



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

RASYONALİTE VE RİTÜELLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

İhsan KUTLU

BURSA - 2013



T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI

RASYONALİTE VE RİTÜELLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

İhsan KUTLU

Danışman:
Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN

BURSA - 2013

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Sosyoloji Anabilim/Anasanat Dalı, Sosyoloji Bilim Dalı'nda 700944001 numaralı İhsan KUTLU'nun hazırladığı "RASYONALİTE VE RİTÜELLER" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 18/12/2013 günü 17:00 -18:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının*başarılı*..... (başarılı/başarısız) olduğuna*oy birliği*..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye
Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı
Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Feridun YILMAZ
Uludağ Üniversitesi

18/ 12 / 2013

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : İhsan KUTLU
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Sosyoloji
Bilim Dalı : Sosyoloji
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VII + 98
Mezuniyet Tarihi : 18 / 12 / 2013
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN

RASYONALİTE VE RİTÜELLER

Aydınlanma düşüncesinin ideali rasyonel bir toplum oluşturmaktır. Rasyonel toplum irrasyonel şeyleri reddeder - din, büyü, bâtil inanç gibi. Ritüeller de bu kontekste reddedilirler. Oysa ki insan, sosyal bir varlık olması gereği bir ritüel varlığıdır. Bu özelliği ile ritüeller insan hayatının vazgeçilmezidir.

Ritüeller, Durkheim'ın perspektifine göre insanın kutsal karşısındaki davranış teamülleridir. Ritüelin bu özelliğinden hareketle; kutsalın ve kutsallığın tarihsel süreçte geçirdiği dönüşüm ritüellerin de dönüşümüne sebep olmuştur. Rasyonalite süreciyle birlikte önceki ritüellerin yerlerine yeni ritüeller ikame edilmiş; rasyonel/seküler/modern ritüeller irrasyonel ritüellerin yerine geçmiştir. Artık aklın, bilimin, deney ve gözlemin konusu olan şeyler ritüel formda karşımıza çıkmaktadır.

Bu fikirleri sunmak için tezimi üç bölüm şeklinde tasarladım. Çalışmamın birinci bölümünde kutsal, düzen ve sembol fikirleri ışığında ritüel kavramını inceledim ve farklı ritüel tasniflerine yer verdim. Sonrasında ritüele ilişkin yaklaşımlara değinip insanın sosyal ve ritüel bir varlık olduğunu göstermeye çalıştım. İkinci bölümde rasyonalite kavramını ve rasyonalite sürecini tarihsel ve sosyolojik açıdan ele aldım. Bu bölümde özellikle Weber'in yorumlarına başvurarak modernite sürecinin aklın egemenlik süreci olduğunu ve anlamın bu dönemde buharlaştığını vurgulamak istedim. Üçüncü ve son bölümde ise Voegelin'in perspektifinden hareketle kutsalın geçirdiği dönüşümü ve rasyonalitede ritüellerin aldığı görünümü inceledim. Çünkü Voegelin moderniteyle birlikte bir içkinleşmenin yaşandığını; kutsalın aşkınlığını yitirdiğini söylemektedir. Ben de bu temel düşünceden hareketle modern kurumlardan örnekler vererek ritüellerin yeni durumunu takdim ettim.

Anahtar Sözcükler:

Rasyonalite	Ritüel	Düzen	Aşkın
İçkin	Rasyonel	Kutsal	Seküler

ABSTRACT

Name and Surname : İhsan KUTLU
University : Uludag University
Institution : Social Sciences Institution
Field : Sociology
Branch : Sociology
Degree Awarded : Master
Page Number : VII + 98
Degree Date : 18 / 12 / 2013
Supervisor : Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN

RATIONALITY AND RITUALS

The ideal of the enlightenment was to create a rational society. Rational society rejects irrational things – like religion, magic and supersitition. Rituals are rejected in this context, too. Yet human-being, since it is a social being, is a ritual being as well. By this feature, rituals are indispensable parts of human life.

Rituals, according to Durkheim's perspective, are behavior customs of human in the face of sacred. Starting from this feature of the ritual; the transformation of the sacred and the sanctity in the historical process has led to the transformation of ritual as well. With the process of rationality, new rituals have been substituted in the place of previous rituals; rational/secular/modern rituals have been replaced by irrational rituals. Now, the things that are subjects of reason, science, experiment and observation emerge in the ritual form. To present these ideas I have designed my thesis as three chapters. In the first part of my study, in the light of the ideas that are sacred, order and symbol, I have examined concept of ritual and I gave a place different ritual classifications. After that, I have mentioned ritual approaches and I have tried to show that a human is a social and ritual being. In the second chapter I have taken the concept of rationality and the process of the rationality from a historical and sociological perspective. In this chapter, referring to Weber's comments, I wanted to put emphasis on the fact that process of modernity is sovereignty of reason and in this period meaning have evaporated. In the third and final chapter I have studied the transformation of the sacred from the perspective of Voegelin and the ritual's view in rationality. Because Voegelin says that an immanentization has been occurred by modernity; the sacred have lost its transcendence. Moving from this basic idea, I have presented rituals' new situation by giving examples from modern organizations.

Keywords:

Rationality	Ritual	Order	Transcendent
Immanent	Rational	Sacred	Secular

ÖNSÖZ

Elinizdeki metnin benim için ifade ettiği anlam birkaç sayfa basılı kâğıttan mutlak surette daha fazlasıdır. Çok şey öğrendim. Hem akademik anlamda bilgiye hem de hayata ve kendime dair pek çok şey. Yazmanın zorluğunu, düzenli ve istikrarlı çalışmanın gerekliliğini ve ne kadar çok şeyi bilmediğimi, ilimden bir nasibimin olması için bu kapının eşğine hem hakiki hem de mecazi manada baş koymak gerektiğini öğrendim.

Daha önceden de kullandığım ancak benim için çok büyük bir anlam ifade etmeyen bir kavramın/ritüel kavramının şimdi bende ki yeri çok farklı. Çünkü son birkaç yıldır bu kavramla içli dışlı oldum, defalarca tekrar ettim. Ne çalıştığımı soran herkese biraz olsun anlatmaya çalıştım ve hemen her seferinde ritüelin hayatım/ız için önemini bir kere daha kavradım. Hayatımın/hayatlarımızın içindeki pek çok şeyin ritüel olduğunu fark ettim. Ve şimdi sıra bir tezin en önemli *ritüeli* olarak teşekkürleri sunmaya geldi; çünkü bu çalışmayı yalnız başıma yapmadım. Pek çok kimsenin bu çalışmaya katkısı oldu.

Elinizdeki çalışma sadece bir yüksek lisans tez döneminin ürünü değildir; bilakis bundan daha fazlasıdır. Bu çalışma için bana öncelikle konu seçimimde yardımcı olan ve sonraki süreçte desteğini, bilgisini, tecrübesini ve muhabbetini benden esirgemeyen hocam Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN'a teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca Uludağ Üniversitesi'nde görev yapan ve üzerimde emeği olan tüm hocalarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

Şu an görev yaptığım Sakarya Üniversitesi'nin Sosyoloji Bölümü hocalarına ve rahat bir çalışma imkânı sundukları için Sosyal Hizmet Bölümü'ndeki hocalarıma ayrı ayrı teşekkürlerimi arz ediyorum. Bölümümüz öğrencilerini de unutmadan; çünkü muhabbetleriyle beni dinlendirdiler ve daha çok çalışmam için beni motive ettiler.

Hem dostluğu ve muhabbeti hem de yeri geldiğinde akademik kaynak sağlaması ve yönlendiriciliğiyle kadim dostum Arş. Gör. M. Enes TOPGÜL'e de teşekkürlerimi sunarım.

Lisans döneminde beraber çok vakit geçirdiğim, sonrasında yüksek lisans macerasına birlikte atıldığım değerli kardeşim Arş. Gör. Hüseyin DAMAK'a içtenlikle teşekkür ediyorum. Çünkü bir dert ortağı olmadan bu işin yapılması oldukça zor.

Ve ailem. Onlara layık olmaya çalışmak benim için dünyadaki en zor ve önemli şeylerden biri. Çünkü evlatları olarak; varlık sebebim annem Şükriye KUTLU ve babam Bahattin KUTLU, en küçük kardeşleri olarak ağabeyim ve eşi İsmail-Şükran KUTLU, ablalarım ve eşleri Ayşe KUTLU GÖKÇEBAY-Özcan GÖKÇEBAY ve Ayla GÜRKAL-Özkan GÜRKAL; bana tahammül ettiler, beni desteklediler. Bunun için sonsuz teşekkürler. Bana sevinç kaynağı olup sıkıntılarımı unutturdukları için yeğenlerimi de sevgiyle selamlıyorum.

Son olarak okuyucudan da özür diliyor ve affımı istiyorum. Çünkü bu çalışma ne de olsa bir aceminin elinden çıkmıştır.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

RİTÜEL: RİTÜEL KAVRAMI VE RİTÜEL BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1.1 Ritüel Kavramı ve Ritüellerin Tasnifi.....	11
1.1.1 Ritüel Kavramı.....	11
1.1.2 Ritüellerin Tasnifi.....	23
1.2 Ritüele İlişkin Yaklaşımlar ve Ritüel Bir Varlık Olarak İnsan.....	28

İKİNCİ BÖLÜM

RASYONALİTE: RASYONALİTE KAVRAMI VE MODERN ÇAĞIN ALGILANIŞI

2.1 Rasyonalite Kavramı ve Modern Çağın Algılanışı.....	37
---	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RASYONALİTE VS RİTÜELLER: SEKÜLERLEŞEN KUTSALLIK VE KUTSALLAŞAN SEKÜLERLİK

3.1 Sekülerleşen Kutsallık ve Kutsallaşan Sekülerlik.....	58
SONUÇ.....	87
KAYNAKLAR.....	89
ÖZGEÇMİŞ.....	98

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.g.md.	Adı Geçen Madde
a.g.tz.	Adı Geçen Tez
bkz.	Bakınız
b.	Basım
C.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
et al.	et alii (ve diğerleri)
haz.	Hazırlayan
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
md.	Madde
p.	Page
pp.	Page to page
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
Vol.	Volume
vs.	Vesaire

GİRİŞ

Bu çalışma teorik bir incelemedir; bu incelemeye onu tamamlayan ve “uygulamalı sosyoloji” kapsamına girebilecek bir de “uygulama” bölümü ilave edebilirdim. Fakat bir yüksek lisans tezi olması ve dolayısıyla “zamanın darlığı” ve başka birçok neden bunu önledi ve çalışma yalnızca “teorik sosyoloji” alanında bir tez olarak kaldı. Bu, akademik hayatımın ilerleyen aşamalarında telafi etmeyi düşünebileceğim bir eksikliklerdir.

Bu çalışmanın amacı özellikle ritüel (rasyonalite değil) konusundaki “sınırlı” Türkçe akademik literatüre mütevazı bir teorik katkı sağlamaktır. Bunu yapabildiğim ölçüde kendimi başarılı sayacağım. Amacım “ritüel” konusunda “yeni” bir keşif yapmak değil, ritüelin insan ve toplum hayatındaki önemine dikkat çekmektir.

Çalışmamızın ana teması *ritüel ve rasyonalite, ritüel olan ile rasyonel olan arasındaki ilişki*dir.

Rasyonalite Weber’in yorumuyla modern dünyanın ruhudur. Modernite bir anlam aşınması ve anlamın buharlaşması; doğal ve sosyal dünyanın anlamının kaybolması sürecidir, Weber’in deyişiyle *büyük bozumu* süreci.

Modern dünya din ve tanrı gibi tinsel (manevi) unsurların değil aklın otorite olduğu dünyadır. Rasyonalizm; doğa ve toplum hayatında akla uygun olmayan (irrasyonel) unsurları reddetmiştir. Yani rasyonalistlerin talebi insanın rasyonel bir varlık olduğu iddiasından hareketle; rasyonel-akılcı bir toplum oluşturmaktır. Rasyonel bir toplumda buna göre irrasyonel şeylere (ritüellere) yer yoktur. Oysa insan rasyonalitenin zannettiği gibi yalnızca rasyonel bir varlık değil; aynı zamanda ritüel bir varlıktır. İnsan ritüelleri olan ve ritüel üreten bir varlıktır. Dolayısıyla insanı sadece akılla tanımlayan indirgemeci yaklaşımı günümüzde savunmak zordur. İşte elinizdeki çalışmaya kılavuzluk eden düşünce budur.

Bu temel fikir üzerinde biraz durmak gerekir. Rasyonalizmin temel tezi şöyle formüle edilebilir: Rasyonel olan seküler, seküler olan rasyoneldir. Bu modern düşüncenin¹ sekülerleşme başlığı altında akla atfettiği özerkliktir. Aydınlanma modernite sürecinin en iyi formülasyonlarından biridir ve ona göre akıl, nihai otorite nihai belirleyicidir. Ve bu anlamda özerktir. Aydınlanmacı düşünürler de sosyal ilişkilerin rasyonel yapılar olduklarını iddia etmişlerdir. Bu minvalde ritüeller arkaiktirler ve mitik unsurlardır. Modern toplum 'seküler' olması anlamında rasyonel toplumdur; rasyonel toplumda ritüelin ölümü mukadderdir. Modernleşme anti-ritüelleşmedir; çünkü ritüel 'irrasyonel'dir. Aydınlanmacı ve rasyonalist söylemin bakış açısına göre modern toplumda ritüellerin yerini rasyonel davranış, ilişki ve pratikler alacaktır. Fakat bu ne ölçüde doğrudur?²

Ritüeli ilk kez tartışma gündemine taşıyanların sosyolojinin kurucu ataları olmaları kuvvetle muhtemeldir. Özellikle Durkheim. Durkheim ritüellerin düşünürü ya da sosyologudur. Ancak Durkheim'dan bugüne uzanan düşünce serüveninde ritüel ve rasyonalite konusunda Durkheim'da olmayan çok şey vardır. Ona göre insan ritüel bir varlıktır ve ritüeller insanın kutsal karşısındaki davranışlarını belirleyen teamüllerdir.³ Bu noktada felsefedeki kadim içkin ve aşkın ayırımına başvurulabilir. Çünkü kutsalın niteliğinde meydana gelen her türlü değişim, doğal olarak ritüelin de niteliğini değiştirir. Rasyonalite ve modern düşünce, kutsalın Ortaçağ'da sahip olduğu aşkın âlem referanslarının kaybolup içkinleşmesinin yaşanmasını temsil eder. Kutsalın içkinleşmesi ve diğer taraftan içkin olanın kutsallaşması, ritüellerin de kimlik değiştirmesine neden olmuştur. Dolayısıyla bu süreçte ritüeller ortadan kalkmamış; sadece nitelik değiştirmiştir. Rasyonalistler reddetse de bu böyledir. Yani rasyonalite ritüelleri reddetmiş; buna rağmen, ritüellere "içkin" bir içerik armağan ederek onlara yeniden hayat vermiştir. Rasyonalitenin kendi ritüelleri vardır. Bu ritüeller, rasyonalitenin *irrasyonel* gördüğü ritüellerle yer değiştirmiştir. Buradan ritüeller olmaksızın ritüellerin reddedilemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Bunun nedeni irrasyonel olanın (ritüel) veya irrasyonelitenin rasyonel olanı öncelenmesi ve daha kuşatıcı olmasıdır; rasyonel olan daima irrasyonelin içinde yer alır.

¹ Modern düşünce ifadesini kullanırken kastettiğim şey Weber'den aldığım ilhamla, Aydınlanma Rasyonalizmidir. Kuşkusuz bu ifade tartışılabilir, fakat burası yeri değil.

² David Cheal, "Ritual: Communication in Action", **Sociological Analysis**, Vol. (Volume) 53, No. 4, The Unique and the Shared in Religion and Society (Winter, 1992), Oxford University Press, <http://www.jstor.org/stable/3711433>, (09.05.2013), ss. (Sayfadan sayfaya) 363-366.

³ Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, 1. b. (Basım), çev. (çeviren) Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, Mayıs 2005, s. (Sayfa) 60.

Ritüeller hem rasyonel hem de irrasyoneldir. Rasyonellik ve irrasyonellik daima belli bir açıdan değerlendirilir. İçinde bulunulan düzene ve “dini akla” uyum bakımından ritüeller tutarlı ve mantıklı, yani *rasyonel* eylemlerdir. Yani din açısından ritüelin irrasyonelliğinden söz edilemez. Ancak bu çalışmada ritüeller rasyonaliteyle ilişkisi açısından ele alınmıştır. Rasyonalist perspektife göre ritüel *irrasyoneldir*. Fakat rasyonalitenin kendisi *rasyonel* midir? Bu, tartışmaya açıktır.

Rasyonalitenin akla, bilime ve teknolojiye yaptığı aşırı vurgu, paradoksal biçimde rasyonaliteyi *irrasyonel* kılmıştır. Ortaçağ’da tanrının nuruyla aydınlanan insan; modern çağda ışık kaynağının değişmesi sonucu akıl ve bilimle aydınlanmaya başlamıştır.⁴ Netice itibariyle rasyonalizmin “irrasyonel” olarak gördüğü Tanrı’nın yerine kendisinin geçmesi, rasyonalitenin kendisinin *irrasyonelleşmesine* neden olmuştur. Akla yapılan radikal vurgu, “*vurgu*” olması dolayısıyla irrasyoneldir.

Yukarıda savunulan tez bu çalışmada üç bölümde tartışılacaktır. İlk bölüm ritüeli, ikinci bölüm rasyonaliteyi ve son bölüm rasyonalite-ritüel ilişkisini (modern kurumlardan örneklerle) ele alacaktır.

Birinci bölümde ritüel kavramı açıklanmaya ve insanın ritüel bir varlık olduğu gösterilmeye çalışıldı. Öncelikle ritüel kavramının etimolojik analizine ve bilhassa sözlük ve ansiklopedilerdeki karşılıklarına yer verildi. Buradan hareketle ritüelin genel özelliklerine ve ritüelin anlaşılabilmesi için önemli görülen üç temel kavrama -kutsal, düzen ve sembol kavramlarına- değinildi. Ardından ritüel tasnifleri kısaca ele alınmaya çalışıldı. Böylelikle ritüele ilişkin bölümün ilk kısmını tamamladı. İkinci kısımda ise ritüel yaklaşımları incelenip; akabinde insanın bir ritüel varlık olduğu gösterilmek istendi.

Ritüel, hayatın her anına bir biçimde temas eden ve bu yüzden de üzerinde mutabakat sağlanması neredeyse imkânsız bir kavramdır:

‘Ritüel’ terimi, Katolik toplu ayininden, Budist rahiplerinin Himalayalar’da şarkı söylemelerine, İngiltere Avam Kamarası’nda Başbakan’ın soru sorması anında meydana gelen rahatsız edici kargaşadan, büyük ibikli dalgıç kuşunun çiftleşme seremonilerine kadar, olağanüstü derecede değişik davranışı tasvir etmek için çeşitli ortamlarda kullanılmıştır. Bu terim, taç giyme ve çay içme törenlerini, çocukların yetişkinlerin oluşturduğu çevreye kabul edilmişlerini betimlemek için kullanılır; ya da, ister dini ister seküler isterse her ikisi olarak yorumlanan fiilleri tanımlayabilir. ‘Ritüel’, örneğin, hemşireler ve sporcu baylar ve bayanlar tarafından çalışma ortamlarında icra edilen belirli

⁴ Hüsamettin Arslan, **Jöntürkler, Jönkürtler Muhafazakarlar: Meçhul Okurla Söyleşiler**, 1. b., Paradigma Yayınları, İstanbul, Kasım 2009, ss. 32-33.

faaliyetleri, okullardaki eğitim faaliyetlerini, dini amaçlı yolculukları (hac) ve tatilleri tasvir edebilir. 'Ritüel' genel veya özel olabilir.⁵

Ritüelin kapsamındaki bu genişlik, tanımlarının da kuşatıcılığına sebep olmuştur:

(...) 'ritüel' genel olarak hem bilimsel hem de diğer sohbetlerde, belli bir faaliyet türü olarak algılanır; 'ritüel' kendini açıkça dile getirir, alışılmış, buyurgan, şakacı, basmakalıp, gizemlidir, nesnelere kullanmayı gerektirir, biçimlendirici düzenlidir; ezberden okuma, şarkı söyleme, grup törenleri, dans, kurban ve göreve başlangıç törenleri, kutsal nesnelere kendi lehine kullanma ve benzeri spesifik uygulamalar gibi önceden belirlenebilen, anlamsız, anlamlı, düzenli model nitelikli, ardışık, sembolik ve gelenekseldir. 'Ritüel'le ilgili geçerli anlamlara ilişkin ikinci bir yan anlamlar grubu vardır, bunlar en belirgin şekilde sihir uygulamaları ve büyücülükle ilişkilidir, fakat aynı zamanda olağanüstü varlık veya alanla birleşmeye, (hava durumu gibi) öngörülemeyen olayları kontrol altına almaya, toplantıları açma ve kapama faaliyetlerine, yardımlarından dolayı olağanüstü varlıklara şükran sunmaya işaret eder. Bu uygulamalar katılımcılar tarafından anlaşılabilir veya anlaşılabilir.⁶

Ritüeller bu kadar geniş bir alana yayılmış olmasına rağmen genellikle mit ve din çerçevesinde anlaşılmuşlardır. Dolayısıyla ritüellerin akla gelen ilk anlamı da ayinler veya ibadetler olmuştur. Aralarındaki yakınlık dolayısıyla üç kavram da zaman zaman birbirleri yerine kullanılmışlardır. Ancak belirttiğimiz gibi ritüel daha geniş -şemsiye bir kavramdır ve bu şemsiye kavramın altına girecek çok şey bulunabilir. Tören, ayin, yas, Noel kutlamaları, seremoni, yıldönümleri, dua, cenazeler, ödül törenleri... vb. ritüeldir.

Ritüel kavramını işlerken üç kavramın ayrı bir yeri olduğunu söyledik: kutsal, düzen ve sembol. Yukarıda belirttiğimiz Durkheimci bakış ritüelleri insanın kutsal karşısındaki davranış teamülleri olarak görmüştür. Bu noktada dinî kutsallar karşısındaki davranış teamülleri olarak ibadetler/ritüeller; dinî bir düzenin sembolik ifadeleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ritüel kavramına ilişkin yer verdiğimiz diğer bir mesele ritüel tasnifleridir. Yine söylediğimiz gibi ritüelin farklı şekillerde anlaşılması ritüelin tasniflerinin de çeşitlenmesini sağlamıştır. Bu kısımda Durkheim başta olmak üzere birkaç farklı tasnife yer ayırarak ritüele ilişkin bu durumu göstermeye çalıştık.

Ritüel konulu bu bölümümüzün ikinci kısmında farklı ritüel yaklaşımlarını kısaca değerlendirerek; kendi çalışmamız açısından insanın ritüel varlık olduğunu takdim etmek istedik.

⁵ Peter Collins, "Din ve Ritüel: Çok Yönlü Bir Yaklaşım", **Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler**, 1. b., çev. Ali İsmail Güngör, der. (derleyen), Peter B. Clarke, çeviri ed. (editör) İhsan Çapcıoğlu, İmge Kitabevi, Ankara, Kasım 2012, s. 121.

⁶ Collina, a.g.m. (adı geçen makale), s. 122.

Ritüel konusuna yaklaşımlar genel itibariyle üç farklı başlık altında toplanır. Bunlar ritüelleri *köklerine göre ele alan*, *fonksiyonlarına göre ele alan* ve *dinler tarihçilerinin yaklaşımlarıdır*. İlk yaklaşım ritüelleri dinin kaynağı olarak gören yaklaşımdır. Bu yaklaşımın başını çeken isim William Robertson Smith'tir. Smith'in çalışmaları ritüel konusuyla ilgili bu alanda görülen ilk çalışmalar olduğu için önemlidir. Kendinden sonra bu alanda önemli bir isim olan Durkheim'ı etkilemiş olması da Smith'in bir başka özelliğidir.⁷ İkinci olarak, ritüelleri *fonksiyonlarına göre* ele alan yaklaşımın önemli ismi yine Smith'le birlikte Durkheim'dır. İlk yaklaşımın merkez kavramı *origin* iken; bu yaklaşım *function* kavramı odaklıdır. Fonksiyonalist yaklaşımla ritüel davranış bireyin ihtiyaçları ve sosyal denge kavramlarıyla açıklamak amaçlanmıştır. (Ayrıca ilgili kısımda ritüellerin işlevlerine yer verilmiştir.) Ritüel konusunda belirleyici olmuş üçüncü ana akım ise Alman düşüncesinden ve fenomenolojiden izler taşıyan *dinler tarihinin - dinler tarihçilerinin yaklaşımıdır*. Durkheim'a benzer şekilde Eliade'nin "kutsal" ile "dindışı" arasında yaptığı ayırım bu akımın göze çarpan ilk özelliğidir. Ancak Durkheim'in aksine *kutsalın* aşkın bir âlem fikri ışığında anlaşılmış olması ve insanın varoluşundaki aşkına açıklık, dolaylı olarak ritüellerin de anlamının ve konumunun daha farklı değerlendirilmesine sebep olmuştur.⁸

Ritüel, anlamlı ve aksiyoneldir. Bu yönüyle ritüel hem anlam hem de fiil olarak temelde iletişim vasıtasıdır. Ritüelin sembolik özelliği burada öne çıkmaktadır. İnsan mesajını diğer insanlara ve dünyaya bu sembolik etkileşimle ulaştırır.⁹ İnsan için anlamın taşıyıcılarından biri de bu yönüyle ritüellerdir. Ritüel anlamın ikamet ettiği yerdir. Ritüelin taşıdığı anlamın anlamı, evrenleri hangi bağlarla birleştirdiğine göre değişir. Söz gelimi teoloji açısından bu birleşme, insanın dinin teorik/soyut boyutuyla (itikat/akide) ile bulunduğu yer olan dinî pratiklerdir, yani ritüellerdir. Din açısından ritüel ibadet demektir. İnsan-devlet arasında köprü oluşturmuş ritüel ise, seremoni veya tören adıyla karşımıza çıkar. Yine akademik hayat içinde bazen bir sınav, bazen de bir mezuniyet töreni ritüel olarak okunabilir. Ritüeller sosyal hayatta bu şekilde sahnelenmektedir. Konser salonları, eğlence mekânları, stadyumlar ritüellerin modern mekânlarıdır.

⁷ Hans H. Penner, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/504688/ritual>, (25.11.2013).

⁸ Hans H. Penner, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/504688/ritual/66238/The-functional-approach>, (25.11.2013).

⁹ Collins, a.g.m., ss, 128-129.

İnsan ritüel bir varlıktır ve insanî hayat ya da soysal hayat da ritüeldir. İnsanın gündelik sosyal hayatı da ritüellerle doludur. Ritüeller gündelik hayat düzenine katkıda bulunurlar. Yemek yemenin, konuşmanın, bir arkadaşla sohbet etmenin belli kalıpları, yani ritüel çerçeveleri vardır. Ritüelsiz yemek ruhsuz ve tatsızdır. Dostluk ritüelleri olmaksızın da iki kişinin dostluğundan bahsetmek mümkün değildir.¹⁰ Giddens’in sosyolojik bir bakış açısı geliştirmek için verdiği örnek tam da ritüel ile sosyalliğin ve sosyolojinin kesişimine bizi götürür:

Sıradan bir şey olan kahve içmeyi düşünelim. Hiç de ilginç görünmeyen böylesine bir davranış biçimi hakkında sosyolojik bir bakış açısıyla söyleyecek ne bulabiliriz? Pek çok şey. Öncelikle, kahvenin yalnızca bir içecek olmadığını söyleyebiliriz. Kahve, bizim gündelik toplumsal etkinliklerimizin bir parçası olarak *simgesel bir değer* taşır. Kahve içmek için bir araya gelen iki insan muhtemelen gerçekte ne içtiklerinden çok bir araya gelmek ve konuşmakla ilgileneceklerdir. Tüm toplumlarda yemeiçme, aslında, toplumsal etkileşim ve törenlerin [ritüellerin] gerçekleştirilmesi için ortamlar yaratmaktadır –bunlar da sosyolojik inceleme için zengin bir konu ortaya çıkarmaktadır.¹¹

Çalışmanın ikinci bölümü; *rasyonalite* ve modernite sürecini, elinizdeki metnin temel tezini mümkün merteye akılda tutarak ele alıyor.

Bir kavram olarak *rasyonalite* nedir? Modernite ile rasyonalite arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir? Bir *süreç* olarak rasyonalite ve modernite hakkında ne söylenebilir? Rasyonalite ve modernite sürecinin ritüellerle ilişkisi nasıl kurulabilir? Ritüelsiz toplum talebine giden tarihsel süreçte neler yaşanmıştır? Bunlar elbette kapsamlı sorulardır ve bu konularda çok şey söylenebilir. Bu yüzden konu özellikle sosyolog Max Weber ve onun rasyonalite görüşü üzerinden tartışılarak sınırlandırılmaya ve genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.

Kavram olarak rasyonalite *akılcılık* ve *akla uygunluk*¹² tur. Ancak Weber’e göre rasyonalite modern çağın ruhu, modern dünyanın temel davranış kalıbıdır. Modern dünya daha önceki dönemlerdeki gibi dinin ve tanrının değil aklın *kozmokrat*¹³ (evrensel monark) olduğu dünyadır.

¹⁰ Mary Douglas’ın ritüel hakkındaki görüşlerini göz önünde bulundurarak. Bkz. Mary Douglas, **Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi**, 1. b., çev. Emine Ayhan, Metis Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2007.

¹¹ Anthony Giddens, **Sosyoloji**, 1. b., çev. Hüseyin Özel – Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara, Nisan, 2000, s. 4.

¹² “Rationality”, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/rationality>, (20.02.2013).

¹³ ‘Kozmokrat’ kavramını Eliade’den ödünç aldım. Mircea Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, 2. b., çev. Lale Arslan, yayıma haz. Ergun Kocabıyık, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, Ekim 2009, s. 82.

Hayatın manevi yönünü reddeden rasyonalite bir anda ortaya çıkmamıştır. Rasyonalitenin ve rasyonalist düşüncenin gelişimini anlamak için tarihsel açıdan biraz geriye giderek Ortaçağ Avrupası'nın dünya görüşüne ve Aydınlanma düşüncesine bakmak gerekir. Ortaçağ, dinin ve tanrının mutlak hâkim olduğu bir dönemdir. Sosyal hayatın her aşamasında bu güçlere ait yansımaları görmek mümkündür. Dinin cisimleştiği kurum olarak kilisenin siyaset, ekonomi ve gündelik hayat gibi alanlar üzerinde mutlak otoritesi söz konusudur. Fakat Rönesans, Reform ve coğrafi keşifler Avrupa'yı yeni bir inşa sürecine sokmuştur. Buna göre dini-manevi referanslar yerini dünyevi ve akli kriterlere bırakmaya başlamıştır. Akıl bir norm ve kriter haline gelmiştir. Buna göre rasyonel olan; akıl tarafından evetlenirken; irrasyonel olan reddedilmiştir. Din, tanrı, büyü, büyücülük, cadılık, hurafeler, batıl inançlar ve *ritüeller* reddedilmişlerdir.

Rasyonelin kabul; *irrasyonel* olanın reddedilmiş olduğu modern düşünce tarihine daha yakından baktığımızda karşımıza sonu pozitivistliğe varan bir düşünce silsilesi çıkar yani "Pozitivistizm moderniteye, modernite düalizme, düalizm rasyonalizme dayanır". Burada düalizmin tavrı çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Çünkü düalizm birbirine indirgenemez kavram çiftlerinin dünyayı açıklamakta zorunlu olduğunu savunur. Bu kavram çiftleri: "Beden-ruh, beyin-bilinç, madde-zihin, birincil nitelikler-ikincil nitelikler, nesne-özne, rasyonel-irrasyonel, objektif (nesnel)- sübjektif(öznel), objektivite (nesnellik)- sübjektivite(öznellik), doğa-kültür, olgular-değerler, naturalizm (fizikalizm)- kültüralizm, fenomenler-kendinde şeyler (numenler), gerçeklik-düşünce, pratik (uygulamalı)- teorik(pure), bilimsel-ideolojik, deneysel-teorik, tanımlayıcı (descriptive)- buyurucu(prescriptive), pozitif-negatif v.b."¹⁴ şeklinde sıralanabilirler.

Bu düalitelerin detaylı analizini yapmak çalışmamızın kapsamı ve sınırları dışındadır. Ancak şunu söylemeliyiz ki pozitivist paradigma ve rasyonel düşünce biçimi bu düalitelerdeki tercihini birinciler lehine kullanır. Buna göre nihai gerçeklik düzeyi birincilere aittir ve onlar aynı zamanda pozitiflerdir. İkinci sırada zikredilenler ise negatif ve tali gerçekliklerdir. Önemli olan şu ki insana ve topluma ait olan şeyler negatif tarafta konumlandırılmışlardır; akıl, bilim, doğa pozitif; kültür, ideoloji, mit, din, tanrı negatiftir. Pozitif olan aynı zamanda doğal, rasyonel, bilimsel iken; negatif olan akıldışı (irrasyonel),

¹⁴ Hüsamettin Arslan, "Pozitivistizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, 1. b., yayına haz. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, Temmuz 1995, s. 550.

bilimdışı, beş duyu ötesi, anormaldir.¹⁵ Anlaşılacağı üzere rasyonaliteyle birlikte insanî fenomenler olarak ritüeller de ikinci tarafta görülmüş ve reddedilen şeyler arasında kabul edilmişlerdir.

Dinin ve tanrının akıl ile reddi *sekülerizm* meselesini konumuzun içine çekmektedir. Sekülerizm tek boyutlu ve homojen bir süreç değildir. Sekülerizm (dünyevîleşme), bir taraftan insanların bu dünyaya her yönüyle daha bağlı hale gelmesini ifade ederken; diğer taraftan dine ve tanrıya ait değerlerin reddine ve zayıflamasına işaret eden bir kavramdır. Weber'in *rasyonelleşme* ve *dünyanın büyüünün bozulduğunu* iddia eden tezi zaten temel bir sekülerleşme teorisidir.¹⁶

Rasyonelleşme ve anlamın buharlaşması bir başka açıdan *araçsal akıl* olarak bilinen aklın ve bu yönde gelişen akılcılığın yükselişi sürecidir. Akli araç konumuna düşüren şey faydacılık ve randıman/verimlilik fikri olmuştur. Buna göre hayat randıman ilkesine göre tanzim edilir. Bu aklın ve akılcılığın ilk başvuru noktası da teknik ve teknolojik çözümlerdir. Ancak tekniğe ve teknolojiye yapılan aşırı vurgu, tam da bu noktada insanın *anlamı* kaybetmesine sebep olmuştur. Aklın araçsallaşmasıyla verimli olan anlamlı; anlamlı olan verimli hale gelmiştir. Dünya ile eski bağı kopan insan, şimdi *demir kafese*- fabrikaların ya da büyük bürokratik örgütlenmelerin içine hapsedilmiştir. İşte bu dünya ritüelsiz dünyadır. Ve aslında ritüelsiz dünya olamaz. Çünkü *teknik* ya da *teknolojinin* kendisi ritüele dönüşmüştür.

Rasyonalite kavramının kullanımıyla ilgili belirtilmesi gereken bir nokta rasyonaliteyle beraber kullanılan *modernlik* kavramıdır. “*Modernlik*, XVII. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder”.¹⁷ Giddens’a ait bu *modernlik* tanımı ile *rasyonalite* kavramı çalışma boyunca birbirinin yerine kullanılmıştır.

Rasyonalite kavramının kullanımına ilişkin dikkat edilmesi gereken şeylerden biri de rasyonalitenin; rasyonalizm ve rasyonalist felsefeden daha kuşatıcı bir içeriğe sahip olmasıdır. *Rasyonalist* felsefe ya da *rasyonalizm* doğru bilginin kaynağının sadece akıl

¹⁵ Arslan, a.g.m., ss. 550-566.

¹⁶ Mustafa Tekin, **Kutsal Sekülerizm**, 1. b., Açılım Kitap, İstanbul, 2011, s. 41.

¹⁷ Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, 5. b., çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 9. Modernlik düşüncesi hakkında ayrıca bkz. Alain Touraine , **Modernliğin Eleştirisi**, 5. b., çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Mart 2007.

olduğunu söyler. Bu anlamıyla bilgilerin duyu verilerine dayalı deneylerden kaynaklandığını iddia eden deneyci (empirik) felsefenin¹⁸ karşısına yerleştirilebilir. Epistemolojik bir öğreti olarak rasyonalizm, Antik felsefede Pythagoras'a¹⁹ ya da Platon'a dayandırılmakla birlikte modern felsefede Descartes, rasyonalist felsefenin en önemli ismidir²⁰. Oysa *rasyonalite* hem empirik yöntemi hem de dedüktif yöntemi kuşatan bir kavramdır.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde kutsalı ele alacak ve bu amaçla Voegelin'in yorumlarına başvurarak modern dünyada kutsalın kaybolmadığını, bunun yerine içeriğinin değiştiğini ifade edeceğiz. Çünkü Voegelin'e göre içkinleşme yeni bir kutsallaşma biçimidir.²¹ Yani modern dünya yeniden kutsallaşmış dünyadır. Yeni kutsallaşmada aşkınlık, yerini içkin olana -rasyonelliklere- bırakmıştır. Ritzer'in yeniden büyülenme olarak gördüğü şey de çalışmamız açısından yeniden kutsallaşma olarak okunmuştur.

Çalışmanın konusu itibariyle problem *rasyonalitenin ritüellerle kesiştiği yerde* doğmaktadır. Adorno ve Horkheimer anlamın ve düşünmenin unutulmuş olmalarına karşılık; onların insanlardan farklı biçimlerde öğ aldığını söylemiştir. *Anlama* dayalı ritüellerin reddiyle ritüeller, insanları fabrikalara ya da büyük bürokratik aygıtlara hapsederek onlardan öcünü almaktadır. Özellikle din başta olmak üzere ekonomi, bilim, siyaset gibi çeşitli kurumlardan seçilecek örneklerle modern dünyanın ritüelsiz toplum talebinin aksine hayatın pek çok yerinde ritüellerin -ancak bu kez rasyonel- varlığı gösterilmeye çalışılacaktır. Modern zamanda ritüeller rasyonelleşmiş, rasyonellikler ise ritüelleşmiştir. Bu kurumların organizasyon biçimleri, kendine ait kutsallarla ritüelleri ayakta tutmaya devam etmektedir. Çalışmada ele alınan örneklerin amacı genel bir çerçeve çizmektir. Zaten rasyonel nitelikler kazanmış ritüellerin hepsini bir çalışma içerisine sığdırmak mümkün değildir.

¹⁸ “Uşçuluk”, **AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi**, C. (Cilt) 21, Ana Yayıncılık – Encyclopædia Britannica, İstanbul, 2004, s. 466.

¹⁹ Brand Blanshard, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/492034/rationalism/68592/History-of-rationalism>, (25.11.2013).

²⁰ Ahmet Cevizci, “Akılcılık”, **Felsefe Ansiklopedisi**, 1. b., ed. Ahmet Cevizci, C. 1, Etik Yayınları, İstanbul, Kasım 2003, s. 200.

²¹ Bengül Güngörmez, **Eric Voegelin İnsanlık Draması: Din-Politika İlişkileri**, 1. b., Paradigma Yayıncılık, Mayıs 2011, s. 13.

Son olarak belirtmem gerekir ki elinizdeki çalışmanın birtakım eksikleri vardır. Öncelikle bu çalışma adına hem ritüel hem de rasyonaliteyle ilgili literatürün tümüne ulaşamadım ve diğer yandan ulaşabildiğim kaynakları da burada yeterince verimli şekilde kullanamadığımı düşünüyorum. Bunun ciddi bir eksiklik olduğunu kabul ve itiraf ediyorum. Eksikliğine rağmen bu tez hazırlama girişimim bana şunu öğretti: Ritüeller ve rasyonalite hakkında konuşabilmem, yazabilmem için katetmem gereken kilometreler var.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. RİTÜEL: RİTÜEL KAVRAMI ve RİTÜEL BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1.1 RİTÜEL KAVRAMI VE RİTÜELLERİN TASNİFİ

1.1.1 Ritüel Kavramı

Ritüelin zihnimizde çağrıştırdığı ilk şeyler genellikle onun spesifik bir zaman ve mekânla sınırlı ve daha çok dinî içerikli olduğudur. Bu, ritüel için doğru ancak yetersiz bir ifadedir. Çünkü ritüeller insan hayatında bahsedilenden daha fazla yer tutmaktadır. Biz de tezimizin bu ilk bölümünde ritüel kavramını irdeleyerek insan hayatında kapladığı yeri göstermeye çalışacağız.

Latince *ritualis*; *ritus*; *rite* kökünden gelen ritual (ritüel), yapısı bakımından hem sıfat hem de isim olarak kullanılan bir kelimedir. İlk kez 1570’te kullanıldığı bilinmektedir. Kavramın sıfat olarak kullanımının; ritlerle ilgili, dini kurala uygun, sosyal gelenekle uyumlu gibi anlamları vardır. İsim olarak kullanıldığında ise dinî seremoniler için bir seremoninin yerleşik formu, ritler sistemi için uyum/riayet, seremonik eylem, belli kurallarla düzenli olarak tekrarlanan eylem ya da eylemler serisi anlamlarını taşımaktadır.¹

Etimolojik olarak kelime Hint-Avrupa dillerindeki *ri* kökünden gelmektedir ve *Rhyme* (kafiye), *rhythm* (ritim), *river* (ırmak) gibi kelimelerle akrabadır. Bu ortak

¹ “Ritual”, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/ritual?show=0&t=1357843145>, (10.01.2013).

zeminden hareketle kavramın düzenli biçimde akan, tekrarlayan, kuralları olan, anlaşma/uyum-luluk/düzen (convention) vurgusuna sahip olduğu görülmektedir.²

Rite kavramının Türkçedeki karşılığı Osmanlıca *âyin* ve bir tamlama olarak *dinsel törendir*.³ *Âyin* Farsça bir kelime olup; adet, tarz, yaşayış, usul, huy, ibadet tarzı gibi anlamları içermektedir. *Âyin*, günümüz Türkçesinde İslamî davranışları ifade etmek için nadiren kullanılırken; belli tarikatların-tekkelerin dini merasimlerini ya da Hıristiyanlık veya Yahudilikteki ibadet tarzlarını anlatmak için daha sık kullanılır.⁴ Türkçede İslamî davranışlar için kullanılan kelime ise *ibadettir*. İbadet, Arapça bir kelime olup; İslami çerçevede inananın Allah'a sevgi, saygı ve bağlılığını gösterdiği duygu, düşünce ve davranış biçimlerini ifade eder. *Âyin*/ritüel/ibadet farklı dinlerde, çok farklı şekillerde ifade edilmiştir. Ancak hemen hepsinin "(...) ortak noktasının acziyet, sığınma, yüceltme, sevgi ve korku gibi duygularla bir tanrıya veya tabiatüstü varlıklara yönelmek; bu varlık veya varlıklara saygı ifadesi olmak üzere belli davranışları yerine getirmek" olduğu söylenebilir. İbadet; "İnsandaki, tanrı veya tabiatüstü varlıklara inanmak suretiyle iç dinamikleri harekete geçiren ve çeşitli davranışlarla tezahür eden derunî ve evrensel bir fenomeni ifade etmektedir".⁵

Birbirinden farklı çalışmalara bakıldığında ritüel;

- Belirli zamanlarda ve belirli biçimlerde yapılan,⁶
- Âdet ve alışkanlıkla ilişkili,⁷
- Yüksek ölçüde biçimselleşmiş ve klişeleşmiş (dinsel ya da değil),⁸
- Kozmik yapılarla ve/ya kutsal varlıklarla ilişki içinde olan,⁹

² Aldo Natale Terrin, "rite/ritual", **The Blackwell Encyclopedia of Sociology**, Vol. 8, ed. George Ritzer, Blackwell Publishing, Malden, 2007, p. 3934.

³ Orhan Hançerlioğlu, "Rite", **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, 1. b., C. 5, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1978, s. 331; Orhan Hançerlioğlu, "Dinsel Tören", **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, 1. b., C. 1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976, ss. 323-324.

⁴ Günay Tümer, "Âyin", **TDV (Türkiye Diyanet Vakfı) İslâm Ansiklopedisi**, I-XLII (devam ediyor), C. 4, İstanbul, 1991, s. 248.

⁵ Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, I-XLII (devam ediyor), C. 19, İstanbul, 1999, s. 233-234.

⁶ Gordon Marshall, "ritüel", **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay – Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, ss. 623-624.

⁷ "Rite", Dictionary of Race, **Ethnicity&Culture**, ed. Guido Bolaffi et. al., Sage Publications, London, 2003, p. 290.

⁸ Daniel G. Bates, **21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri**, 1. b., çev. Serpil N. Altuntek v.dğr. (ve diğerleri), çev. ed. Suavi Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, Kasım 2009, s. 448.

- Kişiler ile dünya arasında doğru bir dengenin yakalanabilmesi için bir duyguyu oluşturan veya yeniden-yaratan,¹⁰
- Doğrudan teknolojik sonuçlara yönelmemiş,¹¹
- “Evrensel bir insanî tecrübe kategorisi” denilebilecek,¹²
- Dil gibi kendine has kuralları olan sembolik bir eylemler sistemidir.¹³

Ritüelin bu kısa tanım ve niteliklerinden hareketle kavramın oldukça geniş bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Ancak hem daha önemli olduğunu düşündüğümüz hem de çalışmamızı sınırlandırabilmemiz için ritüele ilişkin özellikle birkaç noktayı daha ön planda tutacağız. Bunlar: ritüelin kutsalla olan ilişkisi, düzen-düzenlilik-kozmik yapı vurgusunun olması ve ritüelin sembolik olmasıdır.

Şimdi Durkheim’in ritüeller için söylediği sözden hareketle kutsalı ve kutsallığı incelemeye başlayabiliriz. Durkheim *Dini Hayatın İlk Biçimlerinde* şöyle bir ifadeye yer verir: “(...) ayinler [ritüeller] bir kimsenin kutsal olan şeylere karşı nasıl davranması gerektiğini emreden davranış kurallarıdır [teamüllerdir].”¹⁴ Bu ifade ritüellerin ne olduklarına ilişkin bize bir fikir verir. Ancak başka bir soruyu da beraberinde getirir: “Kutsal nedir?” Kutsallık/kutsiyet; “Tabiatüstü bir güçte ve onunla temas sonucunda bazı varlıklarda bulunduğu inanılan aşkın nitelik” anlamında kullanılan terimdir. “Kutsal kavramı, bir din içerisindeki unsurları birbirine bağlayarak o dinin bütünlüğünü sağlayan veya kuşatan en temel eleman olup, din bilimlerinin ana kavramlarından. Din bilimlerinin genel tanımına göre kutsal, politeizmden monoteizme kadar bütün din biçimlerinin özünü oluşturur. Herhangi bir dinde inançlı kabul edilen kişiyi Tanrı’ya, ritüele, cemaate, doktrine ve ahlâka bağlayan, onun din çerçevesinde kalmasına katkıda bulunan temel tecrübe kutsal duygusudur. Kutsalı belirleyen en önemli unsur, kişinin kaynağı tabiatüstü sayılan varlığa sevgi ve korkuya dayalı bir duyguyla bağlanma

⁹ Zuesse’den aktaran Josef W. Meri, **Encyclopedia of the Qur’an**, “Ritual and The Qur’an”, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC., Brill Online, <http://www.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-the-quran/ritual-and-the-quran-COM_00177>, (27.05.2011).

¹⁰ Terrin, a.g.md., (adı geçen madde), 3933-3934.

¹¹ E. R. Leach, “Ritual”, **A Dictionary of the Social Sciences**, ed. By Julius Gould, William L. Kolb, The Free Press of Glencoe, New York, 1965, p. 607.

¹² Catherine Bell’den aktaran Meri, a.g.md..

¹³ Hans H. Penner, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/504688/ritual>, (25.11.2013).

¹⁴ Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, 1. b., çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, Mayıs 2005, s. 60.

eylemidir”.¹⁵ Kısacası “(...) kutsal olan şeyden söz edildiğinde onun yüce, hemcinslerinden farklı, dokunulması yasak, haram, inananın içinde hem heybet ve korku, hem de saygı ve hayranlık uyandıran, bereketli olan, kendine bağlanılan, özel biçimde davranılan, ilâhî olanla bağlantılı olduğu için kendisi karşısında acizlik duygusu hissedilen, inancın ya da dinî ritüellerin bir parçası olan varlık anlaşılmaktadır”.¹⁶ Ayrıca *kutsal* kavramı Arapça kökü itibarıyla kendisine akraba kelimelerle birlikte *temiz ve uzak olma* ve *bereketli olma* gibi temel manalara da sahiptir.¹⁷

Kutsallığa Durkheim’ın din tanımında da rastlanır. Durkheim şöyle bir din tanımı yapmıştır: “*Bir din, kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir. Bu inançlar ve ameller, kendilerine inanan bütün insanları kilise/cemaat diye isimlendirilen tek manevi bir toplum halinde bir araya getirir*”¹⁸. Burada kutsalın, belli bir alanı başka yerlerden ayıran - sınır çizen bir karaktere sahip olduğu ortaya çıkar. Bu sınır bizi Durkheim’ın kutsal (sacred) – din dışı (profane) ayırımına götürür. Bu ayırım çalışmamız açısından önemlidir. Çünkü –ikinci bölümde de değineceğimiz gibi- *kutsal-din dışı* ayırımı temel sekülerleşme teorilerinden biridir.¹⁹

İster basit isterse girift olsun bütün bilinen dinler, ortak bir özellik gösterirler: Bu dinler insanların iki sınıf –birbirine zıt iki cins halinde tasavvur ettikleri gerçek ya da hayali şeylerin bir tasnifini ön gerçek olarak kabul ederler. Bu iki cins, yaygın bir şekilde iki farklı terimle isimlendirilirler. Kutsal (*sacred*) ve din dışı (*profane*) terimleri birbirine zıt bu iki cinsi oldukça iyi bir şekilde ifade ederler. Dünya bu şekilde iki alana, biri kutsal olan her şeyi diğeri din dışı olan her şeyi içeren iki alana bölünür. İşte dini düşüncenin, ayırt edici özelliği budur. Bu hem inançları, mitleri, dogmaları ve efsaneleri, kutsal şeylerin doğasını ve onlara atfedilen faziletleri ve güçleri, tarihlerini ve din dışı şeylerle olduğu kadar kendi içlerinde birbirleriyle olan ilişkilerini ifade eden zihni tasavvurlar hem de bu tasavvurlardan oluşan bir sistemdir. Kutsal şeyler, tanrılar ya da ruhlar diye isimlendirilen kişisel varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, küçük bir taş, bir ağaç parçası, bir ev hasılı her hangi bir şey kutsal olabilir. Bir ayın, kutsallığa sahip olabilir; gerçekte ise, belli bir dereceye kadar da olsa kutsallık içermeyen hiçbir ayın yoktur.²⁰

Kutsal ve din dışı iki farklı alandır ve kutsal şeyler aslında profan şeylerin bir ceza ya da yasak olmaksızın dokunamayacağı şeylerdir. Ancak aralarında bir ilişki kurmak mümkündür. Çünkü profandan kutsala hiçbir biçimde temas edilemeseydi kutsal şeyler bir

¹⁵ Kürşat Demirci, “Kutsiyet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, I-XLII (devam ediyor), C. 26, Ankara, 2002, s. 495.

¹⁶ Kâmil Güneş, **İslâm Düşüncesinde Kutsallık**, 1. b., İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 55.

¹⁷ Güneş, a.g.e., s. 22.

¹⁸ Durkheim, a.g.e., s. 67.

¹⁹ Mustafa Tekin, **Kutsal Sekülerizm**, 1. b., Açılım Kitap, İstanbul, 2011, s. 41.

²⁰ Durkheim, a.g.e., s. 56.

işe yaramaz hale gelirlerdi.²¹ Bir alandan diğerine geçişin olması iki alanın temel farklılığını ortaya koyar. Erginlenme törenleri buna örnektir:

Erginlenme töreni, delikanlıyı dini hayata dahil etmek için icra edilen bir dizi ayinden oluşmaktadır. İlk önce, çocukluğunu geçirdiği din dışı dünya olan dünyayı terk eder ve kutsal şeyler dairesi içine girer. Statüdeki bu değişim, yalnızca daha önce var olan tohumların saf bir değişimi olarak değil fakat, *totius substantiae* (bütün özün) bir dönüşümü olarak tasavvur edilir. Bu anda, delikanlıya öleceği ve evvelce bulunduğu muayyen şahsiyetinin varlığının artık yok olduğu, birincinin yerini, birdenbire bir başkasının aldığı söylenir. Yenilenmiş olarak bir kez daha doğar. Ölüme ve yeniden doğuma yol açacak uygun törenler icra edilirler. Ancak bu törenlerin, sırf sembolik anlamda ölüme ve dirilişe sebep oldukları değil, bunu gerçekten yapıyor olduğu kabul edilir.²²

Kutsal kavramı hakkındaki çalışmalar Batı'da XIX. yüzyılda Schleiermacher ve Otto ile ciddi biçimde gündeme gelmiştir. Kavramın özellikle bu dönemde incelenmesinin üç temel sebebi vardır:

(1) XIX. yüzyılda Hıristiyanlığı gereksiz tarihsel olgulardan arındırarak saf ve temel din fenomenine ulaşma eğilimiyle *kutsala* vurgu.

(2) XIX. yüzyılın bilimsel fikirleri ışığında (pozitivizm) insanları batıl düşüncelerden kurtarmanın yolunun kutsalın ön plana çıkarılmasından geçtiğinin düşünülmesi. Örneğin antropoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi dönemin gözde bilimlerinin dinleri kutsala indirgeyerek bu sürece katkıda bulunmuş olması.

(3) XX. Yüzyılın başlarından itibaren Hıristiyan çevrelerin diğer dinlerle diyalog arayışı kutsala vurguyu artırmıştır. Çünkü kutsal dışı fenomenlerden arındırılmış bir dinin başka dinlerle daha kolay diyalog kurabileceği düşünülmüştür.²³

Ritüelin kutsalla ilişkisinde anlaşılması; ritüellerin özellikleri ve ortaya çıkış şekilleri ile kutsalın özellikleri ve kutsalın ortaya çıkış şekilleri arasında bağlantılar kurmayı gerektirir. Kutsalın olmadığı yerde ritüel de olamaz. Şimdi bu yüzden kutsala ilişkin fikirlere (özelliklerine ve ortaya çıkış şekillerine) daha yakından bakmalıyız. Aradaki ilişkiye ise daha sonra (özellikle çalışmanın üçüncü bölümünde), modern ritüel örnekleri üzerinden değinilecektir.

Kutsalın özellikleri:

²¹ Durkheim, a.g.e., s. 60.

²² Frazer'den aktaran Durkheim, a.g.e., s. 59.

²³ Demirci, a.g.md., s. 495.

Bir fenomen olarak kutsalı belli eden özellikler, bir anlamda kutsalın niteliğinin analizi sonucunda ortaya çıkan kavramlar olup şöyle sıralanır:

a) *Mysterium tremendum*. Rudolf Otto'nun kutsalın biricik özelliği olarak ön plana çıkardığı bu kavrama göre kutsal, insanın bütünüyle kendinden farklı ve üstün bir güç karşısında duyduğu, korku ve saygı karışımı ürpertici (*mysterium tremendum*) bir hissin yöneldiği objede saklı bir kudrettir (The Idea of the Holy, s. 13).

b) *Kutsalın hierofonik (zuhur) özelliği*. Bir şeyin kutsallık kazanması kendiliğinden veya tesadüfen olmaz. Dinler kutsallığı hierofonik bir olgu olarak düşünürler. Buna göre bir yerin, nesnenin, kişinin veya bir canlı türünün kutsal oluşu tabiatüstü, ilâhî bir gücün onunla temasının sonucudur. Meselâ herhangi bir yerin -örneğin bir hac mekânı- kutsal olmasının sebebi orada Tanrı'nın, bir meleğin zuhur etmesidir.

c) *Kutsalın tabu oluşu*. Kutsalı kutsal olmayandan ayırt eden görünürdeki farklılık onun bir tabu ile çevrili olmasıdır. Böylece kutsal olan çiğnenemez, yok edilemez; onunla temas edilmesi gerektiğinde tabu oluşundan kaynaklanan bir felâkete maruz kalmamak için özel ritüellere başvurulmalıdır (kutsal bir mekâna girmeden önce abdest almak gibi).

d) *Kutsalın geçiciliği/kalıcılığı*. Sebebi ne olursa olsun bazı şeyler tamamen ve kalıcı olarak kutsal addedilir veya bazı durumlarda kutsallık geçici bir süre ile kısıtlanabilir. Mesela kutsal bir kişi doğumundan ölümüne kadar kutsal kalabilir; belirli bir dönemde kutsal sayılan biri de sonradan kutsallığını ve onunla ilişkili kazanımlarını yitirebilir.

e) *Kutsalın sirayet özelliği*. Bazı durumlarda kutsal olan bir şey bu kutsallığı bir başka şeye nakledebilir. Buna en klasik örnek kutsal bir kişinin el temasıyla başkalarını kutsallaştırması işlemidir.

f) *Kutsalın topluluk için anlam haritası oluşu*. Kutsalın toplumsal yönünü vurgulayan bu özellik, bir toplulukta yaşayan insanların kutsal olan ve olmayanları bilerek yaşamaları anlamına gelir. Topluluk, var oluşuna katkıda bulunan soyut veya somut fenomenleri kutsallaştırarak kendi mevcudiyetini temin edebilir. Böylece kutsal, neye karşı nasıl yaklaşılması gerektiğine dair topluluk mensuplarına bir anlam haritası sunar. Bu harita bir bakıma topluluğun görünmeyen kanun kodeksini oluşturur.²⁴

Kutsal dört farklı şekilde tezahür eder:

1. *Kutsal mekânlar* [Mekân olarak kutsal]. Çoğunlukla hierofonik (tabiatüstü bir gücün herhangi bir yerde görünüşüyle ilgili) gerekçelere bağlı olarak bazı coğrafyalar tabu çerçevesinde korunmuştur. Bunlar kutsal mekânlar olup buralarla temas özel ritüelleri gerektirir. Bu mekânlarda bulunmak kişiye dünyevî veya uhrevî imtiyazlar kazandırır. Hac mekânları, tapınaklar bu türün klasik örneklerdir.

2. *Kutsal zamanlar* [Zaman olarak kutsal]. Yılın belli dönemleri profan sürelerin aksine özel periyotlardır. Modern terminolojide bayram olarak ifade edilen kutsal zamanlar özel ritüelleri gerektirir. İlkel dinlerde kutsal zamanlar tanrıların *başlangıçta* yaptıkları eylemleri içeren zamanlardır. Bunun monoteist dinlerdeki en güzel örneği Yahudilikteki Şabat kutlamalarıdır.

3. *Kutsal varlıklar* [Varlık olarak kutsal]. Başta Tanrı olmak üzere doğaüstü olduğuna inanılan varlık türleri, kimi zaman insanlar, hatta hayvanlar kutsal sayılmıştır. Bu varlıklar kutsallıklarını uhrevî güçlerinden alırlar. Kabile şefleri, kâhinler, şamanlar, kehanet hayvanları bu türün geleneksel örneklerdir.

4. *Kutsal nesnelere* [Nesne olarak kutsal]. Tabiatüstü güç taşıdıkları gerekçesiyle başta asa türleri, taşlar, kutular, elbiseler ve yüzükler olmak üzere çeşitli nesnelere pek çok kültürde kutsal sayılır. Bunların olağanüstü güçler taşıdığına inanılır; onlarla temas özel ritüelleri gerektirir.²⁵

Mekân, zaman, kişi ya da nesne olarak kutsallar ve çeşitli dinlerde bu kutsallara ilişkin inanç ve eylemler (özellikle modern öncesi döneme ait örnekler) Eliade'nin

²⁴ Demirci, a.g.md., s. 495.

²⁵ Demirci, a.g.md., s. 495.

çalışmalarında detaylı biçimde incelenmiştir.²⁶ Şimdi Eliade'nin kutsal hakkındaki düşüncelerini biraz daha açarak düzen (kozmos) ve sembol konusunu ele alabiliriz.

Mircea Eliade'nin din, kutsal ve ritüel hakkındaki düşünceleri Durkheimci geleneğe bir alternatiftir. Eliade'nin kutsal fikri ve dini sembolik açıdan yorumlayan yaklaşımı, ritüellerin kutsalla ilişkisi ve sembolik yönünün belirlenebilmesi bakımından önemlidir. Eliade, Otto'nun *kutsalla* ilgili düşüncesini eserinin başına yerleştirmiştir. Kutsal dehşet vericidir, *mysterium tremendum*. Kutsal tezahür eder. Dinler ise kutsalların tezahürlerinin birikimidir. *Tamamen farklı* (ganz andere); bir şeyin *doğal-dindışı* dünyada ortaya çıkmasıdır. Taş ve toprak gibi nesnelere *tamamen farklı* olanın açığa çıkması ile bu nesnelere tapılabilir.²⁷

Eliade'ye göre; dünyada kutsal ve dindışı olmak üzere iki biçimde var olma tarzı - bu ayrım Durkheim'i hatırlatmaktadır- vardır. "*Kutsal ve dindışı varoluş tarzları, son çözümlemede insanın evrende fark ettiği çeşitli konumlara bağlı olmaktadır(...)*".²⁸ Kutsal olan *tamamen farklı* ve aşkın bir âleme referans gösterildiği için sembolik bir anlam taşır.²⁹

Kutsal; kozmos yani düzen için gerekli olan en temel unsurdur. Çünkü bir kozmosun/düzenin oluşabilmesi için ilk önce bir kutsalın zuhur etmesi (hiyerofani) gerekir. Bir mekân ancak bir kutsal orada zuhur ettikten sonra insan için evren haline gelebilir. "(...) kutsal bir mekânın açığa çıkması, "sabit bir nokta"nın elde edilmesine, kaosa bağlı türdeşlik içinde yer bulunmasına, "Dünya'nın kurulması"na ve *gerçek olarak yaşamaya* olanak vermektedir."³⁰ "Kutsal, öncelikle, *gerçektir*. İnsan ne kadar dine yakınsa o kadar gerçektir ve anlamdan yoksun bir değişimin gerçek dışılığından kurtulur. Bu nedenle insan tüm yaşamını *kutsamak* ister. Hiyerofaniler kozmosu; ayinler [ritüeller] yaşamı kutsar. Kutsama dolaylı yoldan, yani yaşamın bir ayine dönüştürülmesiyle de olur".³¹

Kutsallık kaosa karşı bir savunma mekanizmasıdır. "Realiteyi düzene sokmak özelliğiyle insanı aşan ve onu kapsayan kutsal kozmos, böylece anomi dehşetine karşı

²⁶ Mircea Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, çev. M. Ali Kılıçnay, Gece Yayınları, Ankara, 1991; **Dinler Tarihine Giriş**, 2. b., çev. Lale Arslan, yayıma haz. Ergun Kocabıyık, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, Ekim 2009.

²⁷ Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, ss. VII-XI.

²⁸ Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, ss. XII-XIII.

²⁹ Brian Morris, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni**, 1. b., çev. Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara, Şubat 2004, s. 285.

³⁰ Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, s. 4-17.

³¹ Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, s.435.

insana nihaî bir kalkan temin eder. Kutsal kozmosla “doğru” bir ilişki içinde olmak demek, kaosun kabuslu tehditlerine karşı korunmuş olmak demektir. Böylesi bir “doğru” ilişki dışına düşmek ise mânâsızlık uçurumunun kenarına terk edilmek demektir.” Bütün düzen yapılarının özelliği insanı bu tehlikeden korumaktır.³²

Berger sosyal dünyanın hem objektif hem de sübjektif anlamlı bir düzeni olduğunu söyler. Bu sosyal dünyada insan, pasif ve biçimlendirilen bir nesne değildir. Aksine fert, aktif olarak sosyal düzene katılır ve onu içselleştirir. İnsan katılımcısı olduğu bir diyalog ile kendini ve dünyasını biçimlendirir. “Toplum bir dünya- kurma girişimidir (...) düzenleyici ve yasalaştırıcı bir faaliyettir.” Sosyal düzenin kabulü aynı zamanda evrende var olduğu kabul edilen düzenle yani kozmosla birleşmeyi de içine alır. Sosyal bir dünya kurulur; ancak bu dünya istikrardan yoksundur.³³ Berger toplumda bu istikrarın sağlanabilmesi için Weber’den ödünç aldığı ‘yasallaştırma’yı [meşrulaştırma] gerekli görür. Yasallaştırma, sosyal olarak nesnelleştirilmiş alana ait *bilgi*dir. Böyle olduğu için de kurumsal düzenlemelerin *niçinine* cevap verir. Bu her zaman sorulan bir sorudur. Hem çocukların bu soruyu sormaları hem de yetişkinlerin cevapları unutmaları sebebiyle onlara hatırlatıcılar gereklidir. “Dinî pratikler [ritüeller], bu “hatırlatma” sürecinin en önemli araçları olmuştur.”³⁴ Buradan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: yasallaştırma aynı zamanda ritüelleştirmedir. Çalışmamız açısından söyleyebileceğimiz şey ise (özellikle üçüncü bölümde üzerinde duracağız) modern/bürokratik/rasyonel yasallaştırmanın aslında bir ritüelleştirme formu olduğudur. Yani rasyonalizasyon, ritüalizasyondur.

Din insanları kozmik bir referans çerçevesine yerleştiren en önemli tarihsel kurumdur. “Dinî yasallaştırma, beşerî açıdan tanımlanan realiteyi nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlamak demektir. Doğuştan istikrarsız ve geçici olan insan aktivitesinin yapılarına böylece nihai emniyet ve kalıcılık görünümü verilmiş olur. Farklı bir deyişle beşerî olarak kurulan düzenlere kozmik bir statü verilir.” Dinî pratikler, “(...) onlara katılan kimselere temel gerçeklik-tanımlamalarını ve onların uygun yasallaştırmalarını tekrar tekrar “ortaya getirirler”. Tarihsel olarak ne kadar geriye gidilirse gidilsin dinî

³² Peter L. Berger, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, 4.b., çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul, 2011, ss. 86-87.

³³ Berger, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, ss. 74-89.

³⁴ Berger, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, ss. 89-105. Ayrıca insanın sosyal bir varlık oluşu, insan varoluşunun düzen ve istikrar kontekstinde ortaya çıkışı, insanın düzenle ilişkisi için bkz. Peter Berger - Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, 1. b., çev. Vefa Saygın Ögüt, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Ocak 2008.

tasavvurun dinî pratiklerde yani teolojinin ibadetlerde kökleşmiş olduğuyla karşılaşılacaktır.³⁵

Hatırlatıcılar, insanları bir tarih kontekstine yerleştirir. Yaşanılan an ile geçmiş arasında bir köprü oluşturur. Şimdiki zaman mite, mitik zaman günümüze taşınır.³⁶ Böylelikle bireyler insanlık ve evrenin büyük işleyişine bağlanır; bireysel hayatlardan sıyrılarak *öteyle* temas kurulur. Müslümanların İbrahim'in kurbanına her yıl katılması böyle büyük bir temastır. Moore ve Myerhoff bu temas sayesinde ritüelin anlamı ürettiğini göstermiştir.³⁷ Üretilen anlam aslında insanın evrende kendisini konumlandırma; evrenin ritmine kendi ritmini uydurma çabasıdır. Ritüelin geçmişle gelecek arasındaki bağ kuruculuğuyla yaşanılan dünya keşfedilir. Böylece ritüeller, süreklilik hissi sağlamak suretiyle bir kimlik oluşturma aracı haline gelir.³⁸

İnsan düzen içinde kendini anlamlı bir evrene yerleştirir. Evrensel anlam yaşanarak tecrübe edilir ve insan bu sürecin hem öznesi hem nesnesi olur. Hayatı boyunca başına gelenleri bir anlam bütünlüğü içinde anlar. Yaşlılık, ölüm veya başka türlü felaketler insanın hayat karşısında duruşunu zedeleyebilir. Ancak bunlar “(...) daha büyük kozmik devridaimler düzeni dahiline “yerleştirilmek” suretiyle yasallaştırılır.” Bir ölüm olayının

³⁵ Berger, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, ss. 98-105.

³⁶ Ritüel-mit ilişkisi; hangisinin daha önce ortaya çıktığı bilinmese de mit ve ritüel arasında önemli bir bağlantı vardır. Tamamlayıcı ritüelleri bulunmayan mitler var olsa da bir mite bağlı olmayan hiçbir ayin yoktur (Mehmet Efe, **Kuran'da Ritüellerin Arka Planı**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 5). Yani ritüel, kendi başına uygulanan bir davranış olarak görülmeyip; genelde bir dinin, mitin pratikleri ya da büyüün icrası esnasındaki eylemler olarak algılanmıştır. Yani ayinler mitolojik arketip eylemlerin tekrarı olarak görülmüşlerdir. Bu sayede insan, içinde bulunduğu zamanı ve mekânı aşar; zamanın ötesine bağlanır (Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 380, 409).

Ritüeller yalnızca eylemlerden oluşmaz. Eylemlere eşlik eden sözler, şarkılar vs. de vardır. “Başka bir deyişle, ritüel, Yunanlılar'ın dromenôn (dram) olarak adlandırdıkları söylenen sözler bölümünden, yani mitos (mit) bölümünden oluşmaktadır. Ritüelde mitos, oynanmakta olan oyunun öyküsünü anlatır, belli bir durumu betimler; ne var ki bu öykü, izleyici kitlesini eğlendirmek için söylenen sözler değildir; öykü, sözlerle bir güç, bir erk yaratılması için söylenmiştir” Efe, a.g.tz. (adı geçen tez), s. 6.). Hooke'nin görüşüne göre mit, ritüelin anlatılan kısmıdır. Her ritüelin arkasında bir mit/hikâye vardır. “Mitler ve ritüeller, gelenekler aracılığıyla başka kuşaklara aktarılır ve bu akış içinde, karşılıklı birbirini aydınlatıp güçlendirirler. Mitler ve ritüeller, toplumların evriminde hayatın düzenini ve toplumsal kurumları açıkladıkları kadar işlevselleşmelerine de yararlar” (Saime Tuğrul, **Ebedi Kutsal, Ezeli Kurban: Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları**, 1.b., İletişim Yay, İstanbul, 2010, s. 145).

Cox'a göre de “Ayinler için bağlamlar teşkil ederler ve ayinler, mitleri inananların mevcut tecrübelerine arz ederler” (James L. Cox, **Kutsal İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş (Teori, Metot ve Uygulama)**, 1. b., çev. Fuat Aydın, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 62).

³⁷ M. E. Combs-Schilling, **Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice**, 1.b., Columbia University Press, New York, 1989, s. 29.

³⁸ Kasım Karaman, “Ritüellerin Toplumsal Etkileri”, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Mayıs 2010, S. 21, Isparta, 2010, ss. 229- 233.

ardından “(...) nihaî olarak anlam-verici gerçek olarak geriye kalan ise kainatın ebedî olan ritmik hareket ve düzenidir. İnsanlar ve hayvanlar gerek bireysel olsun gerekse topluluklar halinde buna katılırlar ve ona teslim olmakla acılarını ve ölümlerini tabiatı gereği rahatlatıcı olan kozmik mânânın bir düzlüğüne çevirebilirler.”³⁹

Ritüelin anlaşılmasına ilişkin son olarak değineceğimiz yön ritüelin *sembolikliği*dir. “(...) sembol, bir şeyin kendisi olmadığı halde ona işaret edendir”.⁴⁰ “Sembol, sonluyla sonsuzun, tikelle evrenselin, duyularla tinin ve devinimle devinimsizliğin kesiştiği”⁴¹ ayrık düzlemlerin ve görünüşte indirgenemez gerçekliklerin özümseyip, özdeşleşip birleştirildiği⁴² nokta olarak ortak anlam yüklüdür. Toplum tarafından semboller aynı anlama gelecek şekilde kabul görmektedir. Topluluğun kendisi de sembolik bir insanın ürünüdür. Üyeler yükledikleri anlam depolarıyla sosyal bağları oluştururlar. Yani toplum sembolik bir birlikteliktir.⁴³ “İnsanın bütün toplumsal ilişki ve davranışları, şu veya bu şekilde sembollere bağlıdır”.⁴⁴

Cassirer’de semboller insanın anlam dünyasına aittirler. Sembollerin özelliği anlamlandırıcı olmasıdır.⁴⁵ Semboller sanatta, müzikte, dansa, bir cemaatin sosyal organizasyon modellerinde, ayin eylemlerinde [ritüellerinde] veya bu eylemlerin birçok kombinezonunda görülürler.⁴⁶ Bu alanlarda sembolleştirme faaliyetiyle insan, kendi dünyasını kurar. Aslında eylemler de birer semboldür. Hem objeler hem eylemler sembol olabilirler. Genellikle beden dili de sembolik bir dildir. Duygu ve düşünceler sembolik olan davranışlarla ortaya çıkar⁴⁷.

Mensching her şeyin sembol olabileceğini ancak hiçbir şeyin kendiliğinden sembol olamayacağını söylemiştir. Sembol, mutlaka bir insan ya da toplum tarafından tesis

³⁹ Berger, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, ss. 134-135. Ölümün meşrulaştırılmasıyla ilgili bkz. Berger - Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, s. 147 vd. Ayrıca bu noktada Max Scheler’in görüşlerini de hatırlayabiliriz. Scheler insanın kendisini ve grubunu hiçliğe düşmekten korumak ve nihilizmi aşmak için dua ve törenlerle [ritüellerle] mitos ve dine bir sığınak olarak başvurduğunu söyler. (Max Scheler, **İnsanın Kozmostaki Yeri**, 1. b., çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2012, ss. 115-116).

⁴⁰ Vejdi Bilgin, **İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal**, 1. b., Emin Yayınları, Bursa, 2011, s. 102.

⁴¹ Aliye Çınar, **Sosyolojik ve Antropolojik Açıdan Dine Bakış**, 1. b., Emin Yay., Bursa, 2009, s. 37.

⁴² Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 431.

⁴³ Bilgin, ss. 102-112.

⁴⁴ P. L. Berger, “Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, **Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I**, 1. b., çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 130.

⁴⁵ Bilgin, a.g.e., s. 102.

⁴⁶ Cox, a.g.e., s. 30.

⁴⁷ Bilgin, a.g.e., ss. 113-138.

edilmiştir. Mensching'e göre her sembole ait iki unsur vardır: Biri sembolleştirilen madde, diğeri ise bu maddenin temsil ettiği manevi hakikat. Bu iki unsurdan oluşan sembol; hayatın her alanına ait olabilir. En basit sözler veya sesler, yaratılış ya da kurtuluşu anlatan mitolojik anlatılar, dinlerin esaslarını anlatan akideler *lisanî sembollerdir*. Bununla birlikte Mensching, *faaliyet-merasim sembolleri* adıyla ilahi hakikatin temsili olarak gördüğü ayinleri (ritüelleri) bu çerçevede değerlendirir.⁴⁸

Yapısı gereği sembolik olan ritüeller, Mensching'in de ifade ettiği gibi en az iki unsura sahiptir: bir tarafta sembolleştirilen şey diğeri tarafta ise bu şeyin temsil ettiği manevi hakikat. Buradan hareketle Durkheim'ın 'kolektif temsil'lerine bakılarak sembollerin ortak bir noktada insanları birleştirip 'biz'i oluşturduğu ve ritüellerin de 'biz'i birleştiren davranış kalıpları olduğu söylenebilir.⁴⁹ Çünkü Durkheim, dine dünyevî işlevi açısından yaklaşmıştır. Bu temsiller yani semboller, en çok dinde ve dinin bütünleştirici işlevinde bulunmaktadır. Bireyler kurulan duygusal bağlarla en çok burada bir araya gelir.

Sembol fikrini daha iyi anlayabilmek için Durkheim'ın *totem fikri* önemli bir imkân sunar. Durkheim'a göre dinin temeli, *natürist* ya da *animist* teoriler değil; kaynağını toplumdan alan *totemizm*dir. Durkheim; özellikle Avustralya yerlileri üzerine yaptığı incelemeler neticesinde toplumun kabileler, fratriler ve klanlar şeklinde örgütlenmiş olduğunu; en basit yapılanma olarak klanların *totem* etrafında bir araya gelmiş topluluklar olduğunu belirtir. Her bir klan bir totem etrafında bütünleşmiştir; ancak totem objeleri klanlar arasında farklılık gösterebilir ve kutsaldır. Onun kutsallığı kendisini kutsal kabul eden klandan kaynaklanır. Totemin kutsal şeylerin temel bir örneği olması Durkheim'ın düşüncesinde dinin, toplumun ve kutsallığın bir noktada kesişmesine imkân tanımıştır.⁵⁰

Durkheim iki hayat tarzının varlığını kabul eder. "Bunların biri insanın gündelik hayatını isteksizce sürdürdüğü dünyadır; diğeri ise, kendisini çılgınlık derecesinde coşturan olağanüstü güçlerle birden bire ilişkiye girmeksizin giremeyeceği [dâhil olamayacağı] bir dünyadır. Birincisi, din dışı dünya ve ikincisi ise, kutsal şeylerin dünyasıdır". Bu, *dinin kökeninin ne olduğuna* dair önemli bir ipucudur. Durkheim'ın şu ifadesi bu durumu

⁴⁸ Annemarie Schimmel, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, III-IV, 1954, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1954, s. 68. Sembol için ayrıca bkz.: Galip Atasağın, "Sembol ve Sembolizm", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. (Sayı) 7, Sebati Ofset, Konya 1997, ss. 369-387.

⁴⁹ Tuğrul, a.g.e., s. 135.

⁵⁰ Durkheim, a.g.e., ss. 115-151.

destekler niteliktedir: “İşte, galeyan halindeki bu sosyal çevreden ve gerçekte ise, bu galeyanın kendisinden din doğmuş gibi görünmektedir. Onun gerçekten dinin kökeni olduğu şeklindeki teori, Avustralya’da hakiki dini eylemin, hemen hemen bütünüyle bu toplantıların icra edildiği dönemlere hasredilmesi olgusuyla teyit edilir.”⁵¹ Yani “(...) dinin kaynağı toplumun kendisidir. Bir başka deyişle topluluk etkileşiminin doğurduğu heyecandır.”⁵²

Duyulan heyecanın ve yaşanan galeyanın; birer sembol nesnesi olarak toteme aktarılmış olması, totemin klan için sahip olduğu anlamı kazanmasıdır. Somut bir nesne, kendisine yüklenen anlamlarla soyut nitelikler kazanır. Ortaya çıkan heyecanlar sembole aktarılır. Sevdiği, heyecan duyduğu, gerektiğinde kendini feda ettiği bir bayrak ile o ülkenin askeri arasındaki ilişki böyle bir ilişkidir. Hammaddesi kumaş olan bayrağın maddi ya da manevi bir değeri yokken; temsil ettiklerinin unutulması sebebiyle bayrak, temsil ettiği şeyin kendisiymiş gibi algılanır. Bayrağa muamele de buna göre şekillenir. Totem klanın bayrağıdır. Kutsal varlığın sembolüdür. Onunla özdeşleşmiştir. İlkel insan ise kendi yaşadığı şeyin bu derece bilincinde değildir. Farklı bir tecrübe yaşadığını hisseder, ancak bunu ayırt edemez. Duyularına ve muhayyilesine çarpan totem resmine kendini bağlar. Heyecanları resimlere ilişirmiştir. Parça-bütün ilişkisi dâhilinde, parça bütünü uyandırdığı duyguları uyandırır ve sembol olan bir bayrak parçası bile bütün vatani temsil eder. O yüzden parça da bütün kadar kutsaldır.⁵³

Sembollerin nitelikleri ve önemi üzerine Durkheim, sembollerin dışsal ve sosyal olduklarını, semboller olmaksızın sosyal hayatın mümkün olamayacağını savunmaktadır. Yani Durkheim sosyal hayatın ancak geniş bir sembolizmle mümkün olabileceğini söylemektedir. Bir klanın varlığı ise ancak müşterek bir isim ve sembolün varlığı ile mümkündür. Eğer bunlar olmazsa klanın varlığı hayal edilemez.⁵⁴

Özetle Durkheim, kutsalın kaynağının onun sembolik yükünde aranması gerektiğini düşünür. “(...) Durkheim’a göre, toplumsal bir düzen üzerine kozmolojik bir düzenin inşa

⁵¹ Durkheim, a.g.e., s. 266.

⁵² Mustafa Aydın, **Kurumlar Sosyolojisi: Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma**, 2. b., Vadi Yayınları, Ankara, Mart 2000, s. 103

⁵³ Durkheim, a.g.e., ss. 267-278.

⁵⁴ Durkheim, a.g.e., ss. 280-282.

edildiği ayinde [ritüelde], insanlar gerçekte kendi toplumlarına saygı göstermektedirler. Ayin [ritüel], katılımcıların aklındaki düzeni geçerli kılmamanın bir aracıdır.”⁵⁵

Durkheim’ın sembol görüşü kendinden sonraki araştırmacılar da yankı bulmuştur. Gluckman, Turner ve Mary Douglas bu mirastan faydalanmıştır. Gluckman’da sosyal tutunumun yaratıcı olmasında, Turner’da sembollerin farklı insanlar arasında topluluk duygusu yaratıp ortak anlam oluşturmasında ve Douglas’ta ise sosyal tabakalaşmanın semboller aracılığıyla gerçekleşmesinde Durkheim etkisi vardır.⁵⁶

Son olarak Durkheim’ın araştırma nesnesi olan dinin ve ritüellerin ilişkisine dair şunu söyleyerek bu konuyu bitirebiliriz:

(...) bireyleri kolektif temsillere bağlayan duygusal bağlar başka her yerden fazla burada [din] kurulur ve güçlendirilir. Bu bağlar esas olarak dinin fiziksel etkileşim yoluyla ifade edildiği ritüeller biçimindedir; böylece dayanışma doğrudan, bedensel olarak deneyimlenir. Ritüel kendini gündelik, sıradan hayattan ayırır, kendi çevresine, yasak, kutsal alana koruyucu bir sihirli çember çizer. Bu işaretleme ritüel deneyiminin neredeyse mistik birliğe varılana kadar yoğunlaşmasına yol açar. Bu deneyimin hatırasını gündelik yaşama getirerek gerçekte dünyanın nasıl olduğunu hatırlarız.⁵⁷

1.1.2 Ritüellerin Tasnifi

Din ve ibadetlere özellikle fonksiyonları açısından yaklaşmış olan Durkheim’ın dini ve dünyayı algılaması bakımından kutsal ve dindışı arasında yaptığı ayırım, ritüelleri/ayinleri tasnifine yansımıştır. Durkheim’a göre “(...)bir ibadet her şeyden önce, kutsal ve din dışı arasındaki düzenli ilişkilerden oluşur”.⁵⁸ Bu temelden hareketle Durkheim ritüelleri *negatif*, *pozitif* ve bunlara eklenecek *kefaret edici* ayinler olarak tasnif eder.

⁵⁵ Sibel Özbudun – Balkı Şafak – N. Serpil Altuntek, **Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar**, 2. b., Dipnot Yayınları, Ankara, 2006, ss.114-115.

⁵⁶ Thomas Hylland Eriksen - Finn Sivert Nielsen, **Antropoloji Tarihi**, 1.b., çev. Aksu Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2010, s. 53, 138, 154.

⁵⁷ Eriksen, a.g.e., s. 53.

⁵⁸ Durkheim, a.g.e., s. 361.

Negatif ayinler kutsalı dindışından ayırmaya yarayan davranışlardır. İnanana belli bir davranış yüklemeler; bunun yerine yasaklayarak kutsalı dindışından korurlar. Tabular böylesi yasaklardandır.⁵⁹

Girift bir ayinler grubu, bu özel ayrılık durumunu gerçekleştirmeye çalışır. Bu ayinlerin işlevleri, uygunsuz karışımlara engel olmak ve bu iki alandan birinin diğerine tecavüz etmesine meydan vermemek olduğundan, yalnızca kaçınmalar ya da olumsuz eylemler yükleyebilirler. Bu sebepten, “negatif ibadet” terimini, bu hususi ayinler tarafından teşkil edilen sistem için kullanmayı teklif ediyorum. Bunlar, inanan tarafından yerine getirilmesi gereken emirler yüklemeler; bunun yerine, belli davranış tarzlarını yasaklarlar. Bu yüzden, bütün bunlar, yasaklar ya da genel olarak etnograflar tarafından söylendiği gibi *tabu* şeklini alırlar.⁶⁰

Tabular *kirlilik* kaynağı olarak görülen yiyecek, mekân, kişi, ya da nesne gibi bazı şeylerden kaçınmayı gerektir. Örtük olarak tabuların oynadığı rol ise gruplara kimlik kazandırmak/tanımlamak ve sınırlarını çizmektir.⁶¹ Henüz erginlenmemiş olanların kutsal nesnelere (çurunga vb.) dokunması bir temas yasağı olarak tabudur. Çünkü temel prensip din dışı olanların kutsala dokunmaması olarak belirlenmiştir.⁶²

Negatif ritüellerin bir başka yönü kişiyi din dışı şeylerden kurtararak kutsala yaklaştırmaktır. Bir anlamda pozitif ibadete ulaşmak için ön koşul oluşturmaktır. Kaçınmalar, sıkıntı, mahrum kalma gibi ıstıraplarla kişi kutsal olana yaklaşır. Erginlenme ritüelleri buna örnektir: “Bu ayinlerin bir çoğu, adayın durumunu değiştirmek ve bir erkeğin ayırt edici niteliklerini edinmesini sağlamak maksadıyla ona sistematik acıları vermekten ibarettir.”⁶³

Negatif ibadetler varlık sebeplerini kendilerinde taşımazlar. Onun özelliği insanı dini hayata katmaktır. Negatif ibadet inanan kişiye kutsala yaklaşabilmesi için din dışından uzaklaşmasını emreder. Bununla birlikte insanlar dini güçlere karşı olan görevlerini bunlara indirgemez. Onlarla pozitif ve ikili ilişkiler geliştirilmesi gerektiğini de düşünmüştür. İşte bu maksatla meydana gelen ritüeller sistemini Durkheim *pozitif ibadet/ritüel* olarak görür.⁶⁴

⁵⁹ Durkheim, a.g.e., s. 358.

⁶⁰ Durkheim, a.g.e., s. 358.

⁶¹ Frederick Bird, “The Contemporary Ritual Milieu”, **Rituals and Ceremonies in Popular Culture**, Ray B. Brown, Bowling Green University Popular Press, 1980, p. 29.

⁶² Durkheim, a.g.e., s. 361.

⁶³ Durkheim, a.g.e., ss. 368-373.

⁶⁴ Durkheim, a.g.e., s. 387.

Pozitif ayinler kendi içinde *kurban*, *taklidî ayinler* ve *temsili ayinler* şeklinde üçe ayrılır. Pozitif ayinlerin ortak özelliği “(...) güven, mutluluk ve hatta şevk durumunda”⁶⁵ hayata geçiyor olmalarıdır. *Pozitif ayinler*le kutsal ve dindışı alan arasında etkileşim sağlanır. Örneğin kurban; bir unsuru tanrıyla birleşmek; diğer unsuru takdim olan bir ritüeldir.⁶⁶ Bir diğer pozitif ayin biçimi olarak *taklidî ayinler* ise temelde sirayet yasasına – ki buna göre “Bir şeye etki eden bir etken, onunla herhangi bir yakınlık veya dayanışma ilişkisine sahip olan şeye de etki eder. Bunun içindir ki, parçayı etkileyen her şey, bütünü de etkiler; bir fert üzerinde icra edilen herhangi bir eylem, onun komşularına, akrabalarına ve bir şekilde onun müttefiki olan her şeye nakledilir. (...) Bir durum, iyi ya da kötü bir nitelik, bulaşıcı bir şekilde bir nesneden, bu nesneyle bir kısım ilişkiye sahip olan bir diğerine iletilebilir.”- ve “Benzer benzeri üretir” ilkesine dayanır. Özellikle totem nesnesini bereketlendirmek için, davranışlarının taklit edilmesine yönelik ayinlerdir.⁶⁷ *Temsili* ya da *hatırlatıcı ayinler* olarak adlandırılan üçüncü tip pozitif ayinler, geleneksel yönü olan ayinlerdir.⁶⁸

Durkheim’ın *negatif* ve *pozitif ayinler* haricinde müstakil bir tip olarak ele aldığı diğer ayin tipi *kefaret ayinleridir*. Bu ayinlerin “(...) maksadı ya bir felakete karşı koymak ya da yalnızca onu hatırlatmak ve üzülme”⁶⁹ *Kefaret ayinleri*, genellikle bir ölüm olayının ardından icra edilen yas ayinleri başta olmak üzere, o insan topluluğunun çoğu zaman acı ve hüznü içerikli olarak uyguladıkları ayinlerdir.⁷⁰

Durkheim, ritüelleri uzun ve detaylı biçimde anlatır fakat son kısımda ritüeller için şu ifadeler yer verir:

Ancak öte yandan, aralarında farklılık olsa da, bir kopukluk yoktur. Aksine, üst üste yığılırlar ve hatta birbirlerinin yerini alabilirler. Daha önce, takdime ve komünyon ayinlerinin, taklidi ayinlerin ve hatırlatıcı ayinlerin sık sık aynı işlevi yerine getirdiklerini göstermiştik. Negatif ibadetin pozitif ibadetten çok açık bir şekilde ayrılmış olduğu düşünülebilse de, ancak negatif ibadetin yine de pozitifin yol açtıklarıyla aynı olumlu etkileri meydana getirebildiğini görmüştük. Aynı sonuç, komünyonlar, takdimeler ve anma törenleri vasıtasıyla olduğu kadar, oruçlar, perhizler ve bedensel olarak kendi kendine zarar vermelerle de elde edilebilir. Tersine takdimeler ve kurbanlar, her türden sıkıntıyı ve yoksunluğu ima ederler. Asketik ve kefaret edici ayinler arasındaki süreklilik, çok daha belirgindir. Her ikisi de, aynı etkinin atfedildiği isteyerek kabul edilen ya da maruz kalınan

⁶⁵ Durkheim, a.g.e., s. 457.

⁶⁶ Durkheim, a.g.e., s. 405.

⁶⁷ Durkheim, a.g.e., ss. 420-421 vd. (ve devamı).

⁶⁸ Durkheim, a.g.e., s. 437 vd.

⁶⁹ Durkheim, a.g.e., s. 457.

⁷⁰ Durkheim, a.g.e., s. 457 vd.

ıstıraplardan oluşur. Bu yüzden, inançlar gibi ameller de, iki ayrı sınıf olarak düzenlenemezler. Dini hayatın dış tezahürleri ne kadar karmaşık olursa olsun, esas olarak o, bir ve aynı şeydir. Her yerde bir ve aynı ihtiyaca karşılık verir ve her yerde, bir ve aynı zihni durumdan kaynaklanır. Bütün şekillerinde dinin hedefi, insanı kendisinin üzerine yükseltmek ve onu bireysel itkilerine takip ettiğinde yaşadığı hayattan daha üstün bir hayata yönlendirmektir. İnançlar bu hayati tasavvurlarda ifade eder; ayinler onu, organize eder ve işleyişini düzenler.⁷¹

Ritüel kavramının geniş bir içeriğe sahip olması ve ritüel hakkında bir konsensüs olmaması ritüellerin farklı şekillerde tasnif edilmesine neden olmuştur. Durkheim'ın tasnifi tek ve mutlak değildir. Ritüeller farklı şekillerde de gruplandırılmışlardır. Bunlardan birkaçı şöyledir:

- 1) *Teknolojik ritüeller (Technological rituals)*: İnsanın faydasına olacak şekilde doğadaki durum değişikliklerini artırmaya veya engellemeye çalışan ritüellerdir. Yağmur dansı, doğurganlık-doğum ritüelleri, av ritüelleri, iyi hava için dua ya da iyi hasat elde etmek için yapılan ritüeller bunlardan bazılarıdır.
- 2) *Tedavi edici ve hasta edici ritüeller (Therapeutic and antitherapeutic rituals)*: İnsan sağlığındaki bir durumu değiştirmeye yönelik ritüellerdir. Ya hasta bir kimse tedavi etmek istenir ya da sağlıklı bir kimseye hastalık bulaştırmak istenir. Kutsal yağ sürmek, büyü yapmak (cadılık, voodoo ritleri), sağlık için dua etmek böylesi ritüellerdir. Bu ritüellerde tedavi için sıklıkla yumurtalar, bitkiler, özel merhemler kullanılır; dans edip şarkılar söylenir.
- 3) *İdeolojik ritüeller (Ideological rituals)*: Genellikle insan topluluğunun bir arada tutulabilmesi için insanların değerleri, duyguları, dürtüleri, davranışları, ruhsal durumları değiştirilerek sosyal kontrolün sağlanması amaçlanır. Geçiş ritleri, ritüel olarak bulaşıcı tabular, kutsal metinlerin eğitimi ve öğretimi, vaazlar ideolojik ritüellere örnek verilebilir.
- 4) *Kurtuluş ritüelleri (Salvation rituals)*: Manevi kirlerden, günahlardan, bozulmalardan kişiyi koruyan-temizleyen ritüellerdir. Vaftiz, komünyon, tefekkür kurtuluş ritüellerinden sayılabilir.
- 5) *Yeniden canlandırma ritüelleri (Revitalization rituals)*: Kaybolan ya da ölmeye yüz tutmuş bir dini veya kültürü yeniden canlandırmayı amaçlayan

⁷¹

Durkheim, a.g.e., s. 485.

ritüellerdir. Kurtuluş ritüellerinin birey için yapmaya çalıştığı şeyi topluluk için yapmaya çalışır. Bunlar basit ritüeller değildir. Ritüel hareketler olarak adlandırılacak birtakım karmaşık eylemler içerirler. Erken dönem Hıristiyanlığın mesiyani hareketleri böyledir.⁷²

Ritüellere ilişkin bir başka tasnif ise Lauri Honko'ya aittir. Honko üçlü bir tasnifle *Geçiş-Giriş Ritüelleri*⁷³, *Takvimsel Ritüeller*, *Kriz Ritüelleri*'nin varlığını tespit eder. İlk ritüel grubu, kişinin hayatındaki eski durumundan yeni durumuna intikali sırasında organize edilen ritüellerdir. *Takvimsel ritüeller* zamanın periyotlara bölünerek dönemsel değişimlerin anlamıyla ilgili ritüellerdir. *Kriz ritüelleri* ise hayatın beklenmedik anında ortaya çıkan bir olaya göre icra edilen ritüellerdir.⁷⁴

Son olarak bir tasnif ise şöyledir:

- 1) Geçiş ritüelleri ya da “life crisis” (hayat krizleri) olarak ritüeller
- 2) Takvimsel (calendrical) ya da hatırlatıcı (commemorative) ritüeller
- 3) Değiş-tokuş (exchange) ve birleşme (communion) ritüelleri
- 4) Felaket-keder (affliction) ritüelleri
- 5) Sevinç, oruç, festival ve bayramlara (feasting, fasting and festivals) ilişkin ritüeller
- 6) Politik (political) ritüeller.⁷⁵

⁷² Wallace'den aktaran Gary E. Kessler, **Studying Religion: An Introduction Through Cases**, The McGraw-Hill Companies, Boston, 2003, pp. 112-113. Ayrıca bkz. Anthony F. C. Wallace, **Religion: An Anthropological View**, Edition 2, Random House, New York, 1966, pp. 107-166.

⁷³ Giriş ritüelleri (töreni) Eliade'nin ifadesiyle “(...) varoluş rejiminin ontolojik olgunluğuna denk düşmektedir. Tecrübelerinin sonunda bir dine veya düşünceye yeni girmiş olan birisi, girişten öncekinden tamamen farklı bir hayattan yararlanmaktadır. Artık o, tamamen başka bir şeydir.” Giriş ritüelleri üç kategoriye ayrılabilir: Birinci kategoride kolektif kurallar vardır ve bir delikanlının olgunluğa geçişi bu kurallarla olur. Bu kurallar cemaatin tümü için zorunludur. İkinci giriş töreni kategorisi gizli bir cemiyete kabul törenleridir. Üçüncü tip tören ise mistik temayüllüdür. Daha ziyade kişisel dini tecrübe odaklıdır. Bu törenler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 1. b., çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 120 vd.

⁷⁴ Lauri Honko, “Ritüellerin Oluşum Süreci”, çev. Ruhi Ersoy, **Milli Folklor**, 2006, yıl 18, Bahar, S. 69, ss. 131-135; Haldun Narmanlıoğlu, “Ritüel İletişimin Biyolojik Nesnesi: Hapşırık”, **Kültürlerarası İletişim Bağlamında İnsana Dair Duygular ve Ritüeller**, 1. b., ed. Doç. Dr. Necla Mora, Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti., Eylül 2011, ss. 87-88.

⁷⁵ Fiona Bowie, **The Anthropology of Religion: An Introduction**, Blackwell Publishing, Malden, 2003, p. 156. Ayrıca bkz. Catherine Bell, **Ritual Perspectives and Dimensions**, Oxford University Press, Oxford and New York, 1997, pp. 93-137.

1.2 RİTÜELE İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR VE RİTÜEL BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Özetlediğimiz kadarıyla kutsal fikri, düzen fikri ve ritüelin sembolik özelliği ritüelin anlaşılmasına ve ritüel çalışmalarına yön veren ve ritüelle ilgili olarak ön plana çıkan temel konulardır. Şimdi bu bilgilerden hareketle ritüeli ele alış biçimlerine göre ritüele ilişkin yaklaşımlara değineceğiz. Ritüeller genel itibariyle üç farklı şekilde incelenmişlerdir: *Köklerine göre ele alan yaklaşım (the origin approach)*, *fonksiyonlarına göre ele alan yaklaşım (the functional approach)* ve *dinler tarihçilerinin ele alışları (the history of religions approach)*.⁷⁶

Köklerine göre ele alan yaklaşım ritüeli tarihsel kökleriyle ilgisinde inceler. Bu yaklaşımın genellikle ritüel davranışın tarih boyunca gelişimini evrimci tezlerle açıkladığı da farz edilir. *Köklerine göre ele alan yaklaşımı* ortaya koyan ilk isim William Robertson Smith'tir. Smith, dinin köklerinin ne olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Bunun için kurban örneğinden hareketle -ki kurban ilkel bir grubun üyeleri ve tanrıları arasındaki komünyon/birleşme/duygudaşlık arzusundan kaynaklanır- ritüelin kökenine dair tespitlerde bulunmuştur. Bu nedenle ritüelin kökleri, totemik kültürde ve totemizmde dir. Totem hayvanının sayısını artırmak için düzenlenen ritüellerle kurban edilen hayvanın yenilmesiyle topluluğun/klanın grup dayanışması açığa vurulur ve ruhsal varlıktan her üye payını alır.⁷⁷

Durkheim Robertson Smith'in kurban hakkındaki görüşlerini şöyle aktarır:

Birincisi, o bir yemektir; kurbanın özü, yiyecektir. İkincisi, kurban, kendisini takdim eden müminin, aynı zamanda yiyeceğin sunulduğu tanrı ile birlikte katıldığı bir yemektir. Kurbanın belli parçaları, tanrı için saklanır; geri kalan parçalar, onu tüketecek olan törene katılanlara dağıtılır. Bu yüzden, kutsal kitapta bazen kurban, Yahveh'nin huzurunda hazırlanmış bir yemek olarak isimlendirilir. Bir çok toplumda, ortak olarak yenilen yemeğin, yemeğe katılanlar arasında suni bir akrabalık yaratacağına inanılır. Akraba, aynı etten veya kandan meydana gelen varlıklardır. Ve yiyecek bedeninin özünü sürekli olarak yenilediği için, paylaşılan yiyecek ortak köken gibi aynı etkiyi yaratabilir. Smith'e göre, kurban ziyafetlerinin hedefi, aralarında bir akrabalık bağı oluşturmak maksadıyla ibadet eden ile onun tanrısını aynı ette birleştirmekten ibarettir. Bu bakış açısından, kurban bütünüyle yeni bir görünüm kazanır. Onun özü artık, çok uzun bir süredir inanıldığı gibi,

⁷⁶ Penner, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/504688/ritual>, (25.11.2013). Ayrıca, maddeleştirme için buradan faydalanılmıştır.

⁷⁷ Morris, a.g.e., s. 255.

“kurban” kelimesinin genel olarak ifade ettiği bir feragat eylemi değildir; her şeyden önce, yiyecek sayesinde tanrıyla birleşme eylemidir.⁷⁸

W. R. Smith’in etkisini Durkheim, Frazer ve Freud’da görmek mümkündür. (Çalışmamız bakımından taşıdığı önem sebebiyle özellikle) Durkheim ritüellerin orijinal formunun ve kutsal-profana ayırımının totemizmde yattığına inanır. Ritüel davranış kutsalla ilgili davranıştır ve kutsal eylemler toplumun sembolik gösteriminden başka bir şey değildir.⁷⁹

Fonksiyonlarına göre ele alan yaklaşım yine W. R. Smith, Durkheim⁸⁰ ve Freud’un etkisinde gelişmiştir. Bu yaklaşımda ritüeli belirleyen şey toplumdaki işlevidir. Fonksiyonel düşünce ritüeli bireysel ihtiyaçlar ve sosyal denge kavramlarıyla açıklamayı amaçlar. Buna göre ritüel sosyal ve fiziki çevrenin ihtiyaçlarına verilen cevaplardır. “Din ve ritüeli bu yaklaşımla açıklayan pek çok otorite için bu, en uygun açıklama yoludur.” Bronislaw Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans Pritchard, Parsons, Edmund Leach gibi isimler ritüeli bu yaklaşımla açıklamışlardır.⁸¹

Durkheim’in sosyal yapıya dair fonksiyonel çözümlemesi özellikle sosyal antropolojide belirleyici olmuştur.⁸² Durkheim’in aşağıdaki ifadeleri onun fonksiyonel bakış açısını yansıtmaktadır:

Her şeyden önce din, fertlerin, kendisiyle üyeleri oldukları toplumu ve onunla olan belirsiz ancak yakın ilişkilerini düşündükleri bir düşünceler sistemidir. Bu, onun birinci fonksiyonudur; ve mecazi ve sembolik de olsa, bu tasavvur yanlış değildir. Tamamen aksine, dikkate alınacak olan ilişkiler onun özünü tam olarak ifade ederler: Çünkü, dışımızda ve bizden daha büyük, kendisiyle komüniona girdiğimiz bir şeyin var olduğu ezeli bir hakikattir.

İşte bunun içindir de, her ne olursa olsunlar, ibadet uygulamalarının, önemsiz hareketler ve etkisi olmayan tavırlardan daha fazla bir şey olduğu hususunda emin olabiliriz. Onların aşikar fonksiyonunun, inanılan tanrısına bağlayan bağları güçlendirmek olması, gerçeğinden

⁷⁸ Durkheim, a.g.e., s. 399.

⁷⁹ Penner, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/504688/ritual>, (25.11.2013).

⁸⁰ Durkheim hakkında detaylı bilgi için bkz. Edward A. Tiryakian, “Emile Durkheim”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde, Tom Bottomore-Robert Nisbet, 2. b., çev. Ceylan Tokluoğlu, Ayraç Yayınevi, Ankara, Nisan 2002.

⁸¹ Penner, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/504688/ritual/66238/The-functional-approach>, (25.11.2013). Ayrıca Malinowski ve Radcliffe-Brown’un fonksiyonalist yaklaşımları için bkz: Roberto Cipriani, **Din Sosyolojisi: Tarih ve Teoriler**, 1. b., yayına haz. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 81-91; Yine hem fonksiyonalist düşünce hem de Durkheim’in izini takip eden araştırmacıların görüşleri için bkz. Özbudun v.dğr., **Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar**, ss. 99-138.

⁸² E. E. Evans Pritchard, **Sosyal Antropoloji**, 1. b., çev. Fuat Aydın - İrfan İnce - Muharrem Kılıç, Birey Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2005, s. 23. Ayrıca Durkheim’in işlevselci etkisi için bkz. Wilbert E. Moore, “İşlevselcilik”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde, Tom Bottomore-Robert Nisbet, 2. b., çev. Şirin Tekeli, Ayraç Yayınevi, Ankara, Nisan 2002.

dolayı aynı zamanda ferdi, üyesi olduğu topluma bağlayan bağları da güçlendirir. Çünkü tanrı, toplumun mecazi bir ifadesinden başka bir şey değildir.⁸³

Ritüellerin işlevlerinden bazıları şöyledir:

Ritüeller, her şeyden önce, sosyal bütünleşmenin önemli bileşenlerindedir. Temel karakterleri itibariyle kolektif bir nitelik taşıyan ritüeller grubu bir arada tutmakta, dayanışmayı artırmakta, topluluğun kolektif şuurunu güçlendirmektedir. Uyum içinde tekrarlanan ritmik hareketler, grup üyelerinin birliktelik düşüncelerinin pekişmesine katkı sağlar. Ancak ritüeller, aynı zamanda, diğerlerinden de farklılığın sembolik ifadesi olmaktadır. Sonuçta, ritüeller, temsil ettikleri topluluk ya da toplumlar için hem toplumsal bütünleşmeye katkı sağlayan hem de onların diğer topluluk ya da toplumlardan farklılıklarını ortaya koyan bir kimlik tanımlayıcılarıdır. (...)

Grup bilincinin yükselmesi ve grup kimliğinin pekişmesi, bireyi kimlik bunalımından kaynaklanan ve yabancılaşmayla sonuçlanan, anomi gibi, bir takım olumsuzluklara karşı korur. Ritüeller, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi, sürdürülmesi ve toplumsal düzenin sağlanmasında önemli işlevlere sahiptir. (...)

Ritüeller, toplumsal statü ve rollerin de belirleyicisidir. Nitekim doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş/giriş ritüelleri, farklı biçimlerde olmakla birlikte, bireyin bir toplumsal statüden bir başka statüye geçişini simgeleyen ritüellerdir. Kişilerin rol ve statü dönüşümleri sosyal yapıda değişiklikler meydana getirmektedir. Söz konusu sosyal yapıda meydana gelen değişikliklerin mevcut yapıyla çatışan durumlar oluşturmasının önüne ise ritüeller sayesinde geçilmektedir. Zira ritüeller sosyal yapıdaki bu tür dönüşümleri, çatışmaları engelleyerek ya da yaşanan dönüşümü meşrulaştırarak sağlar. (...)

Ritüel, bireyin toplum içinde nasıl hareket edeceğini göstererek ve davranışlar konusunda hazır kalıplar sunarak, hem her olayda yeni arayışlar arama zorunluluğunu kaldırır hem de duygusal bir bağ ile geçmişe bağlılığı sağlar. Böylelikle yeni nesillere de nasıl davranacakları öğretilmiş olur. (...)

Ritüeller, insanların neyi önemli ve gerekli bulduğunu söylemelerinin bir yoludur. (...)⁸⁴

Ritüel konusunun işlenmesinde üçüncü ana akım *dinler tarihi yaklaşımı*dır. Bu yaklaşım dinler tarihçilerinin çalışmalarına dayanır. Bu yaklaşımı savunanlar ilk iki yaklaşımın ritüel açıklamalarını yetersiz görürler. *Dinler tarihi yaklaşımı* açısından ritüel, aşkın ve nihai gerçeklik olarak kutsal ifade eder ve açıklar. Fakat bu yaklaşımdaki aşkın gerçekliğin belirsiz oluşu nedeniyle bu yaklaşım bir ritüel açıklaması olarak takdim edilememiştir. Rudolf Otto, Mircea Eliade, Joachim Wach gibi isimler bu yaklaşımın önde gelen isimleridir.⁸⁵

Araştırmacıların çalışmalara bakışı açısından, Durkheim ve takipçilerinin içinde bulunduğu akılcı yaklaşım bir tarafta; Alman idealist geleneğinin Schleiermacher'le başlatılabilecek dini yaklaşımı ise karşı tarafta yer alabilir. Otto, Eliade gibi araştırmacılar bu konuda ikinci çizgide yerlerini almışlardır. Husserl'in fenomenolojisi de özellikle

⁸³ Durkheim a.g.e., s. 274.

⁸⁴ Karaman, a.g.m., ss. 232-234.

⁸⁵ Penner, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/504688/ritual/66238/The-functional-approach>, (25.11.2013).

Eliade'yi etkilemiştir.⁸⁶ Fenomenolojik geleneğin din çalışmaları yani *din fenomenolojisi geleneği* dinin yakın dönemde bir tecrübe olarak işlenmesine imkân sağlamıştır. *Kutsal* hakkındaki araştırmalar bu geleneğin takip ettiği en önemli yollardan biridir.⁸⁷

Eliade, eski insanın sıradan eylemlerinin bile görüldüğü gibi olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bir eylem aynı zamanda hem sıradan, gündelik bir faaliyet; hem de insanın kutsalla ve tarihle ilişkisini düzenleyici olabilir. İnsana tarihsel bir hafıza verebilir. İnsan *homo religiosus* olan atalarının izinden gitmektedir. Örneğin cinsellik ve beslenme iki eylemdir. Ancak bunlar eski insanlar için kutsal bir anlama sahipken; modern insan için fiziksel etkinliklerdir. Ataların ve tanrıların tarihin başlangıcında yapmış olduğu eylemler ayinlerle yinelenerek yeniden varlık sahasına kazandırılmak istenir. Ayin yinelenmeyle arketipiyle örtüşür. İnsan da tarihin başlangıcındaki o eyleme katılmış olur. İlkel insan sıradan eylemlerini bile farklı bir düzleme taşır ve bu bakımdan zayıf değildir. İnsan bir dünya görüşü ve selamet öğretisi oluşturup gerçeklikle bütünleşir. Böylece selamete kavuşur. Eylemler bir aşkın modelin ya da arketipin tekrarı ise belli bir anlama sahiptir. Tekrarlar ise eylemi normalleştirir; ona ontolojik bir konum vererek onu yasallaştırır. Eylemin gerçekliği onun bir arketip tekrarı olmasına bağlıdır. Eylemler bir tören (kutsala dâhil olma) olarak gerçekleşir. İnsanı gerçeğe dâhil eder. İlkel insanda teorik bir yön vardır ve insan ağır bir konuma sahiptir.⁸⁸

Ritüel çalışmalarına ilişkin ritüeli sadece bedensel faaliyet olarak ya da sembolik-zihinsel bir yapı olarak görmekten daha yeni ve farklı kabul edilebilecek yaklaşım *tecrübeciliktir*. Lakoff'un tecrübeci perspektifi ritüelin; anlam, hayat ve tecrübe arasındaki ilişkisini diğerlerinden farklı biçimde ortaya koymaktadır.⁸⁹

Ritüelin niteliklerine bağlı olarak, ritüelin daima insani tecrübeyle ilişkisi göz önünde bulundurulmalıdır. Lakoff ve Johnson objektivizm ve sübjektivizm mitlerinin⁹⁰ ardında insani bir motivasyonun yani anlama motivasyonunun olduğunu söylemektedir.

⁸⁶ Morris, a.g.e., ss. 279-282.

⁸⁷ Din fenomenolojisi ve 'kutsal' hakkında detaylı bilgi için bakınız: Mustafa Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi** V, S. 3, ed. Yavuz Ünal, Samsun, 2005, ss.73-120.

⁸⁸ Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, ss. 53-55.

⁸⁹ Combs-Schilling, a.g.e., s. 38.

⁹⁰ Objektivizm ve sübjektivizm mitleri hakkında geniş bilgi için bkz. George Lakoff - Mark Johnson, **Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil**, 1. b., çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Mart 2005.

Objektivizm dış dünyayla, sübjektivizm iç dünyayla ilgili bir yaklaşım sunarken; tecrübe miti bu ikisini birleştiren bir bakış açısı teklif eder. Tecrübeci mit, insanı çevresinden ayrı değil; çevresinin bir parçası olarak ele alan perspektife sahiptir. İnsan fiziksel çevresiyle ve diğer insanlarla etkileşim içindedir. Bu etkileşim karşılıklıdır. Tecrübeci mitin teklif ettiği anlama, bu etkileşimlerden doğar. “(...) bedenlerimizin doğası, fiziksel ve kültürel çevremiz, tartıştığımız türden doğal boyutlara göre, tecrübemize bir yapı empoze eder. Tekerrür eden tecrübe doğal boyutlarıyla tecrübe gestaltları olan kategorilerin oluşumuna yol açar. Bu tür gestaltlar tecrübemizdeki tutarlılığı belirler. Biz tecrübemizi dolaysız şekilde, doğrudan doğruya çevremizde ve çevremizle etkileşimimizden doğan gestaltlara göre tutarlı tarzda yapıya kavuşmuş şeyler olarak gördüğümüzde anlarız. Biz tecrübeyi metaforik olarak, bir gestaltı ve tecrübe alanından hareketle tecrübeyi bir başka alanda yapıya kavuşturmak için kullandığımızda anlarız”.⁹¹

Tecrübeci anlam açıklamasının ritüelle ilişkisi ise; tecrübeci anlamın, ritüelleri gündelik hayattaki önemli tecrübe alanlarından biri olarak görmesidir. Objektivizm ve sübjektivizmin, etkileşime dayalı yaratıcı anlamayı fark edememesi sebebiyle ritüeli değerlendirmesi cılız kalmıştır.⁹²

Lakoff ve Johnson ritüeli sadece din veya sekülerlik kontekstinde kullanmamıştır. Objektivizm ve sübjektivizmin önerdiğinden çok daha farklı bir şekilde işlemiştir. Belli adımları izleyerek her gün sabah kahvesi hazırlamak, özel günlerdeki yemeklere gitmek, konferanslara katılmak gibi nedensel ritüeller ile inançların buyurduğu dini pratikler bu ritüeller kapsamındadır. Bunlar bilinçli olarak detaylı tasarlanmış, başkalarından daha bilinçli biçimde icra edilen, bazen de spontane gelişen ve yeniden yapıya kavuşmuş pratiklerdir. “Her ritüel tecrübemizin tekrarlanan, tutarlı olarak yapıya kavuşan, üniter bir boyutudur. Onları icra ederken eylemlerimizdeki kaos ve tutarsızlığı minimize etmek suretiyle faaliyetlerimize bir yapı ve anlam yükleriz. Bizim terimlerimizle dile getirmek gerekirse ritüel bir tecrübe gestaltı ürünüdür. Tecrübemizin doğal boyutlarına göre yapıya kavuşturulan tutarlı eylemler dizisidir”. Ritüelle ilgili olarak temel noktada önerilen şudur: “İster kültürel ister kişisel olsun, beraber yaşadığımız metaforlar kısmen ritüelde ikamet eder. Kültürel metaforlar, ve onların gerektirdiği değerleri ritüellerce nakledilir. Ritüel,

⁹¹ Lakoff-Johnson, a.g.e., s. 261-262.

⁹² Lakoff-Johnson, a.g.e., s. 262-263.

kültürel metaforik sistemimiz için temel tecrübenin vazgeçilmez unsurunu oluşturur. Ritüelsiz kültür olamaz”.⁹³

Lakoff ve Johnson’un çalışmasında ritüelin tecrübe ve anlamla bağının kurulmuş olması çalışmamız açısından ritüeli önemli bir yere taşımaktadır. Çünkü insan bir anlam varlığıdır ve dünyadaki varlığını anlama çabası içerisindedir. Anlama faaliyeti de insanî bir faaliyet olarak sosyal bir faaliyettir. Herbert Blumer için anlam, bir nesneye içkin olan bir özellik değildir. Anlam, grup üyelerinin etkileşimiyle kurulmuştur. Sembolik etkileşimciliğin öznelerarasılığında anlam kendini gösterir.⁹⁴

Schutz, toplum incelemesine fenomenolojik bir yaklaşım getirmeye çalışmıştır. Buna göre sosyal gerçeklik, bireylerin gündelik eylemleriyle sürekli olarak yeniden kurduğu bir süreçtir. Özne, yaratıcı ve aktif rol oynayarak gerçekliği kurmaya ve anlamaya çalışır. Dünya ve gündelik hayat öznelerarasıdır. Yani insan başkalarıyla etkileşim içindedir. Anlam etkileşim sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Gündelik hayatın ise büyük ölçüde sorgulanmayan klişeler şeklindeki otomatik alışkanlıklara indirgenmiş yapısı – sorgusuz kabul edilen dünya (the-world-taken-for-granted) gündelik hayatın temel parametreleridir⁹⁵- vardır. Bununla birlikte gündelik hayatın öznelerarasılığı karşılıklı sembollerin varlığını gerekli kılmıştır.⁹⁶ Yani fenomenolojik yaklaşımla ele alınan dünya ve gündelik hayatta anlam, sembolik olarak öznelerarasılıkta ya da öznelerarasılıktaki sembollerde ortaya çıkmaktadır.

“Her kültür toplumsal biçimleri, değerleri, kozmolojiyi, bütün bir bilgi birikimini kapsayan ve bütün deneyimlere aracılık eden birbiriyle bağlantılı bir yapılar dizisidir”. “Ritüeller toplumsal ilişkileri sahneler, canlandırır ve bu ilişkilere açık bir ifade kazandırarak insanların kendi toplumlarını tanımasına olanak sağlar. Ritüeller fiziksel yapının sembolik aracılığı yoluyla toplumsal yapıya etki eder”.⁹⁷ Yapı ve anlam arasındaki ilişki ise; kültürel fenomenlerden biri olarak görülen ritüellerle açığa çıkar. Fizikî dünyanın

⁹³ Lakoff-Johnson, a.g.e., s. 265-267.

⁹⁴ Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998, s. 314.

⁹⁵ Adil Çiftçi, “Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi”, **Din ve Modernlik Toplumbilim Yazıları I**, 1.b., Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 29.

⁹⁶ Swingewood, a.g.e., ss. 314-319.

⁹⁷ Mary Douglas, **Saflik ve Tehlike, Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi**, 1.b., çev. Emine Ayhan, Metis Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2007, ss. 160-161.

bir temsili olarak kültür; ritüellerde ortaya çıkararak fizikî gerçekliğe anlam verir.⁹⁸ Ritüellerin kendi başına anlamları olduğu iddia edilemez. Ritüellere mantık ölçüsü dâhilinde anlam yüklenir. Bir babanın kendi başına baba olmayıp; yalnızca çocuğuyla ilişkisinde baba olduğunun düşünülmesi⁹⁹ gibi ritüellerin de anlam taşıyıcı özelliği olması gerekmektedir. Bu ritüeller kendi başına ritüel olmayıp; en az ikili ilişkilerle anlam kazanmaktadır.

İnsanın başka insanlarla ve dünyayla ilişkisi bir anlam ilişkisidir. Bu ilişki, kendileri etrafında birleşilen ortak semboller sayesinde gerçekleşmektedir. Bu çalışma açısından ortak semboller, ritüellerdir. Anlam, ilişkilerdeki ritüellerde açığa çıkar. Ritüeller, anlamı taşır. Tambiah'ın ifadesiyle “*Ritüel, anlamları iletme, sosyal gerçeği yaratmak (ve) böylece, kozmolojik düzeni yaratmak ve yaşama geçirmek için bir araçtır*”.¹⁰⁰ Çınar; Douglas ve Tillich'in görüşlerini harmanlayarak ritüelin anlamla ilişkisini şöyle sunmaktadır:

Diyebiliriz ki bütün kültürel yaratımların temelinde anlam vardır. Bununla birlikte anlam, akar ve sürüklenir. Onu ele geçirmek ve kavramak zordur. Bir göstergeler dizinine iliştilen anlam, kendini dönüştürür. Anlamın anlamı, sonu gelmeyen bir imadır. Gösterenin sonunu bilmediği ancak dur durak bilmeksizin yaptığı göndermedir. Sembolün duraksamaksızın göndermede bulunması anlamı ifşa ettirir. Bu semboller sayesinde anlamı kuran her kişi, her bir olayda farklı örüntüler yakalayabilir. Hatta aynı kişi bile farklı zaman ve mekânlarda aynı sembollerle farklı anlamlar bulabilir. Bunun içindir ki toplumsal yaşam, anlama bir zorunluluk katmaya çalışır. Toplumun temelinde dayanan anlam, elimizden kaymaya hazırdır. İşte ayinler, törenler ve ritüeller anlamın sürüklenişini kısaltmaya yarar. [Mary Douglas]. Ancak ifade etmeliyiz ki ayin ve ritüeller aynı zamanda anlamı üreten kanallardır. Zira ritüeller kutsala geçit veren kestirme yollardır. Bütün milletlerdeki âyinler ile mesela Hıristiyan vaftizi gibi sayısız başlama ritüelleri ve belgeler, insanoğlunda sıradan yollarla yaklaşılamayan kutsal derinlik bilincinin olduğunu gözler önüne serer. [Paul Tillich]. Demek ki ritüeller ve âyinler, hem anlamın neşet ettiği kaynağa ulaştırılan ara geçitler, hem de anlamı sabitlemeye yarayan olaylardır.¹⁰¹

Sosyal bir varlık olan insanı toplumun içine yerleştiren şey ritüellerdir. “Ritüeller (...) sosyal ilişkileri yaratır ve sağlamlaştırır. Bu süreç içinde tekrarlar ve dramatize edilmiş biçimlerde işlevlerini ortaya koyarlar. Toplulukların ortak tarihi ve kültürü, kolektif eylemler sayesinde gerçekleşir. Belirli aralıklarla, birliğini ve karakterini oluşturan ortak duygular, fikirler tekrarlarla, güçlendirilir. Bunlar da ritüellerin temelini oluşturur.

⁹⁸ Gökhan Yavuz Demir, “Önsöz”, Claude Lévi-Strauss, **Mit ve Anlam** içinde, 1. b., İthaki Yay, Şubat 2013, ss. 15-16.

⁹⁹ Demir, a.g.m., s. 13.

¹⁰⁰ Gürbüz Erginer, **Kurban Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri**, 1.b., Yapı Kredi Yay., İstanbul, Ağustos 1997, s. 50.

¹⁰¹ Çınar, a.g.e., ss. 77-78.

Ritüeller, sosyal bağları yeniler ve varolan düzeni dramatize eder. Fikirler ve inançlar, ritüeller tarafından üretilirler (tersi değil); insanların ibadet ritüelleri inandıkları için yaratılmazlar, bu ibadet yollarıyla inançlı olmayı öğrenirler. Hatta inanmasalar bile, bunlara uymaya devam edilir (Örneğin dinî bayramlar)”. Bu önemli nokta ritüellerin gücünü göstermektedir. Bu aşamada somut ifadeler olarak ritüelin soyut inançlarla bağlantısına, güçle beraber karşılaşılmaktadır. Sadece bununla da sınırlı kalınmaz. İşlevselci bir etkiyle de ritüellerin sosyal bağları kuvvetlendirici ve toplumun devamını sağlayıcı olduğu söylenebilir. “Ayınlar bir topluluğun devamını garantiledikleri sürece kalıcıdır ve toplumsal kimliğin bireysel kimlikten daha önemli olması yönünde işlevseldirler. Bu ayınlar veya ritüeller kendi içlerinde de yenilenirler ve toplumsal kimliğe aykırı düşebilecek faktörler temizlenir. Ayınlar önce temsilî bir geçmişi yansıtır ve ondan sonra da ritüeller aracılığı ile bu temsil edilenleri üretirler ve sürekli yenilerler”.¹⁰²

“Sosyal bir hayvan olarak insan ritüel bir hayvandır”. Sosyal ritüeller olmaksızın sosyal ilişkiler kurmak ve toplumda yaşayabilmek mümkün değildir. Dostluk ritüelleri olmaksızın dostluktan söz edilemez. İki dostun birbiriyle nasıl ilişki kurması gerektiğini bildiren şey ritüellerdir. Mektuplaşmak, yazışmak, birbirine kart yollamak gibi dostluk ritüelleri olmadığı takdirde dostların dostluğu sosyal bir gerçeklik olmaktan çıkar. Yine ritüeller yeri geldiğinde düşünce biçimini ve kelime seçimlerini etkiler. Yani bir şeyi bilmek ve ona uygun kelimeler bulmak ancak ritüeller sayesinde gerçekleşir.¹⁰³

Bireysel açıdan da ritüeller yani sembolik ifadeler insanda bellek ve algıyı harekete geçirir. İnsanî davranışın çerçevelenmesini ve daha canlı [gerçek] yaşanmasını sağlar. ‘Bir varmış bir yokmuş’ ifadesinin insanı fantastik bir masal dinleyecek ruh haline sokması gibi. Ancak burada katı ve kesin bir dayatmadan söz edilemez. Yani ritüellerin kurallarının olması ve düzenleyici olması tecrübe esnasında tecrübenin önüne geçemez.¹⁰⁴

Ritüeller her zaman dinsel-sekülerlik dikotomisinde ele alınmamıştır. Kertzer, ritüele daha geniş bir pencereden bakmıştır. Kertzer “ayınle toplumsal olarak standartlaştırılmış ve tekrarlanan simgesel davranışı” anlatmak istemiş ve “dinsel-seküler

¹⁰² Tuğrul, a.g.e., ss. 139-140. Burada bir noktanın altı ayrıca çizilmelidir. Ritüel mi inancı önceler yoksa inanç mı ritüeli önceler? Bu soruya bu kadar kesin cevap verilemeyeceği kanaatindeyiz.

¹⁰³ Douglas, a.g.e., s. 87.

¹⁰⁴ Douglas, a.g.e., ss. 87-89.

ayrımı yapmayı genel anlamda kullanmayı” tercih etmiştir.¹⁰⁵ Bates için dinsel ve dünyevi ayini birbirinden ayırt etmek zordur. Ayrımı katılımcı kişinin zihinsel durumuna bağlı görmüştür.¹⁰⁶ Douglas da, ritüel davranışların pek azının din kontekstinde gerçekleştiğini söylemektedir. ‘Bahar temizliği yapmak’ bunu ifade eden güzel örneklerden biridir.¹⁰⁷

Berger’in kullandığı anlamda insanın dünyayla ve insanlarla ilişkisi bir diyaloga benzetilebilir. Ritüel, bir diyalogdur. İlişki, diyalog ilişkisidir. Kullanılan ortak semboller olarak ritüeller, anlamın taşındığı yerdir. Karşılıklıdır; ancak determinist bir yapı yoktur. Doğrudan doğruya etki-tepki prensibinden söz edilemez. Kapsadığı boyutlar itibariyle Pascal, ritüelin en esaslı diyalog olduğunu düşünür.¹⁰⁸

İletişimin bir diyalog olduğu düşünüldüğünde;

Sözlü ifadeler gibi ritüeller de aktörün bir başkasıyla ilişkileri hakkında açıkça veya imalı şeyler söyleyen davranışsal eylemlerdir. Ritüeller, eskiden beri var olagelen normlar uyarınca, toplumun yaşamındaki bazı önemli olayları anmak ve açıklamak için belki de bilinçli olarak düzenlenmiştir (Evlilik törenleri ve bayramlar gibi). (...) Bununla birlikte, nispeten basit eylemlerden oluşan ritüeller de anlam taşır (Bir askerin selamı veya bir şoförün dönmek için işaret vermesi gibi). Hatta, aslında tamamen araçsal gayelerin yönlendirdiği eylemler bile (meselâ bir hendek kazmak) nasıl icra edildiklerine bağlı olarak, kimi anlamlı rollere sahip olabilir. Dolayısıyla ritüeli tamamen müstakil davranış olmaktan ziyade, analitik bir davranış boyutu olarak tarif etmek daha yerinde gibi görünmektedir. Ritüel sembolik-anlamlıdır ve bu iletişimsel görevi yerine getirmek için genelde formel normlara uyum sağlar. Kendisine işlenmiş, seremonileştirilmiş nitelik verecek kadar ağırlıklı biçimde oluşturulmuştur.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Sibel Özbudun, **Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri**, 1.b., Anahtar Kitaplar, Mart 1997, s. 20.

¹⁰⁶ Bates, a.g.e., s. 449.

¹⁰⁷ Douglas, a.g.e., ss. 93-94.

¹⁰⁸ Çınar, a.g.e., s. 33.

¹⁰⁹ Robert J. Wuthnow, “Din Sosyolojisi”, **Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I**, 1. b., çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 103.

İKİNCİ BÖLÜM

2. RASYONALİTE: RASYONALİTE KAVRAMI VE MODERN ÇAĞIN ALGILANIŞI

2.1 RASYONALİTE KAVRAMI VE MODERN ÇAĞIN ALGILANIŞI

Geçen bölümde insanın ritüel bir varlık olduğunu göstermeye çalıştık. Bu bölümde ise, ritüelleri ve insanın ritüel bir varlık oluşunu reddeden *rasyonaliteyi* anlamaya çalışacağız. Kavram olarak rasyonalitenin genlerinde hangi fikirler var? Ritüellerin reddine giden tarihsel süreçte neler yaşandı? Ritüelsiz bir dünya oluşturma fikrinin altında hangi nedenler yatıyor? Rasyonalite nasıl bir dünyaya yol açtı? Bu bölümde kısaca bu soruları tartışmaya çalışacağız.

Rasyonalite (rationality, İngilizce) kökü itibariyle *rati*dan türemiş bir kelimedir. *Ratio* saymak, hesaplamak anlamlarına gelen “re” (Lat.) kökünden türemiştir¹ ve iki matematiksel/niceliksel ifadenin birbiri arasındaki ilişkiyi, yani “oran” ilişkisini ifade eder.²

*Rati*dan sıfat olarak türetilmiş *rational* (rasyonel) kavramı ise makul gerekçesi olma durumu için kullanılır.³ Asıl ilgili olduğumuz kavram olarak *rationality*nin İngilizce karşılığı *reasonableness*tır ve *akla uygunluk* anlamına gelmektedir.⁴ *Reason* isim olarak *neden*; fiil olarak da düşünmek, muhakeme etmek, *akıl yoluyla* nedenleri göstermek anlamlarına gelir.⁵

¹ Orhan Hançerlioğlu, “Us”, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, 1. b., C. 7, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s. 35.

² “Ratio”, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/ratio>, (20.02.2013).

³ “Rational”, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/rational>, (20.02.2013).

⁴ “Rationality”, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/rationality>, (20.02.2013).

⁵ “Reason”, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/reason>, (26.10.2013).

Dilimizde “rasyonalizasyon/aklıleşme/akılcılaşıma/akılcılaştırma” olarak karşılanan *rationalisation*, bir şeyi akla uygun hale getirmeyi ifade etmek için kullanılır. Her alanda o alana özgü olarak kullanılır. Örneğin, ekonomide rasyonalizasyon harcamaların verimlilik adına karşılanabilir olmasını ifade eder.⁶

Ratio kökünden türemiş bir başka kelime ise *irrasyonalitedir*. *Akıldışılık* olarak karşılanabilecek *irrasyonalitenin* pek çok tanımı vardır. Yalın anlamı itibariyle akıldışılık; “akıldışı düşünce veya davranış”, “akıldan ziyade aklî olmayana inanma”, “akıl tarafından yönlendirilmeme”, “aşkın olma”, “bilginin temelini tecrübe ve doğaüstünden bağımsız *sezgisel ve önsel (a priori)*’de görme”, “tutarsız olma” olarak karşılanmaktadır. Birkaç tanımlamada ise mantıkdışılığı –tutarsızlık, çelişkili geçersiz çıkarımı olan-, duyumsanamayanı, evrenselleşemeyeni, umumleşemeyeni ifade eder. Genel itibariyle bir eylemin aklîliği ya da akıldışılığı daima bir *açıldan* değerlendirilir. Bir hareket kendi referans çerçevesinden aklî olarak kabul edilebilirken başka bir açıdan akıldışı olarak nitelenebilir.⁷

Kavramın Türkçe karşılığı olarak kullanılan *Akılın* (Arapça), “*(Bir nesneyi) yakalamak veya bırakmamak üzere tutmak, alıkoymak, korumak veya ona yapışmak (...)* ve(ya) *bunları istemek ya da bunlara yönelmek (...)*” anlamlarına geldiği görülür. Arapçada aynı kelime kökünden türetilmiş başka kelimelerin Türkçedeki karşılıkları ise; bağlamak, bağlanmak, bağlanılan, himaye edilen, korunan, üzerine düşkünlük olandır. Bir devenin ipe bağlanmasını ifade etmek için kullanılan kelime de *akıldır*.⁸

Akıl; felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç”tür.⁹ Ancak böylesine bir güç hakkında konuşmak ve kesin yargılara ulaşmak her zaman için mümkün değildir. Çünkü aklın kendini anlama imkânı onun kendini anlama eyleminden daha fazladır. Yani akıl, eylemden daha çok potansiyeldir.

⁶ Orhan Hançerlioğlu, “Ussallaştırma”, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, 1. b., C. 7, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s. 42.

⁷ Halilrahman Açar, “Akıldışılık”, **Felsefe Ansiklopedisi**, 1. b., ed. Ahmet Cevizci, C. 1, Etik Yayınları, İstanbul, Kasım 2003, s. 206.

⁸ Râğıb el-İsfahani, “عقل”, **Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân Kur'ân Kavramları Sözlüğü**, 2. b., çev. ve notlandıran Yusuf Türker, Pınar Yayınları, Ocak 2010, ss. 1032-1035.

⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, I-XLII (devam ediyor), C. 2, İstanbul, 1989, s. 238.

Akıl adına konuşmak da aklın potansiyelini belli bir anlama eylemi ile sınırlandırma teşebbüsüdür. Anlama imkânı ve eylemi arasındaki sınır salt aklın kendisi değildir. Arada akıl-dışı bir unsur vardır. Akıl-dışı şey aklın anlama ufkunu belirlediği için bir taraftan akla yakındır; fakat sınırı belirlemesi dolayısıyla akla çok uzaktır. Akıl-dışı olan şey filozoflarca çok farklı şekillerde tanımlanmışlardır: Tanrı, Varlık, vs. (vesaire). Ancak sonuç olarak akıl-dışı şeye ilişkin adlandırma çabaları “aklın kendini anlama imkânını tüketecek şekilde anlama ufkunun genişlemesine imkân vermemektedir.”¹⁰

Rasyonaliteyi ve rasyonalizmi anlamak için *logosun* Batı geleneğindeki yerine bakılabilir. Çünkü *logos*; *rationun* Batı geleneğindeki Latince karşılığıdır ve insan Aristoteles’ten beri bu gelenekte ‘logos’ sahibi varlık olarak tanımlanmaktadır.¹¹

“Her şeyi birleştiren ve ayıran güç” olarak “*Logos* bir zamanlar insanlığı temellük eden ifşa edici güç” anlamına gelmekteydi. Fakat teknoloji çağında [*logos*] insanların mülkü olan bir enstrüman/araç olarak” görülmeye başlanmıştır.¹² Yani Modern düşünce ile *rasyonalite* ontolojik olmaktan çıkıp; metot, kontrol, ölçüt gibi kavramlarla kendini ifade eden bilimsel/teknik/metodolojik rasyonaliteye dönüşmüştür;¹³

Logos bir zamanlar entiteleri bir araya getiren ve onları varolmaya yetkili kılan bir güç olarak anlaşıldığı halde, Romalılar onu ratio’ya, akla, insanın doğru yargılarda bulunma, bir şeyin neden olduğu gibi olduğunun doğru/makûl nedenlerini bulma fakültesine indirgediler. Modern insanlık için bir şey onun için bir neden gösterilmedikçe, yani onun tatminkâr bir açıklaması yapılmadıkça “varolamaz.” Bu antropomorfize etme süreci aklın (“hakikat”ın) enstrümantal zihin statüsüne, insanî amaçlar için gerekli alet statüsüne indirgenmesine yol açtı.¹⁴

Bu dönüş, yani *logosun* teknik ve hesaplayıcı ratioya dönüşü, aynı zamanda Batı düşünce tarihinin de seyridir. Burada temelleri Platon’a kadar geri götürülebilecek bir süreçten söz edilmektedir;

Heidegger için “modernite” denilen dünya görüşü, çağdaş durumu açıklamaktaki nihai terim değil, aksine, gözden kaçan çok daha derin bir hareketin işaretiydi. O, bu tarihsel dönemlerin deviniminin Platon’un metafiziğiyle başlayarak teknoloji çağında zirvesine yükseldiğini savunuyordu. Batı tarihindeki büyük dönemler –Grek çağı, Roma çağı,

¹⁰ Burhanettin Tatar, “Akıl”, **Felsefe Ansiklopedisi**, 1. b., ed. Ahmet Cevizci, C. 1, Etik Yayınları, İstanbul, Kasım 2003, ss. 185-188, ss. 185-199.

¹¹ Feridun Yılmaz, **Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma**, 1. b., Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 17; Ayrıca bkz. Max Scheler, **İnsanın Kozmostaki Yeri**, 1. b., çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 35.

¹² Micheal E. Zimmerman, **Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma / Teknoloji, Politika, Sanat**, 1. b., çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2011, s. 332.

¹³ Yılmaz, a.g.e., ss. 17-18.

¹⁴ Zimmerman, a.g.e., s. 305.

Ortaçağ, Aydınlanma çağı ve teknoloji çağı – Heidegger’e göre, Batı insanlığının bir şeyin bir şey “olmasının” ne anlama geldiğine ilişkin kavrayışındaki uzun bir “çöküşün” aşamalarına işaret eder. Özellikle de teknoloji çağında bir şeyin bir şey “olması,” kendi kendisini-takviye eden teknolojik sistem için hammadde olması anlamına gelir.¹⁵

Rasyonalitenin bugünkü teknik ve bilimsel anlamına ulaşmasını sağlayan en önemli isimlerden biri Descartes’tır. Descartes¹⁶ zihin ve bedeni, özne ve nesneyi birbirinden ayırarak açık ve kesin bilgiye ulaşmanın yolunu öznenin metodik kuşkusundan geçirmiştir. Öznenin yargı ehliyeti vardır. Hakikat de büyük ölçüde yargılara atfedilir. Hatalar ise aslında yanlış yargılardan ibarettir. Eğer sağlam bir temel –bir Arşimed noktası- bulunursa kesin bilgi elde edilebilecektir. Metodik kuşkunun bilginin meşruluğu için gösterdiği adres ise akıldır. “Duygulara, önyargılara, önceden kalma yaklaşımlara, geleneğe ya da akıl dışı diğer herhangi bir otoriteden gelen bilgiye karşı kuşku duyulmalıdır. Bunlardan gelen bilginin de tek sınama mercii akıldır.” Descartesçılık ya da Kartezyanizmin bir başka önemli etkisi ise duyum ve deneyim bağına güçlendirmiş olmasıdır.¹⁷

Kartezyen felsefe XVIII. yüzyıl Aydınlanması’na¹⁸ giden yolu açmıştır;

¹⁵ Zimmerman, a.g.e., s. 3.

¹⁶ Modern felsefenin en önemli aktörlerinden bir olarak René Descartes, maddi dünyanın mekanizasyonunu ve bu dünyanın mekanik özelliklerinin matematize edilerek dile getirilebileceğini ifade etti. Descartes dili matematik olan doğanın karşısına düşünen öz olarak insanı koydu. Doğa-insan ikiliği ileride doğayı akılla alt etmeye uğraşan teknik uygarlığın yolunu açmış oldu.

Dönemindeki eski-yeni kavgasına Descartes, felsefe-epistemoloji alanından dahil olmuştur. Bütünüyle seküler bir araç olan akıl ile sağlam temelleri olan bir bilgi sistemi oluşturmaya çalıştı. Descartes için kesinliğin yegâne kaynağı akıl olduğu için bilgi sistemini akıl otoritesine dayandırmak istedi. Bilgide de esas önemli olanın doğru yöntem olduğunu ileri sürdü. Bilginin Arşimed noktasını keşfetmek isteyen Descartes, bu sayede bir ilk doğruya ulaşmış, bilgi ve felsefede yeni bir döneme başlamayı hedefliyordu. Nihayetinde Descartes bilginin sağlam temeli için *Cogito* argümanına dayanır. Her ne şekilde kuşku duyuyorsa olsun kuşku duyulabilmesi için öncelikle varolmak gerekir. Kuşku duyma bir düşünme biçimidir. Son noktada “Düşünüyorum, o halde varım.” der.

Descartes’in düşünen benden, benlikten hareket etmesi tarihten ve gelenekten koparılmış bir felsefe oluşturmayı ifade eder.

Descartes’in düşüncelerinden bu çalışmaya temas eden önemli bir nokta onun düalist felsefesidir. Buna göre tanrı ve doğa, zihin ve beden düalizminden söz edilir. Descartes, deistik bir Tanrı algısına sahiptir. Yararılmamış bir töz olarak Tanrı, sistemin dışındadır. Dünyayı yaratıp harekete geçirdikten sonra dünyaya müdahale etmeyen, mucize yaratmayan bir Tanrı’dır. Tanrı’nın karşısında kaba, cansız bir varlık olarak doğa bulunur. Ayrıca bu ikici yapının unsurları arasında bir ilişki kalmamıştır. Zihin-beden düalizmi ise yine birbirine indirgenemeyen iki farklı yapıya işaret eder. Ayrım Cogito argümanının bir sonucudur. Zihin ve beden birbirinden tamamen bağımsızdır. (Ahmet Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, 2. b., Asa Kitabevi, Bursa, 2007, ss. 93-143)

¹⁷ Yılmaz, a.g.e., ss. 18-19. Ayrıca Descartes’in etkisi hakkında; “Heidegger’e göre, teknik donanım yoluyla insanın dünya üzerinde kurduğu emperyalizm, Descartes’in özneye açtığı yolda Batı Uygarlığının gelişiminin doruğudur.” (Heidegger’den aktaran Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 5. b., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Ocak 2012, s.52.)

¹⁸ Aydınlanma kavramı tarihsel olarak “(...) onsekizinci yüzyılda, gerçekleşmesi ve muhtemel sonuçları itibarıyla hem Amerika hem de hemen hemen Avrupa’nın her tarafında etkili olan, geleneksel olarak İngiliz Devrimi’yle başlatılıp, Fransız Devrimi’yle bitirilen felsefi bir hareket ve daha da önemlisi, bu

Zihin-madde dualitesinin rasyonalizme [rasyonalizme] kazandırdığı meşruiyet, Aydınlanma ile birlikte toplumsal bir proje olarak zirvesine ulaşacaktır. Aydınlanmanın temel varsayımı evrenin bütün unsurları ve ayrıntılarıyla rasyonel olduğu üzerine kuruludur. Fizik evren rasyonelse onda işleyen rasyonel ilkeler de mevcuttur. Yine insan zihni de rasyonel olduğuna göre o bütün bu ilkeleri keşfetme kabiliyetini haizdir.¹⁹

Kartezyen düşüncenin ve akabinde Aydınlanma düşüncesinin rasyonelliğe yaptığı vurgu ritüellerin reddi açısından önemlidir. Bu sebeple tarihsel süreçte Aydınlanma düşüncesinin rolünü anlayabilmek için bu konu üzerinde biraz daha durmalıyız.

Aydınlanma öncesinde yaklaşık olarak on iki yüzyıl boyunca Batı dünyasının temel kaygısı insanın “en yüksek iyi ve en yüksek kudret sahibi ve var olan herşeyin yaratıcısı olduğu düşünülen bir Sonsuz Varlık”la olan inanç ilişkisinin muhafaza edilmesiydi. Antik felsefenin aksine Ortaçağ felsefesi öte-dünya ilgilerinin egemenliği altında olan felsefeydi. Bu felsefe bu hayatın değil bundan sonraki hayatın problemlerini çözmeyi birincil hedef olarak seçmişti. Bu felsefenin dünyevî ve toplumsal değil; semavi idealleri vardı. Bu dönemde asıl bilim teolojydi ve insanlar umutlarını ilahi bir varlığa bağlamıştı.²⁰

Aydınlanma ile Batı’da mevcut durumun “kötü” ve “köleleştirici” olmasına sebep olan mit, önyargı, hurafenin [ritüellerin] ve dolayısıyla bunları üreten mekanizma olarak dinin “eski düzen”inden kurtularak; “iyi” ve “özgürleştirici” olduğu çekincesizce kabul edilen “akıl düzeni”ne geçilmek istenmiştir. Çünkü akıl düzeninin bütün insanlar için ortak iyiyi kapsadığına inanılmaktadır. Bu yüzden her politik, felsefi proje akla dayandırılmaya çalışılmıştır. Akla yapılan bu vurgu sebebiyle Aydınlanma “Akıl Çağı” olarak da adlandırılmıştır.²¹

Akıl, Kartezyen felsefeye göre evrenseldir ve bütün rasyonel varlıklarca paylaşılır.²² Akıl evrenselliği onun mantık ve bilim eğitiminden geçirilerek ortak duyu

hareketin sonuçlarıyla belirginlik kazanan toplumsal ve siyasal bir sürece” göndermede bulunmaktadır (Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, 1. b., İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 13). Aydınlanma tarih içerisinde biri ilahî diğeri bilimsel olmak üzere iki farklı şekilde tasavvur edilmiştir. Her iki düşünce de mevcut durumun olumsuzluğuna işaret edip bundan çıkış için farklı yollar öne sürmüştür. İlahî aydınlanma Tanrısal, tinsel bir nur ile gerçekleşeceği düşünülen aydınlanmadır ve bu aydınlanma pek çok kültürde kendine yer bulmuştur. İkinci aydınlanma ise maddî bir tavır takınan ve Batı’da modernlik kimliği ile gün yüzüne çıkmış olan aydınlanmadır. (Ahmet Cevizci, “Aydınlanma” (ilâhî), **Felsefe Ansiklopedisi**, 1. b., ed. Ahmet Cevizci, C. 1, Etik Yayınları, İstanbul, Kasım 2003, s. 752.)

¹⁹ Yılmaz, a.g.e., s, 19.

²⁰ W. T. Jones, **Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi**, C. 2, 1. b., çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Mayıs 2006, ss. 7-8.

²¹ Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, ss. 13-14.

²² Richard J. Bernstein, **Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi Bilim, Hermenoytik ve Praxis**, 1. b., çev. Feridun Yılmaz, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2009, s. 169.

haline getirilmesini mümkün kılar. Bu özelliğiyle insanlarda benzer fonksiyonlara sahiptir. Ancak aklın bu şekilde işleminin önünde kurumsal ve kültürel çevrenin engelleri vardır. Kilise, devlet, bâtıl itikatlar, bilgisizlik, önyargılar [ritüeller] aklın bozulmasına sebep olmuşlardır.²³ İşte Aydınlanma, aklın bu kirlerden arınması sürecidir. Aklın arınması sürecinde felsefe sadece soyut düşünme olarak kalmamış; yeni bir görevle mevcut “kurumların irrasyonel ve gayr-ı tabii olduğunu göstermek için pratik eleştiri” yapmaya çalışmıştır.²⁴ Burada hatırlamamız gereken en önemli isim Francis Bacon’dır. Bacon’ın *idoller teorisine* göre zihnimiz dünyayı bize yansıtan bir aynadır. Fakat bu ayna tahrifata uğramıştır. Önyargılar, hurafeler, batıl inançlar [ve ritüeller] zihni kirleten putlardır. Bacon’ın önerisi zihni bu putlardan kirlerden arındırmaktır.²⁵ Yani aklın saf ve doğal haline döndürülebilmesi ancak bu kirlerden (ritüellerden) arındırılmasına bağlıdır.

Aydınlanmanın özelliklerinden bir diğeri bilimperest olmasıdır. Bilim aklın ve akılcılığın cisimleştiği yerdir. İdoller teorisi ve tümevarım yöntemiyle Aydınlanmanın ve modern dönemin bilim anlayışını şekillendiren Bacon’un bilgi ve bilim görüşü modern bilimin doğuşuna öncülük etmiştir. Buna göre güç olarak görülen bilgi arttıkça ve bilim ilerledikçe insanın hem doğa üzerindeki kontrolünün artması hem de insanî ve toplumsal hayat üzerindeki kontrolünün artması mümkün olacaktır. Yani Bacon’un kullandığı anlamdaki *bilgi* sayesinde bilimin ışığında sosyal bir düzen kurulabilecektir. Ayrıca bilimin ilerlemesi ile hayat konforunun artması doğru orantılıdır.²⁶ Konforlu hayat talebi daha ileride modern insanın tüm hayatını ve ritüellerini değiştirecek etkilere neden olacaktır. Bu süreçte bilimle ortak hareket eden teknolojinin de etkisini göz ardı etmemek gerekir.

Bilimin ve bilimsel akılcılığın yükselişinin en önemli etkisi din ve büyü üzerinde olmuştur. Çünkü o güne kadar hayretler içerisinde ve [dini] mucizelerle [ya da büyüyle]²⁷

²³ Ahmet Cevizci, “Aydınlanma”, **Felsefe Ansiklopedisi**, 1. b., ed. Ahmet Cevizci, C. 1, Etik Yayınları, İstanbul, Kasım 2003, s. 760.

²⁴ Irwing M. Zeitlin, “Aydınlanma: Felsefi Temeller”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Mustafa Tekin, S. XIII., 2002/Bahar, Konya, 2002, s.231.

²⁵ Ahmet Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, ss. 30-31.

²⁶ Cevizci, “Aydınlanma”, ss. 761-2.

²⁷ Pritchard’ın Azandeler hakkındaki çalışmasından verdiği örnek büyüünün nasıl açıklayıcı olduğunu göstermektedir. “(...) termitler tahıl ambarının desteklerini kemirir de, altındaki gölgede oturan bir adamın üzerine düşer ve onu öldürürse bunun bir büyücülük edimi olduğunu kabul etmek ilk anda, saçma görünür; ancak Azandeliler, ölüm sebebinin doğrudan doğruya, tahıl ambarının çöküşü olmadığını düşünürler. Onların dediği şey şudur: Tahıl ambarı, altında belli bir adamın büyülenmiş olmadıkça oturduğu belli bir anda çökmezdi. Ambar niçin başka bir anda ya da başka bir adam onun altında oturuyorken çökmedi? Ambarın

açıklanan sıradışı olaylar şimdi *bilimsel* yöntemlerle açıklanmaya başlamıştır.²⁸ Bu durum ritüellerin sosyal hayattan ayıklanması bakımından önemlidir. Çünkü genellikle olağanüstü görünen olaylarla (güneş tutulması gibi...) ilişkilendirilmiş ritüeller; bunun bilimsel/rasyonel açıklamaya dayanan bir doğa olayı olması sebebiyle gereksiz görülmeye başlanmıştır.

Aydınlanmanın bilimist yaklaşımı Comte pozitivismine giden yolu aralamıştır. Comte, pozitivismle toplumun doğa bilimlerine benzer yasalarının olduğunu söyleyip, bilimsel gelişme ile toplumun da yasalarının keşfedilebileceğini öne sürmüştür. Pozitivist perspektif nesnel bir analiz oluşturmayı engellediği gerekçesiyle öznel duygulara, yorumlara ve hislere [ritüellere] kapalıdır. Topluma doğa bilimcisinin doğaya yaklaştığı gibi yaklaşır. Soyut felsefi spekülasyonları, metafiziği ve doğaüstü güçlere başvuran açıklamaları reddeder. Pozitivizme göre düşünceler ve açıklamalar dinî veya metafizik değil; pozitif olmalıdır. Empirik deneylere [rasyonel açıklamalara] dayanmalıdır.²⁹

Pozitivizm girişte de belirttiğimiz gibi “moderniteye, modernite düalizme, düalizm rasyonalizme dayanır”. Bu silsiledeki düşünce biçimi dünyayı birbirine indirgenemez formlarla açıklar. Madde-zihin, olgu-değer, rasyonel-irrasyonel, birincil nitelikler-ikincil nitelikler gibi. Tercihini ilk sırada zikredilenlerden yana kullanan pozitivist paradigma bunları nihai gerçeklik düzeyi olarak kabul eder. Öte yandan pozitivist paradigma için tanrı, din, mit, kültür, gelenek gibi şeyler negatif olarak değerlendirilir. İnsan ve topluma ait bu özellikler negatif/akıldışı (irrasyonel)/ bilim dışıdır. İnsanın ve toplumun bilgiden, entelektüel evrenden dışlanması *bilim mitinin* oluşmasına sebep olmuştur.³⁰ Öyle ki pozitivism;

(...) kendisi dışındaki bütün ideolojileri reddeden bir ideoloji, kendisi dışındaki bütün gelenekleri reddeden bir gelenek, kendisi dışındaki bütün dinleri reddeden bir din, kendisi

çöküşünü açıklamak kolaydır. Çökme, termitler ve ambardaki darıların ağırlığı sebebiyledir. Adamın onun altında oturmasını açıklamak da kolaydır. O, günün sıcaklığında gölgelenmek için oradaydı. Ancak niçin olayların bu iki zinciri belli bir anda belli bir noktada birlikte oldular. Birlikte olmalarının şans olduğunu söyleyebiliriz. Azandeliler onu, büyücülükle açıklarlar. Birlikte çalışan büyücülük ve ambar, adamı öldürmüştür.” (E. E. Evans Pritchard, **Sosyal Antropoloji**, 1. b., çev. Fuat Aydın - İrfan İnce - Muharrem Kılıç, Birey Yayıncılık, İstanbul, Kasım, 2005, s. 96).

²⁸ Paul Hazard, **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme**, 3.b., çev. Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 332.

²⁹ Martin Slattery, **Sosyolojide Temel Fikirler**, 2.b., yayına haz. Ümit Tatlıcan – Gülcan Demiriz, çev. Cevdet Özdemir, Sentez Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2008, ss. 71-74.

³⁰ Hüsamettin Arslan, “Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, 1. b., yayına haz. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, Temmuz 1995, ss. 550-566.

dışındaki bütün dünya görüşlerini reddeden bir dünya görüşü, kendi mitleri dışındaki bütün mitleri reddeden bir mittir. Nedeni açıktır. Pozitivizmin, kendisi dışındaki gelenek, din, mit, ideoloji ve dünya görüşlerini reddedişi, öylesine kesin ve radikal bir reddediştir ki, bu süreci sonunda, reddettiği şeyleri bıraktığı boşluğu doldurmak ister ve ister istemez onların konumuna düşer. O, bütün radikalizmleri reddeden radikal bir tutumu dile getirir; seküler bir fundamentalizm türüdür.³¹

Aydınlanma rasyonalizmi ve bilimi için özetle şunları söyleyebiliriz: Aydınlanma akli ve bilimi (ratio kavramının taşıdığı oran, hesap edilebilirlik anlamları da hatırd tutularak) matematize edilebilirliğe vurgu yapar. Bir şeyin akla uygunluğu (rasyonalitesi) onun ölçülebilir olmasına, sayılabilir, hesaplanabilir, matematize edilebilir olmasına dayanır. Aynı zamanda bilimsel açıdan da deney ve gözleme konu edilebilir olması gerekir. Yani bunlar bilimselliğin-rasyonalitenin temel koşullarıdır. Eğer bir olgu bu niteliklere sahip değilse bilimin, aklın ve rasyonalitenin dışındadır –irrasyoneldir. İrrasyonel şeylere de rasyonel dünyada yer yoktur. Ritüeller de sayılamayan, matematize edilemeyen, ölçülemeyen, deney ve gözleme konu edilemeyen şeyler oldukları için irrasyonel kabul edilmişlerdir -bilimsel ve rasyonel değillerdir. Dolayısıyla ritüeller reddedilmişlerdir.

Aydınlanma sekülerizasyon sürecinin temellerine de ev sahipliği yapmıştır. Doğal din³², doğal hukuk³³, seküler tarih³⁴, kul yerine birey³⁵ gibi fikirler Aydınlanmanın sekülerizasyon ve rasyonalizasyon sürecine yani ritüellerin reddi sürecine önyak olmuştur. Çünkü bu fikirlerin hepsi akıl kriterini devreye sokarak dinin, hukukun, tarihin

³¹ Arslan, “Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, s. 566.

³² Aydınlanma akıl süzgecinden geçirilmiş bir din olarak deizmi ya da ateizmi kendi isteği doğrultusunda savunmuştur. Aydınlanmış bir akıl ruhlarına, meleklerle, şeytanlara, büyücülere [ve bunlara ait ritüellere] artık inanmamalıdır. Diğer taraftan tamamen Tanrısız bir dünya yerine; deistik bir Tanrı anlayışıyla da Tanrı'nın varlığı kabul edilmiştir. Fakat deizmin Tanrı'sı evren makinesini harekete geçiren, ancak dünyaya müdahale etmeyen bir Tanrı'dır. (Cevizci, “Aydınlanma”, s. 760-1) Tanrıya verilen bu rol ile tanrı, din ve kutsallar bu dünyadan giderek uzaklaşmaya başlamıştır.

³³ Rasyonalizasyon sürecinde insan bu dünyada konumlandırıldığı için onun yasalarının da doğal olması; dolayısıyla insanın irrasyonel olan vahiyden [ilahi hukuk] kurtarılması gerektiği düşünülmüştür. Doğal hukuk ile doğada varolan ya da varolduğuna inanılan düzenliliğe uygun hukuk düzeni (Ömer Demir - Mustafa Acar, “doğal hukuk”, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, 3. b., Vadi Yayınları, Kasım 2002, s. 112) talep edilmiştir.

³⁴ Aydınlanma insanın doğal bir varlık olduğu üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu doğallık Ortaçağ'da insanın tarihin edilgin bir nesnesi olarak “günahkâr bir kul” olduğu fikrine karşı insanı tarihin bizzat öznesi olarak görür. “Yaratıcı ve özgür insan, bundan böyle kendi kurduğu ve yapıcısı olduğu için de anlamı kendisine kapalı olmayan bir tarihin öznesidir.” Eski felsefenin Tanrı-teoloji vurgusu yerine; böylelikle seküler bir tarih anlayışı da gelişmeye başlamıştır. (Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, ss. 9-10)

³⁵ Aydınlanma dinin ve Tanrı'nın koyduğu sınırlar dâhilinde yaşayan insanın yerine bundan böyle bu sınırları aşan bir insan modeli ikame etmiştir. Kul yerine birey olarak insan mutluluğun peşinden koşma hakkını kendinde bulmuştur. Dünya hayatı bu mutluluğun aranışı sürecine dönüşmüştür. Böylelikle de bireycilik Aydınlanmanın merkezi fikirlerinden biri olmuştur. Anlam, hakikat ve hatta gerçekliğin yaratıcısı olarak düşünülen birey; Aydınlanmada kutsanmıştır. (Cevizci, “Aydınlanma”, s. 762-3)

ve insanın doğal olmayan şeylerden –ritüellerden- arındırılması gerektiği fikrini benimsemiştir.

Aydınlanma yüzyılıının sonunda yaşanan Fransız Devrimi ve on dokuzuncu yüzyılın ortalarında yaşanan Sanayi Devrimi modern toplumun şekillenmesinde önemli rol oynamış iki büyük olaydır. Hem Fransız Devrimi'nin öne çıkardığı değerler hem de endüstriyel dönüşüm modern topluma yeni bir kimlik kazandırmıştır. Yeni toplumsal durumu anlamak için Hobsbawm'ın tespiti olan bazı kavramlara bakmak önemli ipuçları sağlayacaktır: “*Sanayi, sanayici, demokrasi, sınıf, orta sınıf, ideoloji, entelektüel, rasyonalizm, humaniteryen, atomcul, kitleler, ticarileşme, (...), bilim adamı, faydacı, bürokrasi, kapitalizm, bunalım*”. Bunlar sosyal bilimcilerin ve özellikle sosyolojinin kurucu babalarının modern toplumu anlamak ve anlatmak için sıklıkla başvurduğu kavramlardır.³⁶ Çalışmamız açısından bu kavramlar arasında özellikle Weber'in daha yoğun kullandığı rasyonellik/ rasyonalite konusu üzerinde duracağız.

Rasyonalite Weber'de günümüz toplumlarını geçmiştekilerden ayıran temel özellik olarak ‘modern çağın ruhudur’. Weber'in din, bürokrasi, kapitalizm gibi çalışma konularının ana teması budur.³⁷ “Önceki toplumlar din, gelenek veya kişisel karizma gibi irrasyonel inançlar veya düşünce sistemlerine dayanırlarken, modern toplum mantığa ve kendi düşünce ve örgütlenme sisteminin asıl temeli olarak akla başvurmaya dayanır. Modern bilim ve teknoloji, modern hukuk ve iş hayatı rasyonalitenin, onun gelişmeyi sağlayacak biçimde ve hızda modern topluma uygulanma biçiminin klasik örnekleridir.”³⁸

Weber “rasyonellik” ve “rasyonelleşme” kavramlarıyla Avrupa'nın içinde bulunduğu durumu anlatmak istemiştir. Rasyonellik insan hayatında geleneksel normlara ve karizma duygudaşlığına yer vermez. Bunun yerine “genel kurallara ve talimatlara dayanarak büyüyen hesaplılık ve sistematik denetim”in geçmesi söz konusudur. Rasyonellik ve rasyonel şekilde örgütlenmiş bürokrasi geleneksel ve karizmatik olanın yerini alarak; “modern insana doğa ve toplum üzerinde etkin denetim olanağı sunar; onu tahmin edilemeyen bir dünyanın endişelerinden ve büyüsel güçlerin hâkimiyetinden kurtarır”. Toplum, verimlilik esasına dayanarak fabrika koşullarının etkisine girecektir.

³⁶ Robert Nisbet, **Sosyolojik Düşünce Geleneği**, 1. b., çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss. 29-43.

³⁷ Slattery, a.g.e., çev. Ümit Tatlıcan, 41; Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, 7. b., çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 459.

³⁸ Slattery, a.g.e., çev. Cevdet Özdemir, s. 78.

Bürokrasi de bu süreçte ulaşılmak istenen hedef için en etkili yolları sunacaktır.³⁹ Yani Weber'in düşüncesinde modern dünya ile bir taraftan maddi ilerlemenin ve bürokrasinin gelişmesi sağlanmış ancak bireysel yaratıcılık ve özerklik paradoksal biçimde baskı altına alınmıştır.⁴⁰

Weber'e göre rasyonelleşme süreci insanların tutum ve zihniyetinde değişimlere yol açmıştır. Weber, "Rasyonelleşmenin derecesi ve yönünü, olumsuz açıdan, büyü öğelerinin ortadan kalkmasıyla; olumlu açıdan da fikirlerin sistematik tutarlılık ve doğaya uygunluk kazanmasıyla ölçerdi".⁴¹ Sosyolojisinde ana tema olarak kullandığı "aklileştirme [rasyonelleştirme] ile Weber açık, düşünsel olarak hesaplanabilir kural ve düzenlemelerin sistematize edilip kesinleştirildiği ve giderek artan biçimde duygu ve geleneğin yerini doldurur hale geldiği bir süreci anlatır. Aklileştirme [rasyonelleştirme] aynı zamanda normatif bir denetim biçimini, Weber'in "yasal-akli otorite" dediği bir tür meşrulaştırılmış gücü ima eder."⁴² Rasyonelleşme: "Dinsel düşünce ve kavramların artan sistematizasyonu, etik aklileşmenin [rasyonelleşmenin] yükselişi ve dinde ayınselliğin [ritüellerin], "büyüsel" unsurların sürekli biçimde azalması"dır.⁴³

Weber'in kuramında kilit etkenler büyüleme, akılcılaştırma [rasyonelleştirme] ve büyüün bozulmasıdır. Batı'da kapitalizm ve bürokraside örnekleri olan modern akılcılaştırma sürecinin bir zamanlar büyü (yani gizemli, mistik, sihirli) dünyayı yok etmeye hizmet ettiğini ileri sürer. Genel olarak akılcı [rasyonel] sistemler, özel olarak bürokraside büyüye yer yoktur. Akılcı sistemlerden büyü sistematik olarak atılır, bu sistemler büyü ya da gizemden büyük ölçüde yoksun kalır.⁴⁴

Weber otorite tiplerini ve onların meşruiyetlerini sağlama biçimlerini rasyonalizasyon ışığında açıklar. *Geleneksel otoritede* liderin meşruiyeti çok eski kural ve güçlerin kutsallığına sahip çıkmasına ve takipçilerinin buna inanması temeline dayanmaktadır. *Karizmatik otoritenin* meşruiyet kaynağı ise liderin kutsallığına, kişiliğine, kahramanlığına ya da özel güçlerine dayanır. Bu iki otorite tipi lider ve halk arasında

³⁹ Hüseyin Bal, **Laikleşme Teorisi ve Küresel Dini Diriliş Argümanı Bağlamında Dinsel Değişim**, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006, ss. 11-12.

⁴⁰ Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, 5. b., çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 14.

⁴¹ H.H. Gerth - C. Wright Mills, "Giriş", Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, 4.b., çev. Taha Parla, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 94.

⁴² Brian Morris, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni**, 1.b., çev. Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara, Şubat 2004, s. 113.

⁴³ Morris, a.g.e., s. 115.

⁴⁴ George Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi**, 2. b., çev. Şen Sürer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 88-89.

büyümlü bir ilişki üzerine kurulduğu için ortak bir özelliğe sahiptir. Son olarak *rasyonel-yasal otoritenin* meşruiyetinin temeli yasaların belirlemiş olduğu kurallardır. Halk yasalarla temellendirilmiş bu hakkı ve kuralları kabul ederek emirlere uyar. Bu ilişkide büyü unsurlarına yer yoktur. Weber'e göre, Modern Batı'da bugün ilk iki otorite tipinin egemenliği kaybolmuş ve rasyonel-yasal otorite zaferini ilan etmiştir.⁴⁵

Weber Protestan Ahlâkı ile modern seküler toplumun temellerini ortaya koyar. Bu ahlâktan kaynaklanan ekonomik zihniyetle kurulan kapitalist düzen bir kere kurumlarını oluşturup yerleşikten sonra artık bu dinî kaynağına ihtiyaç duymaz. Dini değerlerinden sıyrılır ve giderek dünyevileşir.⁴⁶

Ve gerçekten bugün durum tamamen böyledir. Yaşam biçimiyle dinsel referanslar arasındaki ilişki düzenli olarak zayıfladığı gibi, ayrıca böyle bir ilişkinin olduğu yerlerde, en azından Almanya'da, sözü edilen ilişki olumsuz niteliğe kayma eğilimindedir. Sözü edilen "kapitalist ruh"la dolu insanlar bugün kiliseye düşman olmasalar da hayli ilgisizdirler. Cennetin dindarca tekdüzelik taşıdığı düşüncesi, bu insanların hareketli doğaları için pek çekici değildir; din onlara, yeryüzünde insanları çalışmaktan alıkoyan bir vasıta olarak görünür. Sahip olduğu şeyler onlara hiçbir zaman huzur vermeyince ve bundan dolayı sırf bu dünyaya yönelen yaşantıyı çok anlamsız kılınca, bu durum karşısında, onlara, durmaksızın koşturmalarının "anlamı" sorulacak olsaydı, şayet yanıtlayabilselerdi, herhalde şöyle derlerdi: "Çocukların ve torunların kaygısı"; fakat sözü edilen güdü sadece onlara özgü olmadığı ve "gelenekçi" insanda da bu güdü etkili olduğu için onlar genellikle ve basitçe, sürekli çalışmanın ve ticaretin "yaşam için vazgeçilmez" olduğunu ifade ederlerdi.⁴⁷

Weber Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhunu'ndaki analiziyle dinin ekonomi üzerindeki etkisini göstermeye çalışmıştır. Bunu iki aşamalı bir süreç olarak ortaya koyan Weber, ilk aşamada insan eyleminin rasyonelleşerek dünya tecrübesinin ve yaşanan karmaşıklıkların kutsallaştırıldığını böylelikle düzenli bir ilişki gerçekleştiğini söyler. Rasyonelleşmenin ikinci aşamasında ise (tarihsel olarak bu sekülerleşme sürecidir) "dini davranış irrasyonelleştirilir [yani rasyonel dünyanın dışına itilir] ve bunun sonucunda rasyonel dünya (kapitalist düzen, modern toplum) irrasyonelleşmiş olan dini spesifikleştirir [özel-sınırlı bir alana yerleştirir]." Dine birbirinden ayrılmış kurumlar arasında dünya dışılığı özelinde ilgi duyulur.⁴⁸

⁴⁵ Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi**, s. 90.

⁴⁶ Bal, a.g.tz., ss. 12-13.

⁴⁷ Max Weber, **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhunu**, 1. b., çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 38.

⁴⁸ Bal, a.g.tz., ss. 13.

Püritenler bir meslek icra etmek istediler; böyle yapmaya zorlandık. Çilecilik manastır hücrelerini gündelik hayata taşıyarak günlük hayata egemen olmaya başladığı zaman modern ekonomik düzenin dev kozmik düzeninin inşasına katıldı. Bu düzen artık günümüzde karşı konulamaz bir güçle sadece ekonomik kazançla ilgilenenlerin değil bu mekanizmaya doğan bütün bireylerin hayatlarını belirleyen makine üretiminin ekonomik ve teknik şartlarına bağlıdır. ...

Çilecilik dünyayı yeniden modellendirme ve ideallerini bu dünyada gerçekleştirme görevi üstlendiği için maddî mallar insanların hayatları üzerinde tarihte başka hiçbir devirde olmadığı kadar giderek artan ve nihayet karşı konulamaz bir güç elde etti. ... [Günümüzde] muzaffer kapitalizm, mekanik temellere dayandığı için, artık onun [yani dinî çileciliğin] desteğine ihtiyaç duymuyor. Onun gülen varisinin parıldayan yüzü Aydınlanmada telafi edilemez şekilde soluyor görünüyor ve kişinin meslekî görevi fikri hayatımızda ölü dinî inançlarımızın hayaleti gibi dolaşiyor ...⁴⁹

Calvinci düşüncede “Kurtulması ya da lanetlenmesi gereken insanın ödevi, Tanrının ünü için çalışmak ve yeryüzünde Tanrının krallığını kurmaktır.” Böylesi bir inanç doğal olarak her türlü mistisizmi dışlamıştır. Sınırlı bir akla sahip insanın sınırsız bir akli olan Tanrı ile arasında iletişim yasak kabul edilmiştir. Bu inanç aynı biçimde ayinlere de karşıdır. Bilinç, “bilimin açıklayabileceği ve açıklaması gereken doğal bir düzeni tanımaya” yönelmelidir. Dolayısıyla bu anlayış her türlü bilimsel araştırmanın gelişmesini desteklerken; putlara tapmaya ve ritüellere karşı çıkmıştır⁵⁰:

Reform çağı insanlarına, yaşamın en önemli sorunu olan sonsuz kurtuluş için, ezelden belirlenen bir kadere karşı kendi yollarını yalnız başlarına çizmeleri gösterilmiştir. Hiç kimse insan yardım edemez. Hiçbir vaiz yardım edemez; çünkü sadece seçilmiş kişi Tanrı'nın sözünü ruhsal olarak anlayabilir. Hiçbir kutsal ayin yardım edemez; çünkü dinsel törenler gerçi Tanrı tarafından, onun şanının yüceltilmesi için emredilmiştir ve bundan dolayı sadakatle sürdürülmektedir. Ama bu törenler Tanrı'nın sonsuz lütfunu kazanma vasıtası değil, öznel olarak sadece inancın *externa subsidiası*dır [dış yardımlar ç.]. Hiçbir kilise ona yardım edemez; çünkü gerçi *extra ecclesiam nulla salus* [kilise dışında hiçbir yerde kurtuluş yoktur ç.] yargısı kiliseden uzaklaşan kişinin asla Tanrı tarafından seçilmişler arasında olamayacağı anlamına gelir; ama uygun olmayanlar da (dış) kiliseye aittir. Hatta onlar, kurtuluşa erişmeleri için değil –bu imkânsızdır– Tanrı'nın yüceliği dolayısıyla onun yasaklarına uymaya zorlanmaları gerektiği için buraya ait olmalı ve onun disiplinine bağımlı kılınmalıdır. Nihayetinde ona Tanrı da yardım edemez; çünkü İsa Mesih sadece seçilmişlerden olduğu için ölmüştür. Tanrı seçilmişlerin kurban olmasına ezelden hükmetmiştir. Bu görüşler, yani kilise ve kutsal ayinler yoluyla kurtuluşun mutlak olarak (Luthercilikte asla ciddiyetle gerçekleşmeyen) ortadan kaldırılması, Katoliklik karşısında kesinlikle çok önemli olmuştur. din tarihinde eski İbrani peygamberlerle başlayan, Helenik bilimsel düşünmeyle birleşerek kurtuluş arayışlarına ilişkin büyüsel vasıtaları batıl inanç ve günah olarak görüp reddeden bu süreç, yani dünyanın *büyüsünün bozulması* süreci, burada sonuca ulaştı. Gerçek bir, Püriten mezarlıktaki dinsel seramonilerin izlerini bile reddeder ve ölen kişinin yakınları, “batıl inanç” içeren büyüsel ve kutsal ayinlere dair herhangi bir güven belirtisi sergilememek için, onu sessiz sedasız gömerlerdi. Tanrı'nın sonsuz lütfunu ona döndürecek yahut Tanrı'nın bu lütfu ondan esirgemesine neden olacak büyüsel yahut başka nitelikli hiçbir vasıta yoktur.⁵¹

⁴⁹ Weber'den aktaran Zimmerman, a.g.e., s. 310.

⁵⁰ Aron, a.g.e., ss. 491-492.

⁵¹ Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü**, ss. 94-95.

Dünyanın büyüünün bozulması kutsalların dünyadan kaybolması sürecidir. “İnsanlığın dinsel tarihinin başlangıç noktası, kutsallıkla dolu bir dünyadır. Çağımızda vardığı nokta ise Max Weber’in, dünyanın büyüden kurtulması (*Entzauberung der Welt*) adını verdiği şeydir. İnsanlığın serüveninin başlangıcında bizi çevreleyen varlıklara ve nesnelere bağlanan kutsal ya da olağanüstü artık bir yana atılmıştır.”⁵² Kutsallarla dolu dünya sekülerleşme ile bu özeliğini yitirmiştir. C. Wright Mills’in de XIX. yüzyılda sosyal bilimlerde egemen olan sekülerleşme fikrini anlatmak için kullandığı ifade şöyledir: “Dünya bir zamanlar düşünce, pratik ve kurumsal form alanlarında kutsal ile dolu idi. Reformasyon ve Rönesans’tan sonra modernleşme güçleri bütün dünyayı sardı ve modernleşme ile eş zamanlı bir tarihsel süreç olan sekülerlerizasyon, kutsalın baskınlığını gevşetti. Özel alan hariç, zamanla kutsal bütününü yok olacaktır.”⁵³

Modern dünyada ortaya çıkan durumun öncekinden farklı olduğunu göstermek için başvurulan sekülerleşme tezinde, klasik düşünürler XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla geçişte modern kurumların etkisiyle dinin ya yok olacağını ya da itibar kaybedeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu yönüyle sekülerleşme tezi çoğu sosyal bilimcinin tarihi-toplumu açıklamak için kullandığı bir paradigma olmuştur.⁵⁴ Durkheim’in “kutsal-dindışı ayrımı” ve Weber’in “rasyonelleşme”-“dünyanın büyüünün bozulması” düşünceleri iki temel sekülerleşme teorisidir. Sekülerleşme Batı merkezlidir ancak Batı’yla sınırlı değildir.⁵⁵ Weber’in ilgisi de yalnızca Batı kültürünün sekülerizasyonu ile ilgili değil; modern toplumların gelişiminin rasyonalizasyon çerçevesinde izahı üzerinedir.⁵⁶

Sekülerizasyon teorilerinin bu temel ve yaygın iki eğilimini biraz daha açarsak; Weber’in düşüncelerine dayanan “Rasyonalizm ve İnanç Kaybı” söylemine göre; Aydınlanma etkisiyle bilimsel bilginin, evrenin teknolojik kontrolünün, deneysel kanıtlamanın rasyonel dünya görüşünü ortaya çıkarmış ve ardından bu rasyonalizmin kilisenin, dinin temel iddialarının boşa çıkmasına sebep olmuştur. Böylelikle hurafeye dayalı dogmatik inançlar yıkılarak inanç kaybı yaşanmış, din çözülmüş, kiliseye devam alışkanlıkları zayıflamıştır. Durkheimci düşünceden izler taşıyan “İşlevsel Evrim ve Amaç

⁵² Aron, a.g.e., s. 499.

⁵³ Mills’ten aktaran Talip Küçükcan, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 13, İSAM (İslâm Araştırmaları Merkezi), İstanbul, 2005, s. 110.

⁵⁴ Bal. a.g.tz., ss. 8-9.

⁵⁵ Mustafa Tekin, *Kutsal Sekülerizm*, 1. b., Açılım Kitap, İstanbul, 2011, s. 41.

⁵⁶ Yılmaz, a.g.e., s. 35.

Kayıbı” söylemi ise modern sanayi toplumlarındaki işlevsel ayrışma sebebiyle dinin toplumda sahip olduğu merkezi rolün ortadan kalktığını söyler. Bu yaklaşım için din sadece inançlardan oluşmamaktadır; doğum, evlilik, ölüm gibi hayatın pek çok alanında dinin etkin bir yeri vardır. Ancak meslekî farklılaşma ve profesyonelleşme ile kilisenin uzun süredir yaptığı işler devralınmıştır. Devletin kurduğu modern kurumlarla kilisenin bu alandaki hegemonyasına son verilmiştir. Yani işlevsel evrimle dinin toplumsal hayattaki etkileri zayıflamıştır.⁵⁷

Aydınlanma düşünürleri dinin insanların çocukluk evresine ait bir şey olduğunu ve aklın gücüyle günün birinde tamamen ortadan kalkacağını düşünmüşlerdir.⁵⁸ Sekülerleşmeye ilişkin teorilerden klasik sekülerleşme teorisi bu görüşü ifade etmektedir:

Bryan Wilson, lâikliği⁵⁹ [sekülerleşme] kısaca “*dinsel düşünceler, pratikler ve kurumların önemini yitirmesi süreci*” olarak tanımlar. Lâikleşme tezi toplumların sanayileşirken daha rasyonel, bilimsel ve uzmanlaşmış toplumlar haline geldikleri, bu yüzden geleneksel değerler, inançlar ve pratiklerin zayıfladığı teorisine dayanır. Sanayi toplumları artık hayatın anlamını açıklamak için dine ihtiyaç duymazlar; onlar bilim ve mantığa, rasyonalite ve bürokrasilere sahiplerdir. Tanrı ve Kilise artık toplumun değerleri ve hayat tarzının merkezî unsuru olmaktan çıkmıştır. Geleneksel düşünme biçimleri modern sosyal problemlerin çözümüne yardımcı olmayıp, aksine engeller. Din modern zengin sanayi toplumunda artık bir hedeften yoksundur.⁶⁰

Klasik sekülerleşme tezini Wilson’un ve daha başka düşünürlerin çalışmalarına dayanarak Steve Bruce da dillendirmiştir. Bruce dinî hayatın geleneksel formlarının terk edilmesi ile modernliğin başlangıcı arasında bağlantılar olduğuna dikkat çeker. Bu bağlantıların temelini oluşturan şeyler bireycilik ve akılcı düşüncedir. Buna göre bireycilik dinin toplumsal özelliğini tehdit ederken; akılcılık dinin insana verdiği amaçları ortadan kaldırıp inançları mantıksız hale getirmiştir.⁶¹

Bell de XIX. yüzyıl sonlarından XX. yüzyıl ortalarına birçok sosyologun yirmi birinci yüzyıla girildiğinde dinin tamamen yok olacağını düşündüğünü ifade etmiştir. Buna

⁵⁷ Küçükcan, a.g.m., ss. 110-111.

⁵⁸ Daniel Bell, “Kutsalın Dönüşü”, **Laik Ama Kutsal**, yayına haz. Ali Köse, 1.b., Etkileşim Yayınları, İstanbul, Haziran 2006, s. 57.

⁵⁹ Laiklik ve sekülerlik kavramları arasında bazı nüanslar vardır. Laikliğin vurgusu daha ziyade din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasına yönelikken; sekülerliğin laikliği kuşatacak biçimde dinsel ve mistik etkilerden kurtulmayı ifade etmesi söz konusudur. (Bal, a.g.tz., s. 5).

⁶⁰ Slattery, a.g.e., çev. Ümit Tatlıcan, ss. 302-303.

⁶¹ Grace Davie, **Modern Avrupa’da Din**, 1. b., çev. Akif Demirci, Küre Yayınları, İstanbul, Kasım 2005, ss. 31-32.

göre Aydınlanma'nın izlerini taşıyan düşünce ile aklın tabiatı keşfedeceği ve rasyonalitenin hayata hükmedeceği kanaati gelişmiştir.⁶²

Burada sekülerleşmeyle ilgili olarak asıl vurgulamak istediğimiz şey, *sekülerleşmenin ve rasyonalitenin hayatın her anına nüfuz etmiş olmasıdır*. Yani sekülerleşme hayatın yalnızca sosyal ve siyasi değil; kültürel yönü üzerinde de etkindir. Dinin, kültürel entegrasyon sembollerini belirlemedeki konumunu kaybetmesidir.⁶³

Sekularizm artık herkesin isterse red ya da kabul edeceği bir fikirler dizisi değildir; en basit ve masum kültürel ürünlere bile yerleşmiş, kamusal ve özel hayattaki davranışlarımız için bilinçaltı bir temel ve zımnî referans çerçeveleri teşkil eden bir dünya görüşüdür. Devlet, sadece kamusal hayatın bazı alanlarında faaliyet göstermek bir tarafa, gerçekte kamusal hayatın çoğuna hatta bazen tamamına hükmetmiş, özel hayatlarımızın en uzak ve en derin köşelerine bile nüfuz etmiştir. Mütecaviz “ulus-devlet” küreselleşme süreci tarafından zayıflatılmakla beraber; rüyalarımıza bile sızan, kendimizle ilgili imajlarımızı biçimlendiren ve cinselliğimizin yönünü tayin eden aynı derecede saldırgan çokuluslu şirketler ve zevk endüstrileri (sinema ve moda endüstrileri, eğlence ve seks dergileri, talk-showlar, turizm, gece kulüpleri, reklamlar, vs.) tarafından ikame edilmiştir. Rüya görmek bile artık rastgele ya da özel bir faaliyet değildir, çünkü artık bu faaliyet yüzlerce değişik kurum tarafından kontrol ve idare edilmektedir. Bu kurumlar, hayatlarımız üzerinde müthiş bir tesir gücüne sahip, kafaları hiç bir ahlaki ya da insani mutlak değer tarafından “zehirlenmemiş,” yüzlerce tam mesai “insan doğası uzmanı” ve “insan dürtü ve güdüsü bilirkişisi” istihdam etmektedir. Onların nihai gayesi zevk ve kârın azamileştirilmesi, en ucuz fiyata alıp en uygununa satmak ve toplumun ya da devletin bile değil, mensubu oldukları şirketin menfaatlerine hizmet etmektir. Onlar hayatımızı, görünüşte insanın gerçek arzu ve dürtülerini ampirik olarak keşfetme gayretiyle başlayan, ancak gerçekte bize neyi arzulayıp arzulamamız gerektiğini dayatmakla sonuçlanan karmaşık bir süreçle yeniden şekillendirmektedirler. Bize hayallerimizi ve ufuklarımızı tanımlamakta, onları ambalajlamakta, televizyon ekranları, videolar ve süpermarketlerde sürekli bir biçimde hatırlatmaktadır, ta ki biz ya da en azından çocuklarımız onları içselleştirene ve onlara göre davranana dek.⁶⁴

Yani hayat giderek daha rasyonel daha seküler ve daha “akılcı” hale gelmektedir. İnsanın en özel saydığı alanlar bile rasyonalite tarafından işgal edilmiştir. Weber'in söylediği gibi modern dünyada insan kapitalizmin kurallarına uymaya zorlanacak şekilde kuşatılmıştır. Demir bir kafes olarak bürokrasi ve diğer akılcı yapılar insanları maddi şekilde sınırlayan nesnel yapılardır. Kurullarla ya da hiyerarşilerle insanları yapabilecekleri şeyden alıkoyarak başka şeyler yapmaya sevk ederler.⁶⁵

⁶² Daniel Bell, a.g.m., s. 58.

⁶³ Harvey Cox'tan aktaran S. Nakib Attas, **İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi**, 3. b., çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, Eylül 2003, s. 41.

⁶⁴ Abdulvahab M. Elmessiri, “Daha Kapsamlı ve Açıklayıcı Bir Sekülerizm Paradigmasına Doğru: Modernite, İçkinlik ve Çözülme İlişkisi Üzerine Bir Çalışma”, çev. Metin Eker, **Divan Dergisi**, 1997/1, İstanbul, 1997, s. 56.

⁶⁵ Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi** ss. 91-92.

Bugün kapitalizm, bireyin içine doğduğu ve kendini bireye en azından bir birey olarak, yaşaması gereken değiştirilemez bir düzen şeklinde sunan uçsuz bucaksız bir kozmozdur. Piyasa ilişkileri sistemine dahil olan bireyi kapitalist davranış kurallarına uymaya zorlar.⁶⁶

Weber’de rasyonelleşme ve büyüünün bozulmasının etkisi en büyüülü görülen alanlardan biri olarak dinde bile ortaya çıkmıştır. “Weber, akılcı ve profesyonel olarak eğitilmiş (ve dolayısıyla büyüden kurtulmuş) papazların, akıldışı araçlarla buldukları konuma gelen ve dünyayla ilişkisi ve dünya görüşü kesinlikle papazlarınkinden daha büyüülü olan sihirbazlara üstün geldiği tarihsel bir süreç gördü”.⁶⁷

Rasyonelleşmenin diğer temel boyutlarından biri bilimdir. Çünkü bilim rasyoneldir. Dünyanın büyüden arındırılması sürecinde bilimin etkisi şöyledir: “Akılcı ampirik bilginin her yerde sistematik uygulanması dünyanın sihirli yönünü ortadan kaldırmış ve onu nesnellik yasalarına bağlı bir mekanizma haline getirmiştir; dünyayı Tanrı tarafından düzenlenmiş bir evren olarak kabul eden, bu bakımdan ahlâki planda belirli bir anlama sahip olan ahlâki önerçek kesin olarak reddedilmiştir, çünkü ampirik bir dünya anlayışı iç dünya olgularında ne olursa olsun bir ‘anlam’ arayan her düşünce biçimini ilke olarak bir yana bırakır.” Bilim kutsalı bu dünyadan kovmuş ve anlamdan yoksun kullanılabilir bir evren bırakmıştır. Aşılabilir olması da bilimin en önemli özelliğidir. Bilimsel bilgi kanıtlanmış ama tamamlanmamıştır.⁶⁸

Berger Weber’in bilim ve modern dünya hakkındaki yorumunu şu şekilde izah eder: “Modern bilimsel düşüncenin egemen olmasıyla birlikte dünya daha rasyonel olarak algılanan ve kendisine hükmedilebilen bir hâl alacak, böylece de doğaüstü alana veya mucizevî olaylara pek mahal kalmayacaktır. Bu yorum, Weber’in dünyanın büyüden kurtulması şeklindeki sekülerleşme tanımıyla gayet güzel bir şekilde ifadesini bulmuştur.”⁶⁹

Bilimin ve bilim adamının faaliyeti dünyayı kaostan kozmosa ulaştıracak rasyonel bir faaliyettir;

Weber’e göre Batı kültürünün özgül bir ürünü olan modern bilim tarihsel inşasından ayrı tutulduğunda, “Wissenschaft als Beruf”taki bilim kavramı dünyanın ileri entelektüel

⁶⁶ Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi** s. 92.

⁶⁷ Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi** ss. 93-4. (İtalikler bana ait.)

⁶⁸ Aron, a.g.e., ss. 502-503.

⁶⁹ Peter L. Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, **Laik Ama Kutsal**, yayına haz. Ali Köse, 1. b., Etkileşim Yayınları, İstanbul, Haziran 2006, s. 88.

rasyonalizasyonu olarak anlaşılacaktı. Dünyanın rasyonalizasyonu, bilimle sınırlı değildi, aynı zamanda dini de aynı istikâmette dönüştürmekteydi. Dünyanın büyüünün yitmesi, onu bir çıplak olgular toplamına indirgemiş, herhangi bir dinsel, etik ve ideal anlamdan soyutlamıştı. Artık anlamlı bir bütün (kozmos) değil, ancak yayından çıkmış bir kaostu. Bilime kalan bu kaosu uygun araçlarla analiz etmekte. Hangi olgunun anlamlı ve önemli olduğuna karar vermek, bilim adamının dünya görüşüne izafiydi.⁷⁰

Weber; bilim ve bilime yönelik teknolojinin yarattığı entelektüalist rasyonalizasyonun artmasının hayat koşullarımıza dair bilginin artması demek olmadığını söyler. Bunu da şöyle bir örnekle açıklar:

Örneğin, bugün salonda oturan bizlerin, içinde bulunduğumuz yaşam koşulları hakkında bir Amerikan Kızılderilisi'nden ya da bir Hottento'dan daha fazla bilgi sahibi olmamız mı demektir? Hiç de değil. Tramvaya binen kişi, fizikçi değilse, aracın nasıl harekete geçtiğini bilmez. Bilmesi de gerekmez. Tramvayın davranışına “güvenmek ona yeter; kendi davranışını bu beklentiye göre belirler. Ama bir tramvayın hareket edebilmesi için nasıl yapılması gerektiğine ilişkin hiçbir bilgisi yoktur. Oysa bir vahşinin, kullandığı aletler hakkındaki bilgisi çok daha fazladır.⁷¹

Ancak, entelektüalizasyon ve rasyonalizasyon;

İsterse insanın her an öğrenebileceği bilgisi ya da inancı demektir. Yani, ilke olarak işe esrarengiz, hesaplanamaz güçlerin karışmadığını, tersine ilke olarak insanın her şeyi hesaplayarak denetleyebileceğini bilmektir. Bu da dünyanın “büyüsünün bozulması” demektir. Artık, esrarengiz güçlerin varlığına inanan vahşiler gibi ruhları yardıma çağırarak ya da onlara egemen olmak için büyü araçlarına [ritüellere] başvurmak gerekmiyor. Teknik araç ve hesaplarla işler hallediliyor. Entellektüalizasyon her şeyden önce bu anlama geliyor.⁷²

Weber'e göre pozitif ve akılcı bilim, rasyonalizasyonun tarihsel sürecinin tamamlayıcı kısmı olarak çağdaş Batı toplumlarının belirgin niteliği olan rasyonelleşmenin bir görünümüdür. Bilim adamı da rasyonel olmalıdır.⁷³

Bilindiği gibi Weber eylem teorisiyle çeşitli rasyonalite tanımları tespit etmiştir. Rasyonel eylemin; *araçsal olarak rasyonel eylem, değer olarak rasyonel eylem, duyuşsal eylem ve geleneksel eylem* olmak üzere dört farklı çeşidi vardır. “Bunlar bir anlamda ideal tip şeması verir ve bu sayede Weber irrasyonel sapmalara karşı sosyal eylem analizinin bu tasnif çerçevesinde yapılabileceğini gösterir.” Ampirik olarak insan hangisine yakınsa eylemi ona göre yorumlanacaktır. Weber'in Batı düşüncesinin rasyonalitesine ilişkin

⁷⁰ Ahmet Çiğdem, **Bir İmkân Olarak Modernite Weber ve Habermas**, 4. b., İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, ss. 40-41.

⁷¹ Max Weber, “Meslek Olarak Bilim”, **Sosyoloji Yazıları** içinde, 4. b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 213-214.

⁷² Weber, “Meslek Olarak Bilim”, s. 214.

⁷³ Aron, a.g.e., ss. 460-461.

analizi bu anlamda araçsal rasyonaliteye tekabül etmektedir. Yani araçsal rasyonalite modern toplumun temel davranış kalıbıdır.⁷⁴

Taylor'a göre büyümenin bozulması "araçsal akıl" olarak tanımlanan aklın yükselişiyle ilişkilidir. Bu akıl -Weber'in de sözünü ettiği- "bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik biçimde nasıl kullanılacağını hesaplarken başvurulan akılcılıktır. Başarının ölçüsü ise maksimum verimlilik ve en iyi birim maliyettir." "Eski düzenlerin bir kenara itilmesi, araçsal aklın yayılmasında kuşkusuz çok etkili oldu. Toplumun kutsal yapısı bir kez ortadan kalktığında, sosyal düzenlemeler ya da eylem tarzları artık varlıkların düzeni ya da Tanrı buyruğu temeline oturmadığında, bunlar çıkar için kullanılmaya açıktır; bireylerin mutluluğu ve iyiliğine yönelik olarak istenildiği gibi dönüştürülebilirler. Bu noktadan sonra kullanılan ölçüt sözünü ettiğim araçsal akıldır. Benzer biçimde, çevremizdeki varlıklar varoluş zincirindeki konumlarının getirdiği önemi kaybettiklerinde, bizim tasarılarımız için hammadde ya da araç olarak görülmeye açıktırlar."⁷⁵

Araçsal aklın önceliği teknoloji ve teknolojik çözümlerdir. Örneğin hasta bir insanı yaşamöyküsü olan bütün bir insan olarak değil; teknik bir problemle karşılaşmış kimse olarak görme eğilimi araçsal aklın hareket tarzıdır.⁷⁶ İnsan eylemler itibarıyla da teknolojik ya da ekonomik gibi pek çok bakımdan araçsal akla uygun davranmaya itilmektedir. Kendi ahlaki ölçütlerine uysa da uymasa da modern akılcılığın gereklerini yerine getirmeye çalışır. Bürokratik akılcılık ilkesi ağırlığını koyar ve dolayısıyla atomcu ve araçsalcı bakış açısı yaygınlık kazanır. Weber'in diliyle de modern teknolojik toplum insanları 'demir kafes'e yerleştirmiş olur.⁷⁷

Weber'in olarak hukuk için söyledikleri bu durumu açıklamaktadır:

Hukuku ele alalım. Neyin geçerli olduğu, hukuk doktrinin yerleşmiş kurallarına göre belirlenir: Bu kurallar ise, kısmen mantıken zorunlu, kısmen de teamüllere dayanan şemalara bağlıdır. Hukuk düşüncesi, belirli hukuk kurallarının ve belirli yorum yöntemlerinin ne zaman bağlayıcı kabul edileceklerini belirtir. Kanunlar olmalı mıdır ya da insanlar bu kuralları koymalı mıdır- hukuk bu tür soruları yanıtlamaz. Yalnızca şunu

⁷⁴ Yılmaz, a.g.e., s. 37-39.

⁷⁵ Charles Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, 2.b., çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 12-13.

⁷⁶ Taylor, a.g.e., s. 13.

⁷⁷ Taylor, a.g.e., ss.81-82.

bildirir: İnsan falanca sonucu arzuluyorsa, hukuk düşüncemizdeki normlara göre, o sonuca ulaşmak için falanca hukuk kuralı en uygun araçtır.⁷⁸

Araçsal ve atomcu düşünce modern kültürde ayrımlarını daha keskinleştirmiştir. Doğal olarak da eylemler daha alt dünyalara ayrılarak ve birbirinden bağımsızmış gibi görünmektedir. İlkel için ritüeller varoluşa anlam katan ve insanı bir evrene yerleştiren eylemlerken; modern kültürde böyle bir etkiden yoksunluk söz konusudur.⁷⁹ İlkel insan kendisi dışındaki dünyayı kendisinden tamamen bağımsız olarak düşünmez. Başına gelen olaylarda kendisiyle dünya arasında bir bağlantı kurar.⁸⁰ Teknolojik uygarlığın etkisiyle “atalarımızda var olan, yeryüzüyle ve onun ritmiyle aramızdaki ilişkiyi biz kaybettik. Kendimizle ve kendi doğal varlığımızla olan ilişkimizi de kaybettik ve bizi hem içimizdeki hem de çevremizdeki doğayla aralıksız savaşa mahkûm eden bir tahakküm buyruğu yönlendiriyor. Modern akılla insanoğlunun üç açıdan –kendi içinde, kendi aralarında ve doğal çevreden- bölünmüş, ayrılmış olduğuna ilişkin duyguyla dünyanın “büyüsünün çözülmesi”ne⁸¹ şahit olunmaktadır.

Modern dünyada dünya ve insan büyüsunü yitirmiştir. Bu süreçte Weber’in tespit ettiği rasyonellik tipi, insanların eylemde bulunurken kararlarını din gibi kendisinden daha büyük ve muğlâk sistemlere dayanarak almalarının ya da kendi başlarına hareket etmelerinin önüne geçmiştir. Modern toplumda bir amaca ulaşmak için gerekli kanun ve yönetmelikler zaten bellidir. İnsanların bunları her seferinde yeniden keşfetmesine gerek kalmamıştır. İnsan; kendini, neler yapması gerektiğini kendisine dikte eden bir toplumsal yapı içerisinde bulmuştur. Bu akılcılık için kurallara ve yapıya uymak yeterlidir.⁸²

Modern toplum yani büyüyü yitirmiş toplum anlamı kaybetmiştir.

Anlama gücü esasen ‘şey’leşmenin karşısındadır ve onu olumsuzlar. Ancak bu güç bir metaya dönüştüğünde ve tüketim amacıyla insanlara teslim edildiğinde eriyip kaybolur. Aydınlanmadan itibaren insanların modern bilime giden yolu takip etmiş olması insanları anlamdan vazgeçirmiştir. Kesin bilgiler ve sayılar düşünceyi/düşünmeyi matematiksel bir

⁷⁸ Weber, “Meslek Olarak Bilim”, s. 221.

⁷⁹ Mary Douglas, **Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi**, 1. b., çev. Emine Ayhan, Metis Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2007, ss. 64, 93-98.

⁸⁰ Lucien Lévy-Bruhl, **İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler**, 1. b., çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, Kasım 2006, ss. 20-35.

⁸¹ Taylor, a.g.e., s. 79.

⁸² George Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, 2. b., çev. Şen Sürer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 48-49.

aygıtı indirgemıştır. İnsanın anlama ve düşünmeyle olan bağı kopmuştur. Bir sonraki adımda ise düşünme, kendisini bu konuma getiren insanlardan onları fabrika ve bürolarda –modern kurumlarda- makine ve organizasyonlarla şeyleştirerek öç almıştır. İnsanlar kesin bilgiler ve süslü eğlencelerle bir yandan akıllanırken diğer yandan aptallaşmışlardır.⁸³

Horkheimer bir durum için en uygun araçları hesaplayıcı akla *öznel akıl* demektedir. Öznel aklın ilgisi önceden kabullenilmiş amaçlara ulaştıracak araçların yeterliliğidir. Bu esnada amaçların akla uygunluğu ile ilgilenilmez. Öznel akıl için “kendi başına akla uygun amaç yoktur”. Bu düşünce ile artık bir noktadan sonra nesnellik kavranamaz olur ya da bir sanrı olarak reddedilir. Akıl öznelleşir, biçimselleşir ve içi boş kabuklara döner. Aklın bu şekilde biçimselleşmesi bilimin bugünün otoritesi olarak karşımıza çıkması sonucunu doğurmuştur.⁸⁴

Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında var olduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün kavramlar, bu düşünsel köklerinden kopmuşlardır. Hâlâ birer amaçlılar, ama onları değerlendirecek ve bir nesnel gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen yoktur artık. Saygıdeğer tarihsel belgelerin onayını almış oldukları için belki hâlâ belli bir itibara sahiptirler; hatta bazıları en büyük ülkelerin anayasalarına da girmiştir. Ama modern anlamıyla aklın onayına sahip değillerdir. Bu ideallerden herhangi birinin doğruya kendi karşıtıdan daha yakın olduğunu kim söyleyebilir bugün? Zamanımın ortalama aydınının felsefesine göre bir tek otorite vardır: bilim, yani olguların sınıflandırılması ve olasılıkların hesaplanması.⁸⁵

Bilimle birlikte Horkheimer’in üzerinde durduğu diğer önemli etken ekonomik aygıt olmuştur. “Eskiden nesnel aklın, otoriter dinin ya da metafiziğin yerine getirdiği işlevleri anonim ekonomik aygıt devralmıştır.” En nihayetinde bütün varlık alanları araçsallaşmıştır; bir araçlar alanına dönüşmüştür. Modern sanayi toplumuna nihilist görünümünü veren şey de budur.⁸⁶ Daha öncesinde Weber’in kapitalist ekonomik sisteme ilişkin analizi de bu yöndedir. Kapitalist ruh büyüleme izlerini yok edip dünyayı büyüden arındıran bir etki yaratmıştır.⁸⁷

⁸³ Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar**, 1. b., çev. Nihat Ülner – Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Mayıs, 2010, ss. 14-65.

⁸⁴ Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, 8.b., çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 55-69.

⁸⁵ Horkheimer, **Akıl Tutulması**, s. 69.

⁸⁶ Horkheimer, **Akıl Tutulması**, s. 81, 120.

⁸⁷ George Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi**, s. 95.

Bu dünya ritüelleri kaybetmiş bir dünyadır. Fakat gerçekte durum böyle midir? Yani dünya gerçekten de ritüelsiz bir dünya mıdır? İşte son bölümde bu sorunun cevabını bulmaya çalışacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. RASYONALİTE VS RİTÜEL: SEKÜLERLEŞEN KUTSALLIK VE KUTSALLAŞAN SEKÜLERLİK

3.1. SEKÜLERLEŞEN KUTSALLIK VE KUTSALLAŞAN SEKÜLERLİK

Kutsalsız bir dünya, *kutsalsız* insan ve toplum düşünmek imkânsızdır ve çalışmamızın ilk bölümünde de temas edildiği üzere kutsalın bahis konusu olduğu her yerde ritüel de vardır. Moderne geçiş dinden ve mitten arınma değil; kutsaldan *modern kutsala* geçiştir. Yani modern dönem kutsallığın ortadan kalktığı değil şekil değiştirerek varlığını sürdürdüğü dönemdir. Bu dönemdeki kurumlar da dine ait kutsallıklar üzerine temellenmişlerdir.¹ Bunu anlamak için Voegelin bize yol gösterebilir. Bu bölümde kutsalın geçirdiği dönüşüme yer vererek modern dönemden örneklerle ritüellerin yeni durumunu anlamaya çalışacağız.

Voegelin'e göre insanın değişmez bir doğası; fakat bu doğanın değişen bir tarihi vardır. İnsanda değişmeyen şey; insanın aşkın'la yani kutsalla olan tecrübesidir. İnsanlığın evrensel ve ortak bir tecrübesi olarak “Bu tecrübe, insanın aynı zamanda “düzen” tecrübesidir.” Yani insan kaos yerine düzeni tercih etmektedir. Bu tecrübede kutsal bizim için dünyayı ontolojik olarak kurarak kaostan kozmosa geçişi sağlamaktadır.²

¹ Mustafa Aydın, **Kurumlar Sosyolojisi: Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma**, 2. b., Vadi Yayınları, Ankara, Mart 2000, s. 124.

² Bengül Güngörmez, **Eric Voegelin İnsanlık Draması: Din-Politika İlişkileri**, 1. b., Paradigma Yayıncılık, Mayıs 2011, s. 125.

Aşkın olanın tecrübesi insanın temel tecrübesidir. Fakat aşkın tecrübe insandaki tek tecrübe biçimi değildir. Ona *içkin*³ *tecrübe* eşlik eder. İnsan, ontolojik olarak, sözü edilen bu tecrübelerin geriliminde yaşayan varlıktır. “İnsanın “içkin” ile “aşkın”ı tecrübesi onun şuurlu varoluşunun gerilimi, dramı yahut trajedisidir.” Bu tecrübeye “içkin” olan “dünyevî” olandır. *İçkinleşme* ise dünyevîleşmedir. İçkinleşme, modern dönemin yeni kutsallaşma biçimidir.⁴

Modern dünya aşkınlığın yerine içkinliğin geçtiği dünyadır. İnsanlık modern dönemde kendi gerçekliğini “ilâhî sebep teşkil eden bir failde ve ilâhî bir summum bonum’da” aramayacağına karar vermiştir. Yani insanlığın kendisi tanrılığın ve değerlerin kaynağı haline gelmiş ve yanı sıra “kendine-neden teşkil eden, kendini-üreten, kendini temellendiren bir faile” dönüşmüştür.⁵

Yukarıdaki dipnotta (üç numaralı) değindiğimiz gibi içkinleşme, bir şeyin kendinde varolması, kendini kendiyile açıklaması ya da kendini açıklamak için daha temel başka bir şeye referans vermemesidir. Bu noktadan bakıldığında da modern dünya iktisadi faaliyetlerin, siyasetin, devletin, bilimin içkinleşmiş olduğu dünyadır.⁶

Modern dünyada aşkın alanla bağlantının kopmuş olması modern toplumun bir özelliğidir. Bu süreçte aşkın kutup reddedilerek insan bu dünyaya “içkin” kılınmak istenmiştir.⁷ Aşkın olanla temasın kaybı “Tanrı’ya karşı isyan”, “Tanrı tecrübesinin kaybı”dır. “Modern insan, “aşkın tecrübe”nin kaybı, dolayısıyla dinden kopuşla birlikte inanç bunalımındadır. Modern insan mânâdan yoksun bir dünyada yaşar. O, anlam krizindedir.” Bu krizi çözmek için dünyaya içkin muhteva tanrısallaştırılmış ve

³ “İçkinlik, Latince *immanare* fiilinden gelir ve içine yerleşme ikamet etme anlamına gelir. İçkin “içine yerleşmiş,” “mündemiç,” “içinden işleyen” anlamlarını taşır. Bu sebeple, kendi içinde varolan, kendi kendine işleyen, kendini harekete geçiren ve kendini açıklayan her şey (Nietzsche felsefesinde superman, tabiat-madde, vs.) içkin olarak tanımlanabilir.” Aşkınlık ile zıt anlamı olarak kullanılır. Latince *transcendere* (*trans* “karşıdan karşıya” ve “öte,” *scandere* “tırmanma” anlamına gelir) fiilinden türetilen aşkınlık ise “tecrübelerimizin ve bilimsel açıklamanın kavrayışının ötesi”ne işaret etmek için kullanılır. Panteistler “içkin”i Tanrı’nın yaratılmış dünyanın içinde olduğunu belirtmek için kullanırken; Teistler “aşkın”ı “Tanrı’nın yaratılmış dünyanın ötesinde ve ondan bağımsız olarak var olduğunu ifade etmek için kullanır”. (Abdulvahab M. Elmessiri, “Daha Kapsamlı ve Açıklayıcı Bir Sekülerizm Paradigmasına Doğru: Modernite, İçkinlik ve Çözüm İlişkisi Üzerine Bir Çalışma”, çev. Metin Eker, **Divan Dergisi**, 1997/1, İstanbul, 1997, ss. 71-72).

⁴ Güngörmez, a.g.e., ss. 12-13.

⁵ Micheal E. Zimmerman, **Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma / Teknoloji, Politika, Sanat**, 1. b., çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2011, s. 309.

⁶ Elmessiri, a.g.m., ss. 79-82.

⁷ Güngörmez, a.g.e., ss. 132-133.

kutsallaştırılmıştır. İçkin şeyler olarak devlet, ırk, sınıf, ulus, bilim, libido vs. kutsallaştırılmıştır.⁸

İnsanın durumu bakımından aşkınlık ve içkinlik aynı zamanda bir sembolleştirme sürecidir. İnsan hem bu dünya hem de aşkın alanla ilgili semboller üretir.⁹ Voegelin mit, felsefe, vahiy ve gnosisi (bilgi) insanlık tarihinde karşılaşılmış temel düzen sembolleri olarak tespit etmiştir. Bunlar arasında devamlılık vardır. “Mit, felsefe ve vahiy birbirlerine üstün hakikat iddiaları değil, gerçekliğe ilişkin farklı sembolleştirmelerdir”. Modern dönem için düzenin temel sembolü gnosis/bilgi’dir. Gnosis’in özelliği, iki sahaya ayrılmış olan gerçekliğin *öteye* bakan tarafını ilga etmiş olmasıdır.¹⁰

Bacon’dan itibaren bilime ve bilgiye yüklenen misyonla insanın doğal olandan korku duymasına sebep olan gizemin ortadan kaldırılabileceği düşünülmüştü. Aydınlanmanın ve pozitivistimin temel paradigması da buydu. Meselenin aşkınlık ve içkinle ilişkisi ise maddeye/doğaya yaklaşım şekliyle ilgilidir. Örneğin irrasyonel bir faaliyet olarak görülen büyü ritüellerinde doğaya/maddeye hükmedebilmek için kullanılan yöntemlerle bunlarda varolduğuna inanılan gizli güç etkilemeye çalışılırdı. Ancak doğada ve maddede insanın korkmasına sebep olacak gizli/gizemli güçlerin olmadığını söyleyen akıl sayesinde bu müdahale “içkin” yöntemlerle yapılmaya başlanmıştır. Bilgi gizemi ortadan kaldıracak; korkunun kaynağı olarak görülen “dışarı”/“aşkın” yerine içkin olan bilgi-bilim geçecektir. Böylelikle bir büyü ritüelindeki “dışarı”nın temsilinin yerini evrensel işlevselliğe dönüşmüş bilimsel temsil edilebilirlik alacaktır. Buna göre modern bilimde atom temsili olarak değil maddenin numunesi olarak parçalanır. Bilgi ve bilim içkin bir faaliyet alanına dönüşür.¹¹

Bilgi ve bilimle ilgili eylemler olarak gnostik eylemler “aşkın” olanı “içkinleştirici” eylemlerdir. Yani dünyevîleştirici/sekülerleştirici eylemlerdir. “İçkinleşme” dünyaperestliktir. İnsanın kendisini veya dünyaya içkin bir şeyi varlık düzeninin ve hiyerarşisinin en üstüne yerleştirmesidir. Yani kendisini veya kutsallaştırdığı şeyi “Tanrı” kabul ederek sosyal bir düzen oluşturmasıdır. İşte modern dünya aşkın ve içkin dengesinin bozularak içkin olanın kutsallaştırıldığı dünyadır. Yani sekülerleşme bir yeniden

⁸ Güngörmez, a.g.e., s. 379.

⁹ Güngörmez, a.g.e., s. 111.

¹⁰ Güngörmez, a.g.e., s. 138, 22.

¹¹ Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar**, 1. b., çev. Nihat Ülner – Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Mayıs, 2010, ss. 19-34.

kutsallaşmadır.¹² Batı modernitesi de içkinlik metafiziğine dayanan seküler kültürden başka bir şey değildir.¹³ Öyle ki “modernite sekülerleşmiş gnostisizmdir. Modernite irtidat etmiş, din değiştirmiş bir toplumun yeni, seküler, dünyevî dinidir.”¹⁴

Voegelin’in düşüncelerinin ritüellerle kesişim noktası mitlerdir. Mitler varlık düzenini açıklama çabasıdır ve kozmik “temel tecrübesi”nin ilk sembolik ifadesidir. Eliadeci anlamda mitler dünyayı anlamlı ve bildik hale getirir. İnsanın mitlere dayanan ritüeller aracılığıyla dünyayla konuşması gerçekleşir. Felsefe ve vahiy ile bu temel tecrübesi farklılaşmıştır. Voegelin mitosta ritüelleri, felsefede meditasyonu, vahiyde ibadeti birbirine denk tutarak temel ile ilişkinin bunlarla gerçekleştiğini söyler. Ritüeller sayesinde mitler şeyleri temele bağlamayı sürdürür; ayrıca aşkın, ilahi, kutsal olana iştirak edilir. Kozmolojik toplum için mitlerin ve ritüellerin böyle bir özelliği vardır. Ancak modern toplum içkin mitler üretmiş ve temel (Tanrı) tecrübesini kaybetmiştir. Modern mitler seküler mitlerdir. Mit, felsefe, vahiy ve onların sembolleştirmeleri yerine kozmik gerçekliğin problemleriyle başa çıkmak için modern mitler ve sembolleştirmeler geliştirilmiştir. Yukarıda bahsedilen gnosis bu sürecin ürünüdür.¹⁵

“Modern düşüncede, özellikle 17.yy’dan itibaren bilimin ortaya çıkışıyla “mit”, “akıl”ın karşısında, rasyonel olmayan, “kurgu” yahut “hayâl” kabul edilerek reddedilmiştir.” Modern düşünce, mitin bir kurgu olduğu fikrinden hareketle ona karşı zaferini ilan etmiştir.¹⁶ Modern düşüncenin mitlere karşı bu tavır alışı, mitlerle ritüellerin ilişkisi düşünüldüğünde ritüellerin de bu durumda reddedilmiş olduğuna işaret eder. Oysa Voegelin’in düşüncelerinden hareketle gösterilmeye çalışıldığı üzere mit, felsefe, vahiy ve gnosis(bilgi) birbirinin devamı olan ancak aralarında farklılıklar bulunan bir süreçtir. Benzer şekilde ritüeller, meditasyon, ibadet ve modern dönemde gnostik eylemler arasında da süreklilik vardır. Voegelin’in süreklilik düşüncesini destekleyecek biçimde yaşanan rasyonalite ve Aydınlanma süreci metafizik bir kısır döngü içindedir:

Modernlik sonrası söyleminin en önemli Aydınlanma eleştirisi akla duyulan aşırı güvendir. Akıl, bir anlamda, bir önceki dönemde Tanrının gördüğü işlevi yüklenmiştir. İnsanın kendisini, hayatını, tarihini ve geleceğini anlamak için kullanacağı temel referansı akıldır artık. Bu, aynı zamanda, modernliğin de temel niteliğidir. Ancak modernliğin tartışılmaya

¹² Güngörmez, a.g.e., ss. 403-404.

¹³ Elmessiri, a.g.m., s. 61-74.

¹⁴ Güngörmez, a.g.e., s. 393.

¹⁵ Güngörmez, a.g.e., ss. 130-154.

¹⁶ Güngörmez, a.g.e., s. 139.

ve sorgulanmaya başlandığı ve özellikle de dinin yeniden doğuşundan bahsedildiği günümüzde, Aydınlanma ve modernliğin de bir anlamda dine dönüştüğü söylenir olmuştur. Yani temel referans olarak Tanrının yerini aklın alması ve hatta Felsefe olarak teoloji yerine epistemolojinin konulması, bu yöndeki yoğun iddialara rağmen metafiziğin dışına çıkıldığının garantisi değildir.¹⁷

Bizim burada asıl ifade etmek istediğimiz şey modern dünyada kutsalın geçirmiş olduğu değişimdir. Modern dünyada kutsal, aşkın/ilahi niteliklerini yitirerek içkin özellikler kazanmıştır. Yani rasyonalitede kutsal içkinleşmiştir. Aklın kendisi seküler bir mit haline gelerek, içkinleşmiş kutsal etrafında rasyonel ritüeller meydana getirmiştir. Modern öncesi toplumların irrasyonel mitleri ve ritüelleri, yerini modern içkin/rasyonel mitlere ve ritüellere bırakmıştır. Modern dönemde; modern öncesi döneme ait ritüeller rasyonelleşmiş, modern dönemin kendi rasyonellikleri ritüelleşmiştir. Ritzer'in ifadesiyle büyüsü bozulmuş dünya yeniden büyülenmiştir.

Modern hayat rasyonelleşmiş ritüellere ve ritüelleşmiş rasyonelliklere ev sahipliği yapar. Yani hem kurumlar hem de gündelik hayat rasyonel/ritüel biçimde örgütlenmiştir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında ritüellerin rasyonalitede kendine nasıl yer bulduğu ve bazı rasyonelliklerin nasıl bir ritüel forma sahip olduğu belli başlı birkaç örnek üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

Ancak öncelikle kurulacak analogilerin daha anlamlı hale gelebilmeleri için ritüel-kutsal-düzen arasındaki ilişkiyi hatırlamak faydalı olacaktır. İlk bölümde zikredildiği üzere ritüeller, Durkheim'e göre insanın kutsal karşısında nasıl davranması gerektiğini insana bildiren teamüllerdir. Kutsal ise kaosu kozmosa [düzene] çevirmekle ilişkilidir ve ontolojik olarak dünyayı bizim için kurar.¹⁸ Dolayısıyla ritüel, insanın kutsallara teması ve düzene iştirakidir.

Kutsala yakın olmak, kutsalı taklit etmek, doğrudan kutsalın kendisini veya ona ait bir simgeyi taşımak gibi eylemler kutsal karşısında insanın ortaya koyduğu temel davranışlardır. İnsanın doğaüstüyle kurduğu ilişkiye şöyle örnekler verilebilir: “Kutsal yerlerde dua etmek ve oruç tutmak, nazarlık ya da kuş tüyleri gibi kutsal nesnelere muhafaza etmek, ruhlar ya da tinlerle bağlantı kurmak (...)” gibi.¹⁹ İşte bu noktada biz

¹⁷ Besim Dellaloğlu, **Romantik Muamma**, 1. b., Bağlam Yayınları, İstanbul, Nisan 2002, s. 62.

¹⁸ Güngörmez, a.g.e., s. 125.

¹⁹ Cora du Bois'ten aktaran, Lucien Lévy-Bruhl, **İlkel Topumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler**, 1. b., çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, Kasım 2006, s. 34.

modern dünya insanının kutsalını ve kutsal karşısındaki modern davranışlarını örneklendirmeye çalışacağız. Bunun için de önce Ritzer'e başvuracağız.

Ritzer, Weber gibi, rasyonalizasyonu dünyanın büyüünün bozulması olarak görmüştür. Ritzer'e göre rasyonalizasyonun beş temel unsuru vardır: Verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik, denetim ve akılcılığın akıldışılığı. Ancak rasyonalizasyon süreci paradoksal bir süreçtir. Yani, rasyonalize edilmiş sistemler bir taraftan dünyanın büyüünü bozarken; diğer taraftan yeni büyülenme türleri yaratmaktadır. Bu büyülenme zamana ve mekâna göre farklı şekillerde gerçekleşmektedir.²⁰

Rasyonalizasyon sürecini Ritzer, McDonaldlaşma dediği *paradigma* ile açıklamıştır. McDonaldlaşma: "fast-food restoranlarının temelindeki ilkelerin, Amerikan toplumunun ve dünyanın geri kalan kısmının gitgide daha fazla kısmına egemen olma süreci"dir.²¹ McDonaldlaşma aslında Weber'in rasyonalizasyon teorisinin bir uzantısıdır.²² Bu, hem yemek sektörünü hem de din, bilim, ekonomi, politika, eğitim, sağlık gibi toplumun daha farklı özelliklerini etkilemiş ve bunlarda değişikliğe sebep olmuş bir süreçtir.²³

İnsanlar kendilerini McDonald's ile özdeşleştirerek kutsallaşmış olduklarını düşünmektedirler. Bu kutsallık onları ritüel faaliyetlere dahil etmektedir.²⁴ Oysa McDonald's şirketinin özelliği rasyonalizasyonun ilk dört unsurunu uygulamasıdır. Bir noktadan diğerine gitmenin optimum yöntemini sunan *verimlilik*, tüketiciler için açlıktan tokluğa geçmenin en kısa yoludur. Porsiyon büyüklüğü ya da yiyeceğine ulaşabilme kolaylığı (zaman) olarak *hesaplanabilirlik*, bir sürprizle karşılaşmayacağı ve her yerde aynı standardı yakalayabilmesi açısından *öngörülebilirlik*, teknolojik yenilikler sayesinde insanı

²⁰ George Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimleştirilmesi**, 2. b., çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 127-131.

²¹ George Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, 2. b., çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 23.

²² Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, s. 48.

²³ Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, s. 23.

²⁴ Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, s. 27.

kontrol edebilen *denetim (insansız teknoloji)* bu şirketin başarısını sağlamış rasyonel öğelerdir.²⁵

Şimdi sosyal yapıların rasyonelliklerini ve ritüellerini incelemeye başlayabiliriz. İlk dinin modern dünyada geçirdiği değişimi ve dini ritüellerin nasıl rasyonellikler kazandığını işleyeceğiz. Bunun için de öncelikle başvuracağımız isimler yine Weber ve Durkheim olacaktır.

Weber'e göre daha önceden manastıra giderek inzivaya çekilen sofuluk; artık manastırın kapılarını arkada bırakarak canlı hayata dâhil olmuştur. Sofuluk "(...) kendi metotlarıyla dünyevi gündelik yaşamı doldurmaya, bu dünya uğruna ya da bu dünya için olmamak kaydıyla, dünya içinde akılcı [rasyonel] bir yaşamı yeniden düzenlemeye girişti."²⁶ Bu yeni düzen mesleki yükümlülük va'zetmişti. Fakat mesleğin icrası neticesinde oluşan kazanç hırsı; sofuluk ruhundan kaynağını alan dinsel ve ahlaki anlamı sıyırıp attı.²⁷ Netice itibarıyla Weber'in yorumundan dinin geri planda kalarak bir içkinleşme yaşandığı sonucuna ulaşıyoruz.

Weber'le birlikte Durkheim'in da din hakkındaki görüşü modern dönemde dinin rasyonelleşmesinin/içkinleşmesinin öncülerinden olmuştur. Ritüelle ilgili kısımda Durkheim'in din görüşüne daha geniş yer verildiği için burada bazı noktaları vurgulamakla yetineceğiz. Durkheim tanrıyı topluma, toplumu tanrıya özdeş kabul ederek; dinin ve toplumun temelini totem fikrinde yattığını söylemiştir. Buna göre tanrı aşkın niteliklerini yitirerek; içkin özellikler kazanmıştır. Tanrının içkinleşmesi, dinin içkinleşmesini beraberinde getirir. Dolayısıyla Durkheim'in bu yorumu din ve dine ait faaliyetlerin içkin bir görünüm kazanmasına vesile olmuştur. Modern dönemde dinin büründüğü görünümlerden biri de yine Durkheim'in yorumuna göre dinin neliği değil işlevselliğinin tartışılır olmasıdır. Yol gösterici din yerine hastalıklara tablet din anlayışı yerleşmiştir.²⁸

²⁵ Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, ss. 34-37.

²⁶ Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu**, 1. b., çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 141.

²⁷ Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu**, s. 165.

²⁸ Mustafa Tekin, **Kutsal Sekülerizm**, 1. b., İstanbul, Açılım Kitap, Kasım 2011, s. 104.

Dinler müminlerini kendi sunduğu kozmos içinde yaşamaya davet eder.²⁹ Ancak modern dönemde rasyonalite ve sekülerizmin etkisiyle bu davete katılım yeterince sağlanamamış olup dinlerin istediği kozmik bütünlük keskin ayrımlara maruz kalmıştır. İslam özelinde bu konuyu örneklendirmek gerekirse; Müslüman'ın hayatı hem namaz, oruç, hacc gibi spesifik ibadetlerle hem de gündelik hayatta en az bu ibadetler kadar gerekli başka emirlerle kuşatılmıştır. Kimsenin hakkını yememek, dürüst olmak, çevredeki insanlarla ve doğayla iyi ilişkiler kurmak bunlardan bazılarıdır. Fakat rasyonaliteyle birlikte dinin talep ettiği bütünlük kaybolmuş, ibadetler ve gündelik hayat birbirinden tamamen ayrı alanlar olarak görülmeye başlanmıştır. Yani parçalı zihin ve gönüllerdeki ayırım, hayattaki ayrışmayı getirmiştir. Bu ayırım neticesinde bir taraftan dini vecibelerini yerine getiren insanlar diğer taraftan dine aykırı hareketler yapmakta bir sakınca görmemektedir. Din, sadece *kutsal* sayılan ibadetlere hasredilmişken; gündelik hayattan keskin bir ayrımla soyutlanmıştır.³⁰ Din ve gündelik hayat arasındaki bu keskin ayırım rasyonelleşmenin ve sekülerizmin din üzerindeki etkilerinden biridir.

Rasyonelleşme ve sekülerizmin bir başka etkisi ise ibadetlerin uygulanmasında maneviyat yerine dünyevi özelliklere olan vurguyu artırmasıdır. Örnek olarak yine İslam Dini'ndeki hacc ibadetinin son yıllardaki durumuna Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez sorduğu sorularla şu şekilde dikkat çekmiştir:

Elli- yüz sene önce yapılan hac ibadetinin mahiyetiyle, bugün yapılan bir hac ibadetinin mahiyeti aynı mıdır? Bunun üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Şeâirin, meşair mekanlarının *modernizasyonu*, organizasyonlar, vasıtaların *modernizasyonun* hac ibadetine etkisi nedir? Şimdi haccın çeşitleri değişti. Lüks hac, VİP hac, otel tipi hac, müstakil tipi hac. İslam dünyası, Kâbe manzaralı odalardan bahseder oldu. Hatta Kâbe manzaralı devre mülkler

²⁹ Din kavramına ve din, medine, kozmos, kozmopolis arasındaki ilişki için bkz. S. Nakib Attas, **İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi**, 3. b., çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, Eylül 2003, s. 73 vd.

³⁰ Mustafa Tekin, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri", **İnsan ve Toplum**, C. 2, S. 4, İstanbul, 2012, ss. 193-195. Ayrıca Batı düşüncesindeki rasyonellik ile İslam Dini arasındaki ilişki için bkz. Mehmet S. Aydın, "İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler", **II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, ss. 108-115; Batı rasyonelliği bölücü bir yapıya sahiptir. Müslüman zihin böyle bir bölünmüşlüğü kabul etmekte zorlanır. Aklın bir anlamının bağlamak olduğu daha önceden ifade edilmişti. Burada da akıl "ufku, nefsin maddi ihtiyaçlarını ve arzularını tatmin etmekle sınırlanan ve o sınır içinde hesap-kitap yapan ve hakimiyet kurmayı neredeyse yegane amaç sayan bir akıl" olarak kabul edilmiştir. Bağlantı kurabilme noktasında ise "akıl ki, enfüs, afak ve tarihten yola çıkıp aşkın bağlantılar kuramıyor" hale gelmiştir. (s. 111). Ayrıca bkz. Mehmet S. Aydın, "Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi", **I. İslam Düşüncesi Sempozyumu**, yayına haz. Mehmet Bekaroğlu, Beyan Yayınları, İstanbul, ss. 147-154

satılıyor. Bu, hac ibadetinin, Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Resul-i Ekrem'in bütün insanlığa armağan ettiği o büyük *menasikin ruhaniyetiyle* ne kadar uyuyor?³¹

Yakın zamanda ortaya çıkmaya başlamış bu durumun tahmin edilebileceği gibi haccın fikhî ya da manevî değil; dünyevî boyutuyla ilgilidir. Ekonomi ve konfor odaklı sunulan tekliflere göre Kabe'ye daha yakın olan oteller daha konforlu, daha lüks ve daha pahalı iken; tedricen Kabe'den uzaklaştıkça ulaşım zorlaşır, otel konforu değişir ve fiyatlar düşer. Burada tartışmaya açtığımız şey müminlerin niyetleri ya da konforlu ortamlarda ibadet yapılıp yapılmayacağı değildir. Asıl vurgulamak istediğimiz nokta Görmez'in de belirttiği gibi *menasikin ruhaniyetinin* modernizasyonla/rasyonelleşmeyle birlikte geçirdiği dönüşümdür.

Rasyonalizasyonun bir örneği olarak bazı dini örgütlenmelerin McDonald's yönetim sisteminin ekonomi odaklı faaliyetlerini benimsemiş olduğu görülmektedir. Bu dini kuruluşlar tanıtım ve üye toplama süreçlerinin standartlaşmasında McDonaldlaşmayı uygun bir araç olarak kullanırlar. Bu süreçte dinler insanların daha kolay ulaşabileceği, 'ambalajlanmış' tüketim ürünleri olarak düzenlenir. Bu eğilim de insanların din değiştirmesi için uğraşan misyonerleri cezbeder. Alfa Kursu, dinin McDonaldlaşması'na bir örnektir.³²

(...) bu kursun on haftalık Hristiyanlık tanıtım paketi yurt dışına ihraç edilmekte ve pek çok özel işletmeye ilham verecek bir verimlilikle reklâmı yapılmaktadır. 1991'de dört kilise Alfa kursu düzenlemiştir; 1999 itibariyle (yerel kiliselerin yanı sıra, hapishaneler ve üniversiteler de dahil) organizatörlerin dünya genelinde verdiği rakam 11.430'dur. Peter Beierley'e göre, "2005'in sonu itibariyle İngiltere'de 2 milyon insan, dünya genelinde de 8 milyon insan Alfa kursuna katılmıştır" (2006: 229). Alfa'nın yönetim merkezi olan ve faaliyetlerini sürdüren Londra'daki ünlü karizmatik Evanjelik kilise Holy Trinity Brompton (HTB), kursun gelişimini denetlemekte ve kitaplar, videolar, CD'ler, tişörtler ve araba çıkartmaları gibi ticari malların eşlik ettiği tam bir endüstri vasıtasıyla kursun dikkatli bir biçimde tanıtımını yapmaktadır. (...)³³

Dinin içkinleşmesini yeni dini hareketlerde³⁴ de görmek mümkündür. Yeni dini hareketlerin genel bir özelliği; referansı olan aşkınlıkların seviyelerinin düşmüş olmasıdır.

³¹ Mehmet Görmez, <http://www.diyaret.gov.tr/tr/icerik/2012-yili-hac-degerlendirme-toplantisi-abant%E2%80%99ta-basladi/7945>, (24.10.2013). (İtalikler bana ait.)

³² Mathew Guest, "Dinin Yeniden Üretimi ve İletimi", **Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler**, 1. b., çev. İlkay Şahin, der. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu, İmge Kitabevi, Ankara, Kasım 2002, ss. 101-105.

³³ Guest, a.g.m., s. 103.

³⁴ "Yeni dinî hareketler, genellikle 20. yüzyılda ortaya çıkan dini cereyanları ifade etmektedir. Bu hareketlerin büyük çoğunluğu Hristiyan Batı' da, bilhassa ABD' de, ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, ABD günümüzde adeta bir "dinler marketi" haline dönüşmüştür. Zira orada pek çok yeni dini hareketin varlığından söz edilmektedir. Ayrıca dünyanın çeşitli bölgelerinde de yeni dini hareketler ortaya çıkmaktadır." Ali Rafet

Bu hareketlerde nihai olan gittikçe bu dünyalı hale gelmiştir.³⁵ Yeni dini hareketler sekülerizasyon ve akla yapılan aşırı vurguya paralel olarak gelişmiştir:

Nitekim konu üzerinde çalışan uzmanlar, yeni dini hareketlerin, yoğun bir sekülerizasyon süreciyle insan aklına verilen aşırı önemin ortaya koyduğu sonuçlara bir cevap olarak ortaya çıktığında birleşmektedirler. Çünkü onlara göre, eldeki veriler bu tür akımların sekülerizasyonun güçlü olduğu yerlerde daha fazla yayıldığını göstermektedir.³⁶

Yeni dini hareketler içerisinde dünyevi, ekonomik ve siyasi çıkarlar peşinde olanlar vardır. Bunlar çalışmalarının neticesinde siyasi güce ve büyük miktarda paraya sahip olmuşlardır. Çünkü modern dünyanın -bilhassa Batılı ülkelerin- aydın ve tahsilli insanlarına ulaşarak onlardan gönüllü sömürge köleleri yani taraftarlar edinmişlerdir.³⁷ Bu durumu anlatmak için şöyle bir örnek verilebilir:

İsviçre'de kartopu ve piramit sistemi fonksiyonu gösteren kadın cemiyeti kurulmuştur. Bu sistem, kadınların aynı ayda para hediye etmelerine dayanmaktadır ve "kadınlar için kadınlar" aksiyonuna sahip olan bu cemiyet, esoterik arka planlı hediye dairesinden oluşmaktadır. Bu, ülkemizdeki ev hanımlarının gün toplantılarını çağrıştırmaktadır; ancak uygulama farklıdır. Bir araya gelen kadınlar, belirlenmiş olan en alt limitten para hediye etmeye başlamaktadır. Bu limitin alt seviyesi 100, üst seviyesi ise 5000 Frank olarak belirlenmiştir. Bu hediye çemberi, meditasyon grubu görünümündedir. Kadınlar, spiritüel (ruh çağırma) bir ritüel (ayın) veya tertip edilmiş kadınlar bayramı için özel mekanlarda toplanmaktadır. Para, kutlanılan ayın esnasında kazanan kişinin üzerine boşaltılmaktadır. Bu tür toplantılar vesilesiyle yeni üyeler kazanılmakta ve bunlar bir sonraki toplantıya davet edilmektedir. Bunların toplantıları ağızdan ağza yani sözlü olarak duyurulmaktadır. Piramit oyununa katılanlar, kasiyere paralarını yatırmakta ve yeni oyuncuların katılmasını beklemektedirler. Kazanan kişi kural gereği piramidin başında yer almaktadır.³⁸

İçkinleşmenin din üzerindeki etkisini ve ritüellerin bu esnadaki durumunu şöyle özetleyebiliriz: Dini ritüeller icra edilmeye devam etmektedir (hacc gibi); fakat dünyevî özellikler bu ibadetin ruhuna aykırı olacak şekilde daha ön plana çıkmaya başlamıştır. Diğer taraftan modern ekonomik davranış; dini ticari bir unsur haline getirerek dinin modern biçimde yeniden üretilmesine neden olmuştur (Alfa Kursu örneği). Son olarak aşkınlığın zayıflaması ile modern/içkin/seküler bir örgütlenme ile dünyevî hareket tipleri ortaya çıkmaya başlamıştır (Yeni Dinî Hareketler). Sonuç olarak bu yeni hareket tarzları

Özkan, "Seküler Dindarlık Biçimleri: Yeni Dini Hareketler", **Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu** 22-23 Ekim 2008 Ankara, (haz. Ali İsra Güngör), Türkiye Dinler Tarihi Derneği, Dinler Tarihi Araştırmaları VI, Ankara, 2008, s. 307.

³⁵ Karel Dobbelaere, "Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı", **Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler**, 1. b., çev. Mehmet Süheyl Ünal, (der. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu), İmge Kitabevi, Ankara, Kasım 2002, ss. 25-26.

³⁶ Ali Köse'den aktaran, M. Ali Kirman, "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", **Dini Araştırmalar**, Mayıs-Ağustos 1999, C. 2, S. 4, Ankara, ss. 229.

³⁷ Özkan, a.g.m., s. 310.

³⁸ Bohn'dan aktaran Özkan, a.g.m., s. 309.

kendi rasyonel ritüellerini beraberinde getirmiştir. Yani dinî ritüeller *ritüelliklerini* yitirerek ve yeni *ritüellikler* (rasyonel) kazanarak varlıklarını sürdürmektedir.

Modern hayat insan hayatına ilişkin önemli noktalarda da değişikliğe neden olmuştur. Doğum ve ölüm hadiseleri, evlilik ve aile gibi insan hayatının temel kurumları modern dönemde rasyonel ve seküler özellikler kazanmışlardır. Teknoloji, bürokrasi ve verimlilik odaklı rasyonalite etkisini bu olay ve kurumlar üzerinde göstermiştir. Pre-modern dünyada genellikle dinî ritüel süreçler olarak yaşanan bu hadiseler³⁹ artık rasyonel, bilimsel ve bürokratik görünümle kazanmışlardır. Örneğin modern biyomedikal teknolojinin gelişimi doğum olayını rasyonel bir kimliğe büründürmüştür. Doğumdan önceki süreç ve hamilelik dönemi rasyonel ritüellerle çevrilmiştir. Doğum kontrol yöntemleri, gebeliği önleyici operasyonlar, tüp bebek işlemleri, anne karnındaki bebeğin hastalık taşıyıp taşımadığına dönük müdahaleler, yapay dölleme, taşıyıcı annelik ve hatta erkeklerin hamile kalmasına imkân tanıyan teknoloji doğum olayının artık ne kadar rasyonelleşmiş olduğunun emareleridir.⁴⁰

İnsana ilişkin önemli dönüm noktalarından biri olan ölüm de modern dönemdeki değişimden nasibini almıştır. Çalışmamızın ilk bölümünde ölüm gibi bir olayın ritüellerle çevrilerek insan hayatındaki anlamına değinmiştik. Oysa öncesi ve sonrasıyla birlikte ölüm artık rasyonelleşmiştir. Bunun göstergelerinden biri hastanelerde gerçekleşen ölümlerin sayısındaki artıştır. Artık pek çok ölüm, hastanelerde aileden koparılmış ve hastayı tanımayan görevlilerin arasında vuku bulmaktadır. Görevliler için hasta bir *vakiadan* ibarettir. Ölüm artık kişisellikten çıkarılmış, rasyonel bir hadisedir. Hastanelerde sedyeler üzerinde ve makineler eşliğinde gerçekleşen ölümler bunun kanıtıdır. Makineler ve bilgisayarlar insanın yaşama şansını bile hesaplamaktadır. İnsanın yaşayıp yaşamadığına da karar veren şey teknolojik aygıtlardır. Teknolojinin hayata bu kadar müdahil olması hayat ve ölüm arasındaki çizgiyi bile belirsizleştirmiştir. Beyin ölümü gerçekleşen ancak

³⁹ Doğum ritüeline bir örnek olarak doğacak bebeğe kötü ruhların ve büyülerin gelmesini engellemek için doğum yapacak kadının eşinin hamilelik sürecinde ve doğum esnasında birtakım ritüelleri yerine getirmesi buna örnek olarak verilebilir. Erkeğin bu amaçla özel yemekler yemesi, özel kıyafetler giymesi, doğum esnasında bir yatağa yatarak kendisi doğuruyormuş gibi yapması vb. Edward Taylor'un bu tespitini aktaran Işıl Ertüzün, http://www.psikoweb.com/haber.php?haber_id=1108, (24.10.2013).

⁴⁰ Charles Zastrow, **Sosyal Hizmete Giriş**, 1. b., çev. Aslihan Aykara – Emek Yıldırım, (ed. Durdu Baran Çiftci), Nika Yayınevi, Ankara, Ocak 2013, ss. 64-73.

kalbi atmaya devam eden hastanın durumu belirsizdir. Onun öldüğünü veya ölmediğini söylemek zorlaşmıştır. Ölüm anının ilanı bile tartışılır hale gelmiştir.⁴¹

Modern dönemde ölümlerle birlikte cenaze törenleri de rasyonelleşerek eskilerden çok farklı hale gelmiştir. En başta söylenmesi gereken şey cenaze törenlerinin artık önemli bir ekonomik sektör olduğudur. Pazarlama sektörüne malzeme olarak; konusu tabut ya da tören fiyatları olan reklamlar verilmeye başlanmıştır. Cenazeler, sıkıcı olduğu düşünülen törenler yerine bir görsel şovla son yolculuklarına uğurlanır olmuştur. Ya da bir alternatif olarak taşıyıcı bant sistemine benzer bir uygulama ile cenazelerin yakılma törenleri icra edilmektedir. Geleneksel törenlerin yerini, daha kısa süren ve daha hesaplı işlemler almıştır.⁴²

Modern hayat hem aileyi hem de ailenin başlangıcı olarak kabul edilebilecek olan evlenme/nikah olayını rasyonelleştirmiştir. Modernitenin bireycilik vurgusu, seküler/bürokratik örgütlenme ve teknoloji burada açıkça etkili olan faktörlerdir. Nikâh akdini gerçekleştirme sorumluluğunun seküler/bürokratik bir kurum olarak belediyelere devredilmiş olması bunun bir örneğidir. Diğer taraftan aileyi deformasyona uğratan bir etki olarak, en basitinden, yemek yeme alışkanlıklarının değişimi ve teknolojinin gelişimi buradaki baş aktörlerdir. Örneğin fast-food restoranlarının çoğalması ve evlerde mikrodalga fırın teknolojisinin yaygınlaşması aileyi aile yapan ritüellerden biri olan toplu yemek yeme ritüelini köreltmıştır. Toplu yemeklerin yerini artık fast-food restoranlarının rasyonel sistemleri ve ürünleri ya da mutfakları bir dolmuş tesisi gibi kullanılmasına imkân tanıyan fırınlar ve yiyecekler almıştır.⁴³

Ortak yemek, her gün ailenin bir araya gelmesini teşvik eden temel ritüelimizdir. Bunu kaybedersek, aile olmak için yeni yollar bulmak zorunda kalacağız. Yemeğin sağladığı ortak neşenin kaybetmeye değer bir şey olup olmadığını düşünmek gerekiyor.⁴⁴

Modern dünya yeni büyüleme araçlarıyla insanları dinin irrasyonelliğinden çıkartarak yeni irrasyonelliklere sürüklemiştir. Din ve dine ait aşkın kutsallar modern

⁴¹ Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, ss. 248-250.

⁴² Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, ss. 251-253.

⁴³ Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, ss. 198-199.

⁴⁴ Visser'den aktaran Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, ss. 199.

dönemde konumlarını muhafaza edememişlerdir. Onlardan boşalan yere modern araçlar talip olmuştur. Ekonomik faaliyetler ve bilhassa tüketim, modern dönemin en önemli büyüleme araçlarından biridir. Kutsalların ortaya çıktığı yerler artık klasik anlamda ibadethaneler değil; Ritzer’in diliyle *tüketim katedralleri*dir. Yeni kutsallık mekânları olarak tüketim merkezleri hakkında Ritzer şunu söyler:

Yeni tüketim araçları “tüketim katedralleri” olarak görülebilir –yani birçok insan için büyü, hatta bazen kutsal, dinsel bir karaktere sahiptirler. Sürekli daha fazla tüketiciyi kendilerine çekmek için bu tüketim katedrallerinin tüketim için daha da büyü, fantastik, sihirli ortamlar sunmaları ya da en azından sunuyor görünmeleri gerekir. Bazen bu büyü kasten yaratılır, başka ortamlarda ise büyük ölçüde görülmeyen bir dizi gelişme sonucu ortaya çıkar. Moskova’daki McDonald’s restoranının açılışından bir işçi “sanki Chartes Katedrali’ydi orası... ‘kutsal bir haz’ yaşama yeri” diye söz etti. Disney Dünyası’nı ziyaret, “orta sınıf hacı, güneşte pişen kentte zorunlu bir ziyaret” olarak betimlendi ve Disney Dünyası’na gidişle Lourdes gibi dinsel yerlere hacca gitmek arasında benzerlikler kuruldu. (...)

Alışveriş merkezleri, insanların “tüketim dinleri”ni yerine getirmek için gittiği yerler olarak tarif edilir. Alışveriş merkezlerinin ticari ve mali girişimlerden daha fazla bir şey olduğu; geleneksel uygarlıkların din merkezleriyle ortak çok yanları olduğu ileri sürülür. Bu tür din merkezleri gibi alışveriş merkezleri de, insanların festivallere katılma ihtiyaçlarının yanı sıra birbirleriyle ve doğayla (ağaçlar, bitkiler, çiçekler) ilişki kurma ihtiyacını karşılayan yerler olarak görülür. Alışveriş merkezleri, geleneksel olarak tapınakların sağladığı türde bir merkezlilik sağlar ve benzer bir denge, simetri ve düzene sahip olacak şekilde inşa edilirler. Atriumları genellikle su ve bitkiler aracılığıyla doğayla bağlantı sunar. İnsanlar kendilerine özel cemaat hizmetlerinin yanı sıra bir topluluğa dahil olma duygusu da edinirler. Oyun din pratiğinin neredeyse evrensel ölçüde bir parçasıdır ve alışveriş merkezleri de insanlara eğlenmeleri için bir yer sağlar. Aynı şekilde alışveriş merkezleri insanların tören yemeklerine katılabilecekleri bir ortam da sunar. Alışveriş merkezleri, tüketim katedralleri adını hak eder.

Din katedrallerinde olduğu gibi tüketim katedralleri de yalnızca büyü değildir, hayli akılcılaştırılmıştır da. Gitgide daha fazla tüketiciyi kendilerine çektikçe, büyüleyicilikleri de taleple birlikte yeniden üretilmiş olmalı. Üstelik tüm ülkede, hatta dünyada başarılı büyü ortamların şubeleri açıldı ve sonuçta öz olarak aynı büyü çok geniş bir yelpazede yeniden üretilmiş olmalı. Bunu başarmak için büyüün sistematikleşmesi ve böylece bir zaman ya da yerden diğerine kolaylıkla yeniden yaratılabilir olması gerekir.⁴⁵

Rasyonalite ve sekülerleşmenin paralelliği yerleşim yerlerinin merkezlerinin de değişmesine vesile olmuştur; “artık yaşam mekanlarının merkezi yerinde camiler bulunmamakta; tam tersine alışveriş merkezleri şehrin en merkezi yerlerini işgal etmektedir.”⁴⁶ McDonald’s da kutsalın mekân olarak ortaya çıktığı yerlerden biridir.⁴⁷ Bunun yanında modern seküler hayat seküler mekânlarla birlikte seküler ritüeller de yaratmıştır. Cumhuriyet döneminde ülkemizde bunun örneklerini görmek mümkündür:

⁴⁵ Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimleştirilmesi*, ss. 26-27.

⁴⁶ Mustafa Tekin, “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, s. 196.

⁴⁷ Ritzer, *Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, s. 27.

Cumhuriyet kendi seküler seçkinlerini olduğu kadar seküler mekânlarını da yaratmıştı – hem okullar hem de (esas olarak, kendini kozmopolit İstanbul’dan ayırmaya çalışan başkent Ankara’da) opera ve bale salonları, konser salonları, dans salonları açarak. Yeni bir hayat tarzının, kadınların kamusal hayattaki görünürlüğüne, erkekler ve kadınların sosyalleşebilmesinin nişaneleriydi bunlar. Bu mekânlara nasıl yerleşileceği –evli çiftlerin nasıl el ele tutuşarak yürüyeceği, kadın ve erkeklerin nasıl el sıkışacakları, balolarda nasıl dans edecekleri, nasıl yemek yiyecekleri- seküler modernliğin gerektirdiği yeni bir habitusu edinme sürecine damgasını vurur. Modern seküler hayat, performatif gündelik pratikler, temsiller ve maddi kültür yoluyla bir saygınlık simgesine dönüşür.⁴⁸

İnsanlar rasyonalizasyonun temel unsurlarından biri olan *denetimle* bu mekânlara girerken karşılaşılır. *Denetim* hem mekânların hem de insanların kontrol ve gözetim altında tutulmasını hedefler. Kutsal mekânlara girişle ilgili ritüeller bu merkezlerin kapılarında modern insanı karşılar. Herkes bu merkezlere kolayca giremez. Belli bir niteliğe sahip olmalı, bazı gerekleri yerine getirmiş olmalıdır: statü, zenginlik gibi. Bu yönüyle alışveriş merkezleri, kumarhaneler, güvenli siteler, eğlence merkezleri gibi modern yerler; içeri giriş ve çıkışın denetime tabi olduğu modern ritüellere sahip mekânlara dönüşmüşlerdir.⁴⁹

Modern dünya kutsal sembolleri de değiştirmiştir. Semboller bir topluluğun üyeleri arasında anlaşmasını sağlayan dildir ve üyelerin topluluğa katılımı bu dille olur. İnsan, taşıdığı sembollerle düzene/kozmosa katılır. Toplumu içinde bir yer edinir. Yani semboller birleştirici ve düzenleyicidir.⁵⁰ Modern dönemde de insanlar belli nesnelere elde etme ve onları taşıma gayreti içindedir. Ancak modern dönemde insanların taşımaya ve üzerlerinde bulundurmaya hevesli oldukları nesnelere markalı ve logolu ürünlerdir. İnsanlar *herhangi* bir torba ya da bir kıyafet yerine; üzerinde tanınmış bir markanın logosu bulunan eşyaları taşımak istemektedirler. Kamusal sembollerin artık muhtevası değişmiştir. Kutsallık bundan böyle markalı ürünlere has kılınmıştır. İnsanlar ancak markalı/logolu ürünler taşıdıklarında topluma ve dünyaya katılabileceklerini düşünmeye başlamıştır. Bu da rasyonalizasyonun etkisini gösteren bir başka örnektir.⁵¹

⁴⁸ Nilüfer Göle, **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, 1. b., Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 56.

⁴⁹ Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimleştirilmesi**, ss. 117-124.

⁵⁰ Mircea Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, 2. b., çev. Lale Arslan, yayıma haz. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Ekim, 2009, ss. 424-428.

⁵¹ Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimleştirilmesi**, s. 253. Ayrıca Guy Debord *Gösteri Toplumu* adlı çalışmasında tüketicinin metayla dinî bir ilişkisinin olduğunu söyler. “(...) tüketici metanın egemen özgürlüğüne dinsel bir sevgi duyar. (...) Meta fetişizmi, tıpkı eski dini fetişizmin ihtilaçlı ve keramet sahibi kişilerinde görülen kendinden geçme durumlarına benzeyen ateşli coşku anlarına ulaşır.” (Guy Debord, **Gösteri Toplumu ve Yorumlar**, 2. b., çev. Ayşen Ekmekçi – Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 67).

Bahsi geçen tüketim, modern dönemde toplumun okunma biçimlerinden biri haline gelmiştir. Tüketim nesnesi olarak beden de bunlardan biridir. Beden, bu anlamda modern ritüellerin ortaya çıktığı yerlerden bir başkasıdır. Modern dönemde Jean Baudrillard'ın ifadesiyle *Tüketim Toplumunda* beden kutsallaştırılmıştır. Bu kutsallaşma eskiden ruhun sahip olduğu aşkınlığın yerine bedenin bütünsel içkinliğinin geçmesiyle olmuştur. Oysa beden maddi olmasına rağmen aslında ruh gibi bir fikirdir. Bu yeni haliyle beden, tüketim etiğinin temel bir mitine dönüşmüştür. "(...) beden bir kültür varlığı gibi çekip çevrilir, düzenlenir, sayısız *toplumsal statü göstergelerinden* biri olarak güdümlenir". Güzellik ise kadın için dini bir buyruk telakki edilir. Bunun için yüzüne ve hatlarına özen göstermek temel emirdir. Kişi *bedensel ibadetlerini* yerine getirmeli ve *ihmal günahı* işlememelidir. Hijyene, *beslenme rejimleri*⁵²ne dikkat edilmelidir. Aksi halde Tanrı değil; bedeni kişiyi cezaya çarptırır.⁵³

Modern akıl, insanların hayatındaki dini kavramların da içini boşaltmıştır. Genelde insanın mali durumuyla ilişkilendirilen *bereket*, *tevazu* ve *kanaatkarlık* gibi kavramlar da bu süreçte sekülerleşmiştir:

Bu konuda bir noktaya daha değinmeliyiz. O da toplumsal yaşamda ve gündelik hayatın farklı alanlarında "bereket", "tevazu", kanaatkarlık" gibi kavramların yitik kelimeler olmaya başlamasıdır. Tüketim toplumu alışkanlıkları ve reflekslerinin yayılması, her şeyden önce kanaatkarlığı gittikçe eriten bir zihniyet ve yaşam tarzı üretmektedir. Toplumdaki insanlara kazandıkları ve sahip oldukları hiçbir şekilde yetmemekte, sürekli biriktirme ve daha fazlasına sahiplik duygusu kışkırtılmakta; hatta mevcut imkanlarıyla tüketemeyen insanların geleceklerini ipotek ederek tüketmeleri (kredi kartı ve kredi kullanımı) teşvik edilmektedir. Bu anlamda dini referanstan beslenen kanaatkarlığın, giderek kaybolması müşahade ettiğimiz bir husustur. Diğer yandan gündelik hayatın bu değerlerden kopuşu, teknolojik yenilikler, insanları giderek batılı anlamda rasyonel düşünme ve yaşamaya iterken, vermek ve kazanmak ilişkisini tamamen sekülerleştirerek "bereket"i hayatın dışında bırakmıştır. Meselâ; İslam'da bir farzı ifade eden zekatın kelime anlamı "artmak", "çoğalmak", "temizlenmek" (Sarı, 1982, s. 702) [M. Sarı, El-Mevârid, Bahar Yay., İstanbul, 1982] şeklinde verilir. Bu, Allah için verdikçe malınızın hem Allah tarafından bereketlenerek bu dünyada artacağını, bir yandan kirden malın diğer yandan zekat vererek insanın arınacağını (yani maddi ve manevi arınma), hem de öte dünyada amel defterindeki karşılıkların çoğalacağını hep birlikte ifade eden bir anlam çerçevesine sahiptir. Halbuki bugün toplumda yaygın olarak var olan rasyonelleşme eğilimi, (ki

⁵² "Eski toplumların ritüel oruç pratikleri vardı. bayramların kutlanmasına (önceden veya sonradan – Kudas Ayininden önceki oruç – Noel öncesi orucu – Mardi Gras'dan sonra tutulan Karem orucu) bağlı toplumsal pratikler olan bu oruçların işlevi, bedene yönelik dağınık ve saldırgan tüm bu itkiyi (gıda ve "tüketim"le ilişkinin tüm çift anlamlılığı) toplumsal ibadet içinde toplamak ve emmektir." (Jean Baudrillard, **Tüketim Toplumu: Söylenceleri Yapıları**, 5. b., çev. Hazal Deliceçaylı – Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 166.)

⁵³ Baudrillard, a.g.e., ss. 151-166.

sekülerleşmeyi sonuçlamaktadır) verme-kazanma ilişkisini tamamen bu dünyaya yönelik kurmakta; kazanmayı “şimdi” ve “bu dünya” ile sınırlandırmaktadır.⁵⁴

Modern düşünce siyaset ve devletin sekülerleşmesine ve rasyonelleşmesine sebep olmuştur.

Bir siyaset teorisyeni olan Schmitt modern dünyayı Forsthoff ve Gogarten’a dayandırarak sekülerleşme ışığında yorumlar ve “bir dünyevileşme kavramı olmaksızın tarihimizin son yüzyıllarının anlaşılmasının mümkün olmadığını” söyler. Devlet ve siyaset Schmitt için “tümüyle Öteki”dir. Hatırlanacağı gibi Rudolf Otto’nun “kutsal” hakkında kullandığı ifade olan “ganz Andere” (tümüyle Öteki); Schmitt’te birbirinden farklı iki olgunun kesişim noktasıdır: *Tümüyle Öteki* siyasi liberalizm için devlet ve siyaset iken; tümüyle Öteki Protestan ilahiyatında Tanrı anlamına gelmektedir.⁵⁵ Yani din için “kutsal” sayılan Tanrı’nın yerini modern politikada devlet ve siyaset almıştır.

Schmitt modern siyaset terminolojisinin (modern ulus-devlet paradigmasının) Ortaçağ ilahiyatına (Katolik Kilisesi) dayandığını düşünmektedir:

Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, -çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir. Olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer. Yalnızca bu benzerlik akılda tutularak devlet felsefesine ilişkin fikirlerin son yüzyıllarda kaydettiği gelişim anlaşılabilir. Modern hukuk devleti düşüncesi, deizm [yaradancılık] ve mucizeyi dünyadan kovan ilahiyat ve metafizikle beraber galebe çalmıştır. Bu ilahiyat ve metafizik, hem doğa kanunlarının ‘doğrudan bir müdahale sonucu meydana gelen bir istisna’ tarafından ihlalini -ki bu, mucize kavramının doğasında vardır- hem de egemenin yürürlükte olan hukuk düzenine doğrudan müdahalesini reddeder. Aydınlanma rasyonalizmi, olağanüstü halin her şeklini reddetti. Böylelikle, karşı-devrimin tutucu yazarlarının tek tanrıci inancı, monarkın kişisel egemenliğini, tek tanrıci ilahiyattan devraldığı kıyaslarla ideolojik olarak desteklemeye çalışıldı.⁵⁶

Modern dönemde siyasetin en önemli figürü *ulus-devlettir*. Kutsallar ulus-devlet etrafında yeni yapısına kavuşmuştur:

Modernitenin eşiğinde ulus-devlet ortaya çıkar. Ulus-devlet oluşumu seküler ve aynı zamanda büyülerin de bozulduğu bir süreçtir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, dinî temelleri olan kutsallık da bu süreç içinde kaybolmaz ama yer değiştirir. Kutsallığın etrafında oluşan

⁵⁴ Tekin, “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, s. 193.

⁵⁵ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, 2. b., çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s. 10.

⁵⁶ Schmitt, a.g.e., ss. 41-42.

değerler, hatta kurumlar kayarak yeni oluşan devletin etrafını sararlar. Böylece kutsal, yer ve nitelik değiştirerek, milli devletin etrafında gelişir; yani kutsal da sekülerleşir.⁵⁷

Mevcut varlık hiyerarşisi modern dönemde yıkılmış ve yeniden inşa edilmiştir. Önceden hiyerarşinin tepesinde tanrı bulunuyorken; modern dönemde tanrının yerini ulus-devlet almıştır. Devlet, tanrının “aşkınlık” rolünü çalmıştır. Modern dönemde “Vekil din” yani “dünyaya içkin din” olarak devletle karşılaşmıştır.⁵⁸ *Sivil din* de modern dönemde devletin konumunu ortaya koyan kavramlardan biridir.

Durkheim’in sosyal birlik ruhuna yaptığı vurgu, modern ulus devletin *sivil din* fikri ışığında anlaşılmasının yolunu açmıştır. “Durkheim’in analizine göre ibadetin nesnesi, sosyal yansımadan kaynaklanır. Toplum, üyelerini bir arada tutmaya, bağlılık duygusu yaratmaya, davranış kurallarını güçlendirmeye ve kendi değerlerini muhafaza etmeye ihtiyaç duyar.”⁵⁹ Sivil din ise;

(...) belirli siyasal ve sosyal düzenlemelere kutsal bir “aura” yükleyerek bunların itibarlarını arttıran ve kalıcılığını sağlayan bir olgudur. Bir ulusun paylaşılan inancı için referans noktası olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda, bir toplumu birarada tutan sosyal tutkula, yerleşmiş semboller, merasimler, kutlamalar, mekanlar ve değerler manzumesi ile büyük bir katkıda bulunur. O topluma kapsayıcı bir manevi birlik – Peter Berger’in ifadesi ile “kutsal bir kubbe”- sağlar; mücadele ve hayatta kalabilmeye dair ortak anılar için bir odak noktası oluşturur.⁶⁰

Sivil din ritüelin dinsel-seküler sınırının muğlaklaştığı yerdir. Ritüelin sosyal bütünleştiricilik özelliğini vurgulayan Durkheimci perspektifle, ritüelin sadece dinsel değil; seküler olarak da okunmasına imkân tanınmıştır.⁶¹

Faydacı olmayan bir özelliğe sahip düzenli, tekrarlanan, standart herhangi bir etkinlik olarak ‘ritüel’ kavramı böylece Buckingham Sarayı’ndaki muhafızların değiştirilmesinden Anma Günü’ne, Parlamento’nun açılışından bayrağın selamlanışına kadar birçok etkinliğin tamamını kuşatacak kadar geniştir. İlke olarak, sivil dinin bir parçası sayılabilecek ritüeller listesini sınırlayabilecek hiçbir yöntem yoktur; ne yazık ki, örneklerin çokluğu sivil dinlerin

⁵⁷ Saime Tuğrul, **Ebedi Kutsal, Ezeli Kurban: Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları**, 1. b., İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 201.

⁵⁸ Güngörmez, a.g.e., ss. 346-347.

⁵⁹ James L. Cox, **Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş (Teori, Metot ve Uygulama)**, 1. b., çev. Fuat Aydın, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 91.

⁶⁰ Wilfred M. McClay, Bir Ulusun Ruhunu, <http://photos.state.gov/libraries/turkey/231771/PDFs/mcclay.pdf>, Public Interest, İlkbahar 2004, (04.04.2013), s. 4.

⁶¹ Bryan S. Turner, “Sivil Din”, **Din Sosyolojisi**, 2. b., çev. Yasin Aktay, der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, Mayıs 1998, s. 246.

etkililiğini savunanlar için hiçbir teorik mahcubiyet taşıyor görünmüyor. Kavramın muğlaklığı göz önünde bulundurulduğunda, aslında neyin dışlanacağını bilmek zor oluyor.⁶²

Çalışmamız kapsamında devletin seküler ulus-devlet formunda modern dünyada karşımıza çıktığını söylemekle yetinerek ulus-devlet ritüellerine yer vermeye çalışacağız. Yani modern ulus-devletin rasyonel ritüellerine.

Modern devletin temeli ulus fikridir ve örgütlenmesi de bu temel üzerine kurulmuştur. Temel kutsal *ulus* olduğu için ritüeller de bu kutsal etrafında örülmüştür.

Modern devlet sosyal bilinç üzerindeki dinsel etkiyi kırarak; ulusal bir yapı oluşturmaya çalışmıştır. “Ulus-devletler (...) ‘sivil ve seküler (kimi toplumlarda da ‘ulusal’) bir din’ yaratarak” yaşanan problemleri çözmeye çalışmışlardır. “Ulusal bayrak, marş, ulusal önderler, ulusal mitoloji ve tabii ki törenler, bu ‘sivil ve seküler din’in araçlarıdır.”⁶³

Özbudun, çalışmasında *ayin* ve *tören* arasında bir ayrım yapmıştır. Ayin “insanın yaşam kaynakları üzerinde denetim sağlama çabası”dır. Ve insanlığa ait eski bir olgudur. Ancak zaman içerisinde ayinler bir taraftan biçimsel özelliklerini sürdürürken; diğer yandan biçimselleşip kurumsallaşan siyasal iktidarların meşruiyet aracına dönüşmüştür. Özbudun aradaki bu farktan dolayı; “ayin” yerine “tören” kavramının tercih edilmesi gerektiğini düşünür. Netice itibarıyla modern ulus-devletler kendi iktidarları doğrultusunda seküler-laik-ulusal içerikli ayinleri/törenleri yani ritüelleri kullanmışlardır.⁶⁴

Modern ulus-devlet kolektif bir bilinç oluşturmak ve bu bilinci canlı tutmak için aslında dini bir kavram olan şehitliği kullanmıştır. Şehitler için düzenlenen cenaze törenlerinde bunu görmek mümkündür:

(...)Çanakkale’de de Kurtuluş Savaşı’nda ölen askerlerimiz için bir anıt yapılmış ve her sene, orada ölen diğer asker yakınlarının da katılımıyla ulusal bir tören yapılmaktadır. Bütün bu örneklerden görüldüğü gibi ölümler, kültürel değerlerin bir simgesi olmaktadır. Şehit cenazeleri de modern ulus- devletin bekasını korumak adına ölüme anlam vermesi, bu anlamı ritüellerle pekiştirmesi, önceden belirlenmiş tarihsel bağlamın tekrar canlandırılması örneklerini içinde barındırır.⁶⁵

⁶² Goody’den aktaran Turner, a.g.m., s. 246.

⁶³ Sibel Özbudun, **Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri**, 1.b., Anahtar Kitaplar, İstanbul, Mart 1997, ss. 129-130.

⁶⁴ Özbudun, a.g.e., s. 161.

⁶⁵ Yasemin Akyol, **Dinsel Ritüeller ve Modern Milliyetçilikte Ritüel İnşası: Şehit Cenazeleri**, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2009, s. 104.

Berger'e göre insanlar unutkan ve bu unutkanlıkla mücadele için hatırlatıcılar gerekmektedir. Hatırlatma sürecinin önemli aracı da dinî pratiklerdir.⁶⁶ Ritüel başlıklı bölümde bahsettiğimiz takvimsel⁶⁷ ritüeller bu noktada önemli hatırlatıcılar olma rolünü üstlenirler. Modern ulus-devletler de kendi takvimlerine bağlı ritüellerle bu hatırlatıcılığı sürdürürler.

Modern ulus-devletler genellikle kendi kuruluş günlerini mitolojik hale getirerek, yani o zaman dilimine dair bir kozmogoni miti⁶⁸ yaratarak, o takvimsel periyot için modern

⁶⁶ Peter L. Berger, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, 4.b., çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, ss. 104-105.

⁶⁷ Rasyonalite insanların zaman ve takvim algısını da dönüşüme uğratmıştır. Modern saat ve zaman; mekândan kopuktur. Buna sebep olan şey XVIII. yüzyılda mekanik saatin icadıdır. Saat ile “boş” zaman, günün dilimleri haline gelmiştir. Takvimler ve zaman standartlaştırılmıştır. Herkes aynı takvimi-tarih ölçüsünü kullanır hale gelmiştir. (Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, 5. b., çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 22-23.). Bununla birlikte zamanın iş ve çalışma hayatına endeksli olarak düzenlenmiş olması da önemli bir değişime işaret etmektedir. Zaman, artık iş günü, çalışma günü, tatil günleri, mesai saatleri, dinlenme saatleri gibi dilimlere ayrılmıştır. Bu da, Debord'un ifadesiyle, modern iktisadi ayakta tutan sahte-döngüsel zamandır. İnsan sahte-döngüsel zamanda doğanın ritmine/düzenine değil; sahte-doğaya (modern ekonomik, bürokratik örgütlenmeye) boyun eğer. (Debord, a.g.e. s. 127). Baudrillard'ın tespitiyle zaman-para analojisi de tüketim toplumundaki temel zaman algısını bize sunmaktadır. “İlkel toplumlarda zaman yoktur. Bu toplumlarda insanın zamanı var mıdır yok mudur sorusunun anlamı yoktur. Bu toplumlarda zaman, tekrarlanan ortak etkinliklerin ritminden (çalışma ve bayram ritüelleri) başka bir şey değildir. Zaman bu etkinliklerden koparılıp öngörülen, güdümlenen geleceğe yansıtılamaz. Zaman bireysel değildir, şenlik anında doruk noktasına ulaşan değiş tokuş ritminin ta kendisidir. Zamanı adlandırmak için isim yoktur, zaman değiş tokuşun fiilleriyle, insanların ve doğanın çevrimiyle karışır. Dolayısıyla zaman “bağlı”, ama sınırlı değildir ve bu bağlı olma (Gebundenheit) herhangi bir “özgürlük”ü engellemez. Zaman kelimenin tam anlamıyla simgeseldir, yani soyut olarak yalıtılamaz. “Zaman simgeseldir” demenin de zaten anlamı yoktur. Yalnızca para ne kadar varsa zaman da o kadar vardır.” (Baudrillard, a.g.e., ss. 179-180.)

⁶⁸ “Genel bir tarzda denebilir ki her mitoloji bir şeyin nasıl varlık şekline geldiğini izah etmektedir. (...) kozmogonik mitoloji, esasta, bütün mitolojilere modellik yapmaktadır. Çünkü hayvanların, bitkilerin veya insanın yaratılması, dünyanın varlığını zaruri kılmaktadır.

(...) dünyanın bugünkü şeklini almadan önceki başlangıcını hikaye eden merkezi bir mitoloji daima mevcut olmuştur. Öyleyse daima bir ilk tarih bulunmaktadır. İşte bu tarihin bir başlangıcı vardır. Kısaca kozmogonik mitoloji veya bize dünyanın “ilk durumunu” takdim eden mitoloji, başlangıçtan bahseden mitolojidir. Bu başlangıç, daima, dünyanın zuhuru veya yaratılmasından sonra vukuu bulan masalsi olayları anlatan mitolojiler serisi içine, bitkilerin, hayvanların ve insanın, yahut ölüm, evlilik ve aile mitolojileri içine yerleştirilmiştir. Bu menşe mitolojileri, tutarlı bir tarih teşkil etmektedirler. Çünkü onlar, dünyanın nasıl değişikliğe uğradığını, insanın nasıl bugünkü haline geldiğini ölümlü olduğunu ve beslenmek için çalışmaya nasıl mecbur olduğunu, nasıl cinsiyetli olduğunu ortaya koymaktadırlar. Yine bu mitolojiler, tabiatüstü varlıkların, medenileştirici kahramanların, mitolojik ataların yaptıklarını ve onların niçin yeryüzünden uzaklaştıklarını veya kaybolduklarını açıklamaktadırlar. Yeterince muhafaza içinde bize ulaşan her mitoloji sadece, bir başlangıcı ihtiva etmez, aynı zamanda tabiatüstü varlıkların, kahramanların veya ataların son tezahürleri ile çevrilmiş bir de sonu ihtiva etmektedir.

Öyleyse, manidar mitolojiler bütünü tarafından oluşturulan bu ilk kutsal tarih, temeldir. Çünkü, dünyanın, insanın ve toplumun varlığını aynı zamanda o açıklamaktadır. İşte bunun için mitoloji aynı zamanda “gerçek tarih” olarak telâkki edilmiş (çünkü o, reel şeylerin nasıl varlık haline geldiğini hikâye etmektedir). Ve insan faaliyetlerinin örnek modeli olarak görülmüştür. Böylece ölümlü olmak ve cinsiyet anlaşılıyor ve bu durum üstleniliyor. Çünkü mitolojiler, ölüm veya cinsiyetin dünyadaki tezahürlerinin nasıl meydana geldiğini anlatmaktadır.” (Mircea Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, 1. b., çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, ss. 80-81).

ritüeller icat etmiştir. Milli bayramlar *ulus* fikrinin en canlı biçimde hatırlandığı zaman dilimi/takvimsel ritüelleridir. Çünkü başlangıçlar mitolojiktir ve insanlar, toplumlar başlangıç/kuruluş mitleri olmaksızın yaşayamazlar.⁶⁹ Ulus-devletlerin de başlangıçları ve bu zaman dilimlerinin mitolojikleştirilmesi ulus-devletin olmazsa olmazıdır. Milli bayram ilan edilmiş günlerin ülke genelinde resmi tatil ilan edilmesi, okullarda ve başka resmi kurumlarda böylesi günler için özel olarak düzenlenen programların olması, devlet erkânının bu programlara katılması ritüalistik yapının önemli göstergeleridir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin de modern bir ulus-devlet olarak milli bayramları vardır. 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılış günü olan 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, milli mücadelenin başlangıcını simgeleyen 19 Mayıs Atatürk'ü Anma Gençlik ve Spor Bayramı, düşmanlardan kurtuluşun tarihi olan 30 Ağustos Zafer Bayramı modern ulus-devletin bayramlarıdır. Bu bayramlar pek çok ritüele ev sahipliği yapmaktadır. Türkiye Cumhuriyetini simgeleyen ay yıldızlı bayrağın göndere çekilmesi, insanların törenlere bayraklarla katılması, ev ve işyerlerine bayrakların asılması, milli bayramlara ilişkin bazı ritüellerdir. Yine hem milli bayramlarda hem de resmi içerikli törenlerdeki uygulanan *saygı duruşu* ve İstiklâl Marşı'nı *hazır olda* topluca okumak ulus-devletin ritüellerindendir.⁷⁰

İnsanın kutsal nesneyi veya ona ait bir sembolü taşıma isteğinin olduğuna yukarıda değinmiştik. Ulus-devlet açısından bakıldığında da insanların hem bayrak taşımaları hem de kıyafetlerinin bir köşesine üzerinde ulus-devlete ait semboller bulunan rozetler takmaları, fotoğraflar taşımaları modern birer ritüeldir.⁷¹

Modern dönemde eğitim ve bilim faaliyetleri ve ayrıca bunların icra edildiği kurumlar ritüellerin canlandırıldığı birer sahneye dönüşmüşlerdir. Burada eğitimin ve bilimsel faaliyetlerin tümüne değinmek elbette mümkün değildir. Ancak yine birkaç örnekle bu alanların da ritüel bir yapıya sahip oldukları gösterilebilir.

⁶⁹ Hüsamettin Arslan, "Nisbet'in *Sosyolojik Düşünce Geleneği*'ne Derkenar: Etik Cemaat", **Robert Nisbet, Sosyolojik Düşünce Geleneği**, 1. b., çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Haziran 2013, s. XL.

⁷⁰ Selçuk Kürşad Koca, **Türk Kültüründe Sembollerin Halkbilimsel İncelenmesi**, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Halk Bilimi Bilim Dalı, Sakarya, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) 2012, ss. 112-113.

⁷¹ Koca, a.g.tz., 2012, s. 113.

Bilimin ve bilimsel faaliyetin işleyişiyle ilgili olarak öncelikle teorik düzeyde Schmitt'in siyaset kurumu için kurduğu teoloji-siyaset bağına yine din ve bilim arasında kurmak mümkündür. Bilginin özellikle Bacon'dan itibaren kazandığı yeni anlam, sonrasında onu takip eden Aydınlanma ve pozitivism; bilimin tarihsel süreçteki önemli durak noktalarıdır. Bu süreçte bilim, şiddetle karşı çıkmış olduğu dinî cemaatin ve dinî dogmalar alanının yerine geçmiştir. Bu geçiş dogmalardan arındırılmış bir yere yapılmamıştır. Dinî dogmalar alanından bilimsel dogmalar alanına; dinî cemaatten bilimsel cemaate geçilmiştir. Bilim de bir cemaat içerisinde yürütülen faaliyettir. Her cemaatin de bir inançlar şebekesi vardır. Ve her cemaat varlığını devam ettirebilmek için inançlarını işleyip, sonraki kuşaklara aktarmalı ve bunları savunmalıdır.⁷²

Bilim ve din arasındaki ilişki bu şekilde gösterildikten sonra bilimin mitle olan ilişkisine de temas edilmelidir. Mit-ritüel ilişkisi hatırdan çıkarılmadan yapılacak bir okuma, bilim ve mitin işleyişindeki benzerliği görmede faydalı olacaktır: “Her ikisi de [bilim ve mit] göstergeler kullanır ve analogiler ile karşıtlıklar üzerinden işler. Aynı karşıtlıklar, kombinasyonlar ve ilişkiler farklı kültürler yelpazesinde bulunabilir. Eğer bu ilişkiler, tarihte hiç irtibatı olmamış toplumlar arasında da bulunabiliyorsa, antropologlar için bu bağlantılar “insan düşüncesinin evrensel kategorileri” olduğunun işaretleridir.”⁷³ Ayrıca Koyre “modern bilimin başka şeyler yanında büyük metafizik geleneklere dayandığını göstermiştir.”⁷⁴

Comte'un Pozitivizm düşüncesi bilimin modern dünyada dinin varisi olduğunu bize söyler. Comte Katolik Hıristiyanlığın temel yapısını ödünç alarak yeni bir bilim ve toplum yapısı oluşturmak istemiştir. Buna göre Pozitivist ilkeler Ortaçağ tarafından sunulan modellere dayandırılabilirler. Onun düşüncesinin öz bir ifadesi şöyledir: “*Ortaçağ eksi Hıristiyanlık*”.⁷⁵ Yani Comte, dinden arındırılmış; fakat onun formlarını kullanmaya devam eden yeni bir dünya düzeni tesis etmek ister. Teolojik ve metafizik halden sonra artık son

⁷² Hüsamettin Arslan, **Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, s. 110.

⁷³ Duranti'den aktaran Gökhan Yavuz Demir, “Önsöz”, Claude Lévi-Strauss, **Mit ve Anlam** içinde, 1. b., İthaki Yayınları, Şubat 2013, ss. 18-19.

⁷⁴ Arslan, “Nisbet'in *Sosyolojik Düşünce Geleneği*'ne Derkenar: Etik Cemaat”, s. XVI.

⁷⁵ Robert Nisbet, **Sosyolojik Düşünce Geleneği**, 1. b., Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Haziran 2013, ss. 80-81.

aşamaya yani pozitif aşamaya geçilmiştir.⁷⁶ Bundan sonra bilimsel faaliyet insanlığın yol göstericisi olacaktır.

Bilimsel faaliyetin ritüalistik yapısını; bilimsel eğitim sürecinde, zımnî bilginin edinilmesinde ve epistemik monopolün yapısında gözlemek mümkündür. Bilimsel bilginin en önemli özelliği meşruiyettir. Bilgi, meşruiyetini ve gücünü onu üreten epistemik cemaatten alır. “Epistemik otoritenin onayını almayan hiçbir unsur, “bilgi” ya da “bilimsel bilgi” statüsü kazanamaz. Epistemik bir cemaatin var olduğu her durumda “epistemik bir statüko”da vardır.” Bilim adamı bu statüko içerisinde güvenilirlik ve meşruiyet kazanmaya çalışır. Çünkü üretilen bilginin güvenilirliği ve bilimselliği araştırma cemaatinin onayını almış olmaya bağlıdır. Yani bir araştırma cemaati onayı olmaksızın bir bilgi “bilimsel” kabul edilmez. Bahsedilen güvenilirliği elde etmenin yolu; dâhil olunmak istenen araştırma cemaatinin kriterlerine uymaktan geçmektedir. “Bilim adamının çalışması veya tezi cemaatin diline, dogmalarına, normlarına vb. uygun olmalıdır.” “Bilim adamı, ancak güvenilirlik elde ettikten sonra Cemaatinin üyesi durumundaki meslektaşları tarafından kabul görebilecektir.” Güvenilirlik için bilimsel cemaat içinde başkalarının yardımına başvurmak gerekir. Bu yardım en açık biçimde iktibas kurumunda görülmektedir. İktibas (citation: alıntı, referans, dipnot, zikretme), “bilimsel cemaatin törelerinin en önemlilerinden biri”dir. İktibaslara metni daha inandırıcı kılmak için başvurulur. Çünkü güvenilirlik ve iknâ bilimsel faaliyetin temel hedefidir. Bilimsel faaliyette güvenilirlik kazanmanın bir diğer yolu doğaya başvurmaktır. Bilim adamı düşüncelerini kanıtlamak için laboratuvar ortamına, deney ve gözleme müracaat eder. Laboratuvar büyüklüğü ve bilginin meşruiyeti doğru orantılıdır. Yani deneyin gerçekleştiği laboratuvarların gelişmişliği ve büyüklüğü bilginin de meşruiyetini artırır. Bilginin meşruiyet kazanabilmesinin üçüncü yolu bilimsel dergilerdir. Yazıya dökülmemiş düşünceler bilimsellik iddiasında bulunamazlar. Düşünceler ancak yazıya geçirildiklerinde, bilimsel cemaate açık hale gelirler. Bu süreçte bilimsel dergiler bilgiyi cemaate ulaştıran iletişim aracı rolünü üstlenirler. Bu dergilerin işleyişinde editörlük kurumunun ve editörün kilit bir pozisyonu vardır. Bilimsel ve epistemik monopolün kontrolü “bilimin eşik bekçileri”

⁷⁶ Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, 2. b., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, ss. 62-63.

olarak da adlandırılan editörlerin elindedir. Editörler *eşikte* durarak bilgi iddialarının bilimsel olup olmadığına karar verir.⁷⁷

Anlattığımız bu süreçlerin yanında bilim ritüelleri konferans, sempozyum, kongre, bilimsel geziler gibi bilim cemaatinin üyelerini bir araya getiren organizasyonlarda ifşa olmaktadır. Bunlar bilim dünyasının bayramları/şölenleri mesabesinde ve ritüel bir düzenlilikte gerçekleşir. Örneğin ulusal ya da uluslar arası bir kongre süreci kısaca şöyledir: Organizasyon ekibi bir konu ya da tema belirler ve buna göre makale çağrısı yapar. Daha önceden hazırlanmış organizasyon takvimine göre bildirimlerin hazırlanmasını ister. Gönderilen metinler hakem kurulu (editörler) tarafından değerlendirilir. *Bilimsel* ve uygun görülenler kongreye davet edilir. Kongre günü geldiğinde diğerlerine göre daha özenle hazırlanmış açılış oturumuyla kongre başlar. Aynı anda farklı salonlarda sunumlar yapılır. Oturumların bile ritüel bir düzenliliği vardır. Bir oturumda otorite başkana aittir. Salonun ve konuşmacıların idaresinden kendisi sorumludur. Kimin ne kadar konuşacağına programa bağlı olarak kendisi karar verir. Konuşmalar yapılır ve akabinde soru-cevap kısmına geçilir. Bütün oturumlar tamamlanır ve kongre genelde ya bir geziyle ya da toplu bir yemekle son bulur.

Bir kongre, özetlemeye çalıştığımız gibi pek çok ritüeli bünyesinde barındıran bir süreçtir. Bilim cemaatinin üyeleri için önemli zaman dilimleridir. Çünkü bu organizasyonlarda bilimsel bir topluluk; bilim ve bilgi kutsalı etrafında bir araya gelerek topluluk ruhunu-kolektif bilinci tecrübe eder. Bu yönüyle böylesi organizasyonlar eksiksiz birer modern ritüeldir.

Eğitim ve bilim faaliyetinin modern toplumda ritüalistik biçimde yürüdüğünü Eliade'nin modern insana dair düşüncelerinden esinlenerek de görebiliriz. Bilindiği gibi Eliade, ilkel dindar insandan günümüz çağdaş insanına pek çok izin aktarılmış olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸ İlkeller için topluma kabul ayinleri önemli geçiş ritüelleridir. Doğum, sünnet, topluma kabul, evlenme gibi geçişlere eşlik eden geçiş ritüelleri modern dönemde bilimsel kurumlarda da *modern* biçimde varlığını devam ettirir.

Şimdi geçiş ritüellerinin üçlü yapısına kısaca değinerek bilimsel faaliyetle arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışalım:

⁷⁷ Arslan, **Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi.**, ss. 110-143.

⁷⁸ Mircea Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991, s.178.

Birinci aşama olan ayrılma, birisinin eski kimliğinin kaybolmasına yönelik referanslar ve arındırma faaliyetleriyle nitelendirilir. İkinci aşama olan dönüşüm, çoğu defa toplumun kalan kısmından ayırıştırıcı girişimler içerir; orada bu girişimler geçici olarak eski kimlikleri ile yeni kimlikleri arasında kalır. Bu aşama çoğu defa tabular, arayışlar, denemeler ve buna benzer davranışlarla öne çıkar. (...) Üçüncü aşama olan birleşme, yeni değişim geçirmişlerin cemaate geri dönüşünü gösteren sembolik uygulamalarla öne çıkar. Cemaate girişlerin meyvesi olarak, yeni sorumluluklar ve yeni bir statü ile birlikte muhtemelen yeni bir isim, yeni elbiseler ve rütbe almaları, çoğu defa ortak bir sofraya veya bazı diğer ortaklaşa faaliyetler öne çıkar.⁷⁹

Modern öncesi dönemlere ait bir geçiş ritüelini de kısa bir alıntıyla şu şekilde örneklendirebiliriz:

(...) Kuzey Amerika otlakları ve Kaliforniya’da yaşayan pek çok aşirette geleneklere göre, ergenlik çağına gelen bir çocuğun, bir tür koruyucu meleği olmayı kabul edecek bir “ruhun koruması altına girmeye çalışması gerekmektedir. Çocuk bu amaçla köyü terk edip tek başına çölde bir yere giderek günler ve geceler boyunca yalnız kalmakta ve zihnini arzuladığı nesneye sabitlemektedir. Kendi iradesiyle acı çekip, kendini kimi şeylerden mahrum bırakıp, kendi arzu ve isteğiyle yalvarıp yakardığı için gizli bir gücün (bu çoğunlukla hayvan türüne özgü bir “efendi” olmaktadır) ilgisini çekip, kendisine acıyarak bu dileğini kabul edeceğini ummaktadır. Rüyasında ya da hayal ederek göreceği bu güç onunla görüşecek, onu teselli edecek ve sürecek avı, savaş ya da başka türlü işlerde kendisini başarılı kılabilecek kimi şarkılar ya da formüller öğretecektir. Böylelikle kişi, aşiretin dinlenen, saygı gösterilen bir üyesi haline gelecektir.⁸⁰

Bu örneği modern bilimsel faaliyet olarak akademik tez yazım süreciyle ilişkilendirebiliriz. Bir doktora tezi yazım sürecindeki adayın durumu bir geçiş ritüeline katılan kimsenin durumu gibidir. Doktora tezi ile aday bilimsel bir cemaate dâhil olmak istemiştir. Aday ilk aşama için normal şartlarından uzaklaşır (yukarıdaki örnekte çocuğun köyü terk etmesi gibi). Bir kütüphaneye, laboratuvara veya araştırma alanına (çöl) gider. Tezin hazırlanması süreci ikinci aşamayı anımsatır. Bu dönem arayışlar ve denemelerle geçer (arzuladığı şey için kendini bazı şeylerden mahrum bırakır). Tez çalışmasını tamamlar. Teziyle bir jüri önüne çıkar. Jüri çalışmayı onaylamışsa bilimsel cemaatin

⁷⁹ Peter Collins, “Din ve Ritüel: Çok Yönlü Bir Yaklaşım”, **Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler**, 1. b., çev. Ali İsmail Güngör, (der. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu), İmge Kitabevi, Ankara, Kasım, 2002, s. 132. Ayrıca geçiş ritüellerinin sürekliliğine dair Mircea Eliade, “Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi (I)”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi**, S. 6, çev. Dr. Sadık Kılıç, Yıl 1986, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1986, ss. 283-291. Bu makalede vurgulanan esas konu ölüm fikrinin hem ibtidai insanlarda hem de modern insanlarda var olduğudur. Eliade’nin modern insandan kastettiği Hristiyanlık ve Yahudilik bağlarını koparmış inançsızlardır. Ölüm bir geçiş ayinidir. Ancak farklı şekillerde anlaşılmıştır.

⁸⁰ Lucien Lévy-Bruhl, **İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler**, 1. b., çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, Kasım 2006, s. 34. Antropolojide bu ve buna benzer pek çok geçiş ritüeli örneği bulunabilir. Ancak burada sadece bir örnek seçerek geçiş ritüeline dair genel bir şablon vermek istedik.

önemli bir sembolü olan doktorluk cübbesini adaya giydirerek *doktor* unvanını verir. Bundan sonra adının önünde *Dr.* kısaltmasını kullanabilecektir. Ritüelin üçüncü aşaması da tamamlanmış olur. *Doktor* bundan sonra unvanıyla (rütbesiyle) yeni sorumluluk ve görevlere hazır hale gelmiştir. Artık o da bilimsel epistemik cemaatin aslı bir üyesidir (artık cemaatin sözü dinlenen bir üyesidir). Kendi varlığını bilimsel cemaate kanıtlamıştır ve bir geçiş ritüeli tamamlanmıştır. Tez yazım sürecinin her aşaması için daha detaylı paralellikler kurulabilir ancak bu kadarı yeterlidir.

Modern dönemde eğitim faaliyeti de rasyonalizasyonun temel unsurlarına göre donatılmıştır. Örneğin son dönemde iyice yaygınlaşmış olan test sınavları öğrenciler için birer kutucuk doldurma ritüeline dönüşmüştür. Test sınavlarının özelliği uygulanabilirliğinin hızlı ve kolay oluşudur. Yani temel bir paradigma olarak *verimlilik* hem hocaların hem de öğrencilerin eğitim faaliyetinde belirleyici olmuştur.⁸¹

Hesaplanabilirlik ve sayısal verilerin önem kazanması akademik faaliyeti puan kapma ritüeline dönüştürmüştür. Ritzer'in tespitleriyle; nicel etmenler eğitimin kalitesinin önüne geçmiştir. Öğrencilerin bir okulu seçmesi ya da eğitim kurumlarının bir öğrenciye verdiği değer sayısal verilere dayandırılmaktadır. Okullarda öğretmen ve öğrenciler *sayısı* önceden belirlenmiş haftalar ve saatler boyunca derse girmektedir. Hocaların akademik hayatının devamı yayınlarının kalitesine göre değil, sayısına göre belirlenir olmuştur. Artık akademik puan sistemi yayın yapmanın birinci önceliğidir. *Birinci* sınıf bir dergide yayınlanan makalenin akademik puanı başka dergilerde yayınlanarlardan daha yüksektir. Dergilerin de sınıflandırılmış-puanlandırılmış olması ise bir başka konudur.⁸²

Rasyonalizasyonun bir diğer unsuru olarak *denetimin* de eğitim üzerindeki etkisi vardır. Eğitim kurumlarında hem öğretmenler hem de öğrenciler denetim ritüellerine tabidir. Okullarda dersler; ders programlarının, müfredatların, sınav sistemlerinin denetimi altındadır. Derslerin süreleri, derse giriş-çıkış saatleri, ders içerikleri önceden belirlenmişlerdir ve denetim altındadır.⁸³

⁸¹ Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, ss. 77-78.

⁸² Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, ss. 107-111.

⁸³ Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, ss. 160-161.

Örneklerle gösterilmeye çalışıldığı üzere modern dünya bilimin ve eğitimin ritüellerinin olduğu dünyadır. Ancak bilgiyle ilgili faaliyetler olarak eğitim ve bilim tek başına yürüyen bir süreç değildir. Teknolojinin de bu sürece katkısı olmuştur ve bu katkı göz ardı edilmemelidir. Ritzer'in zikrettiği beş unsura ek olarak modern dönem; icatların ve teknolojinin başarılı olmasını sağlayan nesnellik, uzmanlık, standartlaştırma, ölçme ve ilerleme ilkelerine de bir inanç beslendiği dünyadır.⁸⁴

İnsan özellikle yirminci yüzyıldan itibaren yeni bir kozmopolis içinde yaşamaya başlamıştır. *Büyüsü bozulmuş ve araçsal aklın* egemenliğine girmiş yeni dünyanın hâkimi teknolojidir. Yeni dünya *Teknopolidir*. “Teknopolis bir kültür ülkesidir. Aynı zamanda bir akıl ülkesidir. Teknopolis, teknolojinin tanrılaşmasından ibarettir: Kültür, salahiyeti teknolojiye aramaktadır, doyumu teknolojiye bulmaktadır ve teknolojinin buyruğu altındadır.”⁸⁵

Bir kozmopolis olarak Teknopolis düzeninde insan; verimliliğin insanî ilişkilerin aşkın amacı olduğuna inanır. Sayıların sihirli gücüne kendini kaptırır. Hesaplamanın insanî yargının yerini alabileceğini düşünür. Kesinliğin hakikatin yerini alacağını kabul eder. İlerleme fikrinden şüphe duymaz. Eskide kalanı şimdiden kopuk görür. Modernite uğruna geleneğe sırt çevirir. Dine ait kıssaları ciddiye almaz ve bilimi hakikate götüren yol olarak görür. Teknolojinin insanlığın en yüksek biçimini temsil ettiğine inanır.⁸⁶

Ancak “Teknoloji ruhun, anlamın ve kalbin ölümüdür, besini değil.” Teknolojinin kozmopolisindeki ritüeller de anlamdan ve ruhtan yoksundur. Teknoloji, ampul ile sokağı aydınlatmış fakat insanların anlam dünyalarını, kalplerini aydınlatamamıştır. Teknoloji, materyalist ve seküler yapısıyla spiritüelliği yok etmiştir.⁸⁷

Modern insan *teknopolis* yurttaşdır. Teknoloji onun yegâne vatanıdır. Modern insan için doğa, coğrafya ya da toprak yoktur. O, teknoloji ile yalıtılmış bir dünyada yaşar. İklim önemli değildir; çünkü klimalar vardır. Uzun mesafeler önemli değildir; çünkü uçaklar, internet ve uydu kanalları vardır. Modernite insanı büyülemiş, onu bir illüzyona

⁸⁴ Neil Postman, **Teknopolis**, 2. b., çev. Mustafa Emre Yılmaz, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Kasım, 2009, s. 41.

⁸⁵ Postman, a.g.e., s. 69.

⁸⁶ Postman, a.g.e., s. 182.

⁸⁷ Hüsamettin Arslan, **Jöntürkler, Jönkürtler Muhafazakarlar: Meçhul Okurla Söyleşiler**, 1. b., Paradigma Yayınları, İstanbul, Kasım 2009, s. 72.

maruz bırakmıştır. Bu illüzyon, insanın doğa karşısındaki zaferinin, aslında teknolojinin insana karşı elde ettiği bir zafer olduğunu görmesini engellemektedir.⁸⁸

Teknopoli uzmanlığın ve uzmanların özel bir yerinin olduğu dünyadır. Uzmanlık, Teknopoli'nin bilgiyi kontrol etmek için kullandığı araçlardan biridir. Uzman ise belli bir alanda daha derin bilgiye sahip, kendi meseleleriyle ilgili olmayan bilgileri eleyip, geri kalan bilgileri kullanarak problemlere çözüm bulan kişidir. Uzmanlık Teknopoli'ye ait bir özellik değildir. Elbette eski dönemlerin de uzmanları vardı. Piramitlerin, Roma yollarının yapımı uzmanlar olmadan gerçekleşemezdi. Ancak Teknopoli uzmanı diğer uzmanlardan farklıdır. Kendisiyle doğrudan ilgili olmayan meseleler karşısında bîhaberdir. Ayrıca sadece teknik meseleler değil; aynı zamanda sosyal, psikolojik ahlâki problemlere de ilişkin hâkimiyet iddiaları vardır. “Nasıl arkadaş edinilir?”, “Nasıl âşık olunur?” gibi konularda ders veren uzmanlar türemiştir. Bütün insani meseleler tekniğe dökülüp, uzmanlara havale edilmişlerdir.⁸⁹

Uzmanlık modernitede bilim adamının yeni kimliğidir. Modernite kâr, randıman (verimlilik), üretim ve tüketimin motive ettiği işbölümü ile bilim adamını uzmana dönüştürmüştür. Uzman kendi alanı dışındaki alanların cahilidir. Uzman kendisi hakkında düşünmeyi iptal etmiştir.⁹⁰

Uzmanlık teknoloji, içkinlik ve matematikle iç içe bir meseledir:

(...) uzmanlaşma entelektüel emeğin teknolojizasyonudur; çünkü yalnızca “teknik” verimlidir. Teknoloji bir tür immanentizm/içkinleştirilmeciliktir. Veya başka terimlerle dile getirmek gerekirse, sosyal bilimlerde uzmanlaşma entelektüel emeğin teknolojizasyonu; entelektüel emeğin teknolojizasyonu ise emeğin matematizasyonudur. Matematğin hayata tekabülüyeti aslında teknik'e tekabülüyettir; yalnızca teknik matematiksel olabilir. Modern bilim tekno-bilim, teknolojinin egemenliği altına girmiş bilimdir. Modern toplumun kutsalları “rakamlar”dır; “matematik” teizmin Tanrı'sının vahyinin yerine ikame edilmiş seküler vahiydir. Sayılar dünyevi entitelerdir; sayı sekülerdir.⁹¹

Psikolog ya da sosyolog unvanlı bir uzmanın en insanî ve sosyal meseleleri anketlere, istatistik verilere, sayısal neticeleri olan testlere dayanarak çözmeye çalışması bunun bir göstergesidir.

⁸⁸ Arslan, “Nisbet'in *Sosyolojik Düşünce Geleneği*'ne Derkenar: Etik Cemaat”, ss. XXXIII - XXXIV.

⁸⁹ Postman, a.g.e., ss. 85-86.

⁹⁰ Arslan, “Nisbet'in *Sosyolojik Düşünce Geleneği*'ne Derkenar: Etik Cemaat”, ss. XXV-XXVIII.

⁹¹ Arslan, “Nisbet'in *Sosyolojik Düşünce Geleneği*'ne Derkenar: Etik Cemaat”, s. XXVI.

Giddens da modern dönemde soyut sistemlere ve uzmanlık sistemlerine güven duyulduğunu söyler. “*Sistemlere duyulan güven*, sıradan insanın büyük ölçüde ilgisiz kaldığı bilgilerin işleyişine karşı beslenen inancı içeren *örtülü bağlılıklar* biçimini alır.” Bu bağlılık gündelik hayatta sıradan insanın pek çok kez uzmanlara-profesyonellere başvurmasının yolunu açar. Avukat, doktor, mimar gibi. Sokaktaki adam sisteme ve uzmana güvenir ve inanır. Yani modern insanın güveni ve inancı uzman sistemlerindedir. Yani akladır.⁹²

Katolik rahipler dini düşünceleri dışa vurmak için şarap ve ekmek kullanırlarken; Teknopoli uzmanları yazılı formlar, testler, anketler gibi (hesaplanabilir-sayılabılır) teknik araçlar kullanırlar. Skorlar, istatistikler gibi araçlar insani koşullara ve inançlara teknik form kazandırmışlardır. Teknopoli’de böylesi uzmanlar din adamlarıninkine benzer bir karizmaya sahiplerdir. “Bazı “rahip-uzmanlar” psikiyatr, bazıları psikolog, bazıları sosyolog, bazıları ise istatistikçi diye adlandırılıyor.” Bu uzmanların hizmet ettiği tanrı; doğruluk, iyilik, merhamet gibi insani şeylerden bahsetmez. Bunun yerine *verimlilik*, *kesinlik* ve *nesnellikten* konuşulur. “Bu nedenle günah ve şer gibi kavramlara Teknopoli’de yer yoktur. Bu kavramlar, uzmanlık teolojisiyle ilgisi olmayan bir ahlâki anlayışın ürünleridir. Teknopoli, günaha *sosyal sapkınlık*, şerre ise *psikopatoloji* der. Günah ve şerre yer yoktur. Çünkü bunlar ölçülemez ve nesnelleştirilemez ve bu nedenle uzmanların ilgi alanlarına girmez.”⁹³

Sonuç olarak teknopoli uzmanı kutsalın kendisinde tezahür ettiği kutsal kişidir. Kutsal kişi “dini toplum için çeşitli şekillerde, zamanlarda ve yerlerde söz konusu toplumu, onun sınırsız değer olarak kabul ettiği şeye bağlayan rolü elinde bulunduran bir kimsedir.” Peygamberler, şamanlar böyle kutsal kişilerdir. En önemli rolü aracılık etmedir. Kutsalın kendisini halka tezahür ettirmesini ve halkın buna uygun şekilde karşılık verebilmesini mümkün kılar.⁹⁴ Bu ayrıcalıklı kişiler öte dünyadaki gerçekliklerle diğer insanlara oranla daha sıkı bir ilişki içindedir. Bu özelliği de onları otorite ve iktidar sahibi yapmıştır.⁹⁵ Uzmanlar, Teknopoli’nin kutsalı olan verimliliğe hizmet ettikleri için ve halkın bu kutsalla daha sıkı bağlar kurmasını sağladığı için bu toplumun kutsal kişileridir. Üretimde

⁹² Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, ss. 79, 30-31.

⁹³ Postman, a.g.e., ss. 87-88.

⁹⁴ Cox, a.g.e., ss. 147-155.

⁹⁵ Lévy-Bruhl, a.g.e., ss. 32-33.

verimliliği artıran bir ustabaşı ya da Őirket kârını artıran bir yönetici Teknopolî'nin aranan elemanıdır.

SONUÇ

Bu çalışmada ritüeli, rasyonaliteyi ve ritüel-rasyonalite ilişkisini irdeleyerek rasyonalist düşüncenin ritüelsiz toplum idealini tartışmaya açtık.

İlk bölümde ritüel kavramının kendisini inceledik ve ritüelin insan-toplum için önemini göstererek insanın bir ritüel varlığı olduğuna dikkat çektik. İkinci bölümde rasyonalitenin temel tezini ve tarihsel süreçte neler yaşandığına temas ettik. Bunu yaparken de Weber'in ifadelerine genişçe yer verdik. Buradan hareketle modern dönemde rasyonaliteyle birlikte anlamın kaybına, ritüellerin reddine şahit olduk. Son bölümde ise Voegelin'in kutsal hakkındaki düşüncelerinden hareketle modern toplum hayatının – rasyonalitenin ideallerinin aksine- ritüellerle dolu olduğunu örnekler üzerinden göstermeye çalıştık. Şimdi sonuç olarak şunu rahatlıkla ifade ediyoruz: Aydınlanmadan itibaren ritüelsiz bir insan ve toplum hayali kurulmuştu; oysa toplum ritüelsiz düşünülemez. Çünkü rasyonaliteyle birlikte gerçekleşen tek şey kutsalın içkinleşmesi neticesinde ritüellerin içkin/seküler/rasyonel nitelikler kazanmış olmasıdır. Yoksa ritüellerin insan ve toplumdan tamamen kaybolması değildir. Yani rasyonalite irrasyonel gördüğü ritüelleri reddederek; yerlerine kendi ritüellerini ikame etmiştir. Yaşanan hadise bundan ibarettir.

Modern çağda *anlamı* kaybeden insan modern/rasyonel/seküler ritüeller etrafında yeni bir anlam arayışındadır. Günümüz sosyal hareketlerinde bunu görmek mümkündür. Modern insan (Eliade'nin *Kutsal ve Dindışı*'ndaki perspektifinden hareketle) pre-modern atalarının izinden gitmektedir. Kendisine modern kutsallar ve dolayısıyla modern ritüeller bularak; daha evvelden kaybettiği *anlamı* yeniden tecrübe etmeye çalışır. Bunun için bazı mekânları *kutsal mekân*, bazı anları *kutsal zaman dilimi*, bazı nesnelere *kutsal nesne*, bazı kişileri *kutsal kişi* (ya da kendisinin kutsanma talebi) olarak kabul eder. Böylelikle modern/anlamsız/büyüsü bozulmuş dünyasını yeniden *büyülemeye* çalışır.

Konuma ilişkin bir öneriyle çalışmayı, özellikle son bölümde takdim ettiğim, modern toplumdan ritüel örnekleri üzerinden geliştirmenin mümkün olduğu görüşündeyim. Sınırlı bir zaman diliminde ancak bu kadarla iktifa etmiş oldum. Fakat ileride gündelik hayattan siyasi hayata, eğitimden dine ve daha pek çok alana dair; ritüeller üzerinden daha

detaylı modern toplum okumaları yapılabileceği kanaatindeyim. Öyle ki bu tarz bir okumanın günümüz sosyal hareketlerini çözümlemede faydalı olacağını düşünüyorum.

KAYNAKLAR

- AÇAR Halilrahman, “Akıldışılık”, **Felsefe Ansiklopedisi**, 1. b., ed. Ahmet Cevizci, C. 1, Etik Yayınları, İstanbul, Kasım 2003, ss. 206-209.
- AKYOL Yasemin, **Dinsel Ritüeller ve Modern Milliyetçilikte Ritüel İnşası: Şehit Cenazeleri**, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2009.
- ALICI Mustafa, “Kutsal’a Giden Yol: Dinler Tarihi’nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V**, S. 3, ed. Yavuz Ünal, Samsun, 2005, ss.73-120.
- ARON Raymond, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, 7. b., çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2007
- ARSLAN Hüsametdin, “Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, 1. b., yayına haz. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, Temmuz 1995, ss. 541-583.
- _____, **Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007.
- _____, **Jöntürkler, Jönkürtler Muhafazakarlar: Meçhul Okurla Söyleşiler**, 1. b., Paradigma Yayınları, İstanbul, Kasım 2009.
- _____, “Nisbet’in *Sosyolojik Düşünce Geleneği*’ne Derkenar: Etik Cemaat”, Robert Nisbet, **Sosyolojik Düşünce Geleneği**, 1. b., çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Haziran 2013, ss. XI-XLII.
- ATASAĞUN Galip, “Sembol ve Sembolizm”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 7, Sebat Ofset, Konya 1997, ss. 369-387.
- ATTAS S. Nakib, **İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi**, 3. b., çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, Eylül 2003.
- AYDIN Mehmet S., “Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi”, **I. İslam Düşüncesi Sempozyumu**, yayına haz. Mehmet Bekaroğlu, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 147-154.
- _____, “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, **II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, ss. 108-115.

- AYDIN Mustafa, **Kurumlar Sosyolojisi: Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma**, 2. b., Vadi Yayınları, Ankara, Mart 2000.
- BAL Hüseyin, **Laikleşme Teorisi ve Küresel Dini Diriliş Argümanı Bağlamında Dinsel Değişim**, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006
- BATES Daniel G., **21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri**, 1. b., çev. Serpil N. Altuntek v.dğr., çev. ed. Suavi Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, Kasım 2009.
- BAUDRILLARD Jean, **Tüketim Toplumu: Söylenceleri Yapıları**, 5. b., çev. Hazal Deliceçaylı – Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- BELL Catherine, **Ritual Perspectives and Dimensions**, Oxford University Press, Oxford and New York, 1997.
- BELL Daniel, “Kutsalın Dönüşü”, **Laik Ama Kutsal**, haz. Ali Köse, 1.b., Etkileşim Yayınları, İstanbul, Haziran 2006, ss. 57-70.
- BERGER P. L., “Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, **Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I**, 1.b., çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, ss. 121-174.
- , “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, **Laik Ama Kutsal**, haz. Ali Köse, 1. b., Etkileşim Yayınları, İstanbul, Haziran 2006, ss. 87-107.
- - Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, 1. b., çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Ocak 2008.
- , **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, 4.b., çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul, 2011.
- BERNSTEIN Richard J., **Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi Bilim, Hermenoytik ve Praxis**, 1. b., çev. Feridun Yılmaz, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2009.
- BİLGİN Vejdî, **İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal**, 1.b., Emin Yayınları, Bursa, 2011.
- BIRD Frederick, “The Contemporary Ritual Milieu”, **Rituals and Ceremonies in Popular Culture**, Ray B. Brown, Bowling Green University Popular Press, 1980, pp. 19-35.
- BLANSHARD Brand,
<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/492034/rationalism/68592/History-of-rationalism>, (25.11.2013).

- BOLAY Süleyman Hayri, “Akıl”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, I-XLII (devam ediyor), C. 2, İstanbul, 1989, ss. 238-242. (maddenin tümü 238-247.)
- BOWIE Fiona, **The Anthropology of Religion: An Introduction**, Blackwell Publishing, Malden, 2003.
- BUMİN Tülin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 5. b., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Ocak 2012.
- CEVİZCİ Ahmet, “Akılcılık”, **Felsefe Ansiklopedisi**, 1. b., ed. Ahmet Cevizci, C. 1, Etik Yayınları, İstanbul, Kasım 2003, ss. 199-206.
- , “Aydınlanma” (ilâhî), **Felsefe Ansiklopedisi**, 1. b., ed. Ahmet Cevizci, C. 1, Etik Yayınları, İstanbul, Kasım 2003, ss. 752-755.
- , “Aydınlanma”, **Felsefe Ansiklopedisi**, 1. b., ed. Ahmet Cevizci, C. 1, Etik Yayınları, İstanbul, Kasım 2003, ss. 756-767.
- , **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, 2. b., Asa Kitabevi, Bursa, 2007
- CHEAL David, “Ritual: Communication in Action”, **Sociological Analysis**, Vol. 53, No. 4, The Unique and the Shared in Religion and Society (Winter, 1992), Oxford University Press, <http://www.jstor.org/stable/3711433>, (09.05.2013), pp. 363-374.
- CIPRIANI Roberto, **Din Sosyolojisi: Tarih ve Teoriler**, 1. b., yayına haz. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.
- COLLINS Peter, “Din ve Ritüel: Çok Yönlü Bir Yaklaşım”, **Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler**, 1. b., çev. Ali İsra Güngör, (der. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu), İmge Kitabevi, Ankara, Kasım 2012, ss. 121-147.
- COMBS M. E.-Schilling, **Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice**, 1.b., Columbia University Press, New York, 1989.
- COX James L., **Kutsal İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş (Teori, Metot ve Uygulama)**, 1. b., çev. Fuat Aydın, İz Yay., İstanbul, 2004.
- ÇINAR Aliye, **Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış**, 1.b., Emin Yay., Bursa, 2009.
- ÇİFTÇİ Adil, “Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi”, **Din ve Modernlik Toplumbilim Yazıları I**, 1.b., Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, ss. 15-58.
- ÇİĞDEM Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, 1. b., İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- , **Bir İmkân Olarak Modernite Weber ve Habermas**, 4. b., İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

- DAVIE Grace, **Modern Avrupa’da Din**, 1. b. çev. Akif Demirci, Küre Yayınları, İstanbul, Kasım 2005.
- DEBORD Guy, **Gösteri Toplumu ve Yorumlar**, 2. b., çev. Ayşen Ekmekçi – Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006
- DELLALOĞLU Besim, **Romantik Muamma**, 1. b., Bağlam Yayınları, İstanbul, Nisan 2002.
- DEMİR Gökhan Yavuz, “Önsöz”, Claude Lévi-Strauss, **Mit ve Anlam** içinde, 1. b., İthaki Yay, Şubat 2013, ss. 1-29.
- DEMİR Ömer - Mustafa Acar, “doğal hukuk”, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, 3. b., Vadi Yayınları, Kasım 2002, s. 112.
- DEMİRCİ Kürşat, “Kutsiyet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, I-XLII (devam ediyor), C. 26, Ankara, 2002, ss. 495-496. (maddenin tümü ss. 495-497)
- DURKHEIM Emile, **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, 1. b., çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, Mayıs 2005.
- DOBBELARE Karel, “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”, **Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler**, 1. b., çev. Mehmet Süheyl Ünal, (der. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu), İmge Kitabevi, Ankara, Kasım, 2002, ss. 11-35.
- DOUGLAS Mary, **Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümü**, 1.b., çev. Emine Ayhan, Metis Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2007.
- EFE Mehmet, **Kuran’da Ritüellerin Arka Planı**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007.
- ELIADE Mircea, “Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi (I)”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi**, S. 6, çev. Dr. Sadık Kılıç, Yıl 1986, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1986, ss. 283-291.
- , **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, 1. b., çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- , **Kutsal ve Dindışı**, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991.
- , **Dinler Tarihine Giriş**, 2. b., çev. Lale Arslan, yayıma haz. Ergun Kocabıyık, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, Ekim 2009.
- EL-İSFEHANİ Râğıb, “عقل”, **Müfredât: Elfâzi’l-Kur’ân Kur’ân Kavramları Sözlüğü**, 2. b., çev. ve notlandıran Yusuf Türker, Pınar Yayınları, Ocak 2010, ss. 1032-1035.

- ELMESSİRİ Abdulvahab M., “Daha Kapsamlı ve Açıklayıcı Bir Sekülerizm Paradigmasına Doğru: Modernite, İçkinlik ve Çözülme İlişkisi Üzerine Bir Çalışma”, çev. Metin Eker, **Divan Dergisi** 1997/1, İstanbul, 1997, ss. 55-92.
- ERGİNER Gürbüz, **Kurban Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri**, 1.b., Yapı Kredi Yay., İstanbul, Ağustos 1997.
- ERIKSEN Thomas Hylland - Finn Sivert Nielsen, **Antropoloji Tarihi**, 1.b., çev. Aksu Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2010.
- ERTÜZÜN Işıl, http://www.psikoweb.com/haber.php?haber_id=1108, (24.10.2013).
- EVANS PRITCHARD E. E., **Sosyal Antropoloji**, 1. b., çev. Fuat Aydın- İrfan İnce-Muharrem Kılıç, Birey Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2005.
- GÜNGÖRMEZ Bengül, **Eric Voegelin İnsanlık Draması: Din-Politika İlişkileri**, 1. b., Paradigma Yayıncılık, Mayıs 2011.
- GERTH H.H. - C. Wright Mills, “Giriş”, Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, 4.b., çev. Taha Parla, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2002, ss. 21-128.
- GIDDENS Anthony, **Sosyoloji**, 1. b., çev. Hüseyin Özel – Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara, Nisan, 2000.
- _____, **Modernliğin Sonuçları**, 5. b., çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- GÖLE Nilüfer, **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, 1. b., Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- GÖRMEZ Mehmet, <http://www.diyamet.gov.tr/tr/icerik/2012-yili-hac-degerlendirme-toplantisi-abant%E2%80%99ta-basladi/7945>, (24.10.2013).
- GUEST Mathew, “Dinin Yeniden Üretimi ve İletimi”, **Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler**, 1. b., çev. İlkay Şahin, (der. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu), İmge Kitabevi, Ankara, Kasım 2002, ss. 91-119.
- GÜNEŞ Kâmil, **İslâm Düşüncesinde Kutsallık**, 1.b., İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.
- HANÇERLİOĞLU Orhan, “Rite”, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, 1. b., C. 5, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1978, s. 331.
- _____, “Dinsel Tören”, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, 1. b., C. 1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976, ss. 323-324.
- _____, “Us”, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, 1. b., C. 7, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, ss. 35-37.
- _____, “Ussallaştırma”, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, 1. b., C. 7, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s. 42.

- HAZARD Paul, **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme**, 3.b., çev. Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996.
- HONKO Lauri, “Ritüellerin Oluşum Süreci”, çev. Ruhi Ersoy, **Milli Folklor**, 2006, yıl 18, Bahar, S. 69, ss. 129-140.
- HORKHEIMER Max, **Akıl Tutulması**, 8.b., çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- - Theodor W. Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar**, 1. b., çev. Nihat Ülner – Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Mayıs, 2010.
- JONES W. T, **Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi**, C. 2, 1. b., çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Mayıs 2006.
- KARAMAN Kasım, “Ritüellerin Toplumsal Etkileri”, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 21, Mayıs 2010, Isparta, 2010, ss. 229- 233.
- KESSLER Gary E., **Studying Religion: An Introduction Through Cases**, The McGraw-Hill Companies, Boston, 2003.
- KİRMAN M. Ali, “Batı’da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, **Dini Araştırmalar**, Mayıs-Ağustos 1999, C. 2, S. 4, Ankara, ss. 223-233.
- KOCA Selçuk Kürşad, **Türk Kültüründe Sembollerin Halkbilimsel İncelenmesi**, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Halk Bilimi Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya, 2012.
- KÜÇÜKCAN Talip, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S. 13, İSAM, İstanbul, 2005, ss. 109-128.
- LAKOFF George - Mark Johnson, **Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil**, 1. b., çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Mart 2005.
- LEACH E. R., “Ritual”, **A Dictionary of the Social Sciences**, ed. By Julius Gould, William L. Kolb, The Free Press of Glencoe, New York, 1965, pp. 607-608.
- Lévy-BRUHL Lucien, **İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler**, 1. b., çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, Kasım 2006.
- MARSHALL Gordon, “ritüel”, **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akinhay – Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, ss. 623-624.
- MERI Josef W., “Ritual and The Qur’an”, **Encyclopedia of the Qur’an**, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC., Brill

Online, http://www.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-the-quran/ritual-and-the-quran-COM_00177, (27. 05.2011).

McCLAY Wilfred M., Bir Ulusun Ruhü, <http://photos.state.gov/libraries/turkey/231771/PDFs/mcclay.pdf>, Public Interest, İlkbahar 2004, (04.04.2013).

MOORE Wilbert E., “İşlevselcilik”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde, Tom Bottomore-Robert Nisbet, 2. b., çev. Şirin Tekeli, Ayraç Yayınevi, Ankara, Nisan 2002, ss. 326-368.

MORRIS Brian, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni**, 1. b., çev. Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara, Şubat 2004.

NARMANLIOĞLU Haldun, “Ritüel İletişimin Biyolojik Nesnesi: Hapşırık”, **Kültürlerarası İletişim Bağlamında İnsana Dair Duygular ve Ritüeller**, 1. b., ed. Doç. Dr. Necla Mora, Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti., Eylül 2011, ss. 77-98.

NISBET Robert, **Sosyolojik Düşünce Geleneği**, 1. b., çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Haziran 2013.

ÖZBUDUN Sibel, **Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri**, 1.b., Anahtar Kitaplar, İstanbul, Mart 1997.

—————, Balkı Şafak – N. Serpil Altuntek, **Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar**, 2. b., Dipnot Yayınları, Ankara, 2006

ÖZKAN Ali Rafet, “Seküler Dindarlık Biçimleri: Yeni Dini Hareketler”, **Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu 22-23 Ekim 2008** Ankara, (haz. Ali İsmail Gungör), Türkiye Dinler Tarihi Derneği, Dinler Tarihi Araştırmaları VI, Ankara, 2008, ss. 307-322.

PENNER Hans H., <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/504688/ritual>, (25.11.2013).

—————, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/504688/ritual/66238/The-functional-approach>, (25.11.2013).

POSTMAN Neil, **Teknopoli**, 2. b., çev. Mustafa Emre Yılmaz, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2009.

“Ratio”, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/ratio>, (20.02.2013).

“Rational”, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/rational>, (20.02.2013).

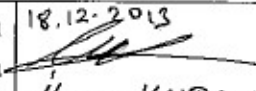
“Rationality”, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/rationality>, (20.02.2013)

“Reason”, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/reason>, (26.10.2013).

- “Rite”, Dictionary of Race, **Ethnicity&Culture**, ed. Guido Bolaffi et al. (et alii), Sage Publications, London, 2003, p. 290.
- “Ritual”, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/ritual?show=0&t=1357843145>, (10.01.2013).
- “Ritual”, **A Dictionary of the Social Sciences**, ed. Julius Gould - William L. Kolb, Free Press of Glencoe, New York, 1965, pp. 607-608.
- RITZER George, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi**, 2. b., çev. Şen Sürer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- _____, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, 2. b., çev. Şen Sürer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- SCHELER Max, **İnsanın Kozmostaki Yeri**, 1. b., çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2012.
- SCHIMMEL Annemarie, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, III-IV, 1954, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1954, ss. 67-73.
- SCHMITT Carl, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, 2. b., çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2005.
- SİNANOĞLU Mustafa, “İbadet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, I-XLII (devam ediyor), C. 19, İstanbul, 1999, ss. 233-235. (maddenin tümü ss. 233-252).
- SLATTERY Martin, **Sosyolojide Temel Fikirler**, 2.b., yayına haz. Ümit Tatlıcan – Gülcan Demiriz, çev. Özlem Balkız v. dğr., Sentez Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2008.
- SWINGEWOOD Alan, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998.
- TATAR Burhanettin, “Akıl”, **Felsefe Ansiklopedisi**, 1. b., ed. Ahmet Cevizci, C. 1, Etik Yayınları, İstanbul, Kasım 2003, ss. 185-199.
- TAYLOR Charles, **Modernliğin Sıkıntıları**, 2.b., çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- TEKİN Mustafa, **Kutsal Sekülerizm**, 1. b., İstanbul, Açılım Kitap, Kasım 2011.
- _____, “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, **İnsan ve Toplum**, C. 2, S. 4, İstanbul, 2012, ss. 181-204.
- TERRIN Aldo Natale, “rite/ritual”, **The Blackwell Encyclopedia of Sociology**, Vol. 8, ed. George Ritzer, Blackwell Publishing, Malden, 2007, pp. 3933-3936.

- TIRYAKIAN Edward A., “Emile Durkheim”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde, Tom Bottomore-Robert Nisbet, 2. b., çev. Ceylan Tokluoğlu, Ayraç Yayınevi, Ankara, Nisan 2002, ss. 193-241.
- TOURAINÉ Alain, **Modernliğin Eleştirisi**, 5. b., çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Mart 2007.
- TUĞRUL Saime, **Ebedi Kutsal, Ezeli Kurban: Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları**, 1.b., İletişim Yay, İstanbul, 2010.
- TURNER Bryan S., “Sivil Din”, **Din Sosyolojisi**, 2. b., çev. Yasin Aktay, der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, Mayıs 1998, ss. 238-251.
- TÜMER Günay, “Âyin”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, I-XLII (devam ediyor), C. 4, İstanbul, 1991, ss. 248-250. (maddenin tümü ss. 248-252).
- “Uşçuluk”, **AnaBritannica: Genel Kültür Ansiklopedisi**, C. 21, Ana Yayıncılık – Encyclopædia Britannica, İstanbul, 2004 ss. 466-467.
- WALLACE Anthony F. C., **Religion: An Anthropological View**, Edition 2, Random House, New York, 1966.
- WEBER Max, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü**, 1. b., çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2011.
- , “Meslek Olarak Bilim”, **Sosyoloji Yazıları** içinde, 4. b., çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 200-236.
- WUTHNOW Robert J., “Din Sosyolojisi”, **Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I**, 1. b., çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 59-119.
- YILMAZ Feridun, **Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma**, 1. b., Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- ZASTROW Charles, **Sosyal Hizmete Giriş**, çev. Aslıhan Aykara v.dğr, ed. Durdu Baran Çiftçi, 1. b., Nika Yayınevi, Ankara, Ocak 2013.
- ZEITLIN Irving M., “Aydınlanma: Felsefi Temeller”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Mustafa Tekin, S. XIII., 2002/Bahar, Konya, 2002, ss. 229-235.
- ZIMMERMAN Micheal E., **Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma / Teknoloji, Politika, Sanat**, 1. b., çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2011.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	İhsan	KUTLU
Doğum Yeri ve Yılı	Kartal	1985
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2000 - 2003	Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2004 - 2009	Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü
Yüksek Lisans		
Çalıştığı Kurumlar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2005 - 2013	Diyanet İşleri Başkanlığı
2.	2013	Sakarya Üniversitesi Sos. Bil. Ens. Fen-Ed. Fak. Sosyal Hizmet Bölümü
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar		
Katıldığı Proje ve Toplantılar		
Yayımlar:		
Diğer:		
İletişim (e-posta):	ihsan_kutlu_@hotmail.com	
	Tarih	18.12.2013
	İmza	
	Adı Soyadı	İhsan KUTLU

