu kriterler belirlenene kadar, belirli bir insan davranışı ögesinin dini olup olmadığı konusunda sonsuz ve tamamen kısır bir tartışmaya takılı kalmak mümkündür. (1993, s. 20)

Görüşlerini Horton’un işaret ettiği tehlikelerle gerekçelendirerek dini tanımlamanın kaçınılmaz bir araştırma bileşeni olduğunu iddia edenler, açıkça



Durkheim'in bu konu ile ilgili fevkalade tesirli tartışma çizgisini takip etmektedirler. Horton'dan aktardığım yukarıdaki alıntı Durkheim'in şu pasajına çok benzer:

Gözlemin bize bilindir kıldığı en basit ve en ilkel dini saptayabilmek için öncelikle neyin makul biçimde din olarak anlaşıldığını tanımlamalıyız. Bunu yapmadığımız takdirde ya hiçbir şekilde dini olmayan bir fikirler ve uygulamalar sistemini din olarak adlandırmak ya da gerçek doğalarını tespit etmeden dini fenomenleri ıskalama riskiyle karşı karşıya kalırız. (1995, s. 21)

Özetle, dinin tanımlanmasına ilişkin iki farklı yaklaşım vardır. Bunlardan birisi dinin tanımlanmasına gerek olmadığını ve dinin "dini olduğu kabul edilen olguların bir araya getirilmesinden" (Goody, 1961, s. 142) sonra anlaşılabilceğini öne sürmektedir. Tartışmanın diğer tarafı ise konuyla ilgili araştırmaya girişmeden önce dinin tanımlanmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır. Bu tarafın görüşüne göre, aksi takdirde araştırmayı iki temel tehlike bekleyecektir: dinsel olmayan şeylerin din olarak etiketlenmesi ve dinlerin ve dinsel inanışların gerçek içeriğinin gözden kaçırılması.

Bu iki eğilim arasındaki ayrımın açık bir biçimde bir bilimsel durumun takip edilme ideali etrafında çizildiği öne sürülebilir: İlgili araştırma konusunun her ölçekte, o konuya yakın ya da uzak diğer tüm konulardan ayrıştırılarak araştırılması. Konusal ayrımı ilk bakışta kurumsal ya da organizasyonel ve pratik ya da uygulamalı diye iki ölçekte geliştirebiliriz. Buna göre, örneğin, bir tümel alt disiplinel konu olarak din misal ekonomiden ve siyasetten ve dinsel pratikler de yine bunların içerisindeki misal toplumsal besin üretim ve tüketim örüntülerinden ya da parlamenter sistemin işleyişinden ayrı tutulacaktır. Dinsel gruplar ve ritüelleri de diğer gruplardan ve onların pratiklerinden ayrı tutulacaktır. Ölçek; dinsel duygu, sezgi ve tutumların ayrıştırılmasına doğru da genişletilebilir. Bu yaklaşımın hemen göze çarpan iki sebebi vardır. İlki ilgili bilimsel düşünceye sızmış hipotetik düşünce ve bunun içerisinde hareket ederek aralarında neden-sonuç ilişkileri araştırılacak değişkenleri mümkün mertebe ayrıştırma ve bunları olası diğer değişkenlerden yani karıştırıcılardan arındırma fikrine bağlılığa dayalı bilimsel anlayış. İkincisi, ilgili konunun diğer hiçbir şeye bulaşmayan ve tabii bulaştırılmak da istenmeyen ayrı bir özü olduğu düşüncesi. Bu ikincisine göre toplumsal mevzular ne kadar girift ve diğer fenomenlerle etkileşimi ne kadar yoğun olursa olsun her birinin diğerlerine karışmayan ayırıcı bir "özü", işleyişi vardır. Meseleyi bu şekilde

ele almak ilk eğilimle paraleldir çünkü nihayetinde ayrı disiplinel alanlar tanımlamak, ayrı disiplinel uzmanlıklar ve dolayısıyla münferit akademik kapitaller tanımlamak anlamına da gelecektir. Bu sebeple, inceleme konusunun ister kuramsal ister pratik mahiyette önceden tanımlanmasının gerekip gerekmediği sorusu yalnızca din çalışmasına ilişkin değildir ve sosyal disiplinlere konu herhengi bir tema ya da başlığa doğru genişletilebilir.

Öte yandan gerçekte hangi inanış ve pratiklerin "kabul gören biçimde dinsel" oldukları her daim açık değildir ve dinsel inanç, pratik ve muhteva farklı topluluklara göre olmadık ölçüde değişebilmektedir. Bu fiili durum yüzünden bir tür toplumsal ve kültürel karşılaştırma disiplini olan antropolojide dinsel bir mahiyete sahip olmayan fenomenlerin dinsel bulunması ve ilk bakışta dinsel bir mahiyete sahip görünmeyen ama aslında dinsel fenomenlerin dinsel bulunmama tehlikesi çok güçlüdür. Bu karışıklık ihtimaline ilişkin bir örnek vermek istiyorum. Birçok toplumda ve Türkiye'de çocukların ve gençlerin kendilerinden büyük yetişkinlerin ellerini öptüğüne tanık olmak âdettendir. Bu gözlem ilk bakışta yaşlılara gösterilen saygının ifadesi olarak görülebilir. Fakat bu pratiğin görülme sıklığının Bayram denen özel dinsel gün ve kutlamalarda artması işi karmaşıktırma yetecektir. Bu davranış dinsel bir etkinliğin uzantısı mıdır? Yoksa yalnızca insanları yaş setlerine göre konumlandıran geleneksel bir işaret midir? Buna bir ritüel mi yoksa karşılaşmanın selam cinsinden yalın bir ifadesi gibi mi bakılmalıdır? Yoksa bu ifade hayat akışında sürüp giden hiyerarşik etkileşimlerin bir uzantısı mıdır? Şimdi bu soruların, adet olduğu üzere kendi toplumundan uzakta çalışan bir antropoloğun zihninde uyandığını varsayalım. Onun için ne kadar zor olurdu dinsel olanı olmayandan ayırmak. Peki, bir toplumun yerlileri için kolay mı bu? El öpmenin dinsel bir muhtevası olmadığından emin miyiz? Bu soruları açıkça cevaplayabiliyor muyuz?

Ayrıca, neyin dinsel olduğuna veya olmadığına dönük siyasi ve ekonomik akım, mücadele, yorum ve uygulamaların varlığı da dini sınırlandırılmış izole bir alan olarak çalışma idealinin gerçek hayatta pek bir karşılığı olmadığını gösterir. Diğer bir deyişle "doğru" dinsel etiketleme yetkisine sahip olduğunu iddia eden ve bu şekilde hareket eden genellikle birbirine eklemli siyasi ve ekonomik akım ve ideolojiler, dini, yalın bir topluluk inanç ve edimleri silsilesi olarak görme ve çalışmaya dayanan klasik bilimsel ufkun ne kadar dar kaldığını gösterir mahiyettedir.

Fakat bu daha yakın tarihli bilimsellik eleştirilerini bir yana bırakıp eski bilimsellik ilkelerine dönelim ve onların takibindeki sıkıntıların antropolojinin kendine has bilimsellik dışı-ötesi tutumunu geliştirmesinde aldığı yolu izlemeye devam edelim. Öte yandan din

antropolojisi alt disiplinine mâl olmuş dini tanımlamanın gerekli olup olmadığı tartışmasının antropolojik mevzunun yapışkanlığını, çok-boyutluluğunu ve basit bilimsel standartlara uydurulmasının fevkalâde zorluk içerdiğini çok iyi gösterdiğini belirtmek gerekir.

### **Bilimin evrensel hakikate ulaşma ideali: “Doğaüstü” dini tanımlamak için uygun bir terim mi?**

Tek-tanrılı dinlerin baskın olduğu kültürlerde insanlar, aşağı yukarı benzer bir din ve dinsel inanışlar değerlendirmesine sahiptir. Bu değerlendirme dinin insandan üstün ya da ona aşkın, insan varlığı tarafından tam manasıyla anlaşılabilen bir varlıkla ilişkili olduğudur. Bu kültürlerin içinden çıkan antropologlar da başlangıçta, inceledikleri farklı kültürlerin dinsel inanışlarının bu doğrultuda insanüstü, ruhani ya da daha sıklıkla ifade edildiği şekliyle doğaüstü varlıklar hakkında olduğunu düşünmüşlerdir. Bu yaklaşım farklı dönem ve paradigmalardan iki antropolog, Tylor ve Spiro, ile örneklendirilebilir. Dinin tanımına ilişkin tartışmasını ortaya koyduktan sonra Tylor “en iyisi bir an önce bu temel kaynağa geri dönmek ve dinin asgari tanımı olarak Ruhani Varlıklara olan inancı savunmak gibi görünmektedir” (akt. Lessa ve Vogt, s. 13) der. Spiro ise “din'i, 'kültürel olarak kabul gören insanüstü varlıklarla kültürel olarak örüntülendirilmiş etkileşimi içeren bir kurum' olarak tanımlayacağımı” (1994, s. 197) belirtir.

Tylor'ın “ruhani varlıklar” ve Spiro'nun “insanüstü varlıklar” ile kastının insani anlayışa aşkın bir gerçekliğe karşılık geldiği açıktır. Diğer bir deyişle bunlar doğal nedenselliğin dışındadırlar ve bu yüzden “doğaüstü” olarak adlandırılabilirler. Fakat arkasında insanların farklı anlayış seviyelerine sahip oldukları zımni kabulü bulunduğu “insan anlayışına aşkınlık” ölçütünü de çok değer-yüksüz görmemek gerekir. Nitekim “insan anlayışına aşkınlık” ölçütü etrafında kurgulanan doğa-doğaüstü ikiliği, küçük ölçekli ve “izole” geleneksel antropolojik toplulukların dinleri ile “gelişmiş” Batının tek-tanrılı dinselliğine farklı tarife ile uygulanmıştır. İlki için öncelikle büyü ama aynı zamanda din doğaya ilişkin eksik gözlemin, muhakemenin ve anlayışın beraberinde getirdiği bir avuntu ya da sığınma gibi görülmüştür. Bir bakıma o insanların doğanın işleyişine ilişkin bilgileri o kadar sınırlıdır ki mistik yönelim kendiliğinden ortaya çıkar.<sup>1</sup> Bu eksik muhakemeli “ilkel” insan anlayışına bir örnek olarak Tylor, “bir ilkel, horozun güneşin doğuşu ile ötmeye başladığını fark eder ve ardından horozun ötmesi sağlanırsa güneşin doğacağı sonucuna ulaşır”

(Tambiah, 2002, s. 68). Bu hal, olsa olsa yanlışlarla dolu bir akıl yürütme tarafından güdülen bir mistik inanışlar kümesi ortaya çıkartacaktır. Buna karşılık Batılı bir dinsel oluşum olarak misal Hristiyanlık tarihinde Tanrısallık ve ilahiyat ile akıl ve akılsal yöntem arasındaki ilişkinin doğa-doğaüstü ikiliği üzerinden kurulduğunu söylemek zordur. Tanrısallık ve tanrısal düzeni akılla ve bilgiyle bağdaştıran ve bunlarla aydınlatmaya çalışan Hristiyan apolojizmi (Hanegraaff, 2022) ve bilimsel bilgi toplama dâhil her türlü dünyevi çalışma edimini tanrının düzeninin aydınlatılması için özendirilen Protestan reformizmi (Weber, 1992) aksini gösteren örnekler olarak anılabilir. Dinselliğin Batılı formlarına kıyasla doğa-doğaüstü ikiliğinin Batı-dışı topluluklara kolayca yakıştırabilmesini bir tür oryantalizm olarak değerlendirebiliriz.<sup>2</sup>

“Doğaüstü” kavramının dinin tanımlanmasında yeterli bir ölçüt olup olmadığı sorusu, bir zamanlar izlenen klasik antropolojik bilimsel çizgideki kırılmaları içerisinden okuyabileceğimiz değerli bir tartışma barındırır. Kavramı değerli bulan ilk hattın karşısında dinin tanımlanması için “doğaüstü” kavramının kullanımına üç gerekçe ile karşı çıkan bir diğer yaklaşım hattı vardır.

Öne sürülen ilk nokta, her topluluğun doğa-doğaüstü ikiliğine sahip olmaması ya da daha doğru bir ifadeyle varsa da bu ikiliğin sınırlarının her toplulukta benzer noktalardan geçmemesidir. Diğer bir deyişle, bazı kültürler doğaüstü kategorisine sahip olmayabilir ya da bu kategoriyi ilk bakışta yadırganmayacak bir sınırla ayırmayabilirler. Bu sebeple, dini “doğaüstüne” inanç şeklinde tanımlayan birisi, oldukça muhtemeldir ki tanımının dünyadaki tüm dinsel pratiklere karşılık gelmediği gerçeğiyle karşı karşıya kalacaktır. Durkheim'in iddia ettiği üzere:

İnsanların önemsiz nesnelere olağanüstü erdemler atfettiğini ya da evreni en farklı unsurlardan oluşan ve kavramsallaştırılması zor bir tür çeşitliliğe sahip olağanüstü ilkelerle doldurduğunu gördüğümüzde, bu fikirlerde bir gizem havası bulmamız kolaydır. Biz sanıyoruz ki, bu insanlar bizim modern nedenselliğimiz için bu kadar sorunlu olan fikirlere sadece daha rasyonel olanlarını bulamadıkları için

<sup>1</sup> Frazer ve Levy-Bruhl'ü bu yaklaşımı paylaşmada ufak nüanslarla yanyana koymak yerinde olacaktır. bkz. ilki için *Altın Dal* (2017) ve ikincisi için *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Semboller* (2000).

<sup>2</sup> Konumuzla doğrudan alakalı olmadığından fazla derinleştirmeden güncel yaklaşımların antropolojik toplulukları bir eksik-yanlış nedensellik, mistik yönelimlilik ve muhakeme içerisinde değerlendirme eğilimini geride bıraktıklarını ve her topluluğun büyü-bilim-din tartışmasının faillerini farklı bileşimler içerisinde deneyimlediği tezini kuvvetle savunduklarını belirtmek gerekir.

boyun eğmişlerdir. Ancak gerçekte, bizi hayrete düşüren açıklamalar ilkelere dünyanın en basit açıklamaları gibi görünür ... Onun içinse, sesle ya da el kol hareketleriyle elementlere hükmedebilmede, yıldızları durdurabilme ya da hızlandırabilmede, yağmuru yağdırabilme ya da durdurabilmede, vb. tuhaf olan hiçbirşey yoktur. (1995, s. 23)

Bu argümana göre doğaüstü bir Batı kategorisi olarak görülmelidir zira bizim doğaüstü diye kategorize ettiğimiz şeyler, Batı-dışı bir topluluktan eylemleri kendisine doğru ve doğal görünen farklı bir inanç sahibine doğaüstü görülmeyebilir. Tabii bu durum doğaüstü kategorisinin Batılılar tarafından kolayca tespit edilip anlaşıldığı ya da tüm Batılıların aynı doğa-doğaüstü sınırı üzerinden hareket ettikleri anlamına gelmez. Geertz ve Lewis, önce doğal düzen anlayışının bir tür Batılı pozitivist bilimsellik anlayışı içerisinde başta edildiğini belirtirler ve devamında sıradan Batılı halk arasında mistik olana inanılmaya ve hayatın içerisinde deneyimlenmeye devam ettiğini ileri sürerler (Geertz, 1975; Lewis, 1986). Tambiah da doğa-doğaüstü ikiliğine yaslanan rasyonalite anlayışının daha ziyade sınırlı bir seçkinler ve bilim adamları çevresinde geliştiğini ve uygulandığını ortaya koymaktadır (Tambiah, 2002). Hatta Lewis'e göre seçkin bir bilgi çevresi tarafından yanlış muhakeme olarak yaftalanan mistik-doğaüstü inançlara, alt sınıfların kapitalist dışlanmışlık ve dezavantajlılıkla mücadele etme araçları olarak bakılabilir. Bunların damgalanması ve irrasyonel bulunması da bu alt sınıfların mücadele araçlarının budanması ile yani dezavantajlı grupların denetlenmesi ve yönlendirilmesi ile yakından ilişkilidir (Lewis, 1986). Saler, doğaüstü kategorisi hakkında Brandeis Üniversitesi'nde uyguladığı bir ankette bir grup öğrenciden doğaüstü kavramını diğer bir öğrenci grubundan da hem doğal hem doğaüstünü tanımlamasını ister. İlk gruptan, ayrıca, tanımlamalarını bitirdikten sonra Tanrı, melek, Drakula gibi çeşitli terimleri ya doğal ya doğaüstü olarak sınıflandırmaları ve sınıflandırmalarını gerekçelendirmeleri istenir. Sonuç olarak Saler, hem tanım ve gerekçelerin oldukça çeşitli ve belirsiz olduğunu hem de katılımcıların sınıflama görevinde büyük ölçüde farklılaştıklarını görmüştür (Saler, 1993). Bunun üzerine "doğaüstü, Batılı olmayan pek çok kişi için anlamlı bir kategori değildir. Çok sayıda Batılı için ise anlamlı ama bulanık ve çoğu zaman peşin hüküm içeren bir kategoridir" (1993, s. 124) sonucuna ulaşır.

İlkinde paralel ikinci nokta, doğaüstünden konuşabilmek için insanların doğanın gerçekte ne olduğunu bilmeleri gerektiğine işaret eder. Diğer bir

deyişle, doğa ve doğaüstünü ayıran sınırların açıkça bilinmesi bunların arasında bir ikilik veya ayırım yaratabilmek için şarttır. Buradan hemen doğal olanın herkes için aynı olan berrak bir gerçekliğe karşılık gelip gelmediği sorusu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Durkheim'ın ortaya koyduğu üzere:

Bazı olguları doğaüstü olarak adlandırabilmek için kişinin, şeylerin doğal bir düzeni olduğu, başka bir deyişle, evrendeki olguların yasa adı verilen zorunlu ilişkilere göre içsel olarak birbirine bağlı olduğu konusunda bir farkındalığa sahip olması gerekir. Bu ilke bir kez tesis edildiğinde, bu yasalardan ayrılan her şey zorunlu olarak doğanın ötesinde olarak görülür ... Öte yandan bu varsayım eksik olduğu veya iyi tesis edilmediği sürece en olağanüstü olaylar hakkında dahi mükemmel bir şekilde akla yatkın görünmeyen hiçbir şey yoktu. Şeylerin düzenindeki değişmez ve esnek olmayan şey bilinmediği sürece ve bu düzen iradelerin rastlantısal eseri olarak görüldüğü sürece, bu iradelerin ya da başkalarının şeylerin düzenini keyfi olarak değiştirebileceğini düşünmek doğaldı. (1995, s. 24)

Batılı-olmayan antropolojik toplulukları bir doğal durum içerisinde ama doğal durumun görüngülerini muhakeme etmede eksik, dolayısıyla doğaüstüne meyilli görmeye alışkın yaklaşım, bir noktadan sonra doğa-doğal olanın ne olduğunu sorgulamaya döner ve kanımca tartışma bu defa daha kuvvetli bir biçimde Batı toplumlarının kendisine yönelir. "Doğalın" problemliliğinin keşfi diye adlandırabileceğim bu tartışma çizgisinde zamanla insanların, toplumsal cinsiyetlerin, sınıfların ve hemen hemen tüm toplumsal grup ve ayırım hatlarının, onlar için neyin ve ne biçimde doğal olması gerektiğini dikte eden bir doğallaştırma siyasetine konu oldukları ve aralarında neyin doğal olduğuna ilişkin geniş farklılıklar bulunduğu (Stolcke, 1993) kabul görmüştür.

İzlediğimiz tartışma için oldukça yeni ve artık bir anlamda kanıksanmış olan bu noktaları bir kenara bırakarak doğaüstü kavramının antropolojik din tanımı için uygunsuzluğuna işaret etmede öne çıkartılan üçüncü noktaya geçmek istiyorum. Bu nokta bizi bu defa Tanrı mefhumunu bir tür doğaüstü olarak görüp göremeyeceğimiz sorgulamasına ve bununla birlikte bildik bir Tanrı anlayışından yoksun görünen Budizm dinine götürüyor.



## Bilimsel tüm ilgili görüngüleri kapsama ideali ve bir "istisna" tartışması: Tanrısı bulunmayan dinler din tanımına nasıl dâhil edilebilir?

Doğaüstü varlıklar hakkında buraya kadar yazdıklarım, yani onların insanlara üstün oldukları ve insanlar tarafından tam manasıyla açıklanamayacakları düşüncesi elbette Tanrı ve Tanrısallığı da kapsamaktadır zira Tanrılar hemen her kültürde insanlardan üstün ve onların anlayışını aşan doğaüstü bir karaktere sahip farz edilir. Ayrıca çoğu insan, dini, Tanrısallığın varlığı ile eşitlemeye meyillidir. Fakat bu aslında tam manasıyla doğru değildir ve tüm dinlerde bildik manâda bir Tanrı bulunmaz. Budizm bu hususta istisna teşkil eden bir örnektir çünkü onda yaratıcı bir Tanrı mefhumu yoktur. Durkheim, "tanrılar ve ruhlara fikrinin olmadığı ya da sadece ikincil ve göze çarpmayan bir rol oynadığı büyük dinler vardır. Budizm'de durum budur" (1995, s. 28) şeklinde yazarken bu istisnayı kapsamadığı için Tanrı mefhumunun dinin tanımında kullanılmamasını öneren argümanına bir temel oluşturuyordu. Bu durum bizi "doğaüstü" kavramının din tanımında kullanılmaması için anlamlı bulunan son sebebe götürür: Doğaüstü ve aşkın bir hakikat olarak Tanrının tüm dinlerin merkezinde olmaması.

Durkheim, Budizm'de hedefin Nirvana'ya yani "yolun sonuna" ulaşmak olduğu düşüncesinden hareketle takip edilmesi doktrine edilen dört aşamaya, Dört Yüce Hakikate, odaklanır ama bu ilkelerin hiçbirinde herhangi bir Tanrısallık düşüncesi bulamaz. Budistlerin şükredecekleri bir Tanrılarını yoktur ve dua yerine meditasyona başvurmayı tercih ederler. Bununla birlikte Durkheim, az miktarda kimi Budist sekte Buda'yı bir Tanrı olarak gördüğüne de işaret eder; bu sekteerde Buda'nın bir tapınağı vardır ve o, bir kültür merkezindedir. Fakat bu sekte, ona göre, Tanrısallık olmayan kimi dinler yani istisnalar bulunduğu dolayısıyla Tanrı kavramının dinin tanımlanmasında kullanılmayacağı tezini zayıflatmazlar zira bunlar hem Budizm içerisinde pek sınırlı bir yer işgal etmektedirler hem de bunlardaki Buda'nın tanrısallığı inancı Buda'yı pek de bildik Tanrısallık karakterlerle donatmaz. Durkheim'ın kendi cümlesiyle, "Bir tanrı her şeyden önce insanların güvenmek zorunda olduğu ve güvenebileceği, yaşayan bir varlıktır; halbuki şu anda Buda ölmüş, Nirvana'ya girmiş ve insani olayların oluşumu esnasında artık daha fazla bir şey yapamayacak durumdadır" (1995, s. 28-30). Kısacası, Buda bu sekteerde bile, Durkheim'e göre, yine de bir insan, "insanların en bilgesi", olarak kabul edilmektedir.

Durkheim'ın Budizm'de Tanrı bulunmadığı ve Buda'nın tanrısallığının tam manasıyla bildik Tanrı tahayyülüne uymadığı tezine karşı Budizmin aslında kendine has Tanrılara sahip olduğu argümanı öne

sürülmüştür. Southwold, "Budistler normalde tanrılarının (*deviyo*) ve onların yanı sıra iblis (*yakshas*) veya hayalet (*pretâs*) gibi başkaca tanrısallık varlıklarının var olduğuna hakikaten inanırlar; bunların birçoğuna isim verilir ve onlara saygı gösterilir" (1978, s. 364) bilgisini verir. Fakat Budizmin tanrılarını ve onların nitelikleri öylesine farklıdır ki bunların dinsel ruhani varlıklar ölçütünü gerçekleştirip gerçekleştiremedikleri ihtilafıdır. Southwold'un belirttiğine göre:

Tanrılarının yalnızca dünyevi (*laukika*) konularda gücü vardır ve kişi onlarla yalnızca dünyevi amaçlar için ilişki kurmayı seçer. Fakat Budizm en azından dünyevi amaçlardan farklı ve en çok da onlara karşıt olan dünya-üstü (*lokottara*) amaçlarla ilgilenir. O halde Budizm'de tanrısallık varlıklarının ideal olarak ve çoğunlukla kutsal olanla değil, dünyevi olanla ilişkilendirildiği bir din söz konusudur. Bu tanrısallık varlıkları ile ilgilenmenin Buddhâgama'nın, yani 'Budist dininin' merkezinde yer aldığı kesinlikle söylenemez. (1978, s. 365)

Bu açıklama oldukça tatmin edici gözüküyor zira Budist tanrılarının dünyevi amaçlara hitap ettiği ve dinin merkezinde yer almadıklarını ortaya koyuyor. Dahası onlara kutsal değerler yüklemek de mümkün görünmüyor çünkü onların Nirvana'ya ulaşma hedefi ile bir alâkaları yok.

Diğer yandan Durkheim'ın Buda'nın tanrısallığına dönük karşı çıkışı ihtilafı bulunarak Buda'nın kimi tanrı-benzeri nitelikler taşıdığı fikri öne sürülmeye devam edilmiştir. Tartışması açısından doğaüstü yerine "insanüstü" terimini seçen Spiro, Buda'nın insanüstü niteliklerini sıralayıp Budizmin insanüstü varlıkları herhangi bir inanç içermediğinin gerçek olup olmadığını sorgular. Ona göre:

Budizm'in yaratıcı bir tanrı inancı içermediği elbette doğrudur; ancak yaratma tanrılığının olası niteliklerinden yalnızca biridir ... Eğer tanrılar inananları için önemliyse, bunun sebebi ... onların insanın dünyevi ve/veya insanüstü hedeflere ulaşmasına yardımcı olma veya ulaşmasını engelleme gücü de dahil olmak üzere, insanınkinden daha büyük bir güce sahip olmalarıdır. Dünyevi olmayan hedeflere ilişkin olarak, Buddha kesinlikle insanüstü

bir varlıktır. Sıradan insanların aksine, kendisi Aydınlanmaya ve dolayısıyla Budalığa erişme gücünü elde etmiştir. Dahası, başkalarına da buna ulaşmanın yollarını göstermiştir. Onun öğretileri olmasaydı, doğal insan yardım almadan Aydınlanmaya ve nihai Kurtuluşa giden yolu keşfedemezdi. (Spiro, 1994, s. 193)

Bu iki alıntıdan hareketle Budizmin kendi ruhani varlıkları bulunduğu ve hatta Buda'nın bir ölçüde tanrı-benzeri bir varlık olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Budizmde açıktır ki yaratıcılık-yaratıcı olma niteliğine sahip bir Tanrı yoktur ama kurtuluşa (*salvation*) ulaşmak için takip edilecek yolu gösteren “tanrı-benzeri” Buda'nın öğretileri vardır. Sonuçta, bir yandan “bir şekilde canlı” ve yaratıcı bir varlık olarak bildik tanrı fikrine ve diğer yandan Budizm'deki artık yaşamayan ama pratik olarak yardımcı-yol gösterici bir varlık olan bir tanrı fikrine sahibiz. İlkini ikincinin tüm niteliklerini taşıdığı ama ikincinin ilkinin tüm özelliklerine sahip olmadığı söylenebilir. Bu “eksik nitelikler”, Budizmde Tanrı inancını reddetmek için yeterli midir?

Buda'nın tanrı-benzeri varlığına ilişkin Southwold'un elde ettiği veri, Budistlerin Buda'yı nasıl gördüklerini gösteren kanıtlar içerdiğinden yol gösterici olacaktır. Buna göre:

Tüm bilgi vericilerim, sorulduğunda, Buda'nın (1) tanrısal değil insan olduğunu ve (2) şu anda işlevsiz ve var olmadığını olumlu bir tonlamayla ifade ettiler... Gerçekten de bir Budistin ilkinden şüphe etmesi için oldukça cahil olması gerekir, çünkü Nirvana'ya tanrıların değil yalnızca insanların ulaşabileceği bilinen ve oldukça temel bir doktrindir. İkincisinden şüphe etmek için ise düpedüz aptal olmak gerekir çünkü Nirvana'nın yeniden doğuştan kurtuluş anlamına gelmesi oldukça temel bir öğretilerdir. (Southwold, 1978, s. 366)

Bir varlığın tanrı-benzeri olabilmesinin öncelikle inananlarının onu tanrı-benzeri görmelerine dayanması gerektiği açıktır. Fakat, Southwold'un gözlemi Budistlerin bunun zıttı bir eğilimde olduğunu gösteriyor. Budistlerin kendisi onu bir insan olarak değerlendirirken biz Buda'nın tanrı-benzeri bir varoluşa sahip olduğunda nasıl ısrar edebiliriz? İnsanlara yardım eden ya da onları engelleyen aslında Buda'nın kendisi değil onun

öğretileridir. Bir kişinin meditasyonu doğrudan Buda'ya değil onun öğretilerinin başarılı uygulanımına bağlıdır. Dolayısıyla Budizmde doğüstü bir Tanrı fikrinin eksik olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Bu noktada son olarak tanrısallık ile ilgili farklı bir değerlendirmeye, Horton'un tanrı düşüncesine, bakabiliriz. Horton'a göre, çoğu insanın tanrıları ile bağlantısı özellikle sağlık ve refah gibi alelade faydaların edinimi motivasyonu ile bağlantılıdır. Buradan hareketle Horton, tanrıların sosyo-kültürel durumların araçları olduğunu ve bu durumlar içerisinde yaşayan insanların tanrıları ile kurdukları ilişkinin birbirleri ile kurdukları ilişkiler üzerinde modellendiği iddia etmektedir. Dini, insani ilişkiler içerisinde konumlandırmanın alacağı tepkilere karşı Horton “elbette birçok antropolog, insan-tanrı ve insan-insan ilişkileri arasındaki benzerliklere vurgu yaparak, dine gerçek özünü veren çok önemli ‘ekstra bir şeyi’ kaçırdığımız konusunda itiraz etmeye devam edebilirler” der ve devamında “gerçekte tüm dini ilişkileri tüm seküler ilişkilerden ayıran ‘fazladan bir şey’ olmadığı” (1993, s. 32) görüşünü yineler.<sup>3</sup>

Horton'u burada, dinin tanımı tartışmasında Tanrıyı dünyevi yaşam içerisinde bir ekonomik-toplumsal-kültürel fayda zemini olarak konumlandırılan yaklaşımı ıskalamamak için anıyorum. İnsan-insan ilişkileri üzerinde temellenen Tanrı anlayışı, dünyevi hedeflere dönük Budist tanrıları kapsayabileceğinden değerlidir. Fakat, Budistlerin tanrılara bakışı ile toplumsal ilişkilerin faydacı mahiyette yansıtıldığı tanrı anlayışı önemli ölçüde farklıdır. Budizmin dünyevi hedefli tanrısal varlıkları, yaşayanlara sağladıkları dünyevi faydalar ile inananların Dört Yüce Hakikat'e dönük konsantrasyonlarını bozmakta ve onları yüce hedeflerden uzaklaştırmaktadır. Bu akıl ve gönül çelici Tanrılar bu yüzden takdir görmezler. Horton ise inananların açık ya da kapalı tanrıdan kimi dünyevi faydalar beklediğini ileri sürer. Budizmdeki tanrılar, buradan hareketle, Durkheim'in dinin Tanrı ve tanrısallıkla tanımlanamayacağı tezine bir diğer istisna oluştururlar. Buna göre Budizm, inananlarının tanrılarından fayda beklemediği ya da kendilerini zarardan korumasını istemedikleri bir dindir.

Son iki kısımda klasik bilimsel yaklaşımın evrensel

<sup>3</sup> Tanrı, din ve sınıf arasındaki ilişkiye bu şekilde işaret etmenin elbette erken örnekleri de vardır. Hatta Marksist külliyatın ağırlığının bu yaklaşımı paylaştığı rahatlıkla söylenebilir. Örnek için Engels'in Hristiyanlığın Roma tabiiyetinde olanlar yani Roma'ya haraç vermek zorunda olanlar arasında çıktığı tespiti değerli görünüyor. Buna göre Hristiyanlık başta bir sınıf hareketi, bir ezilenler hareketidir. Ama Roma'nın devasa gücüne karşı bu hareketin direnme ya da dönüştürme gücü olmadığından Hristiyanlık tutsaklık ve sefaletten kurtuluşu, ezilenlerin bilincinde bir rahatlama yaratacak şekilde “öteki yaşam”a havale etmiş ve onları umutsuzluktan kurtaracak biçimde “ruhsal kurtuluş”a yer vermiştir. Bu şekliyle Engels, Hristiyanlığın bu ilk hali ile sosyalist hareket arasında bir benzerlik kurar ama ikincisinin kurtuluşu bu dünyada vaat ettiğini belirtir (Marks ve Engels, 1957).



gerçeklik ve yanlışlayıcı istisnai durum gibi ilkeleri ile hareket eden “dinin tanımı” tartışmasında “doğaüstü” kavramının dinin tanımlanmasında neden uygun bir kategori olarak görülemeyeceğine ilişkin öne sürülen noktaları-nedenleri ortaya koydum. Özetle, “doğaüstü” kavramının dinin tanımlanmasında kullanımını ile ilgili üç temel sorun bulunmaktadır: (1) her topluluğun doğaüstü kavrayışına sahip olduğu doğru değildir, (2) doğaüstünü tartışabilmek için insanın doğal olanı tam manasıyla idrak etmesi gerekir, (3) dünya üzerinde bu kavram ve türevlerinin geçerli olmadığı istisna oluşturan din-dinler vardır.

### Sosyal disiplinlerde son monotetik tanım denemeleri: Din “kutsal” ya da “sembol” kavramları ile tanımlanabilir mi?

Durkheim işaret ettiği bu noktalardan hareketle özelde “tanrısalık” ve genelde “doğaüstü” kavramlarının din tanımında kullanımına karşı çıkmış ve bu tarz bir tanım yerine iki farklı ölçüte dayanan kendi tanımını vermiştir: “Bir din, kutsal şeylerle, yani ayrı tutulan ve yasaklanan şeylerle ilgili inanç ve uygulamaların birleşik bir sistemidir - kendilerine bağlı olan herkesi Kilise adı verilen tek bir ahlaki toplulukta birleştiren inançlar ve uygulamalar.” (1995, s. 44)

Bu tanımda dinsel fenomenleri öteki toplumsal fenomenlerden ayıran iki ölçüt önerilmektedir: ölümlü-dünyevi (anti-kutsaldan) kesinlikle ayrı tutulan bir kutsal ve kutsallık çerçevesi (kutsal-antikutsal ikiliği) ve inananları aynı grup içerisinde birleştirmek suretiyle birbirlerine bağlayan bir dayanışma ve birlikte varolma hâli.

Fakat Durkheim’in tüm dinler için geçerli yani evrensel olduğunu ileri sürdüğü bu nitelikler üzerinden yaptığı fevkalâde tesirli din tanımının da sorunsuz olmaktan uzak olduğu ve karışıklığa yol açabileceği iddia edilmiştir. Buna göre hem “kutsal” kavramı “doğaüstü” kavramından belki de daha sorunlu olabilir hem de din bir kolektivite oluşturan tek mefhum değildir. Spiro’nun tam da bu noktalardan hareketle belirttiğine göre:

Ancak özsel doğası ister nitel bir değişkenden (‘kutsal’ gibi) ister işlevsel bir değişkenden (‘sosyal dayanışma’ gibi) oluşsun, dine herhangi bir özsel sınır koymak ve böylece onu diğer sosyokültürel fenomenlerden ayırmak neredeyse imkânsızdır. Sosyal dayanışma, kaygının azaltılması, öngörülemeyen durumlarda güven ve benzerleri, herhangi bir kültürel fenomen veya tüm kültürel fenomenler tarafından - Komünizm ve Katoliklik,

tek tanrıçılık ve tek eşlilik, imgeler ve emperyalizm - yerine getirilebilecek işlevlerdir ve din özsel bir şekilde tanımlanmadıkça, sınırlarını çizmek imkânsız olacaktır. (1994, s. 191)

Kısaca Spiro’ya göre ne kutsal kavramı ne toplumsal dayanışma mefhumu, Durkheim’in “toplumsal fenomenlere şeyler gibi yaklaşmak” (Durkheim, 2010) metodolojik idealine uygun gerçekliklerdir zira bunlar vasıtasıyla da herhangi bir toplumsal fenomeni veya toplumsal grubu dinsel şekilde sınırlandırmak mümkün görünmemektedir. Öncelikle, “kutsal” kavramı önemli ölçüde belirsizdir ve insanlar zihinlerinde öznel olarak dinle alakasız şeyleri kutsal gibi tanımlayabilir ve dünyevi nesnelere, ilişkiler, insanlar, vs. kutsallaştırılabilir. İkincisi din, sosyal dayanışma sağlayan tek kurum değildir.

Öte yandan zamanla toplumsal fenomenleri birbirinden ayırık sınıflandırma ve münferit ve izole biçimde ele alma paradigması zayıflamış ve onun yerine insanları; ilişkileri, organizasyonları, değerleri, anlamları ve nesnelere ile bir akış içerisinde ele almak ve sınırlar yerine kategoriler arasındaki geçişlere odaklanan yorumsamacı ve hermönetik paradigmanın yükselişi ile kutsal yerine kutsallaştırma süreci tartışılmaya ve ilk bakışta dinsel olmayan duygu ve davranışlarda ve hedefleri ilk bakışta dinsel görünmeyen organizasyonel birliklerin seküler adanmışlık, hedef takibi, vs. edimlerinde ve söylemlerinde bir tür dinsellik keşfedilmeye başlanmıştır. Bu elbette tek taraflı bir süreç değildir. İlk bakışta gayet dinsel görünen insan davranışlarının ve duygularının arkasındaki ekonomik ve siyasi motivasyonlar ve seküler hedefler de tartışılmaya başlanmıştır. Kısacası toplumsal çalışma alanlarının birbirinin içine ayrılmaz biçimde geçmiş olduğu kabul gördükçe “şu ölçüt bu topluluğa uymadığı için dışarıda bırakılmalı, diğer ölçüt bu topluluğa uymadığı için dışarıda bırakılmalı” şeklindeki istisnaları ayıklayan yaklaşımdan uzaklaşmıştır.

Yine de bu noktaya, son bir tanım çabasına, Clifford Geertz’in etkili ve oldukça tartışılan din tanımına değinmeden geçmek olmaz. Bu tanımda, o etkili tartışma çizgisinin bütüncül bir sonucu olarak artık “doğaüstü” terimi ve onun “insanüstü” ve “ruhsal varlık” gibi anlamdaşları dışarıda bırakılmıştır. Bu terimleri Geertz, “sembol” kavramı ile ikame etmiştir. Geertz’e göre din,

(1) bir semboller sistemidir, ki bu sistem (2) insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar oluşturur, (3) genel bir varoluş düzeninin kavramlarını formüle etmek ve (4) bu kavramlara bir olgusalılık havası giydirmek suretiyle (5), bu olgusalılık halesi içerisinde ruh halleri

ve motivasyonlar benzersiz bir şekilde gerçekçi görünür. (1993, s. 90)

Bu tanımda dinin inananlar için tam manasıyla gerçekçi ve anlamlı bir genel varoluş düzeni formüle ettiği belirtilmektedir. Dinsel ruh halleri ve motivasyonlar din tarafından olgusal bir gerçeklik havasına büründürülmekte ve bu sayede anlamlı gerçeklikler haline gelmektedir. Tüm bu işleyişin temelinde semboller ve semboller sistemi bulunur. Fakat “semboller sistemi” kavramı soyutluk ve muğlaklık konusunda önceki tanım çabalarından ve elbette Durkheim’ın “kutsal” kavramından aşağı kalmaz gibidir ve bu sebeple onlara yönelen eleştirilerin aynalarına ya da benzerlerine açık durumdadır. Klass’in işaret ettiği üzere:

Geertz’in önerdiği yaklaşımla ilgili bir diğer ve en önemli sorun, kendisinin de ‘muazzam bir ağırlık’ olarak tanımladığı bir yükü sembol terimine yüklemesidir. Spiro bize tanımların muğlak ve kesin olmayan terimlere dayandıklarında başarısız olduklarını hatırlatır ve sembol kesinlikle betimlenmesi en zor olanlardan biridir. (1995, s. 23)

Asad, “sembol” teriminin din tanımında kullanımına ilişkin bir diğer soruna işaret etmektedir. Ona göre, semboller sisteminin toplumsal olarak nasıl yaratıldığı Geertz’in tanımında açık değildir:

Başlangıç olarak, bazı yazarların yaptığı gibi, ‘sembolün’ bir ‘anlam’ taşımaya yarayan bir nesne ya da olay değil, nesnelere ya da olaylar arasında kompleksler ya da kavramlar olarak benzersiz bir şekilde bir araya getirilmiş, aynı anda hem entelektüel hem de duygusal bir öneme sahip bir dizi ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi, sembolü bu çizgide tanımlayarak başlarsak, bu tür komplekslerin ve kavramların nasıl oluştuğunu açıklayan koşullar ve özellikle bunların formülasyonunun iletişim biçimleriyle nasıl ilişkili olduğu hakkında bir dizi soru ortaya atılabilir. (Asad, 1983, s. 240)

Asad ayrıca, Geertz’in tanımının büyük oranda Hristiyan dininin hassasiyetlerine dayandığını öne sürer. Geertz’in “... ‘dini perspektifin’ altında yatan temel aksiyom her yerde aynıdır: Bilmek isteyen önce

inanmalıdır” ifadesini alıntılıyan Asad, “dini perspektifin altında yatan ‘temel aksiyom’ ‘her yerde aynı değildir’ görüşünü savunur “çünkü bir inancın nitelikleri hem bağlam hem tarihsel değişkenler ve değerlere göre değişir” (Asad, 1983).

Bu da bizi pek çok ilham verici tanımlama çabası da içeren şu ana kadar üzerinde durduğum “dinin tanımı” tartışmasının esasen monotetik din tanımının olanaklılığı ekseninde döndüğü gerçeğine götürüyor:

Monotetik bir tanım, bir kategori teriminin temelde ne anlama geldiğini belirten tek bir özelliği ya da bir dizi konjonktürel özelliği şart koşar; çünkü böyle yaparak ilgili tanım kategori tarafından kapsanan nesnelere grubunun örneklerini tanımlamak için gerekli ve yeterli bir dizi özelliği ya da koşulu belirtir. Öngörülen özellik ya da koşullardan herhangi biri gruba dâhil edilmek istenen bir aday açısından eksikse, bu aday uygun şekilde kabul edilemez. (Saler, 1993, s. 79)

Monotetik bir tanım, ilgili toplumsal fenomenin -bizim konumuz özelinde din- sınırlarını belirlemeye çabalar, ilgili görünen ya da farzedilen hemen hemen her durumu ve gerçekliği kurgulanan din tanımına uyup uymamasına göre gruplandırır ve önerdikleri ölçüt ve kategorilerin mekânlar ve zamanlar üstü bir kuramsal ve uygulanımsal geçerliliği olduğunu iddia eder. Bu tarz tanımların önemli ölçüde kullanışsız oldukları söylenebilir. Neden? Bunun cevabı bana kalırsa ilgili fenomenin bir “gerçek” doğası olduğunu varsaymalarında ve onu ortaya çıkartmak için ümitsizce çalışmalarında yatıyor. Toplumlara ve toplumiçi farklılıkları aşan bir dinin “gerçek” doğası fikrinin, toplumsal yaşam farklılıklarına önemsizmişçesine baktığını ve bu farklılıkların oluşumu ve deneyimlenmesini siyasetleştirmediğini düşünüyorum. Zaten, her yerde mevcut ve tezahürlerinden bağımsız aynı “gerçek” dinsel doğa düşüncesi, şu ana kadar gösterilmeye çalışıldığı gibi varolan gerçekliğin karmaşıklığında kırılmaktadır. Konumuz özelinde söylersek monotetik tanımlar ya dinsel olmayan kimi şeyleri içerebilecek kadar geniş ya da kimi dinsel inanış ve pratikleri kapsayamayabilecek kadar dardır.

### **İnsani yaşamın bilimsel sınıflanması idealine dönük artan sorgulama: Sorun insana bakış şekli ile mi ilgili?**

Zaman geçtikçe dünya üzerindeki tüm toplulukları kapsayacak evrensel bir din tanımı yapmanın insani çeşitlilik karşısında pek de işe yaramadığı giderek daha

fazla anlaşılmalıdır.<sup>4</sup> Burada “genelin”, “tekilin” kimi özelliklerini kapsayabileceği ama tüm özelliklerini kapsayamayacağı (Özlem, 2001) gerçeğinin giderek daha mühim bulunması etken olmuştur. Özlem, geneli ve tekilci terimlerini kullanarak yaptığı ayrımın devamında gerçekdışı bulduğu geneli yaklaşımın, evrensellik mahiyetinde Batı sosyal bilimlerine damga vurduğunu ve bunun arkasında Batılı değerlerin evrenselliğine uzanan siyasal ve ideolojik bir hüsnükabul ve güven bulunduğunun altını çizmiştir (Özlem, 2001). Bu durum genişletilerek önce sosyal disiplinlerin bilimselliğine sonra bizzat tüm klasik bilimsel yaklaşıma ilişkin zaman zaman bu yazıda temas ettiğim çok geniş kapsamlı bir tartışmayı tetiklemiştir. Sorunu, bilimi ideolojik, siyasal ve toplumsal güçle ilişkisi içerisinde değil de epistemolojik bir yeni konum alışıla çözebileceğini düşünen “bilimsel” bir kol da yürürlükte kalarak politetik ismi verilen yeni bir tanımlama önermiştir. Politetik tanımlama, farklılıkları dışlayan, uyumsuzlukları dışarıda bırakan evrensellik takibindeki bir tutum yerine bunların bir liste halinde ilgili fenomenin olası varyantları şeklinde sunulmasına dayanır. Dolayısıyla burada misal tanrı ya da ruhani varlıklar tartışması, bunların evrensel dini gerçeklikler olarak ele alınıp alınamayacağı yönlü bir soruşturmadan ziyade ruhani varlıklara ve bunların hiyerarşilerine dönük farklı inanç ve edim tiplerinin listelenmesine kaymıştır. Araştırılan ilgili dinde böylesi varlıklar bulunmaması, bu fenomenin tümüyle bir yana bırakılmasını gerektirmemekte ve bu defa ilgili dinin karakteristiklerinin listelenmesine ve mevcut listedeki benzer karakteristikli dinlerle aynı kategori içerisinde ele alınmasına yol açmaktadır.

Özlem’in altını çizdiği genellik-tekilcilik ayrımını yalnızca epistemolojik bir felsefi paradigma değişikliği olarak değil esasen sosyal disiplinlerde “tekilin” değerinin keşfedildiği ve yükseldiği bir devir değişikliği olarak da görmek gerektiğini düşünüyorum. Yani mesele yalnızca genellik törpüsünü tekilliği içerecek biçimde modifiye etmeye değil toplumsal tekilliklere-farklılıklara açılan yeni ontolojik alana da ilişkindir.

Bu noktada, tüm bu tartışmaya ve tartışmanın üzerinde yürütüldüğü paradigmatik zemin değişimine ilişkin önümüze yeni bir ufuk koyabildiğini düşündüğüm Tambiah’ın “nedensellik” ve “katılım” arasında yaptığı ayrım odaklanmak istiyorum. Tambiah, insanda aynı anda mevcut bulunan ve insanın aynı anda her ikisi ile ayrı ayrı ama genellikle bir bileşik hâlinde birlikte hareket edebildiği iki zihniyetin varlığına işaret eden “gerçekliğe

doğru çoklu yönelmeler” ve “gerçekliğin düzenlenme biçimleri” kavramlarını ortaya atmaktadır (Tambiah, 2002). Ona göre “nedensellik”; söze dayalı, dağınık ve mantık kurallarına göre bilinç düzeyinde işlerken “katılım”; dağınık olmayan, yoğun, resimsel ve zaman-mekân kategorilerinden habersiz şekilde bilinçdışı düzeyde işlemektedir. Katılım, belli ki, daha sezgisel, estetik ve sanatı içeren bir toplumsal yönelim biçimidir. Bateson’un motor hareketlere dayalı dans devinimleri ile resim sanatındaki betimlemelerin bilinçdışı ile bağlantısına işaret etmesini “katılma” örnek gösteriyor Tambiah. Langer’in dilin söylemsel biçimleri ile sanatsal betimleyici biçimler arasında yaptığı ayrımı ve ikincisini ilkinde yürürlükte olan kurallarla bitştirilemeyecek, belki de ardışık olmayan şeylerin birleştirildiği bir düzey olarak ele almasını da (Tambiah, 2002). Katılımın sanat ve estetik ile eşleştirilmesinden hareketle katılıma yalnızca belirli bir seçkin-sanatçı çevrenin malıymış gibi bakmamak gerekir. Katılım, esasen toplum içerisinde herhese açık ve herkesin bir biçimde dâhil olduğu bir varolma biçimidir. “Çoklu gerçeklikler” ya da “çoklu referans çerçeveleri” ve “çok sayıda farklı dünya anlatımı” gibi formüller, bana bu makalede aktardığım dinin tanımı tartışmasının insanın dünya ile çoklu temasını katı bir nedensellik çerçevesine tabi kılmaya çalıştığı için tıkandığını düşündürüyor. Hâlbuki bu dünya çerçeveleri ya da anlatılarını birbirine kolayca dönüştürme yolu yoktur. Dönüştürme olsa olsa sorunlu bir indirgemecilikle sağlanır. Nedensellik ufku ile hareket eden paradigma bir uçtan bir uca fenomenler arasında sarıh bağlantılar bulunduğu idealini bilimsel bilginin edinimi, sunumu ve kullanımına yaymıştır. Öte yandan pek çok insani görüngüde olduğu gibi din de, belki de diğerlerinden daha yoğun biçimde, “[k]atılımın insanlar, gruplar, hayvanlar, mekânlar ve doğal görüngülerin bir bitişiklik ilişkisi içinde olduğunda ve bu ilişkiyi bir tür varoluşsal ivediliğe, temasa ve ortak yakınlıklara dönüştürdüğünde ortaya çıktığı” (Tambiah, 2002, s. 148) varolma düzeyi ile ilişkilidir. Tabii bu iki varolma, duyumsama ve bilgi edinme düzeyini birbirinden ayırmaya çalışmak yine analitik bir hata olacaktır zira “[k]atılım duyumsal ve sezgisel iletişim ve duyguların diline vurgu yaparken nedensellik de araçsal edimin ussallığı ve aklın dilinin üzerinde durmaktadır. Ancak bunlar ideal tip abartmalardır ve hiçbirini diğerinin araçlarını dışarıda bırakmaz” (Tambiah, 2002, s.149). Yani bu iki kategoriyi birbirini lağveden hatta kolayca yapılageldiği gibi birbiri ile daimî rekabet hâlinde yaklaşımlarmış gibi görmek doğru olmayacaktır. İnsanın çoklu yönelimleri ve gerçekliklerine işaret eden kavram setleri, büyük oranda din ve bilimi karşıt kategoriler olarak görmeyi ve bilime, dini araştırmaktan gelen bir üstünlük atfetmeyi bir kenara bırakmayı gerektirecektir. Din dâhil tüm

<sup>4</sup> İnsana ilişkin hemen hemen tüm fenomenlere doğru genişletilebilecek bir durumdur bu. Misal Douglas ve Isherwood (1999) iktisadın kaynak, ihtiyaç ve rasyonel tüketim gibi kavramlarla tanımlanamayacağını kapsamlı ve ikna edici bir biçimde tartışmışlardır.



kültürel fenomenleri bilimden ayırmayı şart koşan failler ve çıkar çevreleri bir yana böyle bir durum Latour'un altını çizdiği gibi bilimin kültürelliğini kabul etmeyi ve onun bizi "orada araştırılmayı bekleyen doğanın ifşacısı" konumuna sokması ile hesaplaşmayı gerektiriyor, ki bu durum sosyal disiplinlerin; bilim, kültür ve doğanın içiçe geçtiği melez (*hybrid*) formlar içerisinde deneyimlenen hayatı (Latour, 1993) ele almasının tek makul yolu gibi görünüyor.

### Sonuç yerine...

Bir zamanlar, pozitivist bilimselliğin arş-ı âlâda görüldüğü 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ortasına kadar, sosyal disiplinlerin araştırma konularını açık ve ihtilafsız biçimde tanımlaması gerektiği bilimsel bir ilke olarak kabul görüyordu. "Dinin tanımı" tartışması da bu atmosferde başlayan ve etkileri sosyal disiplinlerde tanım yapmanın olanaklılığının sorgulanması üzerinden dönemini aşarak bugüne kadar genişleyen, literatüre mal olmuş bir tartışmadır. Tartışmanın başında uygun bir tanım olmaksızın dinin antropolojik sorgulamasının hem belirsiz kalacağı hem de bir tür kendi kendine çalışma niteliği arz edeceği kabulü öne çıkmıştır. Tanımın bulunmadığı bir çalışmanın belirsiz bir kendi kendine sorgulama olmasının iki temel sebebi vardır. İlk, bir tanım olmaksızın dini çalışan kişi, dinsel inanış ve pratikleri, dinsel olmayan diğer sosyal fenomenlerden ayırmasını sağlayacak bir yardımcıdan yoksun kalacaktır. İkincisi, o kişinin başlangıç noktası ve takip ettiği yol tam manasıyla bilinemeyeceğinden ilgili çalışmanın sonuçlarının geçerliliği kontrol edilemeyecektir. Kısacası, din hakkındaki bir çalışma, ona kılavuzluk eden yolun bilinebilmesi ve aynı yolun izlenebilmesi suretiyle ulaşılan sonuçların kontrol edilebilmesi için bir din tanımı gerektirmektedir. Fakat bu pozitivist düsturlarla hareket eden monotetik mahiyetli, dinin evrensel niteliklerini ortaya koymaya dönük tanımlama çabaları, devamında sadece tanım yapma sorununu ortaya dökmekle kalmamış ayrıca zamanında dinle sorunsuzca eşleştirilen "doğaüstü" ve "Tanrı" gibi "evrensel" kabul edilen dinsel niteliklerin de sorgulanmasını sağlamıştır. Örneğin, dinin tanımında "doğaüstü" teriminin kullanımına dönük eleştiriler, bu kavramın barındırdığı Batılı etnomerkezci kabulleri de gözler önüne sermiştir. Buna göre "doğaüstü" aslında, nesnel muhakemesi eksik ve doğa gözlemi yanlışlarla dolu bulunan "öteki" topluluklara iliştilen bir dinsel özelliktir ve Batılı dinsel formülü kendi kutsalını rasyoneliteden uzak bir muhakemeye ve doğaüstüne havale etmeye hiç de hevesli değildir. Böylesine bir Batılı kabulle kurgulanmış etnomerkezci "doğaüstü" kategorisi, doğaüstünün ve tabii onunla birlikte aynı zamanda doğanın-doğalın, kültürler arası değişken mahiyeti karşısında kırılmış ve din tanımında kullanılamaz bulunmuştur. Kırılan

ve gözden düşen yalnızca bir kavram -bu örnekte "doğaüstü"- değil bir kavramı ilgili fenomenin asli niteliği (*ethos*) olarak kurgulayan etnomerkezci gücün-iktidarın kendisidir de. Kısaca tanımda belli bir niteliğin başat kabul edilmesinin arkasında bir güç yatar ve her ne olursa olsun bir kültürel kategorinin başat kabul edildiği her tanımlama girişimi, başka toplulukların insanlarını belli bir mercekte görme anlamına gelecek, onların dinsel inanışlarının değerlendirilmesini yanlış bir yöne sevk edebilecek, pek muhtemelen dinsel inanışlarının ve ritüellerinin tamamını kapsayamayacak ve en önemlisi toplumlararası ve toplumiçi insan çeşitliliği karşısında kırılacaktır. "Doğaüstü" için ifade ettiğim tartışma hattının neredeyse tamamını bir Batılı kategori olarak "Tanrıya" doğru genişletebiliriz, dinin tanımı tartışmasının yaptığı ve benim bu makalede göstermeye çalıştığım gibi.

Tanımlama tartışmasındaki tıkanmayı, bu makalede, ilgili fenomenin "gerçek" doğasını bulma ve ortaya koyma şeklindeki sorunlu bir ideale bağladım. Tabii tanımlama tartışması, sosyal disiplinlerdeki çalışma konularının münferiten izole bir biçimde değil de birbirlerinin içine geçtiği bir akış içerisinde ele alınması gerektiğini öneren paradigma değişikliğinden dolayı da gücünü kaybetmiştir. Paradigma değişikliği dinsel fenomene yalnızca tüm toplumsal konuların içiçe geçtiği bir akış hali içerisinde bakmayı önermemiş ayrıca tanımlama mevzusunu gündelik ve makro siyasal güçle bağlantısı içerisinde sorunsallaştırmıştır. Buna göre, herhangi bir analitik sınır çizme çabası bir yana gerçek hayatta dinsel ve kutsal görüngüler yalıtılmış değildir, eskiden din dışı bulunan alanlarda kolayca münhasıran dinsel renklidokulu kutsallaşma süreçleri yaşanabilmekte ve bu içiçe geçişler ve kutsallaştırmalar her düzeyde toplumsal ve siyasal gücün tezahürleri ile bağlantılı bulunmaktadır.

Bu makalede tanım sorununun ayrıca insani varoluşun kendi gerçekliği ile "çoklu ilişkilene biçimlerine" kayıtsız kalmasından kaynaklandığını ileri sürdüm. Buna göre, nedensellik ve katılım ismi verilen iki insani anlamlandırma düzeyi, ayrılamaz biçimde iç içe geçmiş bir halde insanın diğer insanlarla ve çevresiyle ilişkilenebilmesini sağlamaktayken tanım tartışmasına önayak olan pozitivist bilimsellik, kendi nedensellik düsturu içerisinde insanları, tek geçerli yaşamı anlama ve yaşamla ilişkilene biçimi nedensel ilişkiler kurmakmış gibi ele almıştır. Bu da dinde oldukça baskın olduğunu farzedebileceğimiz his, duygu, değer ve anlam dünyasının gözden kaçırılmasına neden olmuştur. Bugün geline nokta da din dâhil tüm toplumsal fenomenler, insan yaşamının "çoklu" gerçekliklerine ve ilişkilenebilirliklerine odaklanmaktadır ve "dinin tanımı" tartışması antropolojiyi bu noktaya ulaştıran önemli araçlardan biri olmuştur.

**Kaynakça**

- Asad, T. (1983). Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz. *Man*, 18(2), 237-259. <https://doi.org/10.2307/2801433>
- Beck, U. (2011). *Risk toplumu: Başka bir modernliğe doğru* (K. Özdoğan, ve B. Doğan, Çev.). İthaki Yayınları. (Orijinal eserin basımı 1986)
- Bourdieu, P., ve Passeron, J.-C. (2015). *Yeniden üretim: Eğitim sistemine ilişkin bir teorinin ilkeleri* (A. Tümer, L. Ünsaldı, ve Ö. Akkaya, Çev.). Heretik Yayınları. (Orijinal eserin basımı 1970)
- Capra, F. (1992). *Batı düşüncesinde dönüm noktası* (M. Armağan, Çev.). İnsan Yayınları. (Orijinal eserin basımı 1982)
- Clifford, J., ve Marcus, E. (Ed.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Douglas, M., ve Isherwood, B. (1999). *Tüketimin antropolojisi* (E. A. AYTEKİN, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları. (Orijinal eserin basımı 1979)
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Çev.). The Free Press. (Orijinal eserin basımı 1912)
- Durkheim, E. (2010). *Sosyolojik yöntemin kuralları* (C. B. Akal, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları. (Orijinal eserin basımı 1895)
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin doğuşu* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi. (Orijinal eserin basımı 1975)
- Frazer, J. G. (2017). *Altın dal: Dinin ve folklorun kökleri* (M. H. Doğan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal eserin basımı 1894)
- Geertz, C. (1993). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Fontana Press.
- Geertz, H. (1975). An anthropology of religion and magic, I. *The Journal of Interdisciplinary History*, 6(1), s. 71-89. <https://doi.org/10.2307/202825>
- Goody, J. (1961). Religion and ritual: The definitional problem. *British Journal of Sociology*, 12(2), 142-164. <https://doi.org/10.2307/586928>
- Hanegraaff, W. J. (2022). *Bâtınlık ve akademi: Batı kültürünün reddedilmiş bilgisi* (E. Saraçoğlu, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları. (Orijinal eserin basımı 2012)
- Horton, R. (1993). *Patterns of thought in Africa and the West*. Cambridge University Press.
- Klass, M. (1995). *Ordered universes: Approaches to the anthropology of religion*. Westview Press.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern* (C. Porter, Çev.). Harvard University Press. (Orijinal eserin basımı 1991)
- Lessa, W. A., ve Vogt, E. Z. (1979). *Reader in comparative religion: An anthropological approach*. Happer & Row Publishers.
- Lévy-Bruhl, L. (2000). *İlkel toplumlarda mistik deneyim ve simgeler* (O. Adanır, Çev.). Doğu Batı Yayınları. (Orijinal eserin basımı 1938)
- Lewis, I. M. (1986). *Religion in context: cults and charisma*. Cambridge University Press.
- Lowie, R. H. (1924). *Primitive religion*. Boni and Liveright.
- Marx, K., ve Engels, F. (1957). *On religion*. Progress Publication.
- Öncü, A. (2001). Sosyal bilimlerde yeni meşruiyet zemini arayışları. Toplum ve Bilim ve Defter Dergileri Ortak Çalışma Grubu (Ed.) içinde, *Sosyal bilimleri yeniden düşünmek* (s. 48-52). Metis Yayınları.
- Özlem, D. (2001). Evrenselcilik mitosunu ve sosyal bilimler. Toplum ve Bilim ve Defter Dergileri Ortak Çalışma Grubu (Ed.) içinde, *Sosyal bilimleri yeniden düşünmek* (s. 53-66). Metis Yayınları.

- Saler, B. (1993). *Conceptualizing religion: Immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*. E. J. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004378797>
- Southwold, M. (1978). Buddhism and the definition of religion. *Man*, 13(3), 362-379. <https://doi.org/10.2307/2801935>
- Spiro, M. E. (1994). *Culture and human nature*. Transaction Publishers.
- Stolcke, V. (1993). Is sex to gender as race is to ethnicity?. T. Del Valle (Ed.) içinde, *Gendered anthropology* (s. 17-37). Routledge.
- Tambiah, S. J. (2002). *Büyü, bilim, din ve akılcağın kapsamı* (U. C. Akın, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları. (Orijinal eserin basımı 1990)
- Weber, M. (1992). *The Protestant ethic and spirit of capitalism* (T. Parsons, Çev.). Routledge. (Orijinal eserin basımı 1930)



2023. Telif hakları yazar(lar)a aittir.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansının hüküm ve şartları altında yayımlanan açık erişimli bir makedir.