

KUTSAL KAVRAMINI YENİDEN DÜŞÜNMEK: MANA MODELİNDEN DÜZEN NOSYONUNA DOĞRU

Emir KUŞCU *

Özet

Bu makalede amacımız, din fenomenolojisi denen gelenekteki kutsal kavramının teolojik ve metafizik bir içeriğe sahip olduğunu göstermektir. Buna rağmen, postmodernist eleştirmenlerden farklı olarak, kutsal kavramını terk etmemiz gerektiğini iddia etmemektedir. Bize göre, Otto'dan önce Durkheimci kutsal kavramına başvurursak, kutsalın sadece mana modelinde özneyi etkileyen numen olmadığını, fakat ayrıca düzen kavramıyla ilişkili olduğunu gösterebiliriz. Fenomenolojik kutsal kavramı, doğaötesi gerçeklik olarak kutsala ya da manaya verilen cevabı tasvir etmekle meşgulken, düzen olarak kutsal düşüncesi, kutsalla ilişki içinde insan davranışlarını tahlil etmeye çalışır. Din sadece teolojik ve metafizik bir varlık değildir, fakat ayrıca toplumsal ve kültürel bir inşadır. Din sadece toplum tarafından üretilmez, fakat toplum da din tarafından üretilir. Toplum dini bir niteliğe sahip olduğundan, dini topluma atfetmek, pozitivist indirgemeciliğe sapmak anlamına gelmez. Kutsalın hakiki fenomenolojisi, kutsal-profanın çeşitli kültürlerde nasıl etkileşime açık olduklarını tahlil etmelidir. Bu nedenle, kutsal metafizik bir referans değil, fakat kültürel ufukların dönüşümlerine ve bütünleşmelerine işaret eder.

Anahtar Kelimeler: Kutsal, Düzen, Mana, Durkheim, Otto



Rethinking the Concept of the Sacred Towards The Notion of Order From The Mana Model

Abstract

In this article, our aim is to show that the concept of the sacred in the tradition called phenomenology of religion has a theological and metaphysical content. In spite of this, unlike postmodernist critics, we don't claim that we should leave the concept of the sacred. According to us, if we apply to Durkheimian concept of the sacred before Otto, we may demonstrate that sacred isn't only numen effecting the subject in model of mana, but also is related to the concept of order. While phenomenological concept of the sacred is engaged with describing the reply to the sacred or mana as supernaturalist reality, the idea of sacred as order tries to analyse human behaviours connected with the sacred. Religion isn't only a theological and metaphysical entity, but also a social and cultural construction.

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, emirkuscu@hotmail.com

The religion isn't only produced by society, but society is also produced by religion. As society has a religious attribution, to refer religion to society doesn't mean to go astray positivistic reductionism. Genuine phenomenology of the sacred should analyse how sacred-profane is open to interaction in various culture. Therefore, the sacred isn't metaphysical reference, but points to transformations and entegrations of some cultural horizons.

Key Words: Sacred, Order, Mana, Durkheim, Otto

Giriş

Yüce bir değer kategorisi olarak kutsal kavramı, özellikle 20. yy.ın başlarından itibaren din fenomenolojisi geleneğinde merkezi bir kavram olarak kabul edilmiştir. Kutsal kavramını eleştiren bazı post modern araştırmacılar, kutsal kavramının dini araştırmalar alanında artık miadını doldurduğunu sav ettilerse de, biz meseleyi yeni bir bağlama yerleştirerek kutsal kavramını yeniden düşünmeye çalışacağız. Post-modern eleştirmenlerin kutsal kavramına yönelttikleri tenkidin odak noktası, terimin kullanımının teolojik ve Hristiyan merkezli olmasıdır. Oysa biz, terimi illa ki, teolojik ya da Hristiyan merkezli olarak anlamak gerekmediğini düşünmekteyiz. Teolojik yani normatif yaklaşım yerine tasviri yaklaşımı, Hristiyan merkezli anlayışa karşı da, karşılaştırmalı anlayışı ön plana almaya çalışacağız. Post-modern eleştirmenlerin fenomenologların kutsal kavramını, tanrısallıkla eş anlamlı olarak kullandıkları ve var oluşunu salt dini bir gerçeklik olarak ortaya koydukları noktasındaki tenkitlerine hak vermekteyiz. Fenomenologların kutsal terimine tarih dışı bir anlam atfetmeleri nedeniyle arka planda kalan dini hayatın bağlamını ve tarihselliğini yeniden ön plana çıkarmaya çalışacağız. Bu yazıdaki amacımız, fenomenolojik kutsal düşüncesinin teolojik içeriğinin kutsalı teşhis etmede yetersiz ve kutsalın özneyi etkileyen numenden çok bir tür düzen kavramıyla ilişkili olduğunu göstermektir. Bunu gösterebilmek aynı zamanda kutsalın Rudolf Otto öncesi kullanımını ve özellikle Emile Durkheim'ın kutsal kavramını yeniden düşünmeye bağlıdır. Başka bir tabirle kutsal kavramına teolojik bir içerik kazandırılmasında etkili olan Otto'nun kutsal anlayışına karşı, Durkheimcı gelenekte oluşturulan kutsal anlayışını ön plana çıkaracağız.

1. Mana olarak Kutsal

Fenomenolojik gelenekte kutsalın nasıl anlaşıldığını uzun uzun anlatmak gibi bir amacımız yok. Ancak kutsalın fenomenolojik açıdan nasıl anlaşıldığından ve bu anlayışın zayıf noktalarını teşhis etmeden yeni bir kutsal kavramından bahsederek acele etmiş olu-

ruz. Kutsallık, dinlerde Tanrı düşüncesinden bile daha köklü olan en önemli bir kavramdır.¹ Fenomenolojide kutsal ifadesi açıkça ya da gizlice a priori bir dini gerçekliğe yani aşkın ve gizemli olan bir nesneye işaret etmektedir. Bu biçimde anlaşılan kutsal kavramı, bir analizin nesnesi olamaz. Özellikle Rudolf Otto'nun kutsal anlayışı, Marett, Soderblom ve Lehmann'ın kutsalın prototipi olarak mana kavramını ileri sürmüş olmalarıyla ilgilidir.² Başka bir deyişle Otto'nun kutsal anlayışı mana modeline dayanır. Marett, yazılarında kutsal kavramını açıkça manayla ilişkilendirir. Otto ise, kutsalı, tanrısallık kavramıyla açıklar. O, kutsal kavramını, doğaötesi için bir sıfat olarak kullanır. Kutsalı, gizemli biçimde öteki olan, farklı nesnelerde kendini tezahür ettiren bir güç olarak anlar. Bu nesne-merkezli yaklaşım, din fenomenolojisi geleneğinde hâkim anlayış halini aldı. Bu modele teolojik ya da doğaötesine dayalı model de diyebiliriz. Burada kutsal, dini tecrübenin kendisine cevap verdiği aşkın gerçekliğin ismidir. Yani kutsalın tecrübesi, aşkınlığa verilen cevap nosyonuyla ilişkilendirilir. Otto, kutsalın tecrübesini, irrasyonel ve tarif edilemez bir yaşantı olarak betimler. Araştırmacıya düşen görev sadece kutsalın tecrübesi yoluyla dinin özünü kavramaktır. Otto, kutsalı ifade etmek için *numinous* terimini kullanır. Burada *numinous* kavramının iktisap ettiği içermelerden uzun uzun bahsedecek değiliz. Ancak şunu ifade etmekle iktifa edebiliriz. Otto'nun kutsal anlayışı, bir taraftan dini tecrübenin temel yapılarının tasvirini gerektiren tecrübî bir boyuta, diğer taraftan *numinousu* “emsalsiz” olarak tanımladığından indirgemecilik karşıtı bir mahiyete sahiptir.³ Ancak onun indirgemecilik karşıısındaki hassasiyeti, kutsalın tecrübesinin hayatın dinin dışındaki diğer yönlerinden izole etmesi sonucunu üretir. Bu durumda kutsal kavramının aşırı biçimde doğaüstü bir alana çekilerek tarihselliğinden arındırıldığına ya da ilmi araştırmanın konu edinemeyeceği bir alana taşındığına şahitlik etmekteyiz. Kanaatimize göre bu durumda, kutsalın tecrübesi konusunda ileri sürülen her iddia, ya da kutsala cevap verme adına sergilenen her türlü akıl dışı söylem bir masumiyet ya da sorgulanmazlık niteliği kazanmaya başlar. Zira o, kutsalın temel özelliğinin “bü-

¹ Ahmet Güç, “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Ankara, 1998, s. 337.

² Mustafa Alıcı, “Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihinde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V, 2005, sayı: 3, s. 84

³ Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, The Hague: Mouton Publishers, 1978, s. 60.

tünüyle öteki” (wholly other) olduğunu iddia eder.⁴ Bütünüyle öteki olan kutsalın tecrübesi, mutlak manada araştırılamayacak kadar gizemlidir.

Fenomenolojik gelenek içinde Otto’nun yaklaşımı bir istisna değildir, aksine onun haleflerinin pek çoğu da kutsal kavramını onun kullandığı manada, yani indirgenemez bir aşkınlık anlamında ve mana modeli biçiminde ifade etmeye özen göstermişlerdir. Burada bütün fenomenologların kutsal kavramı hakkındaki söylemlerini ele almamız olanaksızdır. Ancak sadece Gerardus Van der Leeuw örneğiyle yetinmeyi tercih edeceğiz.

Van der Leeuw’ya göre, dini anlamak için anahtar kavram, dini kudret kavramıdır. Ancak o da kudreti, “mana modeli” çerçevesinde tanımlar.⁵ Dini kudret bazı durumlarda mana örneğinde olduğu gibi, gayri şahsi ve biçimsiz bir şey olarak anlaşılmalıdır. Ona göre mana, zaman zaman dini kudret anlamına gelir. Mana, her şeyde bulunabilen, fiziki olmayan doğüstü kudret veya tesirdir. Ancak doğüstü olan her zaman için kudretle eş anlamlı değildir. Kudretin tezahür ettiği pratik bir bağlam vardır. Eğer bu pratik bağlamda olağanüstü, tarif edilemez bir kudret tezahür ederse, insanlar o hadiseye mana anlamı yüklerler. Olağanüstü olaylarla aynı manaya gelen kutsal, manayı ihtiva eden her şeyde açığa çıkar.⁶ Bu mana boyutunda anlaşılan kudret, özellikle büyü uygulamalarında tezahür eder. Ancak her zaman için dini kudret biçimsiz değildir, bazen de biçimin tezahür etmesiyle anlaşılır. Dolayısıyla kutsal bazı durumlarda bir biçime sahip olduğundan, mekânsal ve zamansal olarak konumlandırılabilir.

Nasıl ki Otto, doğüstü gerçeklik olarak kutsala verilen cevabı tasvir etmekle uğraşıyorsa, Van der Leeuw de, dindarın dini kudrete yani manaya verdiği tepkiyi betimlemeye çalışır. Gerek Otto, gerekse de Van der Leeuw, bütünüyle ötekinin vasıtasız yani doğrudan tecrübesini arz etmeye çalışır. Ancak Van der Leeuw, Otto’dan farklı olarak, sadece kutsalın tecrübesinin öznel boyutunu irdelemekle yetinmez, ayrıca onun nesnel içeriğine de odaklanır. Son tahlilde, Van der Leeuw dini kudret kavramını, fazlasıyla yapısal bir bağlamda tartıştığından, dini fenomenlerin tarihsel bağlamını göz ardı eder. Zira o, tarihten çok teolojiye yakındır ve onun yaklaşımı din

⁴ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford Bookshelf, 1936, ss., 25-31.

⁵ Gerardus Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, s. 27,

⁶ Van der Leeuw, *a.g.e.*, ss., 43-46.

fenomenolojisi olmaktan çok fenomenolojik teolojidir. Zira o, Me-sih'in tenleşmesini sadece teolojinin değil, bilimin ve kültürün de temeli sayar. Kanaatimize göre, kutsal kavramının teolojileştirilmesi düzleminde Otto'nun açtığı yoldan giden Van der Leeuw, dini araştırmalarla teolojiyi bütünleştirme amacını güder.

Bu bağlamda mana modelinin ne gibi işlevlere sahip olduğunu irdelemek durumundayız. İlk olarak, mana modeli, bize dini hayatın çoğulluğunun arka planında yer alan birliği göstermeye çalışır. İkinci olarak bu birlik, aşkın gerçeklik nosyonuyla bağlantılı olarak görülür. Üçüncü olarak, bu modelin cazibesi, sembol sistemlerini anlamada araç olarak görülmesine yol açar. Fenomenologlara göre, dinsel topluluklar, literal nesnenin kendisine, örneğin ağaç ya da taş değil, ağaç ya da taş formunda tezahür eden kutsala cevap vermektedirler.⁷ Bu özellikle, Eliade'nin yazılarının yanı sıra Cantwell Smith'in putperestlik üzerine yazdığı önemli makalesinin temel tezidir. Bu fenomenolojik kavramsallaştırma, tartışmaya açık olsa da, kutsallık kavramını terk etmek zorunda değiliz. Kutsal terimini, tasviri işlevine uygun olarak yeniden değerlendirebiliriz. Nitekim Otto'dan önce Durkheim'ın kutsal kavramını tasviri ve açıklayıcı bir bağlamda kullandığını gözlemlemekteyiz. Bu yüzden mana modelinde önerilen kutsallık kavramının ötesinde kavramı yeniden değerlendirebilmek için Durkheim'a başvurabiliriz.

2. Otto'dan Önce: Durkheim'da Kutsal Kavramı

Durkheim, sosyolojinin kurucu babalarındandır ve şimdiye kadar pek çok araştırmacı onu pozitivist gelenek içinde değerlendirmiştir. Onu pozitivist olarak ele alırsak, onun doğa-ötesi kavramını reddeden bir ateist ya da toplum ve dini özdeş sayan birisi olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Durkheim'ı pozitivist, ateist olarak gösteren örnekleri vermek çok kolaydır. Cantwell Smith, Durkheim'ın dini inancı, sosyal bir düzenin temsili olan sembolik sisteme bağlı sosyal dayanışmanın sonucu olarak ele aldığını kabul eder.⁸ D.Z. Phillips ise, Durkheim'da dinin esas ve neredeyse tek işlevinin sosyal yapıya süreklilik ve otorite değeri katan dayanışma-

⁷ William Paden, "Reconceiving the Category of Sacred" *Comparative Studies in the History of Religions*, ed. Jørgen Podemann Sørensen, Museum Tusculanum, 1999 s. 94.

⁸ Wilfred Cantwell Smith, *Believing-A Historical Perspective*, Oxford: Oneworld, 1998, s. 85.

nın ifadesi olduğunun altını çizer.⁹ Oysa Durkheim hakkında çizilen bu resmin dışında onun dini araştırmalara sağladığı katkıyı farklı ve özgün bir açıdan değerlendirmek mümkün olamaz mı? Zira Mary Douglas, Victor Turner veya Peter Berger gibi araştırmacıların Durkheim'a yaklaşımı, Durkheim hakkındaki mevcut resmin çok dışında onunla bağdaşmaz bir biçimde gelişmiştir. Bu araştırmacıların ortak özelliği, tıpkı Durkheim gibi dinin toplumsal olarak biçimlendiği görüşünü ön plana çıkarmalarıdır. Ayrıca gelişen bu bakış açısı sayesinde kültürel ve cinsiyet araştırmaları, sömürgecilik sonrası antropolojik araştırmalar farklı bir ivme kazanmıştır.

1980'li yıllardan önce kutsal kavramına indirgemeci bir biçimde yaklaşanlarla¹⁰ indirgemeciliğe karşı çıkanlar arasındaki mücadeleye, soğuk savaş döneminin parametrelerini yansıtmaktaydı. Zira bu mücadele aynı zamanda üniversiteler üzerindeki hâkimiyet mücadelesiydi. Tabir caizse, dini araştırmalar alanında Berlin duvarına benzer bir yapının varlığı Durkheim'ı hep belli bir klişin adamı olarak görünmesine yol açtı. Soğuk savaş döneminde, din fenomenologları açısından dinin sosyal kategoriler açısından anlaşılması gerektiğini savunmak, dinsiz ya da ateist bir dünya görüşünü savunma ya da dinin manevi boyutunu, yaratıcılığını reddetme anlamına gelmekteydi. Bu kesim açısından Durkheim ismi tehlikeydi, zira her şeyden önce pozitivist ve ateist bir araştırmacıydı. 1980'lerin sonunda Avrupa'da siyasi duvarların yıkılmasıyla birlikte dini araştırmalar alanındaki duvarlar da yıkılınca, fenomenologlar ve indirgemeciler arasındaki kamplaşma anlamını yitirdi. Bu süreçte, Durkheimcı araştırmacıların yeni Durkheimı, dini araştırmalar alanında ilgi görmeye başladı. Nitekim William E. Paden ve Ivan Strenski gibi araştırmacılar, Durkheim'ın kutsal anlayışıyla din fenomenolojisindeki anlayışı kaynaştırmaya çalıştılar. Böylece dini araştırmalar, sosyal bir kavramsallaştırmaya doğru yelken açtı. Oluşan bu yeni konjonktürde dinler tarihçileri, bilginin insanlarca inşa edildiği sosyolojik bir çerçeve içinde kendi konularını araştırmaya başlamışlardı. Burada kaçınılmaz bir biçimde dinler tarihçilerinin kavramları değişime uğradı ve Durkheim'ın fikirleri ön plana çıktı. Bu bağlamda indirgemeci yaklaşımla fenomenolojik yaklaşımı birbi-

⁹ D.Z. Philips, *Religion and Hermeneutic of Contemplation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 238

¹⁰ Aslında modern dönemlerde özellikle sosyolojide pozitivist anlayışın etkisiyle kutsal artık terk edilmesi gereken bir yanılsama olarak anlaşılabilmektedir. Bkz. Necdet Su-başı, "Kutsal Tarihin' Dini Sosyolojisi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, 2000, s. 67.

riyle ilişki içinde okumaya başlayabiliriz. Şimdiye kadar ikisi arasındaki kutuplaşmalar böylece ortak noktalar etrafında buluşmaya yerini bırakabilir.

Durkheim'ı pozitivist çizginin dışında anlamacı bir teorisyen olarak ele almamızı gerektirecek bazı noktalara temas etmekte yarar görüyoruz. Her şeyden önce Durkheim'ın dinin bir illüzyon olduğu yolundaki rasyonalist ve pozitivist iddialara karşı meydan okumasını ön plana alabiliriz.¹¹ Durkheim, hiçbir illüzyonun yüzyıllar boyunca süremeyeceğini, insanların orada olduğunu hissettikleri dinin gerçek olduğunu belirtir.¹² Durkheim açıkça dini, değersizleştirmek için ilkel toplumlarla ilgili yanlış kavramsallaştırmalara indirgemez. Durkheim'ın dinin insanüstü güçlere bağlı olduğunu reddetmesi, onun güçlü ve kalıcı gerçeklikleri temsil ettiğini düşünmesine engel değildir. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinin temel amacı, dini güçlerin gerçek olduğunu göstermektir. İnsanın dini doğasını okura kavratmaya çalışır.¹³ Bütün dinler kendilerine göre doğrudur.¹⁴

Burada önemli olan Durkheim'ın toplum kavramına yüklediği anlamdır. Ona göre, toplum *sui generis* bir gerçekliktir.¹⁵ Durkheim'a göre, "toplum", kültürün daha yüksek formlarının kendisiyle açıklandığı daha aşağı bir terim değildi. Ona göre toplum, insan davranışının matrisini açısından her şeyi kuşatan bir kategoriydi. Toplum, bir yenileşme, kendini dönüştüren yaratıcı bir güçtü. Durkheim, toplum fikrini, dinin doğasını kapsayacak şekilde genişletir. Toplum dini terimlerle tanımlanır, din, sosyal hayatın tamamıyla kendisinden beslendiği bir tohumdur.¹⁶ Din, toplumsal, toplum ise dinidir. Toplum, kültürün bütün biçimlerini üretir, otorite, iletişim, saygı sistemlerini biçimlendirir.¹⁷

Durkheim her ne kadar dini ve sosyal hayatta kutsalın merkeziliğine inansa da, ilk dönem yazılarında dini kutsal açısından değil,

¹¹ Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion*, London: Routledge, 2005, s. 110.

¹² Ivan Strenski, *Thinking About Religion*, Malden: Blackwell Pub. 2006, s. 296.

¹³ William Paden, "The Creation of Human Behaviour: Reconciling Durkheim and the Study of Religion", *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*, ed. Thomas A. Idinopulos, Brian C. Wilson. Leiden: Brill, 2002, s. 17.

¹⁴ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç, 2005, s. 19.

¹⁵ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 33.

¹⁶ Ivan Strenski, *Contesting Sacrifice*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002, s. 164.

¹⁷ Paden, *a.g.e.*, s. 18

yükümlülük (obligation) açısından ele alır.¹⁸ Ancak *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinde dini kutsal açısından değerlendirir. Ona göre dinin özü, kutsal kavramına dayanır. Kutsala dinin önünde öncelik verir. Dini-sosyal hayatta kutsal-profan dikotomisinin temel önemine işaret eder. Kutsal izole edilmiş bir kavram değil, profanla ilişki içinde bir anlam taşır.¹⁹ Durkheim’in kutsal fikri, her ne kadar Robertson Smith’in tabu kavramına dayansa da, Durkheim onu, bütün dini davranışı düzenleyen bir dinamiğe işaret edecek şekilde genişletir.

Durkheim’in *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinin başlığında kullandığı “elementary” ifadesini, “ilkel” olarak çevirmek çok doğru bir çeviri değildir. Zira onun “elementary” kelimesiyle kastettiği, “tarihsel anlamda önce gelen” ya da “ilkel” değil, yapısal anlamda “temel” ve “kalıcı” olandır.²⁰ Ama biz yine de burada “ilkel” tabirini kullanmaya devam edeceğiz, ancak kavrama bir aşağılama anlamı yüklediğimizi özellikle belirtmeliyiz. Durkheim açıkça ilkel düşüncüyle, modern düşüncüyü birbirinden ayrı ve zıt olarak kategorileştiren Levy-Bruhl’e karşı koyar.²¹ Her ne kadar, Durkheim’in ilkel toplumlardaki dini davranıştan hareketle modern dini toplulukların dini hayatını açıklama çabası, özselci olmakla eleştirilse de²², bu eleştiriye katılmadığımızı belirtmeliyiz. Zira Durkheim’in bu bağlamdaki görüşleri, Mary Douglas’ın çalışmalarınca da antropolojik bir temelde doğrulanmaktadır. Douglas ritlere sahip olma bağlamında modern ve ilkel toplumlarla ilgili ezberi bozarak, ilkelerin özünde dinsel buna karşılık modernlerin özünde bilimsel olduğu iddiasına karşı çıkar.²³ Douglas, bununla ilkel insanın dinsellik hiçbir ilgisi olmadığını söylemek istemez, daha çok özünde dinsel olmasının onu modernlerden ayırt eden temel bir özellik olmadığını anlatmaya çalışır. İnsan mantalitesiyle ilgili iki örnek (ilkel-modern), farklı kaynaklardan beslenmezler, aksine birbirlerinden gelişirler.²⁴ Dolayısıyla kutsal sadece geleneksel dini yapılar için

¹⁸ Durkheim, *Durkheim on Religion*, ed. W.S.F. Pickering, Atlanta: Scholar Press, 1994, s. 91

¹⁹ W.S.F. Pickering, *Durkheim’s Sociology of Religions*, Lutterworth Press, 2009, s. 117.

²⁰ Bryan Turner, *Religion and Social Theory*, London: Sage Publications, 1991, s. 45

²¹ Durkheim, *Durkheim on Religion*, s. 171.

²² Hamilton, a.g.e., s. 116

²³ Mary Douglas, *Natural Symbols*, Ringwood: Pelican Books, 1973, s. 36

²⁴ Durkheim, a.g.e., s. 171.

geçerli olan bir kavram değil, daha çok seküler ve modern kültürel biçimlerde de karşımıza çıkan bir olgudur.²⁵

Durkheim'a göre din, kökeninde, doğadaki gizemli ve güçlü olan şeye bir cevap değil, daha çok kutsal-profan ayrımıyla toplumu organize etme çabasıdır. Dinin özü, kutsal-profan karşıtlığıdır. Bununla birlikte kutsal-profan ayrımı ahlaki bir ayrım değildir. Kutsal iyi ya da kötü olabilir ama asla profan olamaz.²⁶ Kutsal ve profan arasındaki ayrım, iyi ve kötü arasındaki ayrıma benzemez, zira iyi-kötü dikotomisi aynı sınıfa ait iken, kutsal-profan dikotomisi iki ayrı sınıf olarak kavranır. Bu yüzden kutsal ve profan arasında hiçbir müşterek nokta yoktur.²⁷ Durkheim, profanı, asla kutsalı tanımladığı gibi pozitif bir anlamda tanımlamaz. Kutsal kendi doğasını kaybetmeksizin profanla karışamaz, böyle bir karışım ya da temas kutsalı profanlaştırır, yani temel özelliklerini yıkar.²⁸ Durkheim'ın, klasik sosyolojinin temel problemi olan bireyin toplumla ilişkisi sorununu, kutsal-profan ilişkisi sorununa tahvil ettiği iddia edilir.²⁹ Ancak Douglas, Durkheim'da kutsal ve profan dikotomisinin birey-toplum dikotomisiyle paralel olmadığını belirtir. Bireyi profan, toplumu kutsal olarak kabul etmek doğru değildir. Kuralların ihlalin-den kaynaklanan tehlikeler nedeniyle, kutsal bulaşıcıymış gibi ele alınır. Kutsal bulaşma kavramını reddetmek, Durkheim'ın karşılaştırmalı din incelemesine yaptığı katkının tamamını reddetmektir. Durkheim'ın kutsal teorisi, evren hakkındaki bilginin nasıl sosyal olarak inşa edildiği hakkındaki bir nazariyedir. Bilinen evren insani uylaşımların ürünüdür.³⁰ Kutsal, gerçekte nesnenin kendisinde değil, onun kutsal olduğuna inanan insanın bilincinde yaşar.³¹ Durkheim'a göre hiçbir şey aslen kutsal değildir, fakat kutsal, bir toplumun bir nesneye kutsallık karakterini nakşetmesidir.³² Kutsal toplumdan topluma değişir, birbirine komşu olan iki toplum bile, kutsalın içeriği hakkında aynı fikirde olamaz. Kutsalın içeriği zamanla değişebilir ya da kaybolabilir. Kutsalı kolektif temsil ya da

²⁵ Şinasi Gündüz, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal*, cilt:6, sayı:1, Ocak-Nisan, 2009, s. 11.

²⁶ Daniel Pals, *Seven Theories of Religion*, Oxford: Oxford University Press 1996, ss., 96-100

²⁷ Robert A. Nisbet, *The Sociology of Durkheim*, Oxford University Press, 1974, s. 174

²⁸ Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, ss., 134-140.

²⁹ Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, s. 122

³⁰ Mary Douglas, *Implicit Meanings*, New York: Routledge, 2003, s. xiv

³¹ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 431

³² Veikko Anttonen, "Rethinking the Sacred", *The Sacred and Its Scholars*, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, 1996, s. 37.

ideallerle ilişki içinde düşünen Durkheim için, kutsal her toplumda mevcuttur.³³ Burada Durkheim'ın manayı, kolektif güçlerin bir ifadesi olarak anlayan, yasak koyabilecek ve bir şeyi meşrulaştırabilecek tek gücün toplum olduğunu kabul eden Marcel Mauss'la paralel düşündüğünü söyleyebiliriz.³⁴

Durkheim'a göre kutsal hem otonomdur hem de profanla diyalektik bir ilişki içindedir. Durkheim için kutsal bir sıfattır ve kutsal nesnelerin doğası, onları kutsal kabul eden cemaat için kutsal olmalarına bağlıdır. Durkheim, bir tanrı kavramından önce kutsal şeylerin geniş bir kategorisinden bahseder. Bir din, kutsal şeylere, yani ayrı tutulmuş ve yasaklanmış şeylere bağlı inançlar ve pratiklere dayalı bir sistemdir.³⁵ Bir ibadet, her şeyden önce kutsal ve profan arasındaki düzenli ilişkilerden oluşur.³⁶

Totemizm dinin en iptidai ve kaynak biçimidir. Totem, ortak bir etiket olmasının yanı sıra dini bir özelliğe de sahiptir. O, kutsal şeylerin temel bir örneğidir.³⁷ Totem tanrısı impersonel ve isimsiz bir tanrıdır. Tanrı yerine impersonel bir güç olan totemik ilke yerleştirilir.³⁸ Totem, klanın ibadet ettiği gizli gücün totemik ilkenin sembolüdür. Totem, toplumun sabit ve değişmez olduğunu gösterir. Bireyler ölümlü olsa da klan ölümsüzdür.³⁹ Dini duygular ve eylemler, şahsi unsurlardan değil, grup seremonilerinden doğar. Kült, klan hayatının özüdür ve ibadetin kültürel biçimleri kutsal geri kalan profandır.⁴⁰

Durkheim, kutsalın profandan nasıl ayrılabilceğini ve bu ayrımın toplumsal tecrübemizin bütün düzeylerinde sembolik olarak nasıl ifade edildiğini gösterir. Dinin hakikati, doğa ve insan ötesi değil, fakat ilişki içindeki insanlar hakkındadır. Din özünde sosyal bir davranıştır.⁴¹ Dini fikirler, kutsal ve profan, saflık ve impurite

³³ Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, ss., 130-132.

³⁴ Marcel Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, Ankara: Doğu Batı, 2005, s. 176, 179.

³⁵ William Paden, "Before the Sacred Became Theological: Durkheim and Reductionism", *Religion and Reductionism*, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, 1994, s. 202.

³⁶ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 361

³⁷ Durkheim, *a.g.e.*, s. 151.

³⁸ Durkheim, *a.g.e.*, 232

³⁹ Durkheim, *a.g.e.*, s. 323

⁴⁰ Pals, *a.g.e.*, ss., 102-107.

⁴¹ Thomas Idinopulos, "The Strengths and Weakness of Durkheim's Methodology", *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*, ed. Thomas A. Idinopulos, Brian C. Wilson. Leiden: Brill, 2002, ss., 3-4.

arasındaki modeller âlemini harekete geçirir. Bu âlem, bir tür “bağımsızlık” ya da “kendi kurallarını izleme” özelliği kazanır. Toplum kendini bu sistemler aracılığıyla kavrar, kutsallık, toplumun bir özelliğidir.

Bu bağlamda *sui generis* özellik taşıyan kutsal kavramını, özellikle Otto’nun kavramsallaştırması noktasında, teolojik olmakla eleştiren kesimlere, kutsal kavramının başlangıcının ya da keşfinin teolojik düşünceye bağlı olmak zorunda olmadığını hatırlatabiliriz. Zira *sui generis* bir özelliğe sahip olan kutsal düşüncesi, Otto ve Eliade’den önce Durkheim tarafından dillendirilmiştir. Durkheim’a göre, dini nesnelere saygı⁴², *sui generis* bir özelliktir, Durkheim dini topluma indirgemez, çünkü toplum zaten dinidir.⁴³ Bu anlamda onun da kutsalın indirgenemezliğine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle Pickering, Durkheim’ın kutsalın evrenselliğinin ve bölünemezliğinin yanı sıra indirgenemezliğini de benimsediğini kabul eder. Kutsal, dini olmayan bir şeye referansla açıklanamaz. Kutsal şeyler, başka bir grup fenomene indirgenemez.⁴⁴ Öyleyse, Durkheim’ın önerdiği sakralite modeli, Marett, Otto ve Van der Leeuw’nun doğaötesi paradigmasından farklıdır. Durkheim kutsal kavramını, dinin doğaötesi nesnesine işaret etmek için değil, özel bir davranış sistemini ifade etmek için kullanır. Kutsal, fenomenolojide olduğu gibi, gizemli, aşkın, bütünüyle öteki olan güçle özdeş değildir, O, kendini nesnelerde tezahür ettiren metafizik bir şey de değildir. Ancak Durkheim, kutsalın kaynağını ve kolektif otoritenin gücünü, kutsallık davranışından ayırt eder.⁴⁵

“Biz toplumuz” fikri, ucu kapalı totaliter yapıları zorunlu kılmaz, zira burada din sadece üretilen bir şey değil aynı zamanda üreticidir.⁴⁶ Din sadece toplum tarafından yaratılmaz, toplum da din tarafından yaratılır. Durkheim sadece dini biçimlendiren güçlerden bahsetmez, ayrıca dinin kendisi de biçimlendirici bir güçtür. Burada Berger’in “gerçekliğin sosyal inşası” kavramının Durkheim ile tutarlı olduğu ortadadır. Bu sadece gerçekliğin sosyal dışlaşması

⁴² Durkheim, kutsal bir nesnenin şu ya da bu şekilde bir saygı hissi uyandırdığı için kutsal olduğunu belirtir. Dini bir yasak kaçınılmaz olarak kutsal fikrini de içerir. Bu, kutsal nesnenin uyandırdığı saygıdan kaynaklanır, onun amacı herhangi bir saygısızlığa mani olmaktır. Bkz. Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 319 ve s. 359.

⁴³ Paden, *a.g.e.*, s. 20.

⁴⁴ Pickering, *Durkheim’s Sociology of Religion*, s. 150.

⁴⁵ Paden, “Reconceiving the Category of Sacred”, s. 99

⁴⁶ William Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt, Bursa: Sentez, 2008, s. 67

değil, ayrıca onun içselleştirilerek yeniden üretilmesidir.⁴⁷ Durkheim için toplumsal dönüşüm düşüncesi, dinin toplumsal gerçekliğinden bağımsız olarak gerçekleşmez.⁴⁸ Ancak burada Durkheim'in, Tanrı'nın ve toplumun bir ve aynı şey olduğunu ifade etmesi, bir sıkıntıya yol açmaz mı? Aslında Durkheim'in tanrı kelimesini totemik ilke için metaforik bir anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla onların bir ve aynı şey olması mecazî manadardır.⁴⁹

Bu yeni yaklaşımdaki Durkheim ile din fenomenologlarının birbirlerine yakınlaştıklarını söyleyebiliriz. Nitekim Strenski din fenomenolojisi ve Durkheim'in anlayışı arasındaki diyalog imkânını tartışmaya açar. Strenski özellikle Durkheim'in "Contribution to Discussion: Sentiment at The Present Time" adlı makalesindeki bazı ifadelerini⁵⁰ ön plana alarak, Durkheim'in dini fenomenlerin yorumunda empati pratiğine, anlamaya ve dini duyarlılığa vurgu yaptığını belirtir.⁵¹ William R. Garrett ise, sembolik işlevselci olarak tanımladığı ve indirgemecilerle aynı kategoriye soktuğu Durkheim'in kutsal anlayışında fenomenolojik tonların var olduğunu kabul etmek durumunda kalır.⁵² Ancak böyle bir diyalogun gerçekleşmesini zorlaştırabilecek bir durum vardır. Zira Van der Leeuw ve Wilfred Cantwell Smith gibi fenomenologlar Durkheim'a açıkça tavır alırlar. Mesela Van der Leeuw, Durkheim'a karşı, kutsalın müşterek olduğundan kutsal olmadığını, fakat kutsal olduğundan müşterek olduğunu iddia eder.⁵³ Smith de, Durkheim'a karşı cemaat içi dayanış-

⁴⁷ Paden, "The Creation of Human Behaviour: Reconciling Durkheim and the Study of Religion", s. 20

⁴⁸ Donald A. Nielsen, "Transformations of Society and the Sacred in Durkheim's Religious Sociology", *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, ed., Richard K. Fenn, Malden: Blackwell Pub., 2003, s. 121.

⁴⁹ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, s. 274.

⁵⁰ Bu ifadelerinde Durkheim şöyle söyler. "İnananın hissettiği gibi hissetmelisin. İnana göre olan şey, gerçekte olan şeydir. Sonuç olarak din incelemesine dini duygu türünü taşıyamayan biri, din hakkında konuşamaz. O, renkler hakkında konuşmaya çalışan kör bir adam gibidir". Bir başka yerde şöyle der. "Temelde din dışı olan rasyonel bir din yorumu olamaz; dinin din dışı bir yorumu, onun açıklamaya çalıştığı fenomeni yalanlayan bir yorum olurdu." Bu ifadeleri Ivan Strenski, *Thinking About Religion*, adlı eserinde nakletmektedir. Bkz. Ivan Strenski, *Thinking about Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion*, Malden: Blackwell Pub., 2006, s. 298.

⁵¹ Strenski, *a.g.e.*, s. 298.

⁵² William R. Garrett, "Troublesome Transcendence", *The Sociology of Religion*, ed., M. Hamilton, vol:I, New York: Routledge, 2007, s. 31.

⁵³ George Alfred James, *Interpreting Religion*, Washington: The Catholic University of America Press, 1995 s.s.,252-253

mayı dini inancın sonucu olarak değerlendirir. Onların Durkheim’a yönelik tenkitleri, Durkheim’ın din fenomenolojisine olan yakınlığını kavrayamamaları ile ilgilidir. Yine de, ideolojik kutuplaşmaların sorgulandığı günümüzde dinin kültürel gerçekliğinden bahsetmek, yeni açılımlara açık bugünün dinler tarihçilerini rahatsız etmese gerek. Bu anlamda kutsal kavramının Durkheimcı kavramsallaştırılması, fenomenolojik geleneğin tamamen dışında gelişen bir süreç değildir. Zira Durkheimcılar, dini kültürel hayatın geçerli bir biçimi olarak ele alırlar ve burada metafizik hakikat sorunu anlamını yitirir.⁵⁴ Yani Durkheim’ı doğru biçimde tefsir edebilirsek, onun dinin toplumsal gerçeklikte temellendiği yolundaki görüşünün fenomenoloji açısından meşru bir görüş olduğunu görebiliriz. Ancak Durkheim’ın fenomenolojideki doğaüstü güç olarak kutsala cevap anlamında din kavramını reddettiği aşîkârdır. Bu durumda Durkheim ve fenomenolojik gelenek arasında bir konsensüs sağlayabilmemiz, sadece Durkheim’ı değil, ayrıca din fenomenolojisini de yeniden ve eleştirel bir şekilde yorumlamakla mümkündür.

Söz fenomenolojik gelenekle bağlantılı olarak Durkheim’ın metodolojisine gelmişken, bu noktada *Dini Hayatın Temel Biçimleri* adlı eserinde Durkheim’ın tasviri ve açıklamacı bağlamları ayırt ettiğini söyleyebiliriz. İlk olarak, dini fenomenlerin var oluşunu tasvir etmekle ilgilenmiştir. Kutsallık böyle bir olgudur. O, dini bilginin özel doğasının ve yapısının bir parçasıdır. Dini tecrübenin doğasını tasvir eder. Fakat ikinci ve nedenselci düzeyde, kolektif güç ve sembollerin kimyasındaki kutsalın kökenlerini göstererek, kutsalın bilgisini açıklamaya çalışır. Dini tecrübeyi temellendiren gerçekliği tahlil eder.⁵⁵ Durkheim’ın yöntemi önce dini tasvir etmek sonrasında açıklamaktır. İlk dini inanç ve pratikleri niteler, ikincisi kökenlerini gösterir.⁵⁶

Sonuç olarak Durkheim açısından fenomenolojide olduğu gibi kutsal, aşkın, gizemli ve dini deneyimin bilinemez nesnesiyle özdeş değildir. O tanrısallıkla ilgili olmadığı gibi, kendini tezahür ettiren bir şey de değildir. Durkheim kutsalı bir sıfat olarak kullandığında, sadece vahiyle ilişkili bir şeyi değil, ayrıca bir davranış sistemini kasteder. Kutsallık daha çok bir davranış biçimidir, belli davranış

⁵⁴ Paden, “The Creation of Human Behaviour: Reconciling Durkheim and the Study of Religion”, s. 20.

⁵⁵ Paden, “Reconceiving the Category of Sacred”, s. 100

⁵⁶ Paden, “Before the Sacred Became Theological: Durkheim and Reductionism”, s. 200

pratikleriyle ilişki içinde olan bir nesnenin niteliğidir. Öyleyse Durkheim'ın, kutsal dini bir nesne olarak değil, ritüel bir davranış kategorisi olarak ele aldığını söyleyebiliriz.

3. Düzen olarak Kutsal

Çoğu din fenomenologu, sadece dinin insanüstü güçlerle ilişkili kutsal nesneler boyutuna odaklandıklarından, dini nesneler dünyasını ayakta tutan yükümlülükler alanını göz ardı etmişlerdir. Oysa insanüstü güçler kadar düzenin sakralitesi de önem taşır. Biz burada mana modelinden farklı olarak dini dünyaları tasvir etme modeli anlamında “kutsal düzene” vurgu yapmak istiyoruz. Mana modelinde kutsal, bir güç türü iken, kutsal düzen nosyonunda kutsal, bir davranış kategorisidir. Burada kutsalın metafiziksel olmayan ve davranışsal anlamına geri dönmeye çalışacağız. Kutsal sadece, doğaötesi hayat, tanrısal varlıklardan ibaret değildir, bunların yanı sıra hukuku, otorite biçimlerini, kişinin kendi kimliği hakkındaki inançları da kutsal kategorisine dâhil edebiliriz. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, dini dünyanın bir numinous nesneler sistemi olmasını tamamen reddetmek doğru değildir. Ancak bütün dini dünya modellerinin sadece bu boyuta indirgenmesine yanlıştır. Her dini dünyanın kendine özgü bir sakralite nosyonu vardır. Bu bağlamda Paden, teolojik ilgiler yerine daha seküler ilgilere sahip olduğundan, tıpkı Durkheim gibi kutsalın kendini nesnelerde ifşa etmesinden çok kutsalın dünyanın biçimlenmesindeki rolünü esas alır.⁵⁷

Kutsal düzen kavramının teorik kökenlerini yeni-Durkheimci geleneklerde bulabiliriz. Durkheim, dünyanın kolektivite tarafından tesis edildiğini vurgulamıştı. Her kutsal nesne, toplumun geleceğinin gücünü ihtiva eden sosyo-kültürel bir inşaydı. Durkheimcı gelenekte kutsal düzen nosyonuyla paralel olan kutsal anlayışları, Caillois'ten Berger'e geniş bir yelpazeye uzanır. Örneğin Caillois için kutsal, eski biçimlere son veren yaratıcı özgürleştirici bir güç, bir düzenin gücüdür. Ona göre, kutsal, düzeni, koruma ve düzenleme aracı olarak işlev görür.⁵⁸ Mary Douglas için, kutsallık entegriteyle eşitlenirken, saflık ve kirlilik, sosyal sınırlarla korelasyon içindedir. Douglas, “ensest ve zina, doğru düzen anlamında kutsiyete düpedüz terstir.” dediğinde, kutsal kavramının her şeyden önce düzen

⁵⁷ William E. Paden, “Elements of A New Comparativism”, *A Magic Stil Dwells*, ed. Kimberley C. Patton, Berkeley: University of California Press, 2000, s. 183.

⁵⁸ Michael Syrotinski, *Defying Gravity*, Albany: State University of New York Press, 1998, s. 41.

düşüncesiyle alakalı olduğunu teyit etmiş olur.⁵⁹ Douglas, Evans Pritchard gibi kutsal-profan dikotomisinin empirik olarak yetersiz olduğunu kabul eder. Ancak kutsal düşüncesi sosyal fenomenleri açıklamanın en iyi yoludur. O, Durkheim'dan farklı olarak kutsal kavramını tehlike nosyonu ile ilişki içinde düşünür. Kutsalın diğer özelliklerini önemsemez. Kutsalın en önemli özelliği, onun tehlikeli olmasıdır.⁶⁰ O kendi yaklaşımını sadece ilkelere uygulamaz, modern periyotta bile saflık ve impurite, tehlike ve kirlenmeye referansla bu nitelikleri vurgular.⁶¹ Kirlilik kavramı, bir şeyin uygunsuz bir yerde olması anlamında kullanıldığından, “düzen” açısından değerlendirilmelidir.⁶² Douglas’a göre, kültürel düzen konusunda ilkelere modernler arasında hiçbir fark bulunmadığı gibi, her bir sistem, kendi kirlilik ve tehlike anlayışına sahiptir. Bu yüzden kirlilik, sadece fiziksel boyutta bilim öncesi bir düşünceyi ya da ilkel bir korkuyu yansıtmaz, o aynı zamanda kişinin dünyasına tecavüzkar bir tehdidi de ifade eder. Bu yüzden kir, sistemli bir düzenlemenin ve sınıflandırmanın yan ürünüdür. Kirlilikle ilgili davranışımız, benimsediğimiz düzene ters düşen her tür nesneyi ve düşünceyi uygunsuz görme tepkimizdir.⁶³ Saflık kavramı, dünyaların dini yapılarını, dini pratikleri, bütünlük, tutarlılık ve birlik kavramlarıyla ilişkilendirerek düşünmemizi sağlayan bir kelimedir.⁶⁴

Dolayısıyla “sakralite” kavramının her şeyden önce çığnenemez ve tecavüz edilemez bir kutsal düzenin bütünlüğüyle ilgili olarak anlaşıldığı Durkheimcı bir geleneğin varlığından bahsedebiliriz. Kutsal bir düzen, dini anlamda meşru olsun ya da olmasın bütün sosyal dünyaların tesisinde potansiyel bir faktördür. Düzen ve sınırların çığnenmesi arasındaki kutupsallık, kognitif düzeyde sistem-antisistem ayrımını yansıtır. Bu bakımdan kutsal düzen, dini kültürlerin eşsiz ve imtiyazlı olarak yüceltilmesi değil, fakat onların bileşimidir. Bu, geleneğin, otoritenin, sosyal bağların, diğer statü biçimlerinin müdafaası ve kendi varlığını sürdürme noktasında müşterek beşeri ihtiyaçlarla ilgilidir.⁶⁵

⁵⁹ Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis, 2007, s. 77.

⁶⁰ Douglas, *Implicit Meaning*, s. xiv

⁶¹ Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, s. 146.

⁶² Douglas, *Saflık ve Tehlike*, s. 64.

⁶³ Douglas, *a.g.e.*, s. 59.

⁶⁴ William E. Paden, *Religious Worlds, Religious Worlds*, Boston: Beacon Press, 1988, s. 143.

⁶⁵ William Paden, “Sacred Order”, *Perspectives on Method and Theory in the study of Religion*, ed. Armin W. Geertz ve Russell T. McCutcheon, Leiden: Brill, 2000, s. 208

Sakralitenin numinous güç nesnelerinden çok tecavüz edilemez düzen kavramını çağrıştırdığında, sakralite ve profanlık arasında farklı bir kutupsallık oluşur. Dini bir kültür içinde, kutsal-profan kutupsallığı, monolitik değil, komplekstir. O, dini ve sosyal ortama bağlı olduğundan, ilişkisel bir kutupsallıktır.⁶⁶ Ancak onun sosyal bağlamla irtibatlı olması, sosyal bağlamın onun yegâne nedeni olduğunu söylemek anlamına gelmez.⁶⁷

Ottocu kutsal anlayışında ya da mana modelinde, kutsal, insanüstü, öteki iken, profan, dünyevi, naturel ve sekülerdir. Kutsal düzen modelinde ise, profan dünyevi olan değil, düzeni çiğneyendir. Bu modelde kutsal ve profan dinamik olarak karşıttır. Bu modelde profan, mabedin dışı değil, mabedi yıkanır. Burada sakral, öteye işaret eden bir nitelik değil, dünya-düzeni biçimlerine işaret ettiği ölçüde bozulmayıp dokunulmamış olarak tutulan bir mahiyete sahiptir. Profan ise ahlaki ya da ritsel kirlenme yoluyla bu düzeni tehdit eden her şeyle bağlantılıdır. Kutsal düzen modelinde, kutsal-profan tecrübenin farklı alanları değil, sistemin kendisi sayesinde bütünlüğünün korunduğu bir gerilim kutbunu yansıtır. Bütünlük (integrity) nosyonu, ötekilik nosyonuna göre kutsal kavramına daha uygundur.⁶⁸ Hatta Latince “sanctus” bile “bozulmamış olarak korunan” manasında kutsal düzen fikrine oldukça yakındır. Hristiyanlık öncesi “holy” kavramı, kirlenmemiş ve bütün olarak korunması gereken bozulmazlık anlamına gelir. Douglas için de, kutsallık, sadece “ayrı olma” anlamına gelmez, aynı zamanda bütünlük ve tamamlanmışlık fikrini de çağrıştıır.⁶⁹ Eğer mana modeli dışında kutsala dair başka modellerin de olduğunu fark edebilirsek, mana modelinin kutsal kavramı üzerindeki hegemonyasını ve tekeliğini sorgulayabiliriz.

Kutsal düzen deyimi, daha çok, yabancılanamaz bir otorite dünyasını ve bütünlüğünün korunmasını tasvir eder. Kutsal düzen sadece güvenlikle ilgili bir kavram değil, aynı zamanda ahlaki ve kognitif boyutlara da sahiptir. Kutsal teriminin buradaki kullanımı, nötraldir, her kültürel sistem onu kendi normatif değerlerine göre

⁶⁶ William Paden, *Religious Worlds*, s. 158

⁶⁷ Paden, *Kutsalın Yorumu*, s. 66.

⁶⁸ William Paden, “Sacrality as Integrity: “Sacred Order” as a Model for Describing Religious Worlds”, *The Sacred and Its Scholars*, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill, 1996, ss., 3-5.

⁶⁹ Douglas, *Saflık ve Tehlike*, s. 74.

biçimlendirir.⁷⁰ Paden, tıpkı Durkheim gibi kutsalın bir davranış kategorisi olduğu görüşünü benimsediğinden, kültürel davranış analizi yapmaya çalışır. Buna göre kutsal, hem dünyayı inşa etme hem de ona odaklanma yoludur. Kutsal şeyler toplum tarafından biçimlendiğinden, kutsal, belli kültürlere özgü davranış sistemi tipi olarak anlaşılabilir. Buna paralel olarak, Jonathan Z. Smith'de, nesnelerin sadece durumsal olarak kutsal olabileceklerini ileri sürer.⁷¹

Kutsal düzen deyimi, sınırların çiğnenmesinden korunması gereken bir şeye işaret eder. Kutsalla ilgili Mana modelinin nüfuz alanı, huşu, gizem, hayret ile ilgiliyken, düzen modelinin nüfuz alanı tesis etme, savunma ve kendini restore etmedir. Kutsal düzen, sosyal bir boşlukta varolmaz. Mana modelini savunan fenomenologlar, kendi konularını sosyal kategorilere ihtiyaç duymaksızın tasvir ederler. Bununla birlikte sosyal yapılar, kutsal düzenle korelasyon halindedir. Dinler sadece ötekiliği tecrübe etmenin kanalları değil, bütünlüğü sürdüren sistemlerdir. Kutsal düzen, sadece dünyanın tasviri ve organizasyonu için bir kalıp değil, ayrıca tehdit ve günah karşısında kendini koruyan dinamik bir süreçtir. Sosyo-kültürel kimliğin sınırlandırıcı modellerinden ayrı olarak sakraliteden bahsetmek zordur. Mana modeli, vahiy sembollerinin tarih dışı niteliğine odaklanması yüzünden bu modelleri ihmal eder. Kutsal düzen olarak din, sadece geleneksel sosyal değerleri muhafaza etmez, aynı zamanda onları değiştirir.

Ayrıca kutsal düzen, din kavramından daha geniş bir kavramdır. Yani din kavramı, kutsal kavramının içerdiği manayı karşılamada yetersizdir. Zira kutsal düzen sadece dini bir kategori olmadığı için, manacı nesnelerden ibaret değildir. Bu yüzden çoklu-dünyalar nosyonunu anlamamız gerekir. Kutsal düzen kavramı, kutsala insanüstü bir içerik kazandıran mana modelinden farklı olarak, özel bir içerikten çok yapısal bir kutuplaşmaya işaret eder. Mana modelinde kutsal düzen, zorunlu olarak, iyi, yararlı, tehlikesiz iken, kutsal düzen nosyonunda kutsal bu özelliklerin hiçbirini zorunlu olarak taşımaz. Önemli olan kutsalın tezahürlerinin üstün anlamlar içermesinden çok kutsalın toplumsal işlevleridir. Kutsal düzen nosyonu, mana modelinde olduğu gibi sadece dinlerin medenileştirici özelliklerini sıralamaz, aynı zamanda, dışlamacılık, dogmatiklik, ayrımcılık gibi olumsuz yönlerine de işaret eder. Mana modelinde kutsal

⁷⁰ William Paden, "Sacred Order", s. 212.

⁷¹ Paden, "Reconceiving the Category of Sacred", s. 96

kavramının, sorgulanamaz ve eleştirilemez bir yönü vardır. Ancak kutsal düzen nosyonunda, kutsal eleştiri ve sorgulamaya açıktır. Kutsal düzen hem iyi hem de kötü olma imkanına açık nötr bir kavramdır. Bu yüzden apriori dini bir ayrıcalığa sahip değildir. Sırf kutsal olduğu için, dogmatik ya da emperyalist bir sistemi kabul etmeye zorlanamayız. Buna paralel olarak, kutsal düzen kavramı, dinler tarihinin ve sosyal bilimlerin ayrı olan ilgilerini birleştiren yaratıcı bir araştırma alanına işaret eder.⁷² Bu bağlamda indirgemecilik ve içeriden anlama arasındaki kutupsallık, yerini bir işbirliğine bırakabilir. Mana modeli ve kutsal düzen arasındaki ayrım, sakralite anlayışını yiyip bitirmez, fakat onun çok farklı biçimlerde tezahür edebileceğini örnekler.⁷³

McCutcheon gibi post-modernistlerin, otonomi söyleminin aynı zamanda ideolojik olduğunu iddia etmeleri, dini fenomenin “farklılığını” görmemize engel değildir. Bütün davranış biçimleri nevi şahsına münhasırdır. Ancak dini davranışın teolojik olarak bir ayrıcalığa sahip olmadığı konusunda post-modernistler haklıdır. Zaten sosyo-kültürel anlamda “farklı” olmak, özselci anlamda “ayrı” olmak anlamına gelmez. *Sui generis* olmak sadece dinlere mahsus bir özellik değildir, her tecrübe ve kültür alanı, kendine mahsus bir hayata ve mantığa sahiptir.⁷⁴

Otto ve Van der Leeuw gibi klasik fenomenologlardan farklı olarak, kutsallığın dini bir hakikati ima eden a priori bir kategori olmadığını, fakat belli davranış biçimlerinin anlaşılmasına ve dini hayatın yapısını açıklamaya yardımcı olan bir inşa olduğunu kabul edebiliriz. Kutsalın indirgenemezliği, dini bir ayrıcalık değil, kültürel tecrübe tipiyle ilgilidir. Bu bakımdan, kutsal, daha çok kültürel fenomenlerle birlikte ortaya çıktığı için, öncelikle tarihi bir fenomendir.⁷⁵ İndirgenemezlik nosyonu, sosyal ve dini arasında düalist bir karşıtlık oluşturmaz, bir davranış biçimi olarak sakralite fenomeni, hem dini hem sosyolojik olma imkânına açıktır. Kutsallık burada sadece aşkınlığın bir etiketi değil, daha çok düzen, sınırlar, otorite ve sosyal yapısal kategorilerle etkileşim halinde olan bir

⁷² Paden, “Sacred Order”, s. 222.

⁷³ Paden, “Sacrality as Integrity: “Sacred Order” as a Model for Describing Religious Worlds”, ss., 15-18.

⁷⁴ William Paden, “Religion, World, Plurality”, What is Religion? Origins, Definitions & Explanations, Thomas A. Idinopulos, Brian C. Wilson, Leiden: Brill, 1998, s. 95

⁷⁵ Antoine Vergote, “Kutsal”, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 2, sayı: 2, Temmuz-Aralık, 2002, s. 207

etkinliktir. Kendini kutsal olarak sunan bir nesne, aynı zamanda sosyo-politik bir niteliğe de sahip olabilir.⁷⁶ Kutsal nesneler, sadece içeriden bakanın anlayışına indirgenebilecek vahiy kategorisi değil, aynı zamanda kolektif düzenin otoritesinin bir işlevidir. Doğaötesi nesne ve kolektif düzen birbirinin gerçekliğine destek olur.⁷⁷ Kutsallık sadece nesnelerin sıfatı değil, fakta nesnelerle ilişki içinde insanın davranış biçimleridir. Sakralite, bu ilişkiselliğe dayalı davranış için şemsiye bir kavramdır. Sakralite, fenomenologların iddia ettiği gibi, sadece aşkınlığa işaret etmez, daha çok karşılıklı etkileşim sistemleri içinde nesnenin yerine göndermede bulunur.⁷⁸

Kutsal düzen nosyonu aynı zamanda “dini dünyalar” kavramıyla ilişkilidir. Dini dünyalar, insanların davranışlarında ortaya çıkan kutsal değerleri yansıtan bir kavramdır. Burada dünya fikri, beşeri anlayışın kendisi açısından tasvir edildiği a priori bir bilgi sistemi değil, gerçekliğe dair çok boyutlu düzen-lemeleri ifade eder. Dinleri verili bir standart açısından görmekten çok, dinlerin dünyayı nasıl temsil ettiklerini görmek, önem taşır. Dinler, dünyayla ilgili kendi kavramlarını yaratır, bu anlamda dünya kavramı metafiziksel değildir. O hiçbir biçimde yapısal ya da tematik bir içeriğe sahip değildir. Bu bağlamda dini tasvir etmek için fenomenolojideki kutsalın tezahürü nosyonu yerine “dünyada ikamet etme” nosyonunu ön plana alabiliriz. Burada Tanrı olarak Kutsal anlamında monarşik anlayıştan, bir arada varolabilen çoğulcu ve adem-i merkeziyetçi evrenler nosyonuna doğru bir dönüşüm söz konusudur. Dünya, lengüistik ve davranışsal beklentilerin, yani ideolojilerin tekil bir ufku yansıtmaz, daha çok yeni yorumlara bağlı olarak değişen birden çok ufuktur. Dünya kavramı, klasik fenomenolojinin bazı kabulleriyle, sosyo-antropolojik anlayışın kaynaşmasından ortaya çıkar. Bu kaynaştırma, çifte hedef güder. İlk olarak, teolojik ve temelci olmayan bir sakralite anlayışını biçimlendirmeye, ikinci olarak karşılaştırmacılığı yeni bir bağlama yerleştirmeye çalışır.⁷⁹

Durkheim’a göre, kolektif otoriteden alınan dinin eşsiz niteliği, bireylerin üstünde bir güce sahiptir, din sosyal gerçekliğin ifadesidir ve dini dünyalar olarak var olur. Dinin sosyal olduğunu söylemek, dinin gerçek olmadığını söylemek değildir Dini toplumsala göndermek, dini kavramsal bir illüzyon olarak ele alan rasyonalist yakla-

⁷⁶ Paden, “Reconceiving the Category of Sacred”, s. 106.

⁷⁷ Paden, “Reconceiving the Category of Sacred”, s. 107.

⁷⁸ Paden, “Religion, World Plurality”, s. 99.

⁷⁹ Paden, “Religion, World, Plurality”, ss., 96-97.

şıma ya da aşkınsallık olarak ele alan teolojik yaklaşıma karşı dini temellendirmektir. Kutsalın fenomenolojisi, kültürlerin kutsalı ve profanı birbiriyle iletişime geçirdiği yolları analiz etmelidir. Bunu yaparken, kutsala metafizik bir referans olarak başvurmamalıdır. Kutsal sadece sıra dışı değil, ayrıca dini dünyaların sınırlarının entegrasyonu ve dönüşümüdür. Kutsallık sadece ötekinin fenomenolojisine indirgenemez, zira o, insan davranışında kurulur ve çok değişik biçimlerde açıklanır. O sadece özneyi etkileyen “numen” değil, ayrıca bozulmamış “sacer”dir.

Değerlendirme

Bu yazıda ilk olarak Otto’nun ve onun kutsala yönelik fenomenolojik yaklaşımını savunan isimlerin, kutsal kavramını salt dini gerçeklik temelinde tanrısal kavramına karşılık gelecek biçimde kullanmış olmalarını, kutsalın fenomenolojisinden ziyade kutsalın teolojisine yol açtığını göstermeye çalıştık. İkinci olarak, fenomenolojik gelenekteki kutsalın teolojik yorumunun, çağdaş dünyada ne kadar paradigmatik bir role sahip olsa da, tek geçerli yorum biçimi olmadığını, özellikle Durkheim’in çalışmalarına referansla farklı bir kutsal anlayışını geliştirebileceğimizi ifade etmek istedik. Kutsala ilişkin bu yeni anlayışa göre, kutsal, metafiziksel ya da aşkınsal odakla anlaşılacak bir şeyden çok doğrudan insan davranışı ve düzen mefhumuyla ilgili bir kavramdır. Bununla birlikte, burada önerdiğimiz kutsal anlayışı, her ne kadar kavramın teolojik bir biçimde içeriklendirilmesine karşı bir duruşu temsil etse de, son tahlilde, bütünüyle fenomenolojik geleneğin dışında üretilmiş bir nosyon değildir. Zira gerek Durkheim’in gerekse de kimi Durkheimci isimlerin, örneğin Berger ve Strenski’nin, yaklaşım biçimleriyle fenomenolojik anlama geleneği arasında örtüşen kimi noktaların bulunduğu aşikâr bir durumdur. Ancak Durkheimci anlayışla fenomenolojik yaklaşım arasındaki müşterek noktaları görebilmemiz için, fenomenolojik anlamının Otto’nun ve onu takip eden kimi fenomenologların teolojik yorumlarına indirgenmeyerek daha geniş bir açıdan düşünülmesi gerektiğini teklif etmekteyiz. Aslında teolojik içerikli ya da mana modeli olarak kabul edilen kutsal anlayışının tamamen işlevsiz olduğunu söyleyemeyiz. Bu model pekâlâ Hristiyanlık gibi dinler için geçerli olabilir. Ancak sadece belli dini geleneklerle sınırlı olarak düşünebilecek olan mana modelini evrensel anlamda geçerli bir modelmiş gibi takdim etmek ise, düz anlamıyla, dinlerin farklılıklarına saygı ya da dikkat ilkesiyle çelişmektedir. Bu anlamda metafizik bir referanstan ziyade dünya-

da ikamet etme nosyonuyla alakalı olan düzen modeli, mutlak bir model olmaktan çok sadece kutsal kavramını farklı bir gözle görmemize ışık tutacak bir alternatif olma özelliği taşımaktadır.

Kaynakça

- Alıcı, Mustafa, “Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihinde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), Sayı: 3.
- Allen, Douglas, *Structure and Creativity in Religion*, The Hague: Mouton Publishers, 1978.
- Anttonen, Veikko “Rethinking the Sacred”, *The Sacred and Its Scholars*, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, 1996
- Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Ringwood: Pelican Books, 1973
- , *Saflık ve Tehlike*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis, 2007.
- , *Implicit Meanings*, New York: Routledge, 2003
- Durkheim, Emile, *Durkheim on Religion*, ed. W.S.F. Pickering, Atlanta: Scholar Press, 1994.
- , *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç, 2005,
- Garrett, William R., “Troublesome Transcendence”, *The Sociology of Religion*, ed., M. Hamilton, vol:I, New York: Routledge, 2007
- Güç, Ahmet, “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları* (I), Ankara, 1998.
- Gündüz, Şinasi, “Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos”, *Milel ve Nihal*, cilt: 6, sayı: 1, Ocak-Nisan, 2009.
- Hamilton, Malcolm , *The Sociology of Religion*, London: Routledge, 2005
- Idinopulos, Thomas, “The Strenghts and Weakness of Durkheim’s Methodology”, *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*, ed. Thomas A. Idinopulos, Brian C. Wilson. Leiden: Brill, 2002
- James, George Alfred, *Interpreting Religion*, Washington: The Catholic University of America Press, 1995
- Leeuw, Gerardus Van der, *Religion in Essence and Manifestation*, New York: Harper&Row, 1963
- Mauss, Marcel, *Sosyoloji ve Antropoloji*, Ankara: Doğu Batı, 2005
- Nielsen, Donald A. “Transformations of Society and the Sacred in Durkheim’s Religious Sociology”, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, ed., Richard K. Fenn, Madlen: Blackwell Pub., 2003
- Nisbet, Robert A., *The Sociology of Durkheim*, Oxford University Press, 1974
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Oxford Bookshelf, 1936.
- Paden, William, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt, Bursa: Sentez, 2008.
- , *Religious Worlds*, Boston: Beacon Press, 1988
- , “Elements of A New Comparativism”, *A Magic Still Dwells*, ed.Kimberley C. Patton, Berkeley: University of California Press, 2000.
- , “Sacrality as Integrity: “Sacred Order” as a Model for Describing Religious Worlds”, *The Sacred and Its Scholars*, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill, 1996

- _____, “Before the Sacred Became Theological: Durkheim and Reductionism”, *Religion and Reductionism*, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, 1994.
- _____, “Reconceiving the Category of Sacred” *Comparative Studies in the History of Religions*, ed., Jørgen Podemann Sørensen, Museum Tusculanum, 1999
- _____, “The Creation of Human Behaviour: Reconciling Durkheim and the Study of Religion”, *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*, ed. Thomas A. Idinopulos, Brian C. Wilson. Leiden: Brill, 2002
- _____, “Sacred Order”, *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, ed. Armin W. Geertz ve Russell McCutcheon Leiden: Brill, 2000
- _____, “Religion, World, Plurality”, What is Religion? Origins, Definitions & Explanations, Thomas A. Idinopulos, Brian C. Wilson, Leiden: Brill, 1998
- Pals, Daniel *Seven Theories of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1996
- Philips, D.Z. *Religion and Hermeneutic of Contemplation*,: Cambridge University Press, 2001
- Pickering, W.S.F., *Durkheim’s Sociology of Religions*, Lutterworth Press, 2009
- Smith, Wilfred Cantwell, *Believing-A Historical Perspective*, Oxford : Oneworld, 1998
- Strenski, Ivan, *Thinking About Religion*, Oxford: Blackwell, 2006
- _____, *Contesting Sacrifice*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002
- Subaşı, Necdet, “Kutsal Tarihin’ Dini Sosyolojisi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Yıl : 2000.
- Syrotinski, Michael, *Defying Gravity*, Albany: State University of New York Press, 1998
- Turner, Bryan, *Religion and Social Theory*, London: Sage Publications, 1991
- Vergote, Antoine, “Kutsal”, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 2, sayı: 2, Temmuz-Aralık, 2002

