

1. GİRİŞ

Pierre Bourdieu, sosyolojinin temel amacının; toplumsal dünyada eşitsizlikler yaratan iktidar ilişkilerini, farkında olunmayan derin yapıları ve bu yapıların yeniden üretimini ve devamını sağlayan mekanizmaları gün yüzüne çıkarmak olduğunu ifade eder.¹ Bu anlamıyla sosyoloji *rahatsız eden bir bilimdir*.² Toplumda eşitsizlik yaratan süreçleri, örneğin okuldaki başarıyı sadece zeka ile açıklayıp, başarının arka planında önemli bir etken olan aileden miras kültürel sermayeyi görmezden gelen *bastırılmış ve gizli şeyleri* ortaya çıkardığı için sosyoloji rahatsızlık yaratır.³

Bourdieu'nun sosyal teorisi, toplumsal alanı *nesnelcilik öznelcilik* karşıtlığını aşarak açıklamaya önerir.⁴ Nesnelcilik, bireylerin bilinç, istek ve tercihlerinden bağımsız nesnel düzenlilikler (yapılar, kanunlar, ilişkiler sistemi vb.) inşa eder. Toplumu, gözlemlenebilen, ölçülebilen ve haritalandırılabilen nesnel yapı olarak ele alır. Bu yaklaşıma, Durkheim'in İntihar kitabındaki yapısal işlevselci metodu, Saussure'in dilbilimi teorisi, Levi Strauss'un yapısalcılığı ve Marksizm örnek verilebilir. Bourdieu'ya göre bu teorilerin gücü toplumsal dünyayı olduğu gibi kabul etmeyip, toplumsal aktörlerin bilincini, bilgisini aşan düzenlilik ve yapılardan bahsetmesidir. İstatistiği, etnografik tasviri ve formel analizi kullanan bu teoriler; dışarıdan gözlemleyerek her biri kendi melodilerini kendilerine göre çaldıklarını zanneden toplumsal failerin eylemlerini ve pratiklerini yönlendiren, düzenleyen yazılı olmayan nesnel yapıları ve düzenlilikleri ortaya çıkarır.⁵

Bourdieu, sosyal bilimlerin eyleyicilerin algı ve anlayışlarının ötesine geçmesi gerektiğini vurgulayarak Durkheim'in *epistemolojik nesnelciliğine*

¹ P.BOURDIEU-L. J.D.WACQUANT, *An Invitation To Reflexive Sociology*, 7

² Pierre BOURDIEU, *Toplumbilim Sorunları*, 20

³ a.g.k., 21

⁴ Pierre BOURDIEU, *The Logic Of Practice*, 25

⁵ bkz. (1), BOURDIEU, 8-9

katılır.⁶ Bourdieu, toplumsal alanı toplumsal failerin anlayış ve kavrayışları ile değil, yapısal nedenlerle açıklamayı önerir. Alanın uzamını belirleyen şey, ilişkiler ağı ve yapısıdır. Özneler arası ilişkilerin ve etkileşimlerin formunu ve içeriğini de bu yapılar belirler.⁷

Benzeri bir yaklaşımla Durkheim de toplumsal olguların ancak diğer toplumsal olgularla açıklanabileceğini savunarak, sosyal bilimcinin toplumsal dünyada olup bitenleri sıradan insanlara göründüklerinden farklı biçimde göstermesi gerektiğini öne sürer. Ona göre, her bilimin amacı buluşlar yapmaktır; buluş ise, doğru olarak kabul edile gelen görüşleri sarsmak ve aşmaktır.⁸ Bu anlamda Durkheim, *kurumları, ortaya çıkışlarını ve işleyişlerini inceleyen sosyolojinin*⁹ benzeri bir misyonu olması gerektiğini savunur. Buna göre sosyoloji, eyleycilerin toplumsal dünyaya dair önyargılarını ve ortalama görüşlerini sarsmak ve yeniden oluşturmak amacıyla olmalıdır.¹⁰

Durkheim, toplumsal aktörlerin irrasyonel ve güvenilmez olduğunu düşünerek, onları sosyolojik analizine katmaz. Bourdieu ise, aktörlerin kendi tekil konumları, tecrübeleri ve pratik çıkarları sonucunda bir algılama ve kavrama geliştirdiklerinin düşünür. Bu yüzden söyleyecekleri şeyler pratik yönelimli olacaktır ve bir sosyal bilimci gibi bütüncül bakış kaygısı taşımayacaktır.¹¹ Örneğin, oğluna münasip bir eş bulma derdinde olan Kabylia kabilesinden baba ile bu kabilenin soyağacını oluşturarak akrabalık ilişkilerini incelemek isteyen bir antropologun bir ortak yanı olmaması gibi (biri pratik ve günlük yaşam yönelimli, diğeri teorik çıkarsamalar peşinde) ya da kızını iyi bir okula göndermek isteyen anne-baba ile okul sistemini inceleyen bir sosyologun okulu dair kullanımları tamamen farklı motivasyonlardır.¹²

⁶ Rogers BRUBAKER, *Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu*, 754

⁷ Frederic VANDERBERGHE, “The Real is Relational”: An Epistemological Analysis Of Pierre Bourdieu’s Generative Structuralism, 42

⁸ Emile DURKHEIM, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, 8

⁹ a.g.k., 20

¹⁰ a.g.k., 21

¹¹ David SWARTZ, *Culture And Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, 56

¹² bkz. (1), BOURDIEU-WACQUANT, 69-70

Pozitivist bir sosyal bilim, toplumsal dünyadaki aktörlerin davranışlarının istatistiksel düzenliliklerini ortaya çıkararak makro yapılar kurar. Ancak bu istatistiksel düzenliliklerin ortaya çıkmasını sağlayan ve değişmesine neden olan mekanizma, toplumsal aktörlerin gerçekleştirdiği ve devam ettirdiği eylemlerdir. Toplumsal aktörler, bilimsel bilgi ile değil, toplumsal dünyaya dair edindikleri pratik bilgi ile hareket ederler. Bourdieu, *pratiklerin gerçek ve tam bir biliminin yapılabilmesi için*, aktörlerin algı ve kavrayışlarının (her ne kadar bunlar pratik yönelimli olsa ve bütüncül olmasa da) da hesaba katılması gerektiğini savunur.¹³ Dolayısıyla sosyal bilim araştırmaları hem kantitatif hem de kalitatif verilerden yararlanmalıdır. Soyut bir şekilde formüle edilmiş kurgusal yapılar ile toplumsal aktörlerin algıları arasında iletişimi sağlayabilecek kavramlar ve yaklaşımlar geliştirilmelidir.¹⁴

Bourdieu, sosyoloğun nesnenin dışında olması, yukarıdan ve uzaktan gözlemlemesi nedeniyle *epistemo merkeziliğe* (toplumsal alanda olup bitenleri kendi teorik çerçevesine indirgeme) karşı uyanık olması gerektiğini düşünür. Sosyolog, toplumsal dünyayı nesneleştirirken, kendini de nesneleştirmeye bilmelidir. *Düşünümsel sosyoloji*, kullanılan teorik çerçevenin ve tercih edilen araştırma yöntemlerinin sorgulanmaya ve değiştirilmeye açık olması prensibine dayanır. Sosyoloğun dünyası, toplumsal dünyanın hakikati hakkında bir mücadele yeridir. Bu dünya, içinde birbirine muhalif teorik yönelimleri, anlayışları ve metodolojileri barındırır. Bilim adamı sıfatıyla sosyolog, diğer meslektaşlarıyla bir rekabet ve yenme arzusu içinde bir nesneleştirmeye gitmemelidir.¹⁵

Bourdieu'ya göre nesnelci yaklaşım, toplumdaki düzenlilikleri açıklamak için bir ilke belirleyemediğinden dolayı, kurulan formel modelleri gerçeklikle özdeş saymıştır. Bu anlayış, toplumsal aktörleri modellere göre işleyen nesnel olarak görür. Pratiği, araştırmacının modeline göre işleyen

¹³ Pierre BOURDIEU, *Outline Of A Theory Of Practice*, 3

¹⁴ bkz. (11), SWARTZ, 58

¹⁵ bkz. (1), BOURDIEU-WACQUANT, 71

bir mekanizmaya dönüştürür. Nesnelcilik en uç noktaya götürüldüğünde, aktörün zihnini modele göre işleyen bir makine gibi görür ve aktörü yapının sadece pasif taşıyıcılarına indirger.¹⁶

Bourdieu, nesnelciliğin karşısına öznelciliği koyar. Öznelci yaklaşımlar -fenomonoloji, simgesel etkileşimcilik, rasyonel eylem teorisi gibi-¹⁷ toplumsal gerçekliği, aktörlerin gündelik hayat içindeki bilinçli, sürekli ve olumsal pratiklerine indirger. Toplum, bilinçli aktörlerin eylemlerinin ve bilme edimlerinin ürünüdür. Bu yaklaşım, öznenin dışsal faktörlerden -toplumsal olgular, yapılar ve oluşumlar gibi- bağımsız hareket ettiğini savunur. Bourdieu'ya göre öznelce yaklaşımın önemi, sıradan bilgini ve pratik yeteneğin toplumun sürekli üretimine katkıda bulunduğu iddiasında yatar.¹⁸

Bourdieu, öznelci yaklaşımın sosyal bilimlerin toplumsal dünyaya dair kurgularını, *kurgunun kurgusu* diye etiketleyerek değersizleştirdiğini öne sürer. Bu yaklaşıma göre asıl önemli olan toplumsal aktörlerin algı ve kavrayışlarıdır.¹⁹ Bourdieu, toplumsal yapının oluşumunu, basitçe birey edim ve pratiklerine indirgeyen bu yaklaşımın; bu pratiklerin nasıl üretildiğini ve devam ettiğini, niçin yeniden üretildiğini ve nasıl aktarıldığını açıklayamadığını düşünür. Öznel yaklaşım kategorilerinin de bir inşa olduğunu; dolayısıyla bu yaklaşımın *da kurgunun kurgusu* olduğunu fark etmek gerektiğini söyler.²⁰

Loic Wacquant, Bourdieu'nun öznelci ve nesnelci yaklaşımlara aynı mesafede olmadığını öne sürer. Ona göre, Bourdieu nesnelci bakış açısına epistemolojik öncelik vermiştir. Çünkü eyleyicilerin bakış açısı, toplumsal alanda işgal ettiklere yere ve deneyimlerine göre değişir.²¹

¹⁶ a.g.k., 8

¹⁷ Pierre BOUDIEU, *Symbolic Power*, 113

¹⁸ bkz. (1), BOURDIEU-WACQUANT, 9

¹⁹ bkz. (13), BOURDIEU, 21

²⁰ bkz. (1), BOURDIEU-WACQUANT, 9

²¹ a.g.k., 11

Bourdieu'nun meta teorisi, sosyal teoriyi karakterize eden tipik gündemlerden biri olan nesnelcilik-öznelcilik zıtlığını aşmak ve toplumsal yaşama dair düşünümsel bir yaklaşım formüle etmektir. Bu projenin merkezinde *habitus*, *sermaye* ve *alan* kavramları yatar.²²

Bourdieu, habitusu özneyi yok sayan yapısalcılık ve özneyi yücelten özne felsefesi arasında bir tercih yapmamak için geliştirdiğini dile getirir.²³ Habitus, pratiği toplumun tek kurucu unsuru olarak gören öznelci anlayışı (örneğin; fenomenoloji) ve pratiği tamamen yapısal dinamiklere bağlayan nesnelci (örneğin, Levi Strauss'un Yapısalcılığı ya da Durkheim'in Yapısalcı Fonksiyonalizmi) yaklaşımı aşmaya yönelik olarak Bourdieu'nun geliştirdiği *pratiğin teorisi* yaklaşımının merkezi kavramıdır.²⁴

Habitus, bireyin zihnine ve bedenine yerleşmiş, bir alandan diğer alana aktarılabilir, bilinçdışı olarak işleyen ve yapılandırılmış toplumsal mekanda yer alan, tarihsel ve toplumsal koşullar ile kayıtlı düşünce ve pratik şemaları sistemidir.²⁵ Habitus, yapı-eylem, birey-toplum arasındaki dinamik kesişme alanıdır. Habitus nosyonu, eyleycilerin kurallar ve rasyonel hedefler olmadan düzenli ve nesnel olarak koordineli davranışları nasıl üretebildiğini Bourdieu'ya açıklama olanağı verir.²⁶

Sermaye, toplumda değerli kabul edilen, peşinde koşulan, maddi ve simgesel metalar toplamıdır.²⁷ Bir iktidar formu olarak sermaye, habitus gibi birey ile toplum arasında bir bağ kurar. Toplum, sermaye dağılımındaki farklılaşma sonucunda yapılandırılmıştır. Diğer taraftan birey, sermayesini mümkün olduğunca arttırma derdindedir. Bireyin sahip olduğu sermaye türü

²² M.POSTONE-E.LIPUMA-C.CALHOUN, **Introduction: Bourdieu and Social Theory**, 4

²³ Pierre BOURDIEU, **In Other Words**, 10

²⁴ bkz. (22), POSTONE, LIPUMA, CALHOUN, 4

²⁵ bkz. (13), BOURDIEU, 78

²⁶ bkz. (22), POSTONE, LIPUMA, CALHOUN, 4

²⁷ bkz. (1), BOURDIEU-WACQUANT, 101

ve miktarı yaşam kalitesini ve geleceğini belirler. Bireylerin biriktirdiği sermaye aynı zamanda sınıf ayrımlarını yeniden üretir.²⁸

Bourdieu, ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye olmak üzere üç temel sermayeden bahseder. Ekonomik sermaye paraya hemen dönüşebilir ve mülkiyet olarak da saklanabilir. Kültürel sermaye, eğitim yoluyla kazanılır ve belli şartlarda ekonomik sermayeye dönüşebilir. Sosyal sermaye, bireyin sahip olduğu toplumsal ağlar ile oluşur ve belli şartlarda ekonomik sermayeye dönüşebilir.²⁹

Bourdieu, tarihsel şartlara bağlı olarak bir sermaye diğerlerine göre daha değerli olabilir. Kapitalist çağda, ekonomik sermaye en öne çıkan ve diğer sermaye türlerine en çabuk dönüşebilen sermayedir. Ayrıca diğer sermayelere göre ekonomik sermaye çok amaçlı ve fonksiyonel kullanılabilir. Gelecek nesillere aynı formda aktarılabilmesi diğerlerine göre daha kolaydır.³⁰

Bourdieu alan nosyonunu, çok boyutlu konumlar ve aktörlerin bu konumlara yerleşmesi olarak tanımlar. Alan kavramı, gerçekçi yaklaşımın toplumsal dünyayı özneler arası direk etkileşimlere ve ilişkilere indirgemesine karşı çıkar. Alandaki yapısal-nesnel ilişkiler ağı, özneler arası görünür ilişkilerin ve etkileşimlerin formunu ve içeriğini belirler. Bir eyleyicinin konumu, habitusu ile sermayenin dağılımına göre tanımlanan konumlar alanındaki yeri arasındaki karşılıklı etkileşim sonucu oluşur. Alanlar otonom yapılardır. Her alanın kendine özgü habitusu, sermayesi, işleyiş, eylem mantığı, geleneği ve aktörleri vardır. Alanlar, iktidar ve tanımlama tekeli için yapılan mücadele mekanlarıdır.³¹

²⁸ bkz. (22), POSTONE, LIPUMA, CALHOUN, 5

²⁹ Pierre BOURDIEU, **The Forms of Capital**, 113

³⁰ a.g.m., 114

³¹ bkz. (23), BOURDIEU, 192

Bourdieu bu üç temel nosyonu birbirleriyle ilişkilendirir. Toplumsal eyleyicinin sermayesi, habitusunun ürünüdür. Habitus, eyleyicinin zamanla alanda kazandığı yatkınlık, algı ve düşünce formlarıdır. Bourdieu, bu üç nosyondan hareketle, toplumsal alanın doğal, kendine kendine işleyen bir yapı olmadığını görür. Toplumsal eşitsizlikleri üreten, devam ettiren ve meşrulaştıran mekanizmaları gün yüzüne çıkararak, bu eşitsizliklere müdahale edilebileceğini düşünür. Bourdieu, toplumda ezilen grupların habitusu, nasıl toplumsal eşitsizliği örttüğünü ve yanlış tanıttığını ortaya çıkararak bir özgürlük ve yaşam alanının ortaya çıkabileceğini savunur.³²

Bourdieu'nun alan kavramının oluşumunda dinin önemli bir payı vardır.³³ Bourdieu, bu kavramı şu iki makalesinde ayrıntılı olarak ele almıştır: 1- "*Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology Of Religion*", 2- "*Genesis and Structure Of The Religious Field.*" Bourdieu'nun dine yaklaşımı, yapısalcı bir çerçevede, Weber'in dağınık ve detaylara boğulmuş analizlerinin seçici bir değerlendirmesidir.³⁴ Bourdieu, Weber'in dini alana ait ortodoks-heteredoks gerilimini, kurulu düzeni savunan otorite ve buna karşı çıkan yenilikçi-ayrılıkçı grup ayrımlarını, sermaye için mücadelelerin verildiği bütün sahalara (ekonomik, kültürel, sanat vb.) taşıdı. Bu mücadelenin verildiği arenalar birbirinden farklı *alanların* oluşumunu sağladı.³⁵

Bourdieu, Weber'in dini alanın analizini özneler arası ilişkilere indirgeyerek, yapısal bir analizi dışladığını vurgular.³⁶ Örneğin Weber, peygamberin halk tarafından kabulünü, onun olağanüstü niteliklere ve karizmaya sahip olmasına bağlar.³⁷ Bourdieu, din adamlarının farklılıklarını kişisel niteliklere indirgeyerek açıklanamayacağını; görece otonomluğa sahip

³² bkz. (22), POSTONE, LIPUMA, CALHOUN, 6

³³ Steven ENGLER, *Modern Times: Religion, Consecration And The State In Bourdieu*, 446

³⁴ Bradford VERTER, *Spiritual Capital: Theorizing Religion With Bourdieu Against Bourdieu*, 152

³⁵ bkz. (33), ENGLER, 446

³⁶ Pierre BOURDIEU, *Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology Of Religion*, 121

³⁷ Max WEBER, *Economy And Society*, 1:440

dini alandaki aktörlerin konumları, *nesnel ilişkiler yapısı* içinde analiz edilmesi gerektiğini iddia eder. Alan, aktörlerin para, prestij ve güç için rekabet ettikleri hiyerarşik ve yapılandırılmış bir toplumsal uzamdır. Bourdieu'ya göre dini alanda rekabetin yaşandığı Weber vurgular, ancak bunu Weber kişiler arası rekabet ve çıkar çatışması olarak görür. Bourdieu, dini alandaki sermaye için rekabetin alanın yapısı gereği olduğunu ve temel dinamiği olduğunu savunur.³⁸

Bourdieu, Weber'in din analizinin, dini içine kapalı anlamlar ve ritüeller olarak gören idealist yaklaşımla, dini ekonomik yapının basitçe bir yansıması olarak gören materyalist anlayışı aştığını vurgular.³⁹ Bourdieu, Weber'in, Marksist materyalizmin ruhçuluğa bıraktığı dini-simgesel alanın politik ekonomisini yaptığını söyler.⁴⁰ Yine Bourdieu'ya göre Weber bunu yaparken dini-simgesel sistemin özgünlüğünü tahrip etmeden, ekonomik mantığa indirgemedi yapmıştır.⁴¹ Swartz'a göre, Bourdieu sosyolojisinin temel amaçlarından biri, Weber'in dinin politik ekonomisi yaklaşımını, kültürel-toplumsal yaşamın tüm alanlarına taşımasıdır.⁴²

Bourdieu, simgesel araçların ve pratiklerin toplumsal işlevlerini teorize ederken, Weber'in din sosyolojisinde kullandığı kavramlardan yararlanmışır. Bourdieu, Weber'in *karizma ve meşruluk* nosyonlarından yola çıkarak, *simgesel iktidar teorisini* ve bunun ekonomik-politik iktidar ile ilişkisini kurmuştur. Yine Weber'in *ideal araçlar ve çıkarlar* nosyonlarından ilhamla, *simgesel araçların ekonomisi* teorisini geliştirmiş ve onun piyasa ekonomisi ile ilişkisini irdelemiştir.⁴³

³⁸ bkz. (36), BOURDIEU, 121

³⁹ Davit SWARTZ, **Bridging The Study of Culture And Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy Of Symbolic Power**, 2

⁴⁰ bkz. (4), BOURDIEU, 36

⁴¹ bkz. (23), BOURDIEU, 36

⁴² bkz. (39), SWARTZ, 2

⁴³ bkz. (6), BRUBAKER, 747

Yukarıdaki tartışmalar çerçevesinde, bu çalışma iki bölüm olarak düşünülmüştür. Birinci bölümde; alan nosyonu ele alınmaktadır. Alanın tanımı, yapısı, özellikleri ve işleyişi, Bourdieu'nun sermaye, habitus, iktidar gibi temel kavramlarına başvurularak açıklanmaktadır.

İkinci bölümde ise alan nosyonunun temel özellikleri dini alanı aktararak, dini alanın tanımı, yapısı, oluşumu, gelişimi gibi konular ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde Bourdieu'nun dine yaklaşımı, Max Weber'e göndermeler yapılarak açıklanmıştır. Weber'in dinle ilgili çalışmalarının hepsine değinilmemiş, Bourdieu'nun dini alan yaklaşımı çerçevesinde Weber'e referanslar yapılmıştır.

2. PIERRE BOURDIEU'DA ALAN KAVRAMI

Bourdieu, yapıtlarında kullandığı kavramları sistematik ve kesin bir şekilde ele almamıştır. Çünkü, Bourdieu pratik alanla sürekli etkileşimde olduğu için buradan gelebilecek olası açılımlarla, teorik çerçevesini ve temel kavramlarını revize etme seçeneğini açık tutmuştur. Diğer kavramları gibi alan kavramını da değişik eserlerinde farklı yönlerine vurgu yaparak açıklamıştır. Bu bölümde, alan nosyonun temel özellikleri, Bourdieu'nun meta teorisiyle ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

1.1. Alan Kavramının Tanımı ve Bağintısal Meta Teori ile İlişkisi

Bourdieu, alan nosyonunu 1970'lerdeki eserlerinde daha sık kullanmaya başladı. Ancak alan nosyonunun gelişmesine öncülük eden süreç, 1960'larda marksizm ve yapısalcılık tartışmaları ve bu tartışmalara eşlik ederek ortaya çıkan kültürel sermaye, habitus, strateji ve pratik kavramlarıdır. Bu süreçte alan nosyonu meta teorik tartışmalar içinde bir yerde dururken, klasik sosyoloji okumaları ve alan çalışmalarının sonucunda Bourdieu alan nosyonunu kavramsal ve ampirik düzeyde daha da geliştirerek sonraki eserlerinde çokça işlemeye başladı. Alan kavramı, 1960 sonlarına doğru Bourdieu'nun sanat sosyolojisini Weber'in din sosyolojisi ile ilişkilendirerek incelediği bir süreçte ortaya çıktı.⁴⁴

"... Alan kavramını, Weber'in rahip, peygamber ve büyücü arasındaki kurduğu ilişkinin analizini düşünerek hem Weber'e karşı, hem de Weber ile kurdum."⁴⁵

⁴⁴ bkz. (11), SWARTZ, 118

⁴⁵ bkz. (23), BOURDIEU, 49

“... Alan kavramını doğru bir şekilde kurmak için entelektüel alanın ilk analizinin ötesine geçmek gerekliydi, ki entelektüel alan görece olarak spesifik ilişkilerin yaşandığı otonom bir evrendir. Entelektüel alanda eyleyicileri arasında hemen ilk göze çarpan ilişkiler, özellikle yazarlar arasında ya da yazarlar ve editörler arasında etkileşimler, bu eyleyicilerin yer aldığı konumlar arasındaki nesnel ilişkileri incelemeye engellemekteydi. Max Weber’in *Ekonomi ve Toplum* kitabının din sosyolojisine ayrılan bölümünü okuyunca, alan kavramı üzerinde dikkatle durmaya başladım. Weber’in dini eyleyiciler arasındaki ilişkileri, etkileşimci bir perspektiften incelemesini eleştirirken, retrospektif bir bakış ile entelektüel alan çalışmam üzerinde yeniden durmaya başladım. Weber’in somut etkileşim biçimlerini gerçekçi bir tipoloji olarak tanımlamasını göz önüne alarak, dini alanı *nesnel ilişkiler yapısı* çerçevesinde kurmayı önerdim.”⁴⁶

Bourdieu, Chicago Üniversite’sinde bir grup doktora öğrencisiyle yaptığı atölye çalışmasında, alan kavramını öğrencilerden tarafından sorular çerçevesinde şöyle açıklar:

“... Çözümleyici açıdan alan, konumlar arasındaki nesnel bağıntıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir. Bu konumlar, varoluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleyicilere ya da kurumlara dayattıkları belirlenimler açısından, farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ve potansiyel durumlarıyla (situs), ayrıca diğer konumlara nesnel bağıntılarıyla (tahakküm, itaat, benzeşme vb.) nesnel olarak tanımlanır.”⁴⁷

Alan kavramı, içsel yorumlamayı ve dışsal açıklamayı reddeder.⁴⁸ Örneğin kültürel alan ile ilgili konularda, bu anlamda birbiriyle çatışan iki yaklaşım vardır. Birincisi, kültürel alandaki olgulara, olaylara, kodlara ve anlamalara için bir yorumlama getiren ve biçimsel bir analiz yöntemi kullanan semiyoloji, gramatoloji ve postmodernist yaklaşımlardır. İkincisi, kültürel alanda olup bitenleri, indirgemeci bir şekilde tamamen objektif-dışsal faktörlere bağlayan yaklaşımlardır (Marksizm gibi). Bourdieu, iki yaklaşımı da aşan bağıntısal analizi önerir. Kültürel alanda olup bitenlerin politik ve ekonomik içerikli dışsal etkileri ve kısıtlamaları vardır, ancak bunları özerk bir

⁴⁶ Pierre BOUDIEU, *The Genesis Of The Concepts of Habitus and Of Field*, 13

⁴⁷ P. BOURDIEU-L. WACQUANT, *Düşünümsel Bir Antropoloji için Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, 81

⁴⁸ Pierre BOUDIEU, *The Rules Of Art*, 254

yapıya sahip olan alanlar kendi mantığı içinde şekillendirir. Dışsal müdahaleler ve kısıtlılıklar, alanlara girerken kırılma ve dönüşüm yaşarlar.⁴⁹

Alan terimleriyle düşünmek bağıntısal düşündürmektir. Toplumsal dünyada mevcut olan şey bağıntılardır, eyleyiciler arasındaki özneler arası bağlar ya da etkileşimler değil, bireysel iradelerden ve bilinçlerden bağımsız varolan nesnel bağıntılardır.⁵⁰ Bağıntısal düşünmenin karşısında, ilişkiler yerine özü öne çıkaran pozitivizm, fenomenoloji ve hümanist varoluşçu özne felsefeleri vardır. Bu yaklaşımlar, eyleyicilerin yaşları, cinsiyetleri, meslekleri gibi özelliklerine büyük anlamlar yükleyerek, bunların bağıntılar ağı içindeki ilişkilerini görmezden gelirler. Bu yaklaşımlar, birey ve grupların sahip olduğu özellikleri donuklaştırarak, bunların oluştuğu sosyal ve tarihsel bağlamı hesaba katmazlar. Bourdieu, bağıntısal düşünmeyi tüm bilimsel düşünce ve çalışmanın olmazsa olmazı görür. Toplumsal alanda gerçeklik, günlük-sıradan deneyimlerden tarafından perdelenmiştir. Bilim adamın tam bu noktadaki görevi, gerçekliği görmemizi engelleyen perdeyi kaldırmaktır; yani dünyayı kendi günlük deneyimleri ve konumlanışları içinde gören ve bu yüzden de günlük deneyimleri belirleyen görünmez ilişkileri fark etmesi mümkün olmayanları uyandırmak-uyarmaktır.⁵¹

Bağıntısal metot, yapısalcılığın sosyal bilimlere yaptığı en önemli katkıdır. En iyi formüle edilmiş ifadeleri matematik, geometri ve fizikte görülen bağıntısal metot, aslında tüm bilimsel bilginin temel prensibidir. Bourdieu, modern geometrinin kendi konularına yaklaşımı neyse, sosyal bilimlerin de aynı şekilde olması gerektiğini iddia eder. Geometrik şekillerdeki nokta ve çizgiler, diğer bağlı oldukları nesnelere göre önem kazanırlar, hiçbiri tek başına, içkin özelliklerine göre değerlendirilmez. Sosyal bilimler de aynı yöntemi takip ederek, olayları ve olguları toplumsal-tarihsel bağlamında

⁴⁹ bkz. (7), VANDERBERGHE, 51

⁵⁰ Bkz. (47), BOURDIEU- WACQUANT, 80-81

⁵¹ bkz. (11), SWARTZ, 61

değerlendirmeli ve alandaki kurucu öğelerin bağıntısal ağ içindeki farklı kombinasyonlarından yararlanan bir yaklaşım benimsemelidir.⁵²

Bağıntısal metot, öznelci ve nesnelci bilgi formlarından epistemolojik bir kopmadır. Sosyal hayatın gündelik pratik diline kodlanmış, eyleyicilerin tikel konumları ve çıkarları ekseninde tanımlanmış algı ve varsayımlar, bağıntısal metot ile bilimsel bilginin nesnesi haline gelirler.⁵³ Bağıntısal metot, eldeki veri ve değişkenleri doğrusal değil, çok boyutlu olarak analiz eder. Ancak bu yolla alanların hiyerarşik yapısı ortaya çıkarılabilir. Bourdieu, alanların hiyerarşik yapısını ortaya çıkarmak için öğeler arasındaki karşıtıklardan (yüksek/alçak, estetik/fonksiyonel, saf/karışık, sıradan/farklı) yararlanır. Her öğenin değeri ve konumu, aynı alandaki diğer öğelerinin durumuna göre şekillenir. Kültürel meşrulaştırma ve hegemonik ilişki, özel tarzlara ya da düşüncelere göre değil, muhalif pratiklere göre gerçekleşir. Örneğin, Bourdieu, Fransız emekçileri ile elitleri arasındaki farklı yaşam tarzlarını ikili bir zıtlık kurarak inceler. İşçi sınıfı için, *ihtiyaç yönelimli bir tüketim* değerliken, yüksek sınıf *ihtiyaçtan bağımsız bir tüketim* alt kültürünü tercih eder. Bu iki farklı tüketim alışkanlığına dayalı yaşam tarzı arasında hiyerarşik bir yapı kendiliğinden kurulur. Dominant sınıfın kültürü, domine edilen sınıfın kültürüne göre değerlendirilir, tam tersi de geçerlidir. Yine bu yüzden Bourdieu, dominant-elit kültürden bağımsız olarak popüler kültüre yaklaşan teori ve çalışmaları eleştirir. Dolayısıyla, bağıntısal metottan yola çıkan bir kültür alanı, din alanı, sanat alanı analizi, işbirliğini, bilinç halini, eşitlikçiliği ve entegrasyonu değil, rekabeti, bilinçsizliği, hiyerarşiyi ve çatışmayı öne çıkarır.⁵⁴

⁵² Pierre BOURDIEU, **Structuralism and Theory Of Sociological Knowledge**, 682

⁵³ Pierre BOURDIEU, **The Craft of Sociology**, 253

⁵⁴ bkz. (11), SWARTZ, 64-65

2.2. Alanın Yapısal Özellikleri

Alanların kendine özgü işleyişleri olmasına rağmen, tüm alanları belirleyen genel yasalar vardır. Din alanı, felsefe alanı, siyaset alanı ya da kültürel alanı incelenirken, her alanın özgün özellikleri keşfedilir, aynı zamanda başka alanlara nasıl yaklaşılabileceğine dair ipuçları elde edilir. Egemenler ile onların yerine talip olanlar arasındaki ilişki, farklı alan türlerinde ve aynı alan türünün farklı toplumsallıklarında devam eder. Ancak hepsinde ortak olan şey mücadeledir; alana yeni giren ile alanın özgül sermayesi üzerinde hegemonyası olan dominant sınıf arasında, sermayenin tanımı ve dağıtım tekeli noktasında devamlı bir mücadele vardır.⁵⁵ Alandaki baskın gruplar- ki bunlar erken katılmaları ve alanı tanımaları dolayısıyla iyi sermaye biriktirmişlerdir- savunmacı reflekslere sahiptirler. Alandaki hakimiyetlerini sağlayan ilkeleri korumak için alana yeni girenlerle mücadeleye girerler. Baskın gruplara göre dünyanın aktüel hali zaten olması gereken haldir, Hegel'in tabiriyle "gerçek rasyoneldir, rasyonel olan da gerçektir". Alana yeni girenler ise baskın grupların alanda yeniden üretimlerini sağlayan doksayı (test edilmesine gerek dahi gerek olmayan apaçık gerçeklik) sarsmak için stratejiler içine girerler. Yeni girenlerin heterodoksi tutumları ile alanın baskın gruplarının ortodoksi tutumları, alanın dinamik ve sürekli bir şekilde statü koruma ve yeniden üretimine neden olur.⁵⁶

Alanda koruma, takip ve altüst etme stratejileri birbirini izler. Koruma stratejisini, alandaki statülerini devam ettirmek isteyen baskın gruplar uygular. Olası bir değişim, bu grupların sermayenin tanımı, dağıtım ve yeniden üretimi konularındaki egemenliklerini kaybetmesine yol açabilir. Bu yüzden, mevcut durumun devamı etmesi gerekir. Değişim gerekiyorsa, onun da ancak kendi kontrollerinde gerçekleşmesini isterler. Sürprizlere ve radikal çıkışlara karşı temkinlidirler. Alana yeni girenlerce benimsenen strateji ise takiptir. Bunlar, hakim konumlar elde etmek için uygun fırsat kollarlar.

⁵⁵ Pierre BOURDIEU, *Sociology in Question*, 72

⁵⁶ Pierre BOURDIEU, *The Field Of Cultural Production*, 83

Bourdieu, alandaki herkesin güç alanında yer almak mücadelesi içinde olduğunu ve yeni girenlerin de bundan beri olmadığını iddia eder. Takip stratejisi, heterodoksi heyecanı ile alana yeni girenlerin nasıl da hakim alanın cazibesine kapılıp ortodoksi söyleme (bilinçli ya da değil) kayabileceğinin bir göstergesidir. Altüst etme stratejisi, baskın grupların elindeki sermayede göze en az olan ve alanın meşrutiyetini en esaslı sorgulayan marjinal bir gruba aittir. Ancak bu sorgulama her zaman aynı tempoda gitmeyebilir, alanın doksik yapısı hız kesebilir.⁵⁷

Alanlarda tüm aktörler belli bir mücadele formu içinde hareket ederler. Hem heteredoks hem de ortodoks söylem sahipleri, alanın mücadeleye değer bir şey olduğuna dair ortak-zımni bir kabule sahiptirler. Alana içkin ve dillendirilmeyen bu ortak kabul doksadır. Doksa, alandaki güç ilişkilerinin görünmez hale gelmesinde ve mevcut düzenin devam etmesinde etkilidir. Alanda mücadele içinde olan farklı gruplar, alanda ne için olduklarının, neyin değerli olduğunun ve olmadığını, sermayenin türü, hacmi ve kalitesinin ne olduğunun farkındadırlar.⁵⁸ Bu mücadelenin kazananları olduğu gibi kaybedenleri de vardır. Bu yönüyle alan ile oyun arasında bir analogi kurulabilir. Ancak alan belirlenmemiş ve kodlanmamış düzenliliklere sahipken, oyun belirli kuralların ve bilinçli bir yaratımın ürünüdür. Alanda olduğu gibi, oyuna girerek ancak oyunun oynamaya değer olduğu kabul edilir. Alandan alana gücü değişen sermaye sahipleri olduğu gibi, güçleri oyundan oyuna değişen, farklı kartlara sahip oyuncular vardır. Her alanın kendine özgü, geçerli sermayesi vardır. Başka bir deyişle, her alanda geçerli-etkili kartlar vardır. Alanı yapılandıran mekanizma oyuncular arasındaki güç ilişkileridir. Eyleyicilerin sahip olduğu sermaye türleri, oyuncuların farklı renkteki jeton türlerine benzetilebilir. Jetonun rengi ve miktarı (sermayenin türü ve miktarı), alan içinde cüretkar ya da ihtiyatlı, aktif ya da pasif davranmayı belirler.⁵⁹

⁵⁷ bkz. (11), SWARTZ, 125

⁵⁸ a.g.k, 125

⁵⁹ Bkz. (47), BOURDIEU-WACQUANT, 82-83

Alana giriş, oyunun kurallarını kabul etmek ve kurallara inanmaktır. Bourdieu, alanın oynamaya değer olduğuna dair bu inanca *illusio* adını verir. Her alana özgü *illusio* vardır. *Illusio* sosyal aktörleri, alandaki oyuna kanalize eden ve *benim çıkarım ne* sorusunu sorduran mekanizmadır. Oyunu değerli kılan, oyundaki hedefleri ve sermayeyi belirleyen ve oyuna olan inancı arttıran; dolayısıyla oyunu fonksiyonel ve çalışabilir hale getiren *illusio*dur. Her alan (dini, sanatsal, bilimsel, ekonomik vb.) belli pratik formları ve temsilleri yoluyla, eyleyicilerin *illusio*'ya dayalı arzularını meşrulaştırır.⁶⁰ Kayıtsızlık hali arzulara ket vurur. Bu durumda alana girmenin bir cazibesi kalmaz. Stoacıların bir sarsılmazlık hali yaratmak (*ataroxia*) dediği şey budur. *Illusio*, *ataroxia*'nın tersine çevrilmiş halidir; yani kendini vermek, oyuna girmek ve oyuna kaptırmaktır.⁶¹

Eyleyicilerin oyunun nasıl oynanacağına dair hisleri vardır. Bu his oyuncuların alan içinde kazandıkları tecrübe sonucunda elde edilir. Oyunun gelecekte nasıl bir hal alabileceğini, ancak süreç içinde elde edilen tecrübelerin bir ürünü olan *yatkınlıklar* ile anlaşılabilir. Alana özgü hisler tarafından yönlendirilen stratejiler, alanın içkin eğilim ve özelliklerini okumada önemlidir. Stratejiler hiçbir zaman açıkça ifade edilmez ve en etkin stratejiler, hiç çıkar yok görüntüsü etrafında gerçekleştirilir. Oyuncular, oyunda ne tür çıkar ve yatırımlar olduğunu bildikleri gibi, oyundan beklentileri de bellidir.⁶²

Strateji kavramı, eyleyicisiz ve bilinçli olmayan bir eylem üretimi teorisine sahip yapısalcılıktan ayrılır. Strateji, pratik duyuşun ve her bir sosyal oyunun özgül ürünüdür. Bu duyuş, çocuklukta oyunlara katılım ile edinilmeye başlar. İyi oyuncu, oyunun istekleri ve gerektirdikleri noktasında ne yapılması gerektiğini bilendir. Oyun içinde, çokça değişen durumlara adapte olmak için sürekli yenilik ve yaratıcılık yapmak gerekir. Bu, mekanik bir bağlılıkla oyunun

⁶⁰ Bkz. (48), BOURDIEU, 227-28

⁶¹ Bkz. (47), BOURDIEU-WACQUANT, 105

⁶² Pierre BOURDIEU, **Pascalian Meditations**, 211-12

açıkça belirtilmiş, kodlanmış kurallarına uymakla gerçekleştirilemez. Oyun içinde meşruluk, bir yandan oyunun kurallarına bağlı olduğunu gösterir gibi yaparak, bir yandan da kendi çıkarını gözeterek elde edilir. Eğer bunu oyuncu yapabiliyorsa alanın içkin işleyiş mantığına dair bir duyuşu vardır demektir. Oyun içinde birçok manevra yapmayı sağlayan yenilik ve yaratıcılık, oyun gibi sınırlara takılır. Bir toplum için uygun olan stratejiler başka bir toplum için uygun olmayabilir.⁶³

Alanın diğer bir yapısal karakteri, büyük ölçüde kendi içsel mekanizması tarafından belirlenmesi ve belli bir dereceye kadar da dış dünyadan bağımsız olmasıdır. Ancak bu bağımsızlık görece bir bağımsızlıktır; çünkü alan ikili karakterdedir. Bir yandan harici faktörlerden beridir. Diğer bir taraftan ise onlarla belli noktalarda kesişim kümeleri oluşturur. Bourdieu *görece bağımsızlığı*, eğitimle ilgili ilk çalışmalarında özellikle vurgular. Ona göre, modern toplumda toplum ve kültür arasında çok karmaşık ve sofistike bir ilişkiler ağı vardır. Geleneksel toplum ve kültür anlayışları bunları açıklamakta yetersizdir. Çünkü modern toplumda iktidarın üretimi ve sürdürülmesinde simgesel meta ve süreçler çok merkezi bir rol oynamaktadır. Eğitimsel sermayenin ve simgesel sermayenin bu kadar çokça biriktirilmeye çalışılması sadece maddi çıkar ile açıklanamaz. Her ne kadar eğitimsel sermayenin ya da simgesel sermayenin ekonomik sermayeye dönüşmesi mümkün olsa da, bu tür sermaye türlerinin simgesel değerleri, kendi alanları içinde önemli bir prestij ve statü kaynağıdır. Örneğin, kültürel alan ürettiği sermaye ve bu sermayenin yarattığı hiyerarşik yapı ile kendi mantığı içinde işleyen bir alandır. Fakat kültürel alanın bağımsızlığı görecedir, çünkü ekonomik sermaye ve diğer alanlardaki konum ve güç mücadelesi için sık sık başvurulmuş bir sermayeye sahiptir. Modern toplumda kültürel alanın bağımsızlığı, ekonomik alana ve politik alana göre daha yavaş işler. Kültürel alanın otonom kazanması, kendi içinde özel statü kültürünü geliştirecek, yayacak ve de kontrol edecek profesyonel ve uzmanların

⁶³ Pierre BOURDIEU, *From Rules to Strategies: An Interview With Pierre Bourdieu*, 112-13

yetişmesine bağlıdır. Kültürel alan özgül örgütsel ve profesyonel çıkarlar geliştirdikçe, diğer alanların çıkar ve değerlerinden uzaklaşacaktır. Otonom kapasitesi arttıkça dışsal girdileri kendi alan mantığı içinde yorumlayabilip, dönüştürebilecektir. Bu kapasitenin gelişmesi konjoktüre ve alanın türüne bağlıdır. Örneğin modern dönemde, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte ekonomik alan hızlı bir şekilde bağımsızlaşabilmiştir.⁶⁴

Bourdieu alanların otonomluğunu, simgesel iktidar kavramı ile ilişkilendirir. Kültürel alanlar, ekonomik ve politik iktidarın etkisinden kurtuldukça, varolan toplumsal düzenlemeleri meşrulaştırma kapasiteleri olan simgesel iktidarı artar. Örneğin, eğitim alanı, kimin eğitim alıp alamayacağını, sosyalleşme, eyleyicilerin kariyerleri üzerindeki kontrolü ve ürettiği ideoloji ile otonom bir alan haline gelmiştir. Bourdieu, Fransız eğitim sistemindeki değişikliklerle ilgili çalışmalarında, hep eğitim sisteminin içsel analizini öne çıkarır. Dışsal faktörlerin (örneğin; nüfus artışı) eğitim alanın mantığına ve diline nasıl tercüme edildiğine odaklanır. Çatışmalar ve çelişkiler, alanın içsel mantığı üzerinden incelenir.

Bourdieu, alanların özerkliği bağlamında, kültürel üretim alanını, otonom ve bağımlı olmak üzere çift yönlü değerler, pratikler ve prensipler seti olarak tanımlar. Bağımlı tarafta, sanatsal üretime, herhangi bir üretim formu gibi bakılır. Burada, sanatsal çalışma ve üretim önceden kurulmuş pazarın mantığına göre ticari başarı için üretilir. Reklam cıngılları, okul tatili filmleri, havayolu romanları, suluboya resimleri gibi herhangi bir markette bulunabilecek şeyler sanatsal alanın bağımlı setine örnek olarak verilebilir. Üreticiler, üretim sonunda sanatsal ilham için ne kendilerine içsel bir bakış yaparlar ne de başkalarının ürünlerine bu gözle bakarlar. Bunun yerine, talep edilen belli kalıplardaki ve formlardaki ürünleri yeniden üretirler. Fakat bu mantıkla üretilen şeyler de sanattır, çünkü bu alan içinde üretilir. Ayrıca, bu tür pazara yönelik üretim yapanlar, kaba bir ticari merkantilizmden kaçınırlar

⁶⁴ bkz. (11), SWARTZ, 126-127

ve sadece ekonomik çıkar için üretim yaptıkları şeklindeki bir imajdan çekinirler.⁶⁵ Bağımlı sanatçılar sık sık sanatçı oldukları vurgusunu yaparlar. Örneğin bir reklam yapımcısı dahi sanat direktörü etiketini kullanır. Eğer bağımlı sanatçılar bu tür sanata aidiyet simgesel ifadeleri de kullanmazlarsa, tamamen alanın dışına çıkacaklarından korkarlar. Eğer bu gerçekleşirse, çamaşır makinesi üretenle biriyle farklarının kalmayacağını bilirler. Sanata dair söylemsel alanda devam eden iddiaları da biterse, bu alandaki simgesel sermayelerinin biteceğinin farkında olduklarından sık sık alana aitliklerine dair vurgular yaparlar.

Otonom alanın mantığı sanat sanat içindir. Ekonomik mantık burada tersine çevrilmiştir. Ekonomik başarı, sanatsal bir başarısızlık olarak düşünülür. Bu durumda, sanatçılar ekonomik çıkarı, ticari başarıyı ve finansal girdiyi başarısızlık görerek kendilerine başka tür bir başarı ve sermaye biçimi seçmişlerdir. Bu da gerçek sanat ürünleri yaparak elde edecekleri bir başarıdır. Oscar ödülleri bunun için iyi bir örnektir. Eğer Titanic film Oscar ödül alıyorsa, gerçek sanat çevrelerince bu sadece ticari bir başarıdır. Adeta söylenen, Oscar ödül alan bir filmin otantik-sanatsal bir özelliği olamaz. Otonom alanda üretim yapmanın prensipleri imgelem, hakikat ve toplumsal-ekonomik etkiden beri olmaktır. Bağımlı setin ürünlerinin hedefi sıradan izleyici iken, otonom setin muhatabı, aldıkları eğitimle gerçek sanatsal eseri anlayan, metin aralarındaki incelikleri yakalayan ve eserin göndermede bulunduğu referansların farkında olan sanatçı ve sanat eleştirmenleridir. Otonom üretimin ödülü simgesel sermayedir. Ancak simgesel sermaye, ekonomik sermayeye sanatsal alanda çabucak dönüşebilir. Bir sanat ürününe mükemmel denince, insanlar onu görmeye, izlemeye ve satın almaya gelmeleri kaçınılmazdır. Fakat, otonom-gerçek sanatçılara göre, ortaya koydukları eserler maddi çıkar sağlasa da, asıl motivasyonları gerçek sanat eserleri üretmektir, yani sanat sanat içindir.⁶⁶

⁶⁵ a.g.k, 142

⁶⁶ J. Webb, T. Schirato, G. Danaher, **Understanding Bourdieu**, 160

Bourdieu'nun kültürel alanların içsel analizini öne çıkarması, onu önemli ölçüde etkileyen iki düşünceden dolaydır. Bunlardan birincisi yapısalcılık. Yapısalcı metot, sistemlerin içsel işleyişine vurgu yaparlar. Yapıların orijini ve dışsal faktörlerle bağlantısı üzerinde pek durulmaz. Bourdieu'nun etkilendiği diğer bir düşünce, Althusserci Marksizm'dir. Althusser, kültürel kurumların spesifik pratikleri yerine, üstyapı/altyapı dikotomisi içinde kültürün içsel mantığının işleyişi üzerine odaklanır. Bu metodoloji ile Bourdieu, Fransız orta ve lise eğitiminin tarihsel süreçte nasıl diğer alanlardan ayrılarak otonom hale geldiğini inceler. Fakat Bourdieu alanları kendi içsel yapılarında incelerken, onların daha büyük yapısal modellerle ilişkisini kurmayı ihmal eder.⁶⁷

Ancak alan, Althusserci anlamda bir aygıt kavramından da farklıdır. Aygıt kavramı, tarihsel ve eleştirel bir analizin önüne tıkar. Aygıt kavramı toplumsal dünyada olup bitenleri komplocu bir yaklaşımla nerdeyse şeytani bir iradeye bağlar. Halbuki eğitim sistemi, devlet, kilise, siyasal partiler ya da sendikalar aygıt değil, alandır. Alandaki özgül faydaları elde etmek için eyleyiciler ve kurumlar kendi pozisyonlarına göre, oyunun kurallarına da uyarak mücadeleye girerler. Alanın hakim unsurları, alanın işleyişinin değiştirmenin aleyhlerine olacağını düşündükleri için koruma refleksleri ile statükoyu devam ettirmek isterler. Fakat bunlar ezilenlerin direniş ve muhalefetini her zaman hesaba katmak zorundadırlar. Alanların bazen aygıt da dönüşebilir. Ezilenlerin hak talepleri ve direnişleri yok edilmeye başladığında ve aşağıdan yukarıya herhangi bir hareket ve direniş kalmadığında, mücadele ve diyalektik biter. "Tarih ancak insanlar başkaldırdıkları, direndikleri, tepki gösterdikleri zaman vardır."⁶⁸

Hapishaneler, toplama kampları, tımarhaneler ya da diktatörlükler tarihi ve mücadeleyi durdurma çabalarıdır. Ancak alanların aygıtlara

⁶⁷ bkz. (11), SWARTZ, 129

⁶⁸ Bkz. (47), BOURDIEU-WACQUANT, 88

dönüşmesi uç bir durumdur ve en baskıcı rejimlerde dahi varılamayan bir sınırdır.⁶⁹

Alan ile sistem kavramı arasındaki ayırım, alanın özgül otonom yapısını kavramak için önemlidir. Alan kavramı öncelikle işlevselci-organizmacı yaklaşımı reddeder. Ortak işlevler, iç tutarlılık ve öz düzenleme, sistemin kurucu öğeleridir. Ancak bunlar olmadan da bir alan sistematik olabilir. Örneğin edebiyat ya da sanat alanında konumlanmalar bir sistem oluşturabilir; ancak bu özsel iç hareketler yoluyla değil, iç çatışma sonucu gelişen farklılıklar ve karşıt özellikler ile bir sistem oluşturur. Alanda sadece anlam ilişkileri ile oluşmaz. Güç ilişkileri ve bu ilişkileri değiştirmek isteyen mücadeleler de alanın oluşumunda etkindir. Dolayısıyla, alan dinamiktir ve değişime her zaman açıktır. Alan ile sistem arasından diğer bir ayırt edici özellik; alanın bölümlerinin, bileşkelerinin olmamasıdır. Her alt-alanın kendi mantığı, kuralları ve özgül düzenlilikleri vardır. Alandan bir alt-alana geçiş (örneğin; edebiyat alanından roman alt-alanına geçiş) niteliksel bir değişim meydana getirir. Her alan, nihai sınırları alanın içindeki mücadelelerin konusu olan dinamik sınırlardan oluşan potansiyel olarak açık bir oyun mekanı oluşturur. Alan, hiç kimsenin icat etmediği, bütün oyunlardan daha akışkan ve karmaşık bir oyundur. En nihayetinde, Bourdieu alan ile sistem arasındaki farkı tam anlayabilmek için, onları çalışabilir hallerinde görmek ve ürettikleri ampirik nesnelere yoluyla karşılaştırmak gerektiğini iddia eder.⁷⁰

2.3. Alanın Sınırları

Alanın sınırlarının ne olduğunun cevabı a priori olarak verilemez. Ancak alanların içinden yapılacak ampirik araştırmalar, alanın sınırları ile ilgili bize birtakım ipuçları verebilir. Alana katılanlar; örneğin spor kulüpleri, ürün reklamları, romancılar, ticari işletmeler rakiplerini devre dışı bırakmak ve alanda tekel oluşturmak için kendilerini en yakın rakiplerinden farklılaştırmak

⁶⁹ Ag.k., 88

⁷⁰ Bkz. (47), BOURDIEU-WACQUANT, 89

için uğraşırlar. Alana dahil olmanın bir bedeli vardır. Bu bedel abartılarak alana girişler kısıtlanmaya çalışılır. Diğer bir dışlama-sınırlama stratejisi ise alana özgü bir aidiyet tanımı getirerek yeni katılımları azaltmaktır. Örneğin, falanca kişinin iyi bir romancı olmadığını ya da gerçek bir romancı olmadığını söyleyerek, alanda kimlerin tutunabileceğine karar verilir. Fakat bu tür sınırlama ve dışlama stratejileri sabit değildir, tarihsel olarak oluşur. Dolayısıyla alanın sınırları ne olduğu, ancak yapılacak ampirik araştırmalar yoluyla belirlenebilir. Alanın giriş sınırları, genellikle hukuksal ve tanımlanmış sınırlar değil; söylenmemiş, teamül olmuş sınırlardır.⁷¹

Bir alan, alanın etkisinin yaşandığı mekan olarak düşünülebilir. Alana girenlerin yaşadıkları, kendi içkin özelliklerine göre değil, alanın yapısal özelliklerine göre izah edilebilir. Alanın sınırları, etkilerinin bittiği yerden çizilir. Bu çizgiler a priori olarak bilinemez, ancak ampirik araştırmalar yoluyla bilinebilir.⁷²

Bourdieu, sanat alanında sınırların çizimini kim uhdesine alacağı hususundaki mücadeleleri ve tartışmaları öne çıkarır. Sanatın tanımı ile ilgili saf (sanat sanat için anlayışı) sanat taraftarları ile burjuvazi ya da ticari sanat taraftarları arasında gerilim ve çatışma vardır. Her ikisi de, kendi tanımlarını doğrultusunda alanın üyeliklerini kontrol etmek istemektedirler. Saf sanat taraftarları, sanatın en konsantre ve titiz tanımı yaparlar. Bu yolla kimin hakiki sanatçı olduğunu tayin ederler. Hakiki sanatçının kim olduğu, dolaylı bir şekilde alanın meşru görüşü, temel özellikleri ve alanı tanımlayan vizyonu da açığa vurur. Sıradan bir sanat fikrine ve kısa yoldan kar peşinde olan anlayışa karşı çıkan ve *sanatı sanat gibi* yapmak isteyenler, sanat uğraşısının giderek ticari uğraşıya dönüşmesine karşı çıkarlar. Bunu engellemek için, içinde birtakım sınırlama ve dışlama olan tanımlar geliştirilir. Sanatın ne olduğuna, sanatçının kim olduğuna ve kimin gerçek sanatçı olduğuna karar verme otoritesi ilgili net ve kesin hatlar çizilir. Bunları

⁷¹ Bkz. (47), BOURDIEU-WACQUANT, 84-85

⁷² A.g.k., 85

tekeline tutanlar, aynı zamanda alanda meşruluk de elde etmiş olur. Alandaki tanımlı tekeline tutma ve meşruluk sağlama arayışı, evrensel bir durumdur. Evrensellik, alanın farklı topluluk ve toplumlardaki ortak tezahürüdür. Örneğin tanımlama mücadelesi, alanın evrensel özelliğidir. Mücadelenin evrensel olması, tanımlamanın evrensel olamayacağını da gösterir. Çünkü alanların evrensel bir tanımlı olsaydı, mücadeleye gerek kalmazdı.⁷³

Bourdieu'ya göre alanın sınırlarını, tanımlarını muhafaza etmek ve alana girişleri kontrol etmek, kurulu düzeni korumak anlamına gelir. Alanda üretim yapan nüfus arttıkça, mevcut hiyerarşik yapıyı korumanın önemi ve aciliyeti artmaktadır; çünkü böyle durumlarda alan harici etkilere daha açık hale gelmektedir. Alana ilk defa katılanlardaki önemli bir artış; alanın alışıla gelmiş işleyiş mantığını tersine çevirebilmektedir. Hem nüfusun kendi çarpan etkisi, hem alana giriş yapanların getirdikleri yeni üretim teknikleri kurulu düzeni tehdit etmektedir.⁷⁴

Alanların sınırları ile ilgili temel özelliklerden biri de, alana girişlerin kayıtlı kurullarla sınırlanmasıdır. Bu kurullar, her alanda aynı derecede belirli ve net değildir. Örneğin akademik alana ya da eğitim alanına girişler belli sınavları ve aşamaları geçtikten sonra olabilmekte iken; sanat alanına ya da edebiyat alanına girişler ile ilgili net ve kesin kurullar kodlanmamıştır. Kurullar açık ve kesin olarak kodlanmadığı için bu alanların sınırları geçirgen ve akışkandır, konum ve meşruluk tanımları esnek ve çeşitlidir. Bu alanlara girmek, ekonomik alana, akademik alana ya da bürokratik alana girmek kadar zor değildir. Giriş kurullarının net ve açık olmamasıyla, alana girişlerin kolaylığı arasında bir pozitif korelasyondan bahsetmek mümkündür. Edebiyat alanı ve sanat alanı, çok az tanımlı, esnek, talebi az, geleceği belli olmayan ve çok parçalı konumlar içerir. Bourdieu'ya göre bu alan giren eyleyiciler, çok farklı yatkınlılara ve özelliklere sahiptir. Daha da önemlisi, edebiyat ya da

⁷³ Bkz. (48), BOURDIEU, 224

⁷⁴ a.g.k., 225

sanat alanına girenlerin çoğu, hayatlarını güvenceye almış, maddi kaygıları olmayan bu yüzden daha güvenli alanları (örneğin, akademik kariyeri ya da bürokrasiyi) reddetme lüksü olan kişilerdir. Bu kişiler, girdikleri alanı bir meslek ya da kariyer olarak görmedikleri için alan içinde daha rahat hareket edebilmektedirler.⁷⁵

2.4. Alan Homolojileri

Felsefe alanı, siyaset alanı, edebiyat alanı vb. ile toplumsal mekanın yapısı arasında yapısal-işlevsel ortak özellik vardır. Her birinin ezenleri-ezilenleri, dışlama ve elde etme stratejileri, koruma ya da yıkma mücadeleleri, yeniden üretim ve değişim mekanizmaları vardır. Fakat Bourdieu'nun tabiriyle, "Bu özelliklerden her biri, her alanda özgül, indirgenemez bir biçim alır."⁷⁶ Bourdieu homolojiyi, "farklılıkta benzerlik"⁷⁷ olarak tanımlar.

Fransız eğitim sistemi üzerine ilk çalışmasında Bourdieu, Fransız eğitim sistemi ile Ortaçağ'daki Katolik Kilisesi arasında yapısal ve işlevsel homolojiler olduğunu ileri sürer. Kilise gibi okullar da sadece bilgi vermek ve yetenek kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda kendi kurumlarına alımlar noktasında seçim yapma ve eğitim verme haklarını tekellerinde tutarak, mevcut yapıyı yeniden üretirler. Ayrıca okullar kültürel sermayenin eşitsiz dağılımını meşrulaştırarak, toplumsal sınıf ilişkilerinin hiyerarşik yapısını yeniden üretirler.⁷⁸

Sınıf yapısındaki karşıtıklara denk gelen hayat tarzları farklılıkları açısından da bir homoloji tanımı yapılabilir. Elinde önemli miktar ve değerde sermaye biriktirenlerin eyledikleri pratikler *değerli-nadide* olurken, hiç ya da

⁷⁵ a.g.k., 225-226

⁷⁶ Bkz. (47), BOURDIEU-WACQUANT, 92

⁷⁷ a.g.k., 92

⁷⁸ P. BOURDIEU-J.C. PASSERON, **Reproduction In Education, Society And Culture**, 63-64

çok az sermayeye sahip kişilerin pratikleri *vulgar-bayağı* olarak kabul edilir.⁷⁹ Farklı alanlarda yer alan eyleycilerin konum homolojileri açısından bakıldığında, bir alanda ezilenler statüsünde yer alan grup ya da kişiler diğer alanlarda da aynı statüde yer almaları muhtemeldir. Stratejiler açısından değerlendirildiğinde de homolojilerden bahsetmek mümkündür. Örneğin, ikincil-aşağı toplumsal sınıfların tüketicileri, kültürel üretim alanında da ikincil pozisyonlarda bulunan üreticilerin ürünlerini tüketme eğilimindedirler. En nihayetinde, alanların homolojik yapısından yola çıkıldığında, eyleycilerin farklı alanlardaki konum, strateji ve alışverişleri arasında bir paralellik kurulabilir.

Bourdieu, tüketici pratikleri açısından kullandığı *alan analizi yöntemi*, *pazar yaklaşımından* farklıdır. Bourdieu'nun yöntemine yüzeysel olarak bakıldığında rasyonel tercih çerçevesinde analiz yapan pazar yaklaşımının analitik diline benzediği düşünülebilir. Ancak daha dikkatli incelendiğinde, Bourdieu tüketim alışkanlıklarını arz-talep fonksiyonu içinde bir rasyonel tercih olarak görmez. Kültürel zevkler ne bilinçsiz tüketicilere kültür üreticilerinden empoze edilen bir şeydir; ne de tüketici taleplerine göre üretilen bir şeydir. Alanın özgül yapıları, mekanizmaları ve süreçleri, arz-talep dengesini, üretici-tüketici beklentilerini, kültürel üretim alanı-toplumsal sınıf alanı arasındaki ilişkileri kendi işleyiş mantığı içinde dolaylıdır. Kültürel üretim alanı için mücadele eden üreticiler ve ürünleri, tüketici beklentilerinden çok, alan içindeki mücadelelere ve diğer üreticiler içindeki konumlarına göre hareket ederler. Örneğin, Amerika'da edebiyat alanındaki üretim, üretici-tüketici arasındaki bildik arz-talep dengesinden çok, yayın endüstrisinin imkanları ve engellerine göre şekillenir.⁸⁰ Tüketiciler de toplumsal sınıflardaki baskın ya da ikincil konumlarına göre bir tüketim içine girerler. Böylece, rasyonel-bilinçli tercihleri içeren bir ekonomi mantığı yerine, farklı mücadele alanlarında değişen konumlara sahip kültürel üreticiler ve tüketicilerin yapısal homoloji mantığı içinde işlediği sonucuna varılabilir.

⁷⁹ Pierre BOURDIEU, *Distinction: A Social Critique Of The Judgement Of Taste*, 135-136

⁸⁰ bkz. (11), SWARTZ, 131

Bourdieu, homolojiyi sınıf ilişkilerinin farklı kültürel alanlardaki etkisini açıklamak için de kullanır. Bir alanda yapılan mücadelelerin diğer alanlar üzerinde etkisini (direk olmayan dolaylı bir etki), alanların homolojik yapısıyla açıklar. Kültürel alanlarda yapılan mücadeleler, kültürel *ayrım*lar yanında toplumsal ayrımlara da yol açar. Bu mücadeleler kendi içinde iyi örgütlenmiş, grup içi dayanışmacı ağlara, düşünce ekollerine ve hayat tarzlarına neden olur. Kültürel alanlardaki ortodoksi-heterodoksi karşıtlığı ile toplumsal sınıf alanlarındaki *simgesel düzenin* devam etmesi mücadeleleri arasında homolojik bir ilişki vardır. Kültürel alanlardaki mücadeleler, toplumsal sınıflar arasındaki mücadeleler için örnek formlar oluştururlar.⁸¹ Alan homolojileri, farklı alanlar arasındaki çatışmaları artırır. En genel etkisi ise, alanlardaki ortak çatışma ve hiyerarşi formlarını yeniden üretmesidir.

Bourdieu, alanlar arasında farklı analogiler kurar. Bunlardan bir kısmı, alanların yeniden üretimi işlevleri ile ilgilidir. Diğerleri ise, eyleyicilerin stratejileri ve konumlar hiyerarşisinin izomorfik özellikleri ile ilgilidir. Bir kavramsal strateji olarak alanlar arasındaki homolojik ilişkiler yaklaşımı, alanlar arasındaki *araçsal* yaklaşıma karşı çıkar. Toplumsal yapılar, ne bilinçli ve rasyonel tercihler toplamına, ne de etkileşim modellerine ve karşılıklı farkındalığa işaret eder. Bourdieu'ya göre, toplumsal sınıfları ve kültürel üretim alanlarını nesnel bir düzene (örneğin, orkestra) benzetilebilir; ancak onları, tüketici talebine göre şekillenen bilinçli-rasyonel uyarlamalara benzetmek mümkün değildir. Üretim alanları ve toplumsal olarak üretilen zevkler arasındaki neredeyse mucizevi tekabüliyet, yapısal ve işlevsel homolojiden kaynaklanır. Bourdieu'nun en konsantre ve sofistike eserlerinden biri olan *Distinction*'da bu durumu şöyle ifade edilir:

“... Kültürel meta üretim alanlarının işleme mantığı, bunların ayırım stratejilerini belirleyen dinamiklerle beraber düşünölmeli, bu alan kendi işleyişi paralelinde ürünler ortaya çıkarır; bu ürünler, önce sınıfçıklar, sonra da sınıflar arasında ayrımlar yaratmaya önceden yatkındır. Üreticiler, tamamen diğer üreticilerle olan mücadele ve rekabetlerine konsantre ve

⁸¹ bkz. (1), BOURDIEU-WACQUANT, 102

absorbe hale getirilmiştir. Onlar, ancak belli sanatsal çıkarların cazibe odağında olduğuna ve peşinden koşulması gerektiğine, diğerlerinin dikkate değer olmadığına ikna edilmiştir, ki bunların uzun vadede belli kitleler için önemli toplumsal işleve sahiptir.”⁸²

Buradan çıkarılacak genel sonuç; alanlar arasındaki ilişkiler, alan içindeki karşıtıklarda olduğu gibi eyleyicilerin niyetlerine göre değil, yapısal faktörlere göre belirlenir.

Bourdieu'nun alan analizi yaklaşımı, sınıf meşrulaştırışıyla yakından ilintilidir. Alanların otonomluğu, dolayımılama ve homoloji kavramları da, *simgesel iktidar ve şiddet* teorisiyle bağlantılıdır. Ona göre, toplumsal sınıf eşitsizliğinin meşrulaştırılması, bilinçli bir niyetin ürünü değil, farklı alanlardaki yapısal tekabüliyetten dolaydır. Eyleyiciler, birtakım kısıtlamalar ve imkanlar alanında, bireysel stratejileri ile hareket ederken, sınıfsal eşitsizlikleri farkında olmadan üretirler. Kültürel meta üreticileri de, alanda kendi çıkarları peşindeyken, toplumsal sınıf yapısındaki homolojik etkileri farkında olmadan üretirler. Aslında eşitsizlikler, farkında olunmadan üretildiği için başarılıdır.⁸³

Alanlar arasında homolojik ilişkiler yapısal ve işlevsel olsa da, eyleyicilerin pratiklerinden tamamen bağımsız değildir. Bunu açıklamak için, Bourdieu habitus kavramına başvurur. Eyleyiciler, habitusları paralelinde farklı alanlar boyunca benzer tavırlar-yatkınlıklar sergiler. Habitus, “Değişik nüfuz sahalarındaki (domain) pratikleri birleştiren prensip”⁸⁴ olarak tanımlanır. Bu durumda alan analizi, basit bir şekilde, bireysel ve grup pratiklerini alanların işleme mekanizmasından tamamen ayıran nesnelcilikten farklıdır. Habitusun pratik mantığı, alanlar arasındaki bağlantıyı sağlar. Bu yüzden, habitus “Nesnel olarak kurulmuş alanlar arasındaki dönüşüm ilişkilerinin ve yapısal homolojilerin sahici kurucu ilkesidir.”⁸⁵

⁸² bkz. (79), BOURDIEU, 233-234

⁸³ bkz. (11), SWARTZ, 134

⁸⁴ bkz. (13), BOURDIEU, 83

⁸⁵ a.g.k., 83-4

Bourdieu, alanları ve yapısal-işlevsel homolojileri bütüncül bir sistemin kurucu ilkeleri olarak görmez. Alanlar, ekonomiden, politikadan ve sınıf yapısından otonomlaşmalarına da bağlı olarak tarihsel olarak değişirler. Bu yüzden, alanları birleştiren evrensel bir sınıflandırma sistemi kurmak mümkün değildir. Bourdieu, alanları tarih dışı ya da ötesi kurallarla kayıtlı olarak görmez. Bu yüzden Bourdieu alanları kastederek "...her tarihsel durumu ayrı ayrı incelemeliyiz..."⁸⁶ önerisinde bulunur. Bourdieu, bir yandan alanların evrensel kuralları olmadığına iddia ederken, diğer taraftan uzun soluklu tarihsel eğilimlerin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular. O, özellikle iki eğilimi öne çıkarır. Birincisi, kültürel alanın giderek ekonomi ve politikadan bağımsızlaşmasıdır. İkincisi ise, ekonomik alanın son tahlilde diğer alanlara göre daha dominant etkilere sahip olmasıdır.

2.5. İktidar Alanı

İktidar alanı ana alandır. Bourdieu bu kavramı birbiriyle kesişen iki anlamda kullanır. Birincisi, tüm alanlardaki mücadeleleri ve farklılaşmaları düzenleme işlevinin yerini getiren meta alan olarak tanımlanabilir. Diğer anlamı ise, iktidar alanı, hakim sınıf, yönetici ve elit sınıf anlamında kullanılır. Bourdieu, iktidar alanını daha çok meta alan bağlamında kullanır.

İktidar alanı, iktidar formları ve farklı sermaye türleri arasında varolan güç dengesi yapısıdır. Aynı zamanda, farklı iktidar formları sahipleri arasındaki iktidarı tekeline alma mücadeleleri alanıdır iktidar alanı. Diğer yandan iktidar alanı, kendi alanlarında (ekonomik alan, yüksek bürokratik alan, akademik alan, entelektüel alan vb.) sahip oldukları belirli miktarda sermaye (özellikle ekonomik ve kültürel sermaye) ile dominant konumlarda yer alan toplumsal eyleycilerin ve kurumların oyun ve rekabet mekanıdır. Bu mekanda güçler dengesinin korumak ya da değiştirmek için eyleycilerin ve kurumların stratejileri karşı karşıya gelir. İktidar paylaşımını dengelemek için

⁸⁶ bkz. (1), BOURDIEU-WACQUANT, 109

her dominant konum kendi prensiplerinin empoze etmek için uğraşır. Mücadeleler, meşruluk araçlarını elinde tutmak ve dominasyonu yeniden üreten mekanizmaları tekeline almak için de yapılır. Bu mücadele, fiziksel olabileceği gibi (Avrupa'daki din savaşları), simgesel de olabilir (ortaçağ Avrupa'sındaki vaizler, rahipler ve şövalyeler arasındaki tartışmalar gibi).⁸⁷

Farklı alanlar, iktidar alanına sermaye biçimlerinin (özellikle ekonomik ve kültürel sermaye belirleyicidir) nesnel hiyerarşisine göre dağılmıştır. Daha spesifik olarak ifade etmek gerekirse iktidar alanı birbirlerine göre konumlanan bir yapıda örgütlenmiştir. Hiyerarşinin tepesinde ekonomik sermaye ile belirlenmiş ekonomik alan, ikinci sırada kültürel sermayenin oluşturduğu kültürel alan, sonra bürokratik alan, akademik alan, sanatsal alan diye devam eder.⁸⁸

İktidar alanlarını oluşturan bu yapı, onun kurucu alt-alanları hakkında bize bir fikir verir. Alt-alanlar bazen ekonomik olarak dominant, kültürel olan olarak domine edilen, bazen de tam tersi şekilde yapılaşmıştır. Örneğin, üniversite alanında alanın yeniden üretiminin araçlarını elinde tutanlar entelektüel olarak çok fakirdir; bunlara karşı çıkan, ancak simgesel sermayeye sahip entelektüel kesim ise kurum üzerinde herhangi bir iktidarı söz konusu değildir. Ekonomik alanda benzer bir durum söz konusudur. Bir yandan akademik sermayeye ve kültürel sermayeye sahip- en iyi okullarda ve büyük şirketlerde kariyer yapmış- yönetici-teknokratlar var iken, diğer yandan tüm sermayesini aile mirasından biriktirmiş aile şirketi patronları-yöneticileri vardır.⁸⁹

Bourdieu, çatışmayı toplumsal yaşamın temel dinamiği olarak görür. Bütün toplumsal düzenlemelerin merkezinde iktidar için mücadele vardır. Mücadele maddi kaynaklarla olduğu kadar simgesel kaynaklarla da yürütülür.

⁸⁷ a.g.k., 76

⁸⁸ Pierre BOURDIEU, *The State Nobility*, 272

⁸⁹ A.g.k., 272

Kültürel kaynaklar (örneğin, eğitim kariyeri) modern toplumlarda yeni bir farklılaşma parametresi oldu. Toplumsal hiyerarşinin birbiriyle çatışan iki temel özelliği, modern endüstri toplumlarındaki iktidar mücadelelerini belirler. Ekonomik sermayenin (servet, gelir, mal-mülk) dağılımı *hiyerarşinin dominant prensibi*, kültürel sermayenin (bilgi, kültür, eğitim) dağılımı ise *hiyerarşinin ikinci prensibidir*. Kültürel ve ekonomik sermaye arasındaki bu temel zıtlık iktidar alanını şekillendirir.

Alanlar, iktidar alanlarında birbirleriyle rekabet halinde olan farklı kutuplara yakınlıklarına göre farklılaşır. Ekonomik sermayenin domine olduğu yerde, ekonomik alan birincildir. Bu alanın karşısında, kültürel sermaye etrafında toplanmış sanatsal alan vardır. Yönetim ve üniversite alanı orta konumlardadır; yönetim alanı ekonomik alana yakın iken, üniversite alanı sanatsal alana daha yakındır. Hukuki alan, bilimsel ve sanatsal alandan daha az otonomdur; çünkü politik alana daha yakındır. Bu, sanat ve bilimin ekonomi ve politikaya az bağımlı olduğunu gösterir; bu durum bu alanların kendi içinde manevra yapabilmelerine ve kendi simgesel sistemlerini kurmalarına imkan sağlar. Dini alan sanatsal alana daha yakın konumlandığı için, ekonomik olmayan meşruluk için mücadele eder. Gazetecilik alanı, idari ve politik alana en angaje alandır. Kültürel alanlar, ekonomik ve politik otoriteden otonom kazanma derecelerine göre farklılık arz ederler.

2.6. Habitus ve Alan

Bourdieu, temel kavramlarından biri olan habitusu şöyle tanımlar:

“...Habitus, tarihsel olarak üretilen şemalarla uyumlu, bireysel ve kolektif pratikler üreten tarihi bir üründür. Toplumsal olanın bedenlerde (ya da biyolojik bireylerde) inşa edilmesiyle ortaya çıkan, dayanıklı ve aktarılabilir algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri olan habitus, geçmiş deneyimlerin aktif olarak şimdi de devam etmesini sağlar.”⁹⁰

⁹⁰bkz. (4), BOURDIEU, 54

Habitus, *oyun için bir hissediş ya da pratik bir duyum* olarak, önceden hesaplanamayan ve basit bir şekilde kurallara bilinçli bir uyma edimi olmayan bir şekilde eyleme ve tepki vermedir. Pratikler ve algılamalar üreten yatkınlıklar bütünüdür. Habitusu oluşturan süreğen eğilimler, daha sonraki deneyimlerin ne oranda yaşanacağını belirleyen erken yaşlardaki deneyimlerle birlikte, çocuk belli belli bir çevrede büyürken yavaş yavaş edinilir. Ailede edinilmiş habitus okuldaki deneyimlerin (özel olarak pedagojik mesajın algılanması ve özümsemesinin) yapılaşmasının temelinde yatar ve bu durum, yeniden yapılaşmadan yeniden yapılaşmaya doğru sürer gider.⁹¹ Habitus tarafından yaratılan yatkınlıklar ve eğilimler, eyleyicinin yaşamı boyunca devam eder. Bu yatkınlıklar ve eğilimler, çoklu ve farklı aktivite alanlarına pratikler üretebilirler. Örneğin işçi sınıfının habitusu, farklı kültürel pratikler arasında benzer tercihler üretmiştir. Habitusun eğilim ve yatkınlıkları, belli durumlarda pratikler üretebilme yeteneğiyle *yapısallaştırıcı yapılardır*. Onlar aynı zamanda, nesnel toplumsal koşulları kendi bünyelerine telkin edebilme becerileriyle *yapısallaşmış yapılardır*. Habitus birçok yapının eşzamanlı etkisinin ürünüdür. Habitus, farklı yapıların yan yana olduğu ve birbirine eklemeli olduğu mekanı oluşturur. Evlilik stratejileri, doğurganlık stratejileri gibi alanların alt sistemlerini birleştiren ilke habitustur, yani alanların birbirlerine eklemeli olduğu mekandır.⁹²

Habitus, bir kişinin içselleştirdiği bir fikirler sistemi olmaktan çok, kişinin kazandığı ve vücut verdiği bir dizi kimlikten oluşur. Habitus öncelikle vücut bulmuş bir biçimde, bir bedensel hexis olarak vardır. Bedensel hexis gerçekleşmiş, vücut bulmuş, kalıcı bir eğilime, süreğen bir durma, konuşma, yürüme ve böylelikle hissetme ve düşünme biçimine dönüşmüş siyasal mitolojidir.⁹³ Başarıyla toplumsallaştırılmış her fail, toplumsal bünyeye katıldıklarında, dünyayı düzenleme araçlarına, bütün pratikleri örgütleyen sınıflandırıcı bir şemalar sistemine sahip olur. Habitus'un süreğenliğini

⁹¹ Bkz. (13), BOURDIEU, 87

⁹² Ag.k., 83

⁹³ a.g.k., 80

açıklayan, işte bu vücut bulmuş habitus kipidir. Bu şekilde vücut bulmuş ilkeler, bilincin kavrayışının dışında durur ve bu yüzden iradi ve kasti olarak dönüştürülemez, hatta açığa bile çıkarılamazlar, hiçbir şey vücuda gelmiş değerlerden daha fazla dile getirilemez, iletilemez, taklit edilemez değildir ve bu yüzden daha eşsiz değildir. Dolayısıyla habitus gözünün önünde bulundurabileceği bir bilgi olarak bir kişinin sahip olduğu bir şey değil, kişinin olduğu bir şeydir.⁹⁴

Habitus nosyonu, failin özerkliği ve etkinliği sorusunu da beraberinde getirir. Bourdieu, pratik bağlamında toplumsal failin her zaman verili hiçbir kurallara indirgenemez eylem yönleri yarattığını ileri sürer.

“...Pratiği açık ya da örtük olarak mekanik bir tepki, kendinden önceki koşullarla doğrudan belirlenmiş, bütünüyle sonsuz önceden kurulmuş birliklerin, modellerin ya da rollerin mekanik işleyişine indirgenebilir bir tepki olarak gören tüm kuramları terk etmek zorunludur...”⁹⁵

Kural için stratejiyi ikame etmeli ve ritmiyle, yönsemesiyle ve tersinmezliğiyle zaman yeniden devreye girmelidir. Pratik her zaman, içinde failin etkinliğinin ortaya çıktığı ve nesnelci yaklaşımların mekansal temsilleriyle kavranamaz olan, zamansal bir boyuta sahiptir.

Bununla birlikte, sabit yapısal kurallar izlemek yerine stratejiler uygularken toplumsal failin sahip olduğu özerklik sınırlıdır. Bourdieu, her bir eylemi özneye dünya arasında eşi görülmemiş bir karşılaşma haline sokan yaklaşımı reddeder. Habitus, bir biçimde toplumsal failin stratejiler geliştirebilme ve amaçlar sınırlarını, her tür özerkliğin sınırlarını çizer.

“...Habitus, sınırları üretimin tarihsel ve toplumsal olarak konulmuş koşullar tarafından belirlenen ürünler -düşünceler, algılamalar, ifadeler, eylemler- verme açısından sonsuz bir kapasite olduğundan, sağladığı

⁹⁴ Bkz. (4), BOURDIEU, 73

⁹⁵ Bkz. (13), BOURDIEU, 73

koşullanmış ve koşula bağlı özgürlük başlangıç koşullarının basit bir yeniden üretiminden olduğu kadar kestirilemez yaratımından da uzaktır.”⁹⁶

Toplumsal failer belirli bir özerklik sergileyen insanlar olarak görülmelidirler. Onlar kurallara indirgenemez, stratejiler geliştirirler. Failin bir yapılar dizisi içinde kurulması, failin eylemlerinin mekanik bir biçimde bu yapılardan yeniden üretildiği anlamına gelmez. Habitus toplumsal olarak kurulmuş bireye gönderme yapmasına rağmen, yapılaşmış eğilimler, stratejiler üretebilmesi için habitusun dışında kalan ve ona indirgenemez bir bireysellikten söz etmek gerekir.

Bourdieu, habitus kavramını rasyonel tercih (rasyonel eylem kuramı olarak da geçebilir) kuramından bir kopuş düşüncesiyle kullandığını açıklar.⁹⁷ Bu kuramda, fail işleyeceği eylem üzerinde düşünen bir öznedir. Eylemin, toplumsal olarak kurulmuş bir pratik duygusundan yola çıkılarak gerçekleştiğini göz ardı eder. Bu kuramda fail tarihsiz ve toplumsal diyalektikten bağımsız bir şekilde kurulur. Dolayısıyla tarihsiz ve aşkın öznenin yerine bir başkası da geçebilir. Oysa ki, failerin bireysel ve kolektif tarihleri vardır. Faillerin tercih yapıları, tarihsel süreç içinde nesnel yapıların diyalektiği içinde oluşmuştur. Akılcı eylem kuramı, failerin fırsatı kollama ve kullanma, riske girme, yatırım yapma, bilgiye ulaşım gibi imkanlarını evrensel ve iktisadın içkin kuralları olarak görerek, habitusu a priori kurallar olarak tanımlarlar. Ancak bunlar şartlar oluşmuş-olgunlaşmış belli bir ekonomik yapıda mümkündür. Örneğin, Bourdieu'nun 1960'larda Cezayir'de yaptığı çalışmalarında gördüğü durum akılcı eylem kuramını varsayımlarını tersine çevirir. Cezayir'deki proletaryanın, rasyonel bir iktisadi düzende akılcı habitusun gerektirdiği geleceğe yönelik olarak gerekli zamansal yatınlıkları göstermemiştir. Çünkü bunlar herhangi bir şekilde geleceklerini güven verecek mesleki altyapıdan ve ekonomik istikrardan yoksundurlar.⁹⁸

⁹⁶ A.g.k., 73

⁹⁷ Bkz. (47), BOURDIEU-WACQUANT, 110

⁹⁸ A.g.k, 115-16

Habitus ile alan ilişkisi, öncelikle bir koşullanma ilişkisidir. Alan, habitusu yapılandırır. Habitus, bir alanın ya da kesişen bir dizi alanın içkin zorunluluğunun somutlaşmasının bir ürünüdür. Öte yandan bu, bir bilgi ya da bilişsel inşa ilişkisidir. Habitus, enerji harcamaya değer, mana ve değer taşıyan, anlamlı dünya olarak alanın kurulmasına katkıda bulunur. Buradan iki sonuç çıkarılabilir. İlk olarak bilgi ilişkisi, ondan önce gelen ve habitusun yapılarını şekillendiren koşulama ilişkisine bağlıdır; ikinci olarak, sosyal bilim, zorunlu olarak bir bilginin bilgisidir ve alanın birincil deneyiminin, sosyolojik olarak temellendirilmiş bir fenomenolojisine yer açmak zorundadır.⁹⁹

İnsanın varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallık olarak habitus, dünyayı belli bir dünya var eden şeydir. Pascal'ın dediği gibi, "dünya beni içeriyor, ama ben onu anlıyorum". Şu halde toplumsal gerçeklik iki kez varolur. Şeylerde ve beyinlerde, alanlarda ve habituslarda, eyleyicilerin içinde ve dışında. Ayrıca habitus, ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir. Suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar. Dünya beni içeriyor, ama tam da beni içerdiği için anlıyorum; beni ürettiği için, bana apaçık görünüyor. Tarih, habitus ile alan arasındaki ilişkide, kendi kendisiyle ilişkiye girer. Habitus, somutlaşmış, bedene dönüşmüş olan toplumsallık olduğuna göre, içinde bulunduğu, doğrudan anlam ve çıkarla dolu olarak algıladığı alanda evindedir. Nasıl ki doksa bir şekilde, nedeninin niçinini bilmeden varolanı gerçek kabul etmeye denk düşerse, yatkınlıklar ile konum, oyun duygusu ile oyun arasındaki çakışma da eyleyiciyi, yapması gereken şeyi, açıkça bir hedef olarak ortaya koymadan, hesap ve bilincin ötesinde söylem ve temsilin ötesinde yapmaya götürür.¹⁰⁰

Yapısalcılıktaki fail ile yapı arasındaki ilişkiyi, Bourdieu habitus ile arasında kurar. Bu ikisi arasındaki ilişki karşıt iki felsefeden eşzamanlı olarak kopan bir zamansallık teorisi kurmaya olanak sağlar. Yapısalcılığın önerdiği

⁹⁹ Bkz. (1), BOURDIEU-WACQUANT, 127

¹⁰⁰ A.g.k., 128

eylemden bağımsız bir gerçeklik kuramı, öte yandan nesnel yapıları tamamen görmezden gelerek failin bilinçli eylemi kuramı, Bourdieu'nun karşı çıktığı düşünce yapılarıdır. Zaman, tarihselliğe aşkın, a priori bir koşul olmak şöyle dursun, pratik etkinliğin tam da kendini üretme ediminde ürettiği şeydir. Pratik, dünyanın içkin düzenliliklerinin ve eğilimlerinin somutlaşmasının, bedenleşmesinin ürünü olan habitusun ürünü olduğundan, düzenlilik ve eğilimlerin bir öngörüsünü, yani bugünü dolaysızlığında kayıtlı bir geleceğe, tezi olmayan bir referans barındırır. Zaman, eylemin ya da düşüncenin gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkar. Pratik, istisnalar hariç, geleceği bizatihi bir gelecek olarak, bilinçli ve kararlı bir irade edimiyle ortaya konmuş bir plan ya da tasarıyla kurmaz. Pratik etkinlik, anlam taşıdığı, makul olduğu ölçüde, yani alanın özgül eğilimlerine uyarlanmış habituslarla üretildiği sürece, geçmişin pratik anlamda seferber edilmesi ve nesnel potansiyel olarak şimdiki zamanda kayıtlı geleceğin pratik anlamda öngörülmesi yoluyla dolaysız şimdiki zamanı aşar.¹⁰¹

2.7. Alan ve Sermaye

Sermaye maddi ya da içselleştirilmiş emektir.¹⁰² Bireyler ve gruplar, toplumsal düzendeki konumlarını sürdürmek ve yükseltmek için kültürel, toplumsal ve simgesel kaynaklar toplarlar. Bu kaynaklar, alanlarda iktidar ilişkileri içinde önem kazandığı anda sermayeye dönüşürler. Değerli kaynaklar olarak mücadele nesnelere haline gelirler.

Ekonomik, sosyal, simgesel ve kültürel sermaye olmak üzere dört temel sermaye türü vardır. Ekonomik sermaye, para, taşınmaz mallar vb. maddi sermayelerdir. Sosyal sermaye; cemaate, ilişkilere, sosyal ağlara, etki ve destek lobilerine bağlı olarak değişen sermayedir. Simgesel sermaye biriktire gelinen prestij ve onur gibi toplumda iyi olarak kodlanmış sermaye

¹⁰¹ A.g.k., 138

¹⁰² bkz. (29), BOURDIEU, 183

biçimidir. Kültürel sermaye, bilgi, yetenek, eğitime bağlıdır. Anne-baba çocuğuna eğitim ortamında işine yarayacak bilgi, görgü ve davranışlarla donatarak, kültürel sermayeye ulaşım şansını arttırır.

Alanlar belli sermaye türleri ve hacimleri etrafında yapılaşmış mekanlardır.¹⁰³ Alanlarda aktörler sermayeleri tekellerine alma ve arttırma peşindedirler. Sermayenin türü ve hacmi eyleyicilerin alanın özgül hiyerarşisi içindeki pozisyonunu belirler. Eyleyiciler, alan içindeki statülerini korumak ve de arttırmak için sermayelerini korumaları ve arttırmaları gerekir. Dolayısıyla alanlar, sermaye ve konum elde etme için birer mücadele alanlarıdır. Alan içinde üretilen, dolaşıma giren ve elde edilmeye çalışılan statü, bilgi, hizmet ve meta sermayeyi oluşturur. Aktörler, gözde konumlar için anahtar olan bu tür sermayeleri elde etmek sürekli savaş verirler. Alanların dinamik yapısı konumlar, yatkinlıklar ve eyleyicilerin konumlanışlarına göre şekillenir. Alanlar aynı zamanda farklı birikim ve yatkinlıklara sahip eyleyicilerin doldurduğu konumların yapılaşmış mekanlarıdır. Bu birikimlerin hepsi alan içinde kazanılmış da değildir; önceden elde edilmiş sermayeler ve ait olduğun sosyal kökenin habitusu da birikimin hacmini ve kalitesini belirler. Sosyal aktörler, birikim ve yatkinlık biçimlerine göre alanda konumlanırlar. Alana katılım aynı zamanda alanın eylemliliklerinin ve özgül sermayesinin değerliliğine bir taahhüt anlamına gelir.¹⁰⁴

¹⁰³ Bkz. (47), BOURDIEU-WACQUANT, 82

¹⁰⁴ Alan WARDE, **Practise And Field: Revising Bourdieusian Concepts**, 12

3. DİNİ ALAN

Bourdieu, öncelikle din ile ilgili kısmi ve birbirini dışlayan yaklaşımları bir araya getirmeyi ve değişik bakış açılarıyla bakabilme imkanının olabileceği üst bir noktaya konumlanmayı önerir.¹⁰⁵

Bu teorilerden biri dini dil gibi düşünerek onu hem bir iletişim aracı hem de bilgi aracı olarak gören yaklaşımdır. Din tarafından üretilen alışlagelmiş ritüeller, hareketler ve semboller ortak bir dil kurarak toplumsal alanda iletişimin ve etkileşimin gerçekleşmesini sağlar. Dinin bilgi aracı olması ise; dünyanın ve yaşananların anlamı üzerinde ortak bir yargı oluşturmasıdır.¹⁰⁶

Mit ve ritüellerin içkin mantığını açıklamaya yarayan teorik ve metodolojik araçlar geliştirerek yapısalcılığa önemli bir katkı yapan Durkheim bu yaklaşıma yakın bir din teorisi geliştirmiştir.¹⁰⁷ Durkheim zihinsel yapılar ile nesnel toplumsal yapılar arasında bir tekabüliyetin olduğunu iddia eder. Yani failerin düşünme, algılama, eyleme formlarıyla, ait oldukları toplumsal sınıf arasında bir uyum vardır. Ona göre din; anlamlar, semboller, ritüeller, kolektif temsil ve sınıflandırma formları üreterek toplumsal entegrasyonu sağlar.¹⁰⁸ Bu varsayım din sosyolojisi bağlamında ele alındığında, dinin ürettiği simgesel sistemin toplumsal-aktüel dünyanın algılanması ve düşünülmesinde önemli pratikler ve temsiller yaratarak mevcut toplumsal eşitsizliklerin doğallaşmasına ve meşrulaştırılmasına yardım ettiği şeklinde formüle edilebilir. Durkheim bir yandan dini sadece birtakım a priori ve soyut kategoriler etrafında tanımlayan idealizme karşı çıkarken, bir yandan da dinin anlam kurucu ve kolektif temsil boyutunu ihmal eden, failerin din ile ilgili farklı boyutlardaki algılarını analiz etmeyen ve dini pratiklerin sadece görünen ve

¹⁰⁵ Pierre BOURDIEU, *Genesis And Structure of The Religious Field*, 1-2

¹⁰⁶ a.g.m., 2

¹⁰⁷ a.g.m., 2

¹⁰⁸ Emile Durkheim, *The Elementary forms of Religious Life*, 30

istatistiksel analize uygun kısımlarını inceleyen ampirik geleneğe de karşı çıkar.¹⁰⁹

Durkheim'in kolektif temsil-bilinç ile toplumsal yapı arasında kurduğu ilişkinin arka planında, Kant'ın pozitivismi ve idealizmi aşmaya yönelik yaklaşımları yatar. Kant, bir yandan pozitivismin duyular yoluyla nesnelere olduğu gibi algılandığı varsayımına karşı çıkararak, bilişsel yetilerimizin nesnelere algılanması sürecinde devreye girdiğini ve nesnelere kategorize etme, soyutlama ve genelleme yapma gibi işlemlere tabi tutarak, kendi sübjektif gerçekliğini yarattığını iddia ediyordu. Kant, ayrıca idealizmin varsayımlarını ele alarak, nesnel alandan tamamıyla soyutlanmış bir gerçeklik alanı yaratımına karşı çıkıyordu. Bu anlamda, Durkheim'in Kant ilham ile dine yaklaştığı söylenebilir.¹¹⁰

Bourdieu, Durkheim'in dinin toplumsal temsil ve anlam kurarak, toplumsal yapı ile özneler arasında bir iletişim ve etkileşim kurduğu iddiasına katılır. Ancak, Durkheim'in dini politik düzlemde ve iktidar sosyolojisi bağlamında incelemeyi ihmal ettiğini vurgular. Bu noktada, Bourdieu Max Weber ve Karl Marx'ı ele alır. Weber'in büyüsel ve dinsel eylemlerin *dünyaya yönelik* olduğu ve uzun bir yaşam sürmek amacıyla yapıldığı¹¹¹ vurgusu Bourdieu'nun din analizleri için bir hareket noktasıdır.

Bourdieu da dinin toplumsal alandan ve aktüel dünya gerçeklerinden izole bir yaşam alanı olmadığına inanır. İktidar ve çıkar mücadeleleri için din önemli ve stratejik bir sığınmadır. Dini söylem, inanç ve pratiklerin ne olduğunu ve olacağını; bunları üreten, dağıtan dini çıkar grupları ve ebedi kurtuluş ve hizmet tekeli için yarışan dini otoriteler-uzmanlar belirler. Dini alanı domine etmek ve dini sermayeyi elinde tutmak için alan devamlı bir şekilde mücadelelere sahne olur.

¹⁰⁹ bkz. (105), BOURDIEU, 2

¹¹⁰ a.g.m, 2

¹¹¹ bkz. (37), WEBER, 4:40

Weber ve Marx, dinin mevcut toplumsal düzenin-statükonun korunması ve devamında değerli bir meşruiyet aracı olarak görürler. Onlara göre hakim sınıfın iktidarının meşrulaştırılmasında ve ezilen sınıfın evcilleştirilmesinde din önemli bir rol oynar.¹¹² Ancak Weber, Marx'ın dini ekonomik yapının salt bir yansıması gören mekanik görüşü reddeder. Weber kurtuluş vaadini, dini söylem, inanç ve pratiklerini elinde tutmak isteyenler ile bunları talep edenler arasındaki alışverişin tarihsel olarak kurulduğunu iddia eder. Diğer taraftan Marx tarihsel-diyalektik bir yöntemi benimsemiş olmasına rağmen, dini alanın ekonomik altyapının bir yansıması olduğunu a priori olarak kabul ederek Weber'den ayrılır. Fakat, hem Weber hem de Marx, dini içe kapalı ve tamamen bağımsız bir söylem olarak gören ve hiçbir politik dolayımına değinmeyen idealist söyleme karşı çıkar.

Weber, araştırmasının merkezine, bir toplumu şekillendiren grupların sosyal statü ve egemenlik yapısı ile dini düşünceler arasındaki ilişkileri yerleştirir. Bu bağlamda Weber, kırsal kesim çalışanlarının değişen konumlarından ve borsaya gidenlerin tipik zihniyetleri dikkate alınarak borsa düzenlemeleri probleminden hareketle Alman toplumsal yapısının önemli yönlerini ortaya çıkarır.¹¹³

Daha sonra dikkatini, değişik dünya dünya dinlerinin temel öğretilerini şekillendirmiş ve yaymış olan eski Çin'in, Hindistan'ın ve Filistin'in dini önderlerine çevirir. Bu öğretilerin ahlaki ataklığı kısmen kimliği tespit edilebilir sosyal grupların maddi ve düşünsel ilgilerine cevap olarak, kısmen de dini telkinin ve karizmatik şahsiyetlerin bağımsız ve toplumsal olarak şekillendirici nüfuzlarına cevap olarak anlaşılabilir. Araştırmaları esnasında Weber'in ilgisi yavaş yavaş bu şekildeki karşılıklı nüfuzların ayrıntılı analizinden, değişik dünya dinlerinin adetlerinin kapsamları için uygun bir odak noktası sağlayan toplumsal yapılarının karşılaştırmalı araştırmasına kayar. Büyük dinlerin dünya görüşleri açıkça kimliği tespit edilebilir sosyal grupların eseridir.

¹¹² bkz. (105), BOURDIEU, 4

¹¹³ Reinhard BENDIX, **Max Weber'in Din Sosyolojisi**, 192

Püriten kutsallar, Konfüçyanist bilginler, Hindu Brahmanlar, Yahudi Leviler ve peygamberler gibi. Bütün bu grupların kendi hayat tarzları vardır ve belli dini inançlar geliştirmişlerdir. Weber'in özel amacı ise sosyal ilişkileri araştırmaktır. Bazı karizmatik telkinler bu ilişkiler içinde önce belli bir tabakanın hayat tarzı ve nihayet bütün bir kültürün egemen zihniyeti olmuştur. Bu konudan hareketle Weber, zamanla bütün büyük kültürleri yönlendiren, zamanla onların spesifik dini itikatlarını oluşturan meseleleri açıklar.¹¹⁴

Weber'in inceleme tarzında toplum, her biri kendi ekonomik çıkarlarına, katman öğelerine ve dünyaya ve insana karşı özel yönelimlere sahip olan birbirleriyle rekabet içindeki statü gruplarının mücadele alanı olarak gözükür. O, Wilhelm Almanya'sında mülk sahibi aristokrasinin, yükselen burjuvazinin, bürokrasinin ve işçi sınıfının analizini yaparken bu görüşü esas almaktadır. Onun karşılaştırmalı din sosyolojisi de aynı temele dayanır. Büyük dinlerin sivrilmesi uzun mücadelelerin sonucudur. Her önder grup, aynı şekilde kendi hayat tarzlarının farklılığını ve maddi ayrıcalıklarını korumak veya geliştirmek için, maddi veya fikri çıkarlarını korumak isteyen başka bir veya çeşitli statü gruplarının karşı çıkması ile karşılaşır. Konfüsyenist aydınların, büyücülere, Taocu mistiklere ve Budist rahiplere karşı başarılı olması gerekiyordu. Çeşitli sosyal gruplar arasındaki mücadelenin böyle vurgulanması Weber'in kendi kişisel ve entelektüel hayat görüşünün özünü oluşturur. İnsanlar arasındaki belli çatışmaların nihai değerlere karşı, hiçbir kanıtla çürütülemeyecek veya giderilemeyecek bir direnmeye indirgenebileceği görüşü onun gerekçeli inancı idi .Onun din sosyolojisi alanındaki araştırmaları bu görüşün ampirik kanıtını sunmaktadır.¹¹⁵

¹¹⁴ a.g.m., 193

¹¹⁵ a.g.m., 197-198

Bourdieu'nun, bu yaklaşımlar çerçevesinde dini alanı tanımlayışının otantikliği ara bir yerde durmasından kaynaklanır.¹¹⁶ Bourdieu, dine kendi içine kapalı, anlamı kendinden menkul (sui generis) ve idealize olmuş bir form olarak bakmaz. Diğer yandan, dini ekonomik temelli toplumsal yapının bir yansıması olarak gören altyapı-üstyapı diyalektiği içinde de ele almaz.

Bourdieu'ya göre dinin gücü maddi ya da fiziksel bir değil, simgesel bir güçtür. Dinin yarattığı simgesel iktidar, dünyaya bakışımızı belirler, onu olduğu haliyle ya da olması gerektiği şekliyle görmemizi sağlar. Onun etkin olmasını sağlayan da simgesel dilin verdiği güçtür. Bu güç, test edilmesine bile gerek duyulmayan doğrular önerir. Keyfi olarak kurulanı değişmez bir gerçeklik sunma potansiyeline sahiptir. Simgesel dil açık ve net değildir, gizli, gizemli ve muğlak anlamlar içerir. Her şeyi açıkça formüle etmemesi, simgesel iktidarı tekelinde tutma kaygısıyla ilgilidir. Bu dil kaybolursa alanın büyüğü bozulur, otonomluğunu ve diğer alanlardan farklı olan yanını kaybeder.¹¹⁷

Bourdieu'ya göre dini alan değiştirilemez bir gerçeklik değildir. Dini alanın oluşumu ve gelişimi, toplumsal değişim-dönüşümlerden ve tarihsel şartlardan ayrı düşünülemez. İnançların, ritüellerin ve kurumların oluşumunda, tarihsel ve toplumsal şartlar önemlidir, bu yüzden tarihsel bir analiz her zaman gereklidir.¹¹⁸

Bourdieu, modern dönemde dini yapıyı ekonomik ve politik yapıya göre ikincil önemde görür. Ama bu onu Marksist yaklaşımı benimsediği anlamına gelmez. Bourdieu'ya göre bu tarihsel-konjoktürel bir durumdur. Oysa Marksist analizde ekonomik alanın birincil rolü a priori bir kabuldür. Bourdieu, ekonomik ve politik müdahale ve etkilere karşın, dini alanın diğer alanlardan görece bağımsız bir yaşam alanına sahip olduğunu iddia eder.

¹¹⁶ Erwan DIANTEILL, **Pierre Bourdieu And The Sociology of Religion: A Central And Peripheral Concern**, 544

¹¹⁷ a.g.m, 543

¹¹⁸ a.g.m, 544

Dini alan, kendi içsel kuralları ve dinamikleri olan, toplumsal eyleycileri cezbeden hedef ve çıkarları olan bir alandır. Ayrıca eyleycilerin alana özgü olarak edindikleri yatkınlık, algı, davranış ve hissedişleri (habitus) vardır. Habitus, alanın içkin kurallarını belirler ve eyleycileri alanda nasıl oynanacakları ile ilgili hazırlar.¹¹⁹

3.1. Dini Alanın Oluşumu ve Gelişimi

Bourdieu'nun din sosyolojisi öncelikle Katolikliğin bir sosyolojisidir.¹²⁰ Reform'dan önce, Batı Avrupa'da Katolik kilisesi dini iktidarı tekeline almıştı. Bourdieu'nun ilgilendiği bu tekelleşmenin nasıl oluştuğudur. Bourdieu'nun merak ettiği diğer bir konu ise, eski ve yeni din adamları arasındaki rekabetin, Hıristiyanlığın, dolayısıyla kilisenin dini iktidarı tekeline almasında ve devam ettirmesindeki rolü ile ilgilidir.¹²¹

Bourdieu bu süreci açıklamak için, Weber'in kadim Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın ortaya çıkışını inceleyen çalışmalarından yararlanır. Entelektüel aktivite ve fiziksel aktivitelerin birbirinden ayrılması; dini alanın otonom olarak ortaya çıkmasını, inanç ve ritüellerin rasyonelleşmesini sağladı. Kırsal yaşamda, dini aktiviteler doğa ile etkileşimde oluşurken, kentleşme dini ihtiyaçları doğal yaşam şartlarına bağlı-bağımlı olmaktan çıkardı. Talepleri rasyonel ve kurallı hale getirdi. Kentleşme, aynı zamanda kurtuluş metaları ile ilgilenen profesyonel bir sınıfın da ortaya çıkmasına sebep oldu. Kentli dini sınıf, inancın içselleştirilmesine katkıda bulunarak, iyi-kötü, sevap günah kavramı gibi etik kriterleri yaymaya başladı.¹²²

Dünya dinlerinin (Hıristiyanlık, Yahudilik, İslam vb.) ortaya çıkışı, kentlerin ortaya çıkışı ve gelişmesi ile yakından ilgilidir. Kentlerin doğuşu-

¹¹⁹ a.g.m, 544

¹²⁰ a.g.m, 535

¹²¹ a.g.m, 535

¹²² a.g.m, 535-536

gelişimi ve işbölümünün ilerlemesi, dini alanın izafi de olsa otonomluk kazanmasına; dini pratiklerin-inançların rasyonel ve sistemik hale gelmesine neden oldu. Bu gelişme sonucunda kentsel ve kırsal bölünmenin iyice görünür hale gelmesi beraberinde fiziksel ve entelektüel işbölümü ayrımını da getirdi.¹²³

Alman ideolojisi kitabında Marx gerçek bir işbölümünün, işlerin ancak fiziksel ve entelektüel diye ayrılması ile mümkün olabileceğini ifade eder. Marx'a göre *bilinç halinde olmanın* (dünyada ne olup bittiğini anlama çabası) ve *düşünmenin* artık varolan pratikler ve gerçekler üzerinden gerçekleştiremeyeceğini iddia eder. *Bilinç halinde olmak* aktüel dünyadan kopmayı ve beraberinde saf teori, teoloji ve felsefe yapmayı getirdi. Marx'a göre köy-kırsal yaşamında, kente benzer dini inanç ve pratikleri rasyonel ve sistemik hale gelmesine sebep olabilecek şeyler yaşanmaz. Köylüler tabiata bağımlı yaşarlar. Tarımsal aktivite ve mevsimlik işler hesaba ve rasyonaliteye imkan vermez. Kırsal alanın dağınık yerleşim yapısı, ekonomik ve simgesel alışverişleri kısıtlar, kollektif bir çıkar bilincinin gelişmesini engeller.¹²⁴ Diğer taraftan, kentleşmeyle birlikte meydana gelen toplumsal ve ekonomik değişimler, dönüşümler, doğadan ve onun kısıtlamalarından görece bağımsız olan ticari aktivitelerin ve zanaatkarlığın gelişmesine yol açtı. Aynı zamanda değişen toplumsal yapının entelektüel ve ruhani bireyciliği beslemesi, dini ihtiyaçların rasyonelleşmesi ve sistemik olmasını sağladı.¹²⁵

Bourdieu, Weber'in de yaşanan bu sürecin farkında olduğunu söyler.¹²⁶ Weber, burjuva aktivitelerinin, mevsime ve tabiata bağımlı kırsal aktivitelerden farklı olduğunu gözlemler. Yani kentli insan yaptığı işlerin sürecini ve sonuçlarını kontrol edebilmektedir, çünkü denetimi dışında olan harici faktörlere daha az bağımlıdır. Burjuvazi, hedeflediği sonuç ve buna

¹²³ bkz. (105), BOURDIEU, 5-6

¹²⁴ K. MARX, F.ENGELS, **Collected Works: The German Ideology**, 44-45

¹²⁵ bkz. (37), WEBER, 2:1178

¹²⁶ bkz. (105), BOURDIEU, 6

uygun araçları seçmede ve kullanmada daha özgürdür, başarısı veya başarısızlığı daha çok kendi seçimlerindeki isabete ya da isabetsizliğe bağlıdır.¹²⁷

Bourdieu'ya göre Weber'in din sosyolojisine en büyük katkısı, dini işleri ve dini metayı kontrol eden-düzenleyen bir profesyonel grubun ortaya çıkışını; dinin kentleşme ve beraberindeki gelişmelerle birlikte girdiği rasyonelleşme ve moralizasyon süreci bağlamında analiz etmesidir.¹²⁸

Weber'e göre şehir ticaretinde önemli bir yer tutan el yapımın gelişmesi ile dinseliliğin içselleştirilmesi ve rasyonelleşmesi süreci arasında önemli bir paralellik vardır. Bu süreçte, dini temsiller-pratikler rasyonalize ve moralize olmaya başladı. Etik kriterler ve talimatlar gündeme geldi. Tanrılar iyiyi ödüllendiren, kötüyü cezalandıran etik güçlere dönüştü. Artık tanrılar moral beklentilere ve bireylerin günahkarlık duyusuna-algılamasına ve onların günahattan geri dönme potansiyellerine müsaade etmeye başladılar. Mitler, sistemik bir şekilde ifade edilen dini ideolojilere; tabu ve büyüsel kınamalar, nedeni tanımlı günahlara; keyfi ve ne zaman cezalandıracağı belli olmayan tanrılardan, adil, iyi, doğayı ve toplumu koruyucu-kollayıcı tanrılara doğru bir dönüşüm yaşandı.¹²⁹

Bourdieu'ya göre dini alanın oluşumunu, dini sermayenin ve metanın üretimini, dağıtımını ve yeniden üretimini tekelinde tutan bir profesyonel grubun ve bunları talep eden tabilerin ortaya çıkmasını, sadece ekonomik ve toplumsal yapıdaki değişimlerle açıklamak zordur. Simgesel üretim ilişkilerini doğasındaki dönüşüm ve değişimler de dini alanın oluşumunda etkili olmuştur. Artık din adamları geçerlilik ve güvenliklerini dogmalardan sağlayamıyorlardı. Farklı mitik ve ritüel gelenekler, aynı kentsel mekanda bir araya gelince, din adamları kendi dogmalarını diğerlerine anlatmak ve onları

¹²⁷ bkz. (37), WEBER, 2:1178

¹²⁸ bkz. (105), BOURDIEU, 6

¹²⁹ bkz. (37), WEBER, 2:1179

ikna etmek için yoruma başvurdular. Genele hitap etmek kaygısıyla, mitik-ritüel geleneklerinin kapalı ve keskin söylemlerini, ortalama görüşlere ve genelin konsensus sağladığı etik normlara yaklaştırdılar. Ayrıca kültürlü-eğitilmiş sınıfın değerleri ve sorgulayıcı yaklaşımları, hikmetinden sual olunmayan teolojik varsayım ve dogmaların açıklanmasını ve tartışılmasını gündeme getirdi. Bu gelişmeler, dini söylem ve pratiklerin büyüsel-mitik havasını, rasyonel, dinin anlam ve mantığını anlamaya yönelik bir dile çevirdi.¹³⁰

Profesyonel-uzman din adamları, *gizli ve çok az kişi tarafından anlaşılabilir* bir bilginin üretimi ve yeniden üretimi için gerekli yeterliliğe ve yeteneğe sahip seçkin insanlardır. Diğer sıradan din mensuplarının öbür dünyadaki kurtuluşunun yönetimini, sahip oldukları bu bilgi sayesinde yerine getirirler. Din adamları karşısında, tebaa vardır. Bunlar bahsedilen bilgiden yoksun oldukları için yönetilirler. Biriktirilmiş bir simgesel işgücü olan dini sermayeden de yoksundurlar. Ayrıca tebaa bu yoksunluğu dini alan içinde kendilerine vaat edilen kurtuluş söylemleri dolayısıyla sorgulamayıp, bilakis yoksunluğun kendi kaderi olduğuna inanır.¹³¹

Profesyonel-uzman din adamları sınıfı oluşumundan önce, dini alan daha eşitlikçi bir yapıya sahipti. Fakat süreç içinde işler fiziksel ve simgesel olarak ayrılınca, simgesel yeterliliği ve niteliğe sahip gruplar alan içinde etkin bir konuma geldiler. Çünkü kurtuluş için gerekli mekanizmayı ve yolları tekellerinde tutuyorlardı.¹³²

Dini sermayeni dağılım ve sirkülasyon mekanizması, dini yetkinlik ve yeterlilik ile yakından ilgilidir. Dini yetkinlik ve yeterlilik iki tür bilgi ile oluşur. Birincisi, alana aşinalık sonucunda oluşan pratiğin bilgisi (bu bilgi sayesinde belli düşünme biçim ve şemaları içselleştirilmiş ve belli eylem türleri

¹³⁰ bkz. (105), BOURDIEU, 7-8

¹³¹ a.g.m., 9

¹³² a.g.m., 9

ezberlenmiştir), ki buna bütün üyeler sahiptir. İkincisi, kesin ve net bir şekilde tanımlanarak, sistematize edilmiş bilgidir, bu da uzman bilgisidir. Uzman bulunduğu kurumda sahip olduğu bilgi ile tebaayı belli eylem türleri için eğitir. Bu yolla dini sermayeyi yeniden üretir. Ayrıca dini sermaye iki tür farklı simgesel sisteme karşılık gelir. Bunlardan birincisi, mitler ve ritüeller sistemi, diğeri ise kozmoloji ve teolojiyi içeren dini ideolojidir. Dini ideoloji, dini esaslar bilgece gözden geçirilerek oluşturulmuştur. Ayrıca dini ideolojilerin oluşmasında, devletin oluşumu ve sınıf karşıtlıklarının gelişimi yanında, büyük dünya dinlerinin evrensel söylemlerini mantıklı ve rasyonel bir biçimde formüle etmeye başlaması da etkilidir.¹³³

Bourdieu'ya göre dini meta ve hizmetlerinin üretimi, yeniden üretimi ve yayılımı dini alanı karakterize eder. Dini pratik ve temsillerin rasyonelleşmesi ve sistemik hale gelmesi ile kurumsal anlamda dini alan kompleks bir yapıya dönüştü. Yaygın-popüler dini tüketimi, dini üretimi tekeline almış bir grup profesyonel karşılamaya başladı. Dini alanı domine eden bu gruplar, *kutsal-profan*, *din-büyü* gibi ayrımlarla simgesel sermayelerini ellerinde tutmak istediler. Neyin kutsal olduğunu neyin olmadığını karar vermek bunların elindedir. Çünkü bunlara dair gizli ve anlaşılması zor bilgiler elindedir. Ayrıca büyücülerin dini alan içinde heretik-farklı bir söylem geliştirme girişimlerini de engellerler. Büyünün kötü ve meşru olmadığını ilan ederler. Çünkü büyü, onların söylemsel ve pratik alandaki tekellerini kırabilir. Ayrıca dini sermayeyi elinde tutan profesyonel grup, kurtuluş metanın yönetim tekeli de kaptırmak istemezler. Büyücülerin ruhu ve bedeni kurtardığına ve insanlara kurtuluş sağladığına dair inanç, dini oligarşinin simgesel sermayelerini tehdit eder. Bourdieu'ya göre din-büyü ayrımı politik bir kategoridir. Kategorinin içeriğini doldurmak her zaman bir mücadeleye dönüşür. Dini işbölümünün ve dini alanın gelişmesi, dini düşünce ve

¹³³ a.g.m., 10

pratiklerin temel kategorileri konusunda bir ayrım ve çatışmayı da beraberinde getirdi.¹³⁴

Bourdieu, Weber'in dini talep ile arzı, bilinçli bir tercih ve işlemler sonucunda ortaya çıkan bir alışveriş olarak görmesini reddeder. Dini talep ile arz arasındaki uyum, alanların homolojik yapısından kaynaklanır. Her din işgal ettiği konumuna göre az ya da çok tebaanın isteklerini yerine getirecektir. Bir alan olarak kilise birlik-bütünlük ve de farklılığı bir arada taşır. Bu özelliği onun farklı istekleri karşılamasını sağlar. Kilise, ortak çatı Katoliklik olmak üzere farklı toplumsal sınıftan, ırktan ve meşrepten insanların taleplerine açıktır. Bu yüzden kilise kesin, keskin ve net bir söylem yerine, çok anlamlı, bazen çift anlamlı bir din söylemi tercih etmiştir. Bu aynı zamanda onun evrensellik iddiasına da uyar. Kilise din adamları gönüllü ve ücretli arasında bir yerde durur. Dini bir girişimin hem ekonomik hem de dini motivasyonu vardır. Ancak dini motivasyon ekonomik olanı gizlemek için kullanılır.¹³⁵

Bourdieu, dini hiyerarşide önemli konumları işgal eden profesyonellerden biri olan *piskoposlardan* yola çıkarak, toplumsal köken ve din adamlarının kilisedeki konumları arasındaki ilişkiyi ele alır. Temel sorusu, toplumsal kökeni aynı olan dini sınıfların, dini alan içinde homojen tavırlar sergileyip sergilemedikleridir. Bourdieu'ya göre, dini alanın hiyerarşik yapılanmasında iki önemli grup vardır. Bir yandan *oblate* denilen, çocukluktan itibaren kilisede yaşamış ve burada bir çok eğitimden geçmiş bir grup vardır. Bunlar hayatlarını kiliseye adanmışlardır. Kimlikleri kilise onlara ne vermişse o dur, kendilerine verilenleri, kiliseye hizmet olarak vermek çabasıdadırlar. Diğer taraftan "*bishop*" denilen, *oblate* den daha sonra alana girmiş piskoposlar vardır. Bunlar kiliseye gelmeden önce, toplumsal kökenleri dolayısıyla sosyal sermayeye sahip oldukları gibi, aldıkları eğitim sonucunda eğitim sermayeleri de vardır. Bundan dolayı bunlar kiliseye, kilise

¹³⁴ bkz. (119), DIANTEILL, 537

¹³⁵ a.g.m., 540

hiyerarşisine ve kiliseye içkin hedef ve çıkarlara daha mesafelidir. Bourdieu, piskoposları iki ateş arasında kalmış olarak değerlendirir. Bir yandan kilise hiyerarşisindeki merkezi politik iktidara (örneğin, oblatelere) karşı çıkarlarken, diğer taraftan bu güç alanında zayıf kalmış, ama simgesel iktidar olarak güçlü teolog ve keşişlere karşı çıkarlar. Bu şartlarda, piskoposlar genelde orta yolu tercih ederler. Bu onları belli bir birlikteliği de götürür. Ortak yatkinlıkları benzeri özellikler (hepsi erkek, genellikle geniş aile ve köylü) taşımalarında gelir.¹³⁶

3.2. Dini Alanın Yapısı

Dini alanın sermaye dağılımı yapısında bir konum edinmiş bireysel ya da kurumsal girişimciler, dini sermayeyi; ebedi kurtuluş metalarının yönetimi için ve dini bir habitus telkin ederek sıradan din mensuplarının temsilini ve pratiklerini değiştiren dini iktidarı elde etmek için kullanırlar. Bu sermaye, fizik ve metafizik dünyayı tanımlayan-anlamlandıran dini temsillerin normlarına uyan tüm düşünce, algı ve eylemin oluşumsal temelidir. Dini sermaye, dünyanın dominant-hegemonik, politik-ideolojik varsayımlarına doğal bir şekilde uyum sağlamıştır. Dini sermaye, tarihsel ve toplumsal koşullar altında dini talep sahipleri ile dini arz sahipleri arasındaki nesnel ilişkiler yapısı içinde oluşur. Talep sahipleri, dini sermayeyi elinde tutanların ürettiği çıkarlardan yararlanmak isteyen tabii kişiler ve gruplardır. Dini arz sahipleri ise, dini iktidar yapısındaki konumlarına göre, Ortodoks ya da heretik dini servisler üretirler. Dini sermaye, din alanı içinde mücadele eden eyleyicilerin, hizmetlerinin, işbölümlerinin ve çıkarlarının doğasını, formunu ve gücünü belirler.¹³⁷

Dini sermaye, bu sermayeyi elinde tutan eyleyicilerin verdikleri hizmet ve dağıttıkları meta sonucunda çıkarlarını tatmin ettiği grubun simgesel ve

¹³⁶ a.g.m., 539

¹³⁷ bkz. (105), BOURDIEU, 22

maddi gücüne bağlıdır. Verilen hizmet ve dağıtılan metanın niteliği ise, sermaye sahibinin dini alan içindeki konumuna bağlıdır. Sermaye ve verilen hizmet ile metanın niteliği arasındaki diyalektik, temel olarak dini alan içinde geçmiş mücadeleler sonucunda oluşan üreticiler ve tüketiciler arasındaki homolojik ilişkiden doğar.¹³⁸

Dini alanda, bireysel ya da kurumsal olarak iddialı olanlar, sermaye dağılım yapısındaki konumlarına göre bir strateji takip ederler. Sıradan din mensupları üzerinde dini iktidarı meşru bir şekilde işletme tekelini alma ve kurtuluş metasının yönetme mücadelesi, kilise ve peygamber arasında yaşanır. Kilis alana yeni girişleri yasaklar. Çünkü bunlar kendine potansiyel rakiptir. Mezheplerin ya da bağımsız dini grupların alana girmesi kurtuluş metanın tek başına kullanımını engeller. Ayrıca alan içinde, asketik (dervişane) yaşam gibi kişisel kurtuluş mücadelelerine de kendi tekelini kırdığı için yasaklama peşindedir kilise. Rahip ve papazlar, kilisenin tanrıya aracı rolünü bozduğu için peygamber ve müritlerinden hoşlanmazlar. Peygamber kurtuluş yollarını ele geçirmek ister. Kurumsallaşmış-ortodoksi yapıya ve söyleme karşı mücadele eder. Heterodoks bir söylemi takip ederek toplumun marjinal, yoksul ve yoksun kesimlerini yanına çekmeye çalışır. Sermaye toplaması ancak kitleleri peşinden sürüklemesine bağlıdır.¹³⁹

Kilise mensupları, alan dair bilgi ve pratiklerini peygamber ve büyücülerle paylaşmazlar. Peygamber ve büyücü alanda kurumsal yapıdan ayrı, bireysel girişimciler olarak görülür. Onların toplumsal kökenleri ve eğitimleri, kilise din adamlarından farklıdır.¹⁴⁰ Kilise adamları bilgi ve pratikleri tekellerinde tuttıkları için peygamber alternatif bir söylem geliştirmek durumunda kalır. Bu söylem açık ve sistemik bir doktrindir. Bu doktrin hayata ve dünyaya bütünsel bir anlam verir. Davranışların etik ilkeler doğrultusunda yerine getirilmesini sağlar. Peygamber ekonomik çıkarı reddeder. Hediye ve

¹³⁸ a.g.m., 22

¹³⁹ a.g.m., 22

¹⁴⁰ a.g.m., 25

benzeri şeyleri kabul etmez. Onun en büyük çabası doktrinini insanlara telkin ve tebliğ etmektir.¹⁴¹ Kiliseye karşı gelen diğer bir heretik sınıf mensubu büyücü ise, acil ve kısmi istekleri yerine getirir. Beden ve ruh için deva bulur. Maddi taleplerde bulunur. Kilise din adamlarının tebaa ile girdiği satıcı alıcı ilişkisine benzer ticari bir ilişkiye girer.¹⁴²

Kilise, dini sermayeyi üretmek ve yeniden üretmek için kurumsal yapıya ihtiyaç duyar. Bu yapıda çok organize ve disiplinli olmalı ki rakiplerine fark atabilsinler. Kilisenin hiyerarşik yapısında konumlar ve fonksiyonlar tanımlanmıştır. Ayrıca ödüller, teşvikler, atamalar ve kariyer planları rasyonel ve ayrıntılı bir şekilde kodlanmıştır.¹⁴³

Böyle bir organize ve disiplinli bir kilise Ortaçağ'da ortaya çıktı. Ortaçağ Avrupa'sında dini sermaye tamamen kilisenin uhdesine geçti. Kilise kompleks ve sofistike bir organizasyon kurdu. Kilise din adamları hemen hemen kimsenin anlamadığı bir dil geliştirdi. İbadet araçları, kutsal metinler ve dinsel törenler üzerinde kilise tekel kurdu. Bu dönemde kurtuluş, moral-ahlaki kurallara uymaktan çok, dinsel törenlere katılım ve din adamlarına inançla bağlılıktan geçiyordu. Kilise din adamlarının günahları bağışlayabilme yetkisinin olduğuna inanılıyordu. Bu yüzden inanan kalabalıklar onlara karşı büyük bir sadakat ve bağlılık gösteriyorlardı. Fakat zamanla ortaya çıkan heretik gruplar, bu büyük dini otoriteyi sarsıcı bir söylem geliştirdiler. Bunlar, dini oligarşini devam ettirmek istediği hiyerarşik dini düzene karşı çıktılar. Kilisenin bağışlama, lütuf ve rahmet yetkilerini reddettiler. Kurtuluşun araçlarının kilisenin tekelinden alınarak, her inanın kendi kendine kurtuluş yollarını belirlemesi gerektiğini savundular. Kilise kurtuluş araçlarının hepsine sahip olduğunda kilise içinde ve dışında mücadele ve rekabet arttı. Bu mücadele bir çatışmanın ve kırılmanın yaşandığı bir andı. Kilise ortodoks

¹⁴¹ bkz. (37), WEBER, 1:244

¹⁴² bkz. (105), BOURDIEU, 24

¹⁴³ a.g.m., 24

söylemini korumaya çalışırken, kendi içinde heretik unsurlar ortaya çıktı. Kilisenin kadim hiyerarşisi sarsılmaya başladı.¹⁴⁴

3.3. Dini Çıkar

Bir ideoloji olarak düşünüldüğünde din *izafi olanın mutlaklaştırılmasında ve keyfi olanın meşrulaştırılmasında* politik ve pratik bir fonksiyon ifa eder. Din bunu dünyayı olduğu haliyle kutsayarak-doğal kabul ederek ve tebaasına bu şekilde telkinde bulunarak yapar. Dolayısıyla din aktüel dünyada yaşanan eşitsizliklerin meşrulaştırılmasında ve yeniden üretiminde önemli rol oynar.¹⁴⁵

Din, meşrulaştırma için gereken kutsamayı iki şekilde gerçekleştirir. Birincisi, mevcut beklentileri nensel imkanlarla uyumlu hale getirerek, mensuplarının istek ve arzularını manipüle eder. İkinci olarak, din kutsanmış pratik ve temsiller yoluyla bir illüzyon ve yanılsama yaratarak, mevcut ekonomik-toplumsal yapının bir kader olduğuna inananlarını ikna eder. Din, bilginin sınırlarını yanlış tanıtarak eşitsiz toplumsal yapının yeniden üretimini sağlayan bir nesnellik kurar. Bunu yaşadığımız dünya sanki doğal ve alternatifi olmayan bir dünya gibi kurarak yapar.¹⁴⁶

Dinin toplumsal fonksiyonlar icra etmesi, sınıf ilişkilerinin yapısına ve dini işbölümüne bağlıdır. Din adamları ve sıradan din mensupları arasındaki farklı çıkarlar temelindeki değiş-tokuş ve din adamları arasında alan içinde oluşan rekabet ilişkileri, alanın dinamik yapısını oluşturur ve dini ideolojinin olası değişimlerine neden olur.¹⁴⁷

¹⁴⁴ a.g.m., 26

¹⁴⁵ a.g.m., 14

¹⁴⁶ a.g.m., 14

¹⁴⁷ a.g.m., 24

Dini çıkar, toplumsal yapıdaki mevcut konumlara ve varoluşlara iliştilirilen materyal ve simgesel özellikler yoluyla ortaya çıkan bir meşrulaştırmaya dayanır. Dini pratik ve inançlar ile ayrıcalıklı grupların dini çıkarları uyum içinde olması tarihsel-toplumsal konum ve şartlara bağılıdır. Dini çıkarın en önemli fonksiyonu, toplumsal durumdan belirlenmiş konumları- birey ya da grup konumları- muhafaza etmeyi ve devam etmesini sağlamasıdır. Dini mesaj, en çok dini talepleri tatmin ettiğinde etkilidir. Bu yolla hem birey ve grupların mobilize olmaları için simgesel bir işlevi yerine getirir; hem de belirlenmiş toplumsal konumların sistematik bir meşruiyetini sağlar. Dini mesajın içeriği ile toplumdaki ayrıcalıklı grupların çıkarı arasında bir uyum vardır.¹⁴⁸ Örneğin, günah, kurtuluş ve tevazu gibi dini etiğin kavramları, feodal dönemdeki yönetici sınıfın ve özellikle savaşçı seçkinlerin işine gelmiyordu.¹⁴⁹ Çünkü bunların toplumsal yapıdaki konumları, bu kavramlarla düşünmeye uygun değildi. Bunların düşünce şemaları ve algılamaları, buldukları konum gereği cesareti, gururu ve kazanmayı öne çıkarıyordu.¹⁵⁰

Farklılaşmış bir toplumsal yapıda, farklı grup ve sınıflara ait dini temsiller ve pratikler sisteminin yapısı mevcut durumu kutsayarak, bu durumun devamına ve yeniden üretimine katkıda bulunur. Bu temsil ve pratikler sistemi, dominant sınıf ve grupların mevcut varoluşlarını destekler. Toplumun ezilen kesimleri ise bu temsil ve pratikler sistemi ile düşündüğü için var olan eşitsizlikleri göremez. Ezilen kesim ya ebedi kurtuluşla teselli olurlar ya da mevcut yoksulluk ve yoksunluklarını kaderleri olarak düşünürler. Ya da halihazırdaki yaşamlarını asketik (dervişane bir yaşam biçimi) bir yaşam biçimi görerek, yoksulluk durumlarına tahammül ederler.¹⁵¹

Dini alanın değişimi ve dönüşümü sonucunda, modern dini alan ile geleneksel dini alan arasında kırılma-kopuş noktaları oluşmuştur. Bu değişim

¹⁴⁸bkz. (36), BOURDIEU, 122

¹⁴⁹ bkz. (37), WEBER, 1:472

¹⁵⁰ bkz. (105), BOURDIEU, 18

¹⁵¹ a.gm., 19

noktalardan biri, dogmaların minimum düzeye inmesi; ayrıntılı ve kapalı ritüeller yerine, genele hitap eden ritüellerin icat edilmesidir. Bu değişim, özellikle büyük dinler için önemli bir manevra alanı sağladı. Geleneksel yapıda temel varoluşsal sorulara çok kesin-keskin yanıtlar verilirken, modern zamanlarda dinler çok anlamlı, çok fonksiyonel ve esnek bir yapıya kavuştu. Hinduizm teolojisi, hiyerarşinin farklı konumlarında farklı yorumlarla karşılaşmaya başladı. Hıristiyanlık, Yahudilikten ve Yunan hümanizmden aldığı düşünce ve değerlerle melez bir yapıya kavuştu.¹⁵²

Bourdieu'nun din üzerine çalışmalarında, Weber'in ideal metalar ve çıkarlar nosyonunun dikkatli ve detaylı bir şekilde yeniden alımı önemli bir yer tutar.¹⁵³ Dini çıkar fikri, Weber'in dini inanç tarafından motive edilen davranışın *dünyevi* karakterine yaptığı vurgudan doğmuştur. Weber'e göre:

“...Dini yada büyü tarafından teşvik edilen en ilkel davranış formları bu dünyaya yöneliktir...dini ya da büyüsel davranış ve düşünce, gündelik hayatın bir amaç gözetilerek yerine getirilen davranışlarından ayrı düşünülemez.”¹⁵⁴

Bourdieu, Weber'in dini davranışların dünyaya yönelik karakterine vurgu yaparak, dini-mitik söylem ve düşünce ile bunları üreten, yayan ve kabul edenlerin çıkarları arasında bir bağlantı olduğunu fark ettiğini iddia eder.¹⁵⁵

Bourdieu, Weber'i, dini çıkar kavramını, aktörün toplumsal alandaki varoluş koşullarına indirgediği için eleştirir. Bourdieu, dini ve simgesel çıkarın oluşumunda, dini arzın ve profesyonel din adamlarının eylemlerinin de önemli olduğunu belirtir.¹⁵⁶ Ancak, Bourdieu, Weber'in, dini inanç ve pratikleri, kurtuluş metalarının ve dini hizmetlerin yönetimi üzerinde tek

¹⁵² a.g.m., 19

¹⁵³ H. Gerth-C.W. Mills, **Character And Social Structure**, 280

¹⁵⁴ bkz. (37), WEBER, 1:399

¹⁵⁵ bkz. (4), BOURDIEU, 4

¹⁵⁶ bkz. (36), BOURDIEU, 122

kurmak isteyen profesyonel din adamlarının geliştirdikleri kavram ve kategorilerin şekil değiştirmiş stratejileri olarak görmesini haklı bulur.¹⁵⁷

Bourdieu, ister maddi ister simgesel metaya yönelmiş olsun, tüm pratiklerin özünde çıkar odaklı olduğunu ileri sürerek, maddi olmayan şeyleri de çıkar kavramına dahil etmiş oldu. Bourdieu, tüm pratiklerin maddi ya da simgesel karı maksimize etmeyi amaçladığını analiz etmek için bütün pratiklerin ekonomisini yapan genel bir teori önerir.¹⁵⁸ Bu teori önerisi, ekonomik (çıkara amaçlı ve maddi) ve ekonomik olmayan (çıkarsız ve simgesel) olarak düşünene gelen eylem ve bilgi biçimlerini birleştirmek iddiasındadır. Dolayısıyla, Bourdieu simgesel ve maddi çıkar eşdeğerde gördü. Toplumsal aktörler, maddi çıkar peşinde koştukları gibi, simgesel çıkar peşinde de koşarlar. Koşulları bağlı olarak biri diğerine tercih edebilirler ya da birini diğerini elde etmek için kullanabilirler.¹⁵⁹

Weber, maddi çıkarlar yanında maddi olmayan (simgesel) çıkarlardan bahsetse de, davranış türlerini dört tipte analiz eder. *Amaç yönelimli rasyonel davranışlar, değer yönelimli rasyonel davranışlar, duygusal davranışlar ve geleneksel davranışlar* diye bir sınıflandırma yapar. Weber her amaç bağımlı davranışın ekonomi kategorisinde değerlendirilemeyeceğini iddia eder. Ona göre, ekonomik olması için, eylemin kıt ve sınırlı kaynaklara bağımlı olan ihtiyaçları karşılaması gerekir. Bu tür ayrımlar Bourdieu'da yoktur. Ayrıca, eylemin çıkar amaçlı olması Bourdieu için test edilmesi gereken bir hipotez değil, a priori kabul edilen bir gerçekliktir. Bourdieu, bazı pratiklerin diğerlerinden daha çıkar amaçlı olduğuna da katılmaz.¹⁶⁰

Bourdieu'nun analizlerinin dili ekonomik bir dil olsa da, Bourdieu kaba bir materyalizme ve ekonomizme düşmemiştir. Materyal faydacılığı öne

¹⁵⁷ bkz. (105), BOURDIEU, 4

¹⁵⁸ bkz. (46), BOURDIEU, 209

¹⁵⁹ bkz. (39), SWARTZ, 3

¹⁶⁰ a.g.m., 3-4

çıkarak, çıkar kavramını genişletmiştir.¹⁶¹ Bourdieu, *pratiğin ekonomisinin genel bilimini* yapmayı önerir.¹⁶² O, pratiklerin ekonomisini, rasyonel eylem kuramından ayırır. Çıkar yönelimli pratiklerin, maliyet ve faydayı rasyonel ve bilinçli bir hesabın sonucunda yapıldığını düşünmez. Pratikler; zımnî, durumsal ve toplumsal sınıf deneyimleri sonucundaki sosyalleşmenin birikimleri ile oluşur.¹⁶³

Dini çıkar, alanda eyleycilerin konumlarına göre değişir. Dini çıkarın tanımı, spesifik gruplara ve konumlara göre yapılmazsa, çok belirsiz ve soyut kalır. Sıradan din mensupları, din adamları ve büyücülerden kendi *dünyalıkları* için pratik ve pragmatik sonuç beklerler. Bu yüzden, dini çıkar ve ihtiyaçların aktüel dünyaya yönelik olması gerekir. Diğer taraftan, talepleri karşılayan profesyonel grubun imkan ve kapasitesi de dikkate alınmalıdır. Çünkü, çıkarın ifade koşullarının ve formlarının belirlenmesinde profesyonel din grubunun eylemleri de önemlidir.¹⁶⁴

Dini çıkardan farklı olarak, büyüsel çıkar kısmi ve sonucu hemen beklenen bir karakter taşır. Daha çok doğa ile iç içe yaşayan kırsal kesimin başvurduğu bir yoldur. Bir medeniyette kırsal gelenek daha ağır basarsa, büyüsel ihtiyaç ve çıkarlar da daha fazla demektir. Şehir hayatı tabii şartlardan görece bağımsızdır. Tarımsal aktivitelerin mevsimsel karakteri şehirde söz konusu değildir. Bu yüzden dini çıkar, rasyonel ve sistematik temellere dayanır. Amaç ve sonuç arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Hangi araçlarla sonuca ulaşabileceği bellidir. Kentli insanın sonuca giden süreç ve mekanizmaları kontrol etme gücü ve kapasitesi vardır.¹⁶⁵

Weber, dini çıkarlar sistemin merkezine, ayrıcalıklı sınıfların toplumsal yapıdaki konumlarına uygun söylemlerini koyar.

¹⁶¹ a.g.m., 4

¹⁶² bkz. (13), BOURDIEU, 183

¹⁶³ bkz. (39), SWARTZ, 3

¹⁶⁴ bkz. (36), BOURDIEU, 122

¹⁶⁵ bkz. (36), BOURDIEU, 122

“...Farklı tabakalardan temsilci tipleri olarak dünya dinleri savunucularının en önde taşıyıcılarını birisi öz bir şekilde karakterize etmek isterse, bu dinlerin durumu şöyledir: Konfüsyenizm’de, bürokrat dünyayı organize eder; Hinduizm’de, büyücü dünyayı düzenler; Budizm’de, hayır ve yardımla geçinen din adamları dünyayı gezer; İslam’da savaşçı dünyayı fetheder, Yahudilikte tüccar dünyayı dolaşır; Hıristiyanlıkta misyonerler dünyayı gezer. Bütün bu sınıflar sadece kendi mesleki ya da maddi sınıf çıkarlarının peşinde koşanlar olarak addedilemez, bunlar kendi toplumsal konumlarına uyum sağlayan etik ya da ebedi kurtuluşa ilişkin ideoloji taşıyıcısıdır.”¹⁶⁶

Modern dönemde ise bürokratik yapının dini değerlerin, inançların ve pratiklerin rasyonelleştirilmesini desteklemesi mantıklıdır. Weber’e göre büyük merkezi din kurumlar (örneğin, kilise), modern politik rejimlere meşrulaştırma gücü için iyi bir örneklik teşkil eder.¹⁶⁷

“...Bürokrasi genellikle bütün irrasyonel dinlere itibarsız olmakla karakterize edilir, ama bu dinlerin insanları kontrol etmedeki araçsal faydasını tanıma şartıyla.”¹⁶⁸

Weber’ göre, birey ve grupların dini talepleri, konumlarına göre şekillenir. Örneğin toplumda kaybeden marjinal kesimler dinin ebedi kurtuluş vaadine sarılırlar. Diğer taraftan toplumda entelektüel tabakayı oluşturanların dine dair yaklaşımları farklıdır. Bunlar köylü-kırsal kesimden farklı bir din algısı vardır. Dinin sistematize olması ve rasyonelleşmesi için çaba sarf ederler.¹⁶⁹

“...Entelektüelin aradığı kurtuluş, onun içsel ihtiyaçlarına dayanır ve bu yüzden toplumda ayrıcalığı olmayan tabakanın dışsal, aktüel sıkıntılarından bağımsız, yaşamdan daha uzak, daha teorik ve daha sistematiktir. Entelektüel dünyayı bir anlam problemi etrafında kavrayan kişidir. Entelektüalizm, büyüye olan inancı önledikçe, dünyanın işleyişi sıradanlaşır, büyüsel önemini kaybeder ve bu böyledir gibi normatif ifadeler ve şu olacaktır gibi büyüsel ifadeler bir anlam ifade etmez. Sonuçta, dünya ve yaşamın tüm

¹⁶⁶ bkz. (37), WEBER, 1:512

¹⁶⁷ bkz. (36), BOURDIEU, 125

¹⁶⁸ bkz. (37), WEBER, 1:476

¹⁶⁹ bkz. (36), BOURDIEU, 125

yönleri, önemli ve manalı bir düzene tabii olduğunu dair bir yönelim artmaktadır.”¹⁷⁰

Bourdieu’ya göre Weber, dini mesajı kendiliğinden bir ilham olarak ele alan ve onu tarihi-toplumsal şartlarından izole bir şekilde değerlendiren *mutlak otonomist* anlayışa karşı çıkar. Weber aynı zamanda dini mesajı direkt olarak tarihi-toplumsal şartların bir yansıması olarak *indirgemeci teoriye* de karşı çıkar. Bourdieu’ya göre Weber’in bu yaklaşımlardan farklı ve orijinal yanı, dini eyleycilerin (din adamları, peygamberler, büyücüler ve tabiler) dini alanın oluşumunda oynadığı rolü öne çıkarmasıdır. Bu eyleyciler, göreceli de olsa harici kısıtlamalardan (örneğin, ekonomik kısıtlamalar) otonomdurlar ve belli ihtiyaçları olan belirli toplumsal gruplara, uygun bir pratik ve söylem ile cevap verme güçleri vardır.¹⁷¹

“...Peygamber ve din adamları dini etiğin rasyonelleşmesi ve sistemleştirilmesi için taşıyıcıdır. Fakat dini etiğin evrimi sürecini belirleyen üçüncü bir faktör vardır; o da peygamber ve din adamlarının etkilediği tebaadır. Biz bu üç faktörün işbirliği ve etkileşimi ile ilgili özlü bir inceleme yapmalıyız.”¹⁷²

Bourdieu’ya göre Weber peygamber, büyücü ve profesyonel din adamı gibi dini eylemin ana üreticilerini tanımlamada güçlük yaşamıştır. Bu güçlüğü temelinde *ideal tip* kavramı yatmaktadır. İdeal tip yaklaşımı ile Weber tanımları evrensel olarak düşünmüştür, fakat fazlaca kuralcı ve mekaniktir (örneğin, tapınmanın düzenli olarak yerine getirilmesi, din adamının ayırt edici özelliğidir). Ama Bourdieu’ya göre Weber evrensel tanımları fazlaca soyutlandığının farkındadır.¹⁷³ Weber bu soyutlamaların ampirik birtakım verilerin yarattığı farklılıkları atladığını şöyle açıklar:

“...Varolan gerçekliğe uygulandığında, bütün sosyolojik fenomenler gibi, bahsedilen zıtlık akışkandır. İdeal tiplerin teorik düzeydeki farklılığının bile belirli olmadığı kesin bir şekilde söylenebilir. Bu ayırım, kavramsal olarak

¹⁷⁰ bkz. (37), WEBER, 1:506

¹⁷¹ bkz. (36), BOURDIEU, 119

¹⁷² bkz. (37), WEBER, 1:439

¹⁷³ bkz. (36), BOURDIEU, 119-120

yeterince açıktır, ama gerçekte akışkandır. Doğru olan ayırımın *niteliksel olarak kurulmasıdır*.¹⁷⁴

Bourdieu, Weber'in din eyleyicileri arasındaki ilişkileri simgesel etkileşimciliğin değerleri ve varsayımları çerçevesinde incelediğinin altını çizer. Bourdieu, Weber'in *çizgiler arasında* kurduğu ilişkilerin, sistematik ve metodolojik bir analiz olmadığını düşünür. Bourdieu'ya göre etkileşimci mantığın dini alandaki eyleyicilerin konumlarını nesnel ilişkiler yapısı temelinde bir teorik çerçevede incelenmesi mümkün değildir. Bourdieu'ya göre alandaki eyleyicilerin ilişkilerini ve temsillerini belirleyen nesnel yapılarıdır. Oysa etkileşimciler, bu ilişki ve temsilleri öznel arası ilişkilere indirgeyen ve nesnel yapıları göz ardı eden bir yaklaşım içindedirler. Bourdieu dini alanda aktörler arasındaki ilişkileri, etkileşimleri ve stratejileri belirleyen nesnel ilişkiler analizini savunur.¹⁷⁵

3.4. Dini İktidar İçin Rekabet

Dini iktidar için rekabet, belli bir dini habitusu sıradan inananlara empoze ederek ve aşılıyarak, bunların pratiklerini ve dünya görüşlerini derin ve etkin bir biçimde değiştirme iktidarını meşru bir şekilde tekelinde tutmayı hedefler. Dini habitus; dünyanın ve insanlığın var olan durumuna dair dominant ideolojik görüşün prensipleri ile uyumlu bir şekilde eylemek ve düşünmek için gerekli olan kalıcı, umumi ve aktarabilir bir yatkınlıktır.¹⁷⁶

Bu rekabet ortamında eyleyiciler ve kurumlar arasındaki etkileşimin doğası, biçimi ve mücadele içinde kullandıkları araçlar-stratejiler, spesifik çıkarlar sistemine ve dini otoriteni konumuna bağlıdır. Çıkarlar sistemi ve dini otorite ise, bireylerin simgesel manipülasyonu ile ilgili işbölümü ve dağılımındaki eyleyicinin ya da kurumun konumuna bağlıdır. Ayrıca çıkarlar

¹⁷⁴ bkz. (37), WEBER, 1:425

¹⁷⁵ bkz. (36), BOURDIEU, 121

¹⁷⁶ bkz. (36), BOURDIEU, 126

sistemi ve dini otorite, dini alanı tanımlayan dini otoritenin nesnel ilişkiler içindeki konumuna bağlı olarak gelişen sınıfsal tabakanın konumu tarafından belirlenir.¹⁷⁷

Bourdieu'ya göre Weber, özneler arası etkileşimler ile dini eyleyiciler içinde kurulmuş olan nesnel ilişkiler yapısı arasındaki ayrımı kurmada hiçbir zaman başarılı olmadı. Bourdieu için ilişkilerin nesnel yapısı etkileşimlerin temsillerin kurucu ögesi olarak çok önemlidir. Bourdieu, Weber'in meşruiyet problemini nesnel yapının bir özelliği olarak değil, sadece belli öznelerin ihtiyaç duyduğu bir şey olarak ele alan indirgemeci yaklaşımı reddeder.¹⁷⁸

Bourdieu'ya göre, kutsamanın ve meşrulaştırmanın etkin olması, dini pratik ve temsillerin simgesel etkililiğine bağlıdır. Eğer dini pratikler ve temsiller, politik çıkarları ve toplumsal eşitsizlikleri örtmede başarılıya, kutsama ve meşrulaştırma etkili olur. Örneğin, karizma simgesel etkililik ve iktidar için önemlidir. Karizma, *dini önderlerin simgesel iktidarına olan inançtır*. Peygamberlerin karizması onlara olan inancı artırır. Çünkü onlar geçici ve kişisel çıkarlar peşinde koşmayacak kadar yüce insanlardır.¹⁷⁹

Dini iş bölümünde en çatışmacı alan, dünyayı dair sistemik bir görüş oluşturan ve bunu insanlara telkin eden peygamberler ile yeniden üretimi sağlayan kilise adamları arasında yaşanır. Kilise uzun zamandır devam eden görüşleri korumak ve yeniden üretmek ister. Peygamber, kiliseye karşısına alarak, sürekli olmayanı sürekli olana, sıra dışı olanı sıradan olana, rutin dışını rutine ve banala tercih eder. Yani o , bir doktrini telkin ve tebliği ederken var olan yapıyı sarsmak ister. Peygamberin karizmatik gücü istisnai ve süreksizliğinde yatar. Fakat kurumsallaşmış dini yapıdaki din adamları her gün devam eden, rutin işlerin rasyonel bir yolla işlemesi için dini bir metot geliştirirler. Peygamberlik kilise gibi özel eğitim ve denetim programları olan

¹⁷⁷ bkz. (36), BOURDIEU, 126

¹⁷⁸ bkz. (36), BOURDIEU, 126

¹⁷⁹ bkz. (105), BOURDIEU, 20

bürokratik-idari bir yapı değildir. Peygamber, işlerini karizmatik otoritesi ile yürütür. Onun takipçileri kariyer, reklam, atama ve ayrıcalıklar gibi hiyerarşik yapının tipik özelliklerinden uzaktırlar.¹⁸⁰

Farklı toplumsal eyleyicilerin ya da kurumların dini iktidarın meşru tekeline eline almak için verdikleri mücadelelerde önemli bir yer tutan simgesel ve materyal güç değişkendir. Dini alanın oluşumunda, gelişiminde ve de dini otorite ilişkilerinin objektif yapısında simgesel-materyal güç etkindir. Ancak bu güçlerin elde edilmesi de önceki mücadeleler sırasında kazanılan güce ve otoriteye bağlıdır.¹⁸¹

Dini meşruiyet, mevcut dini iktidar ilişkilerini ifade eder. Dini meşruiyet, geçmişte yapılan dini iktidarı tekeline alma mücadelelerinin bir sonucudur. Dini eyleyicinin sahip olduğu dini meşruiyet, onun dini iktidar sistemleri içindeki konumlandığı pozisyonunu belirler. Dini meşruiyet, aynı zamanda eyleyicilerin materyal ve simgesel silahlar (peygamberin bedduası, rahibin aforoz yetkisi) üzerinde sahipliğiyle de ilgilidir. Peygamberin otorite kurması ve meşruiyet sağlaması tarihsel-toplumsal şartlarla yakından ilgilidir. Bu noktada, dini arz ve halkın talebi önemlidir. Diğer taraftan kilise din adamlarının otoritesi ve meşruiyeti, kilisenin durumu ile birebir ilgilidir. Bunlar dini eylemlerinden dolayı herhangi bir başarısızlığa uğramazlar. Kilisenin prestiji devam ettikçe varlıklarını sürdürürler.¹⁸²

“... Rahip, peygamberle kesin bir karşıtlık içinde kurtuluşu, ait olduğu kurumun kimliğiyle dağıtır. Kişisel karizmanın olduğu durumlarda bile, hiyerarşik yapı, organize olmuş bir kurtuluş girişiminin üyesi olarak kişiyi değerlendirir ve meşru otoritesini ancak bu yola sağlar.”¹⁸³

¹⁸⁰ bkz. (36), BOURDIEU, 127

¹⁸¹ a.g.m, 127

¹⁸² a.g.m, 127-128

¹⁸³ bkz. (37), WEBER, 1:440

Dini eyleyicilerin dini meşruiyeti ve otoriteyi korumaları buldukları konuma, beklenti ve taleplere cevap verme kapasitelerine bağlıdır.¹⁸⁴ Weber, bu durumu farklı eyleyiciler açısından şöyle açıklar:

“...Büyücü başarısız bir şey yaptığında bunu hayatıyla öder. Diğer taraftan, kilise din adamları başarısızlığın kendilerinden ve tanrıdan olamayacağına dair bir avantajın rahatlığına sahiptir. Din adamları ancak tanrıları bir prestij kaybına uğradığında, riske girerler. Fakat, din adamları başarısızlığın, tanrıdan değil, tanrıya ibadet edenlerden kaynaklandığını dair bir yorum ve tevil de yapabilirler.”¹⁸⁵

Din ile büyü arasında devamlı bir mücadele ve çatışma yaşanır. İnsanın doğa üstü güçlerle ilişkiye girmesi bu ikisi aracılığıyla olur. İbadet etme, kurban ve tapınma *dini* ilgilendirirken, esrarengiz ve etkileyici güçler büyü ile ilgilidir. Tanrı, tapınılan ve dua edilen güç iken, şeytan esrarengiz ve büyü gücü olan bir varlıktır. Weber, bunların farklılaşmasını tarihsel-toplumsal bağlamda inceler. Weber’ e göre, yeni ortaya çıkan dinin savunucuları, kendi inanç ve tanrısını meşrulaştırmak için, eski inancı büyüye ve eski tanrıları şeytanlara indirger.¹⁸⁶

Dini iktidar, din aktörleri ile onların tabiileri arasında karşılıklı memnuniyete ve tatmine dayanan bir çıkar ilişkisi ürünüdür. Din aktörlerin sahip olduğu iktidar ve rekabet ilişkileri ağındaki otoriteleri, aktörlerin hiyerarşik düzen içinde edindikleri simgesel iktidarın yapısına ve tabiiler üzerindeki etki alanlarının çeşitliliğine bağlıdır. Örneğin peygamberin gücü, mobilize ettiği grubun gücüne bağlıdır. Mobilize etmek ise, peygamberin simgesel ifade gücüne bağlıdır. Peygamber, toplumsal yapıda tanımlanmış konumlarda bulunan tabiilerin ihtiyaçlarına ve çıkarlarına uygun, örnek alınacak bir davranış modeli ve sistematik bir söylem yarattığında başarılı olabilir.¹⁸⁷

¹⁸⁴ bkz. (36), BOURDIEU, 128

¹⁸⁵ bkz. (37), WEBER, 1:427-428

¹⁸⁶ a.g.k., 1:424

¹⁸⁷ bkz. (36), BOURDIEU, 129

3.5. Dini Meşruluk Bağlamında Karizma-Simgesel İktidar İlişkisi

Weber, karizmatik otoriteyi açıklamak için meşruluğu çıkış noktası olarak alır.¹⁸⁸ Weber'e göre tarihsel deneyler göz önünde bulundurulacak olursa, hiçbir somut otoritenin devamlılığını otorite altında bulunanların salt maddesel ya da salt duygusal veya salt değerlere yönelmiş akılcı eylemler ile sağlanamayacağı kanısındadır. Bu nedenle her otorite, meşruluğu hakkında geniş halk tabakalarında, sağlam bir inanç uyandırmaya ve bu inancı sürdürmeye çalışır.

Weber'e göre karizma kavramı, kendisinde doğaüstü yeteneklerin olduğuna inanılan ve sıradan insanlardan ayrılan, belli niteliklere sahip olan ve toplumu bunalımda kurtaran insanı tanımlamak için kullanılır.¹⁸⁹

Karizma yalnızca içsel irade ve denetim kabul eder. Karizmatik önder kendine göre olan bir işe el atar ve salt taşıdığı misyona dayanarak itaat ve yandaş kitlesi ister. Bunları bulup bulamayacağını, başarısı belirler. Onlar gönderildiğine inandığı kişiler onun misyonunu tanımazlarsa, karizmatik iddiası çöker.¹⁹⁰ Kabul ederlerse, kendini kanıtladığı sürece onların efendisi olur. Ancak, karizmatik lider olmayı halkın iradesinden almaz, lideri tanımak misyonunu bildirdiği kişilerin görevidir.

Weber'e göre karizmatik egemenlik, her yönüyle olduğu gibi alt yapısıyla da, bürokratik egemenliğin tam karşıtıdır. Bürokratik egemenliğin düzenli bir gelire, dolayısıyla bir para ekonomisine ya da parasal vergi sistemine dayanmasına karşılık, karizma da dünya işleri düzleminde yer alır, ama onlardan beslenmez. Karizmatik kişi, para ve parasal gelir sahibi

¹⁸⁸ Max WEBER, *Types of Authority*, 123

¹⁸⁹ Max WEBER, *On Charisma and Institution Building*, 48

¹⁹⁰ Max WEBER, *Sosyoloji Yazıları*, 218

olmaktan bilinçli bir şekilde sürekli kaçınır. Karizma, metodik ve rasyonel olan her türlü parasal kazancı yakışsız sayar.¹⁹¹

Yine Weber'e göre, karizma sahipleri (takipçileriyle birlikte), misyonların hakkını verebilmek için bu dünyaya özgü ilişkilerin, beylik mesleklerin ve aile hayatının beylik yükümlülüklerini dışında kalmalıdır. Örneğin bir mezhebe mensup rahip ve şövalyelerin bekar kalmaları gerekir; nitekim peygamberane ve sanatkarane karizma sahibi kişilerin çoğu bekarıdır. Bütün bunlar, karizmayı temsil edenlerin bu dünyadan kaçınılmaz biçimde ayrı durduklarını göstermektedir. Karizma içinde yer almanın ekonomik koşulları bu bakımlardan çelişkili olabilir; bu da karizmanın türüne (artistik ya da dinsel karizma gibi) ve bu anlamından kaynaklanan yaşam tarzına bağlıdır.¹⁹²

Tüm bunlarla birlikte Weber'e göre karizmatik önderler, genellikle toplumların buhranlı dönemlerinde ortaya çıktıkları için, otoritelerini uzun zaman sürdüremezler. En önemli nitelikleri radikal oluşları ve sorunları temelden çözümlenememesidir. İnsanlara, günlük yaşamı düzenleyen düşünce ve davranış kuralları ile uyum sağlamayan nitelikleri aracılığıyla egemen olurlar. Eğer karizmatik önder, bu olağanüstü niteliklerine dayanan gücünü koruyamaz hale gelirse, bütün müritlerini kaybeder. Bir zamanlar karizmatik kişiye bağlanmış olanlar, artık yeni bir karizmatik önderin çıkmasını beklemeye başlarlar. Çünkü karizmatik önder bütün gücünü geleneklerden ya da hukuk kurallarından değil, olağanüstü niteliklerinden almaktadır. Bu nitelikleri hakkında şüpheler belirince, güçlü bir çıkışla bu şüpheleri silmezse artık sonu gelmiş demektir.¹⁹³

Karizmanın kişisel olma niteliği, kurumsallaşma yolu ile de değişikliğe uğrayabilir. Örneğin Katoliklerin *havarilere halef olma* hakkındaki

¹⁹¹ a.g.k., 219

¹⁹² a.g.m, 220

¹⁹³ a.g.m, 221

tasarımlarına göre, piskoposlar takdis edilmekle karizmatik niteliklere sahip olurlar. Krallar için hazırlanan taç giydirme ve takdis törenleri, bunlara benzer birçok diğer usulle birlikte, simgesel tören olmaktan öte bir anlam taşırlar. Böylece karizmanın olağanüstü bir kişisel nitelik olmaktan çıkıp, sosyal bir kurumun objektif niteliği olması sonucunda, sürekli geleneksel otorite, yavaş yavaş şekillenmeye başlar. Weber bu tedrici gelişmeye, Katolik kilisesini ve krallıkları örnek verir.¹⁹⁴

Bourdieu'ya göre Weber karizma kavramını eksik açıklamıştır. Weber karizma kavramını sadece toplumsal tanınma-kabul yönüyle almıştır. Bu tanınmayı, kavramın psiko-sosyal boyutlarıyla ilişkilendirir. Bourdieu'ya göre, Weber, karizmayı kişinin özünde bulunan, doğanın hediyesi olan gizemli bir nitelik olarak görmesi; ayrıca olağanüstü yetenekler, kahramanlık, zihinsel güç ya da iyi konuşma olar ak değerlendirmesi, kavramı fazlaca bireysel temelde düşündüğünü gösterir.¹⁹⁵

Bourdieu Dukrheim'den yola çıkarak karizma kavramını, dini aktörler ile takipçiler arasındaki özel ilişkide arar. Bu bağlamda dini alan içinde yer alan eyleyiciler ve semboller arasındaki ilişki önemlidir. Semboller, ki karizmanın yaratımında ve oluşumunda etkin rol oynar, sadece toplumun bir yansıması değil, aynı zamanda toplumun kurucu unsudur. Toplumda karizmatik meşruiyeti olan peygamberlerin, karizmayı elde etmeleri, bu toplumdaki peygamberliğin simgesel değeri ve geçmişi ile alakalıdır. Peygamberlik kavramı ve figürü bu toplumun genlerine kodlanmıştır. Bu kodlar ile peygamberin kişiliği birleşince karizmatik figürler ortaya çıkar. Dolayısıyla simgesel sistem ile karizmatik kişilik arasında karşılıklı birbirine besleyen bir süreç yaşanır.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Çoşkun SAN, *Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi*, 85-86

¹⁹⁵ bkz. (36), BOURDIEU, 129

¹⁹⁶ a.g.m., 130

Peygamberlerin karizmatik kişilikler olarak ortaya çıkmalarında tarihsel şartlar da önemlidir. Toplumda meydana gelen büyük değişimler ve krizler, peygamberlerin karizmatik meşruiyeti kazanması için uygun ortamları hazırlar. Çünkü bu dönemde toplumun temel değerleri sarsıntı geçirir, toplum boşluk içinde, bütüncül kavramlar ve kavrayışlar peşinde gider.¹⁹⁷ Diğer bir deyişle, her toplum tarihsel, geleneksel ve sosyo-ekonomik koşulların hazırladığı bir ortam nedeniyle, kendi karizmatik önderlerini yaratır. Karizmatik önderlerin nitelikleriyle, belli bir zamanda ve yerde yaşayan toplum üyelerinin bekleyişleri, ümitleri, inançları, eğilimleri vb. arasında gözden kaçmayacak önemli paralellikler vardır.

Bourdieu, Weber'in karizma ve meşruluk nosyonlarında yola çıkarak *simgesel iktidar* teorisini geliştirir.¹⁹⁸ Teori, iktidar ilişkilerinin oluşumu ve devamında, doğruluğu kesin olan ve test edilmesine dahi gerekmeyen olan varsayımların aktif rolü üzerinde durur. Weber gibi, Bourdieu da iktidarın işlevsel hale gelmesi için meşruluk gerektiğini iddia eder. Bourdieu, kişisel çıkarın gün yüzüne çıkmaması için, bu çıkarın *çıkarsızlık* olarak yanlış tanıtıldığını iddia eder.

Bourdieu için *kolektif yanlış tanıtma*, toplumsal ilişkilerin devamı için anahtar kavramlardan biridir.¹⁹⁹ Yanlış tanıtma, Marx'ın *yanlış bilinçlilik* kavramı ile benzerlik gösterir.²⁰⁰ Yanlış tanıtma, mevcut pratikler içinde ekonomik ve politik çıkarın reddini gerektirir. Simgesel pratikler, pratiklerin çıkar yönelimli karakterini bastırır ve onların hiçbir çıkar gözetilmeden yapılan şeyler olarak gösterir. Pratikler, ancak çıkardan uzak olarak sunulduğunda simgesel iktidar elde ederler.

Simgesel iktidar, görüntüler ve inanç yaratmak, dünyada olup biten eylemleri ve dünyaya dair vizyonu onaylamak ya da değiştirmek gücüne

¹⁹⁷ a.g.m., 130

¹⁹⁸ bkz. (39), SWARTZ, 4

¹⁹⁹ Michele DILLON, **Pierre Bourdieu, Religion, and Cultural Production**, 413

²⁰⁰ bkz. (39), SWARTZ, 4

sahiptir. Bu yollarla, verili mevcut durumu doğal gösterebilmektedir. Fiziksel ya da ekonomik güç ile elde edilebilecek şeyleri, kendine özgü manevralarla elde edebilir. Ancak bunu yapması için meşruluk şarttır. Eğer yaptığı *keyfi* olarak algılanırsa, etkin olmaz. Kelimelerin dünyayı yönetme ve düzen verme gücü, kendi başlarına olmaz. Ancak kelimelerin meşruluğuna ve bu meşruluğa değer verenler olursa etkili olur. Simgesel iktidar, simgesel sistem içinde tek başına yer almaz. İktidarı elinde tutan ve ona maruz kalan arasındaki ilişki sonucu simgesel iktidar oluşur. Yani simgesel iktidar alan içinde, alanın özgül işleyiş mantığı içinde üretilir.²⁰¹

Simgesel iktidar, şekil değiştirmiş, dönüşmüş ve diğer iktidarların meşrulaştırılmış formudur. Bourdieu, simgesel iktidarı analiz etmek için, öncelikle birinden birini tercihe zorlandığımız iki yaklaşımın aşılması gerektiğini söyler. Bunlar biri toplumsal ilişkileri iktidar ilişkileri gören yaklaşım, diğeri ise iletişim ilişkileri olarak gören anlayıştır. Bourdieu, farklı sermaye türlerini simgesel sermaye dönüştüren dönüşüm kurallarını incelemeyi önerir. Ona göre, simgesel iktidarı zahmetsizce oluşturan simgesel süreç ve mekanizmaları incelenmelidir.²⁰²

Dünyayı değiştirmek için öncelikle dünyaya ilişkin vizyon ve perspektifin değişmesi gerekir. Bunun yanında, eşitsizliğin üretilip, tekrar üretildiği pratiklerin de değişmesi gerekir. Simgesel iktidar dünyayı olduğu gibi algılanması için gerekli mekanizmaları kurar. Simgesel iktidarın gücü ve etkinliği iki şeye bağlıdır. Birincisi, simgesel iktidarın söylemsel gücünü sağlayan *simgesel sermayedir*. Diğer insanlara dünyaya dair bir fikir ve söylem benimsetmek, daha önceki mücadelelerde elde edilen otoriteye bağlıdır. Simgesel sermaye bir kredidir; bu kredi, başkalarına vizyon ve söylem empoze etme iktidarı elinde tutmadır.²⁰³ Simgesel sermaye sayesinde kişiler ve gruplar çıkarlarını örtebilirler. Simgesel sermaye *inkar*

²⁰¹ bkz. (17), BOURDIEU, 117

²⁰² a.g.m., 117-118

²⁰³ Pierre BOURDIEU, *Social Space and Symbolic Power*, 22

*edilen sermayedir.*²⁰⁴ Çıkar amaçlı ilişkilere meşruiyet kazandırır. Simgesel sermaye iktidar olarak algılanmaz ama tanınma, saygı görme, itaat edilme için önemli bir güçtür.

Simgesel iktidar aynı zamanda simgesel etkilige bağlıdır. Simgesel etkililik ise, simgesel iktidar tarafından önerilen vizyonun gerçeklikte bir karşılık bulmasına bağlıdır. Bir şeyin simgesel iktidarın teorik etkinlik alanına girmesi için teorinin var olan aktüel yaşamı iyi tanınması, onun işleyiş mekanizmalarını iyi görmesi ve toplumsal eşitsizliklerinin kaynaklarını yerinde tesbit etmesi gerekir. Ancak bu yolla etkin meşruluk araçları ve sembolleri geliştirebilir.²⁰⁵

Bourdieu, ideoloji ya da *simgesel şiddeti*, ekonomik ve politik iktidarı maskeleyerek ve sorgulamayarak toplumsal dünyaya adopte olma kapasite olarak görür. Simgesel sistemler, simgesel iktidarı ancak bu iktidara maruz kalanların iktidarın kendi üzerlerine işlediğini fark etmediği, hatta iktidarı uygulayanın dahi haberi olmadığı zaman işletebilirler.²⁰⁶ Bourdieu, simgesel şiddeti, toplumsal yapıda domine edilenlerin bu dominasyonu nasıl meşrulaştırdığı ile ilintilendirir.²⁰⁷ Simgesel iktidar ise hem domine edenin hem de domine edilenin meşruluk iktidarındır.²⁰⁸

Bourdieu, simgesel iktidarı *dünya yapıcı iktidar* olarak görür.²⁰⁹ Toplumsal dünyanın ve onun bölümlerinin meşruluğunu ancak simgesel iktidara sahip olmakla açıklanabilir. Simgesel iktidar, mevcut politik ve ekonomik ilişkileri meşrulaştırır. Nesiller arasında eşitsiz toplumsal ilişkilerin yeniden üretimine sahiptir.²¹⁰

²⁰⁴ bkz. (13), BOURDIEU, 183

²⁰⁵ bkz. (203), BOURDIEU, 23

²⁰⁶ Pierre BOURDIEU, **Language and Symbolic Power**, 164

²⁰⁷ bkz. (1), BOURDIEU-WAQUANT, 167

²⁰⁸ bkz. (11), SWARTZ, 89

²⁰⁹ Pierre BOURDIEU, **What Makes A Social Class? On The Theoretical And Practical Existence Of Groups**, 13

²¹⁰ bkz. (11), SWARTZ, 89

3.6. Dini Alan, Devlet ve Meşruluk

Bourdieu'nun din sosyolojisi, dini kurumların oluşumu ve gelişiminin tarihsel süreçte izlenmesi olarak karakterize edilebilir. Bu süreçler, toplumsal yapıyı etkileyen genel değişimlerden (kentleşme, işbölümü) bağımsız değildir. Bourdieu, bu süreçleri yaşamadığını düşündüğü için ilk çalışmalarından biri olan Kabyle toplumunda dini alan kuramını kullanmaz. Kabyle tarımla uğraşan farklılaşmamış bir toplumdur. Kurumlardan ve profesyonel sınıflardan yoksundur. Bourdieu, Kabyle toplumunda bahsederken din yerine, sembol ve ritüeli kullanır, çünkü bunlar dini kurumun varlığına dair bir anlam gönderme yapmazlar. Kabyle toplumunda şeytan analogisi toplumsal yapının tüm öğelerini bir araya getirirken, farklılaşmış toplumlarda böyle bir şey söz konusu olmaz. Çünkü bu toplumlarda simgesel aktiviteler çok farklı şekil ve alanlarda üretilir. Dini alan bunlardan sadece biridir.²¹¹

Bourdieu'ya göre, modern toplumlarda toplumsal işbölümü gelişmiş olmasına rağmen, Katoliklik gibi kadim inançlar gerilemektedir. Kurumsal dini yapılar, güçlerini ve önemlerini kaybetmektedirler. Artık dini olanın limitleri açık bir şekilde tanımlamak mümkün değildir. Dinin çözülüşü artık simgesel alana tek başına hükmetme gücünün de kalmadığını gösterir. Aynı zamanda dinin uhdesinde olan ve domine ettiği simgesel alan, başka mesleklerce ve bilim tarafından paylaşılmaya başlamıştır. Psikologlar, aile danışmanları gibi profan meslekleri yapanlar, terapik fonksiyonları yerine getirerek, dinin *ruhlara ve bedenlere çare* olma tekeli kırıldı. Bilim de hakikat iddiası taşıyarak dinin bu yöndeki söylemsel-ideolojik gücünü kırmıştır.²¹²

Bourdieu'ya göre modern dönemde devlet, dinin kutsallaştırma ve meşrulaştırma fonksiyonlarını üstlendi. Devlet tanrının yeryüzünde temsilcisi oldu. Geçmişte inananlara toplumsal yapıyı, koşulları ve mevcut durumları

²¹¹ bkz. (116), DIANTELL, 541

²¹² a.g.m., 541-542

benimsetmeyi, içselleştirmeyi ve meşrulaştırmayı sağlayan din iken modern dönemde bu devlet oldu.²¹³

Devlet eliyle kutsallaştırma, toplumsal ayrımları, ayrıcalıkları ve eşitsizlikleri meşrulaştırarak toplumda güvenlik ve düzen havası oluşturur. Devlet, aktüel dünyanın ve hayatın dinamik, çelişkilerle, tamamlanmamışlıklarla, belirsizliklerle ve çatışmalarla dolu yapısını, alanları düzenleyerek, alanlardaki sınırların ve ilişkilerin çerçevesini çizerek, toplumsal birliği ve entegrasyonu sağlamaya başladı.²¹⁴

Bourdieu'ya göre modern dönemin ayırt edici unsurlarında biri olan farklılaşma,²¹⁵ devlete farklı alanlar ve sermaye biçimleri arasında denge unsuru olma imkanı verdi. Yüzü yüze ilişkiden ikincil ilişkilere geçiş, dominasyon açısından devlet için avantaj sağladı. Bourdieu, alanların ve sermayenin farklılaşması ve çeşitlenmesini; dolayısıyla habitus biçimlerinin çoğalmasını modernleşmenin önemli bir belirtisi olarak düşünür. Diğer bir modernleşme belirtisi ise hediye ilişkilerini dayalı bir ekonomik alanda pazar mantığını dönen bir ilişki biçimidir.²¹⁶

Bourdieu, modernleşmeyi, farklılaşmamış ve onur-şeref gibi değerler etrafında toplanmış geleneksel toplum ile farklılaşmış ve görece otonom alanların özgül sermaye formları ile şekillenmiş modern toplum arasındaki diyalektikle açıklar.²¹⁷ Modern toplumda devlet, tüm alanların üstünde duran iktidar alanı haline gelmiştir. Farklılaşmayla birlikte devlet alanların özgül sermayelerinin dağılım ve sirkülasyonunda belirleyici hale gelmiştir. Alanların farklılaşması, devletin alanlar üzerindeki kontrol ve inisiyatifinin artması ve böylelikle kutsama gücünün de artmasına yol açmıştır.²¹⁸

²¹³ bkz. (62), BOURDIEU, 245

²¹⁴ bkz. (33), ENGLER, 451

²¹⁵ Gustavo BENAVIDES, **Modernity**, 186

²¹⁶ bkz. (13), BOURDIEU, 189-190

²¹⁷ Scott LASH, **Modernization and Postmodernization In The Work Of Pierre Bourdieu**, 237

²¹⁸ Pierre BOURDIEU, **Rethinking The State: Genesis And Structure Of The Bureaucratic Field**, 5

Modern öncesi toplumlarda dini alan daha esnek sınırlar içindeydi. Modern dönemde ise devlet meta alan olarak, alan içindeki ve alanlar arasındaki sermaye akışını dikkatlice düzenlemeye başladı. Modern öncesi dönemde dini alan diğer alanlar ile iç içeydi ve sermaye çeşitlenmemişken; modern dönemde, alanlar ve alanlara özgü sermaye biçimlerinde önemli bir çeşitlenme ve artış oldu. Sadece kolektif bir tanıma dayanan esnek ve dağınık bir simgesel sermayeden, devlet tarafından kodlanan, kontrol edilen ve garanti alınan; diğer bir deyişle bürokratize olmuş nesnel bir simgesel sermayeye doğru bir değişim yaşandı.²¹⁹ Devlet bu alanların en güçlüsü olarak ortaya çıktı ve alanları ve sermayeyi kontrol etmeye başladı.²²⁰

Armağan ilişkilerinden pazar ilişkilerine geçiş, modernleşmeyi karakterize eden diğer önemli bir süreçtir. Armağanlaşma ve zamanı, geleneksel toplum ilişkileri ile modern toplum ilişkilerini farklılaştıran unsurlarından biridir. Zamanın kutsama sürecindeki rolü, modern öncesi Hıristiyanlıkta ve modern devlette farklı şekilde ifa edilmiştir. Bourdieu, Kabylia toplumu üzerine yaptığı antropolojik çalışmalara dayanarak, geleneksel toplumlarda, toplumsal ilişkilerin değiş tokuş yoluyla zamanı nasıl kurduğunu araştırır. Bu toplumlarda armağan, kadın ve toprak arazileri değiş tokuşu, toplumsal ilişkileri kuran unsurlardır. Geleneksel toplumlarda armağan ilişkileri *biz-öteki* karşıtlıklarının çıkmasına neden olur. Armağan ilişkileri, bir yandan *biz* duygularını güçlendirerek grup içi dayanışmayı sağlar. Diğer yandan *onlar* ayrımını hesaplanabilir ve sayılabilir pazar ilişkileri üzerinden kurar. Modernleşmeyle birlikte otonom alanlar farklılaştıkça, toplumsal ilişkileri dolayımlayan çeşitli simgesel pazarlar ortaya çıkar. Modernitede eylemlilik ve kimlik, otonom alanları kuran farklı tip sermaye için yapılan mücadeleler içinde kurulur.²²¹

²¹⁹ a.g.m., 11

²²⁰ bkz. (33), ENGLER, 452

²²¹ a.g.m., 453

Geleneksel toplumda, armağan ilişkileri görünürde karşılıksızdır. Örneğin aile veya akrabaya verilen bir hediye için karşılığı beklenmez. Ama armağanın karşılığı mutlaka olur. Ancak bu karşılığın ne zaman verileceğinin ve ne olarak verileceği belirsiz olduğu için ortada sanki karşılıklı bir değiş tokuş görüntüsü yokmuş gibi olur.²²² Zaman aralığı ve karşılık olarak verilen armağanın büyüklüğü toplumsal mesafe ile terstir. Yani toplumsal mesafe artıkça zaman aralığı daralır ve verilen hediyeye denk bir armağan verilir. Ama toplumsal mesafe azaldıkça armağanın büyüklüğü ve zaman aralığı artar. Çünkü armağan kabul edildikten hemen sonra aynı değerde bir armağanla karşılık verilirse sanki ekonomik-ticari bir alışveriş söz konusu olmuş gibi olur. Geleneksel toplumlarda armağanlaşma toplumsal yakınlığı ve mesafeyi kurarken, modern toplumda pazar ilişkileri alanlar arasındaki ilişkiyi belirler.²²³

Bourdieu, modern dönemde devleti tek kutsama aracı (dinin yerine) olarak görerek, devlete gereğinden fazla anlam ve değer atfetmiştir. Bourdieu, modern dönemde devleti biricik kutsama aracı olarak ele alması, onun geleneksel-modern diyalektiği fazlaca abartmasından kaynaklanır. Bu şekilde kurulan bir zıtlık ara kategorileri ve süreçleri görmeyi engellemektedir. Geç modern dönem ya da postmodern dönemde yerel ağlar, cemaatler ve gruplar da bir patlama yaşanmaktadır. Bunlar ulus devletin kontrol alanlarını hem yatay hem dikey olarak es geçmektedir. Hem küresel muadilleri ile işbirliği yaparak, ulus devletin denetim alanları dışında örgütlenerek bu küresel ağlar devletin kontrolünü aşarlar.²²⁴

Küreselleşme ile birlikte devletin ekonomik, toplumsal ve kültürel alandaki belirleyici fonksiyonunda önemli bir azalma olmuştur.²²⁵ Özellikle ekonomik alan, sınırları aşarak, küresel bir dolaşım ağında dinamikleri belirlenmektedir. Eşitsizlikleri örten, meşrulaştıran kutsama tekniklerini elinde

²²² Mark Taylor, **Critical Terms for Religious Studies**, 56-57

²²³ bkz. (4), BOURDIEU, 110

²²⁴ bkz. (33), ENGLER, 454

²²⁵ Shmuel N. EISENSTADT, **Multiple Modernities**, 16-17

tutanlar küresel aktörlerdir. Küresel sermaye, sadece ekonomik alanı tahakküm etmemekte, tekelinde tuttuğu küresel medya araçları yoluyla toplumsal ve kültürel alanı da domine etmektedir. Ulus devletin özellikle medya alanındaki tekeli çok ciddi şekilde kırılmıştır. Türkiye bağlamında düşünüldüğünde, devlet TRT yoluyla kültürel ve toplumsal alanı düzenleyici rolünü tekelinde tutarken, 1990'larda ortaya çıkmaya başlayan özel kanallar devletin bu tekelini önemli ölçüde kırdı.

4. SONUÇ

Bourdieu'nun sosyolojisi toplumsal dünyada var olan eşitsizlikleri ortaya çıkarmak amacıyla. Geliştirdiği kavramlar ve metodolojik araçlar, bu eşitsizliklerin gün yüzüne çıkarılmasına yöneliktir. Bourdieu'ya göre, dini inanç ve ritüeller yarattığı sembolik şiddet ile toplumsal alandaki eşitsizlikleri çoğaltmaktadır. Ayrıca görece otonom bir yapıya sahip olan dini alan da kendi içinde sermaye ve çıkar mücadelesine sahne olur. Bu alan içinde kazananlar ve kaybedenler vardır. Alanın bilgisini ve sermayesini elinde tutanlar, alanı tanımlama ve alana girişleri belirleme gücüne sahiptir. Bunlar mevcut durumu savunan ortodokslardır. Alandaki iktidar tekeli kırılmak isteyen heretik unsurlara karşı güç ve baskı uygularlar. Dolayısıyla dini alan dinamik ve çatışmacı bir alandır. Weber'in dini alanın çatışmacı yapısını, özneler arası bir ilişkide aramasına karşın, Bourdieu çatışmanın ve iktidar mücadelesinin alanın temel ve nesnel özelliği olduğunu savunur.

Bourdieu'nun din üzerine çalışmaları, onu iki açıdan beslemiştir. Birincisi, Bourdieu'nun erken dönem çalışmalarında görülen yapısalci etki (yapısalcılık 1950-60'lı yıllarda Fransız sosyoloji kürsülerinde en etkin ekoldür), 1960'lar sonunda Weber'in din sosyolojisi metinleri üzerinde çalışmaya başlamasıyla değişmiştir. Bu dönemde, hem yapısalcılığı hem de Weber'in simgesel etkileşimci yaklaşımlarını aşmasını sağlayacak *bağıntısal teoriyi* geliştirmiştir. Bağıntısal teori, hem nesnel yapıları dikkate alan hem de toplumsal aktörlerin bu yapılar içinde eylemlilikte bulunabilmelerine imkan sağlayan bir yaklaşımdır.

Bourdieu'nun din üzerine çalışmalarının sonraki çalışmalarına etki eden diğer yönü ise, dini alanı tanımlarken geliştirdiği kavramların diğer alanları (özellikler kültürel alanı) çalışırken de kullanabilmesidir. Örneğin simgesel iktidar kavramı, din adamlarının tekeli içinde bulunan kurtuluşa dair bilgi ve ritüeller toplamıdır. Bu iktidarlara sayesinde din adamları dünyayı

olduğu gibi göstererek ve kurtuluğu bu dünyadan sonraki hayata erteleyerek, aktuel dünyanın eğitsizliklerini meğrulağtırırlar. Aynı Şekilde, modern dönemde kültürel alanı tekelinde tutan medya, dünyayı dair ideolojik okumalarla dalga geçip değersizleğtirerek yarattığı popüler kültür dili ile toplumsal alandaki eğitsizlikleri doğallağtırır ve meğrulağtırır.

Bourdieu, dini alanda çalışmanın metodolojik zorluklarının, bu alanda daha fazla çalışma yapmasını zorlağtırdığından bahseder.²²⁶ Eğer alışan kişi çalıştığı dinin aynı zamanda mensubu ise yapılan çalışmanın din sosyolojisi değil, dini bir sosyoloji olmasının riski vardır. Bourdieu, bu riski azaltmak için göz yumma, görmezden gelme reflekslerinden uzak bir nesneleğtirme yapmanın gerekliliğinden bahseder. Ancak bunun g bir iş olduğunu da itiraf eder. Diğer bir metodolojik zorluk ise, dine tamamen dışarıdan, pozitivist bir gözle bakmanın getirdiği zorluktur. Bu Şekilde dine bir Şey gibi bakmak, dini eylemliliklerin öznel boyutunu ve dini doğrulara Őartsız teslimiyeti anlamayı gleğtirir.²²⁷

²²⁶ bkz. (116), DIANTELL, 545

²²⁷ bkz. (116), DIANTELL, 546

5. KAYNAKLAR

5.1. Kitaplar

BOURDIEU, Pierre (1986), **Distinction: A Social Critique Of The Judgement Of Taste**, Çev. Richard Nice, Routledge, London

BOURDIEU, Pierre (1990a), **In Other Words**, Çev. Matthew Adamson, Polity Press, Cambridge

BOURDIEU, Pierre (1990b), **The Logic of Practice**, Çev. Richard Nice, Polity Press, Cambridge

BOURDIEU, Pierre (1991), **Language and Symbolic Power**, Der. John B. Thompson, Çev. Gino Raymond-Matthew Adamson, Polity Press, Cambridge

BOURDIEU, Pierre (1993a) **Sociology in Question**, Çev. Richard Nice, Sage, California

BOURDIEU, Pierre (1993b), **The Field Of Cultural Production**, Polity Press, Cambridge

BOURDIEU, Pierre (1996a), **The Rules Of Art**, Çev. Susan Emanuel, Stanford University Press, California

BOURDIEU, Pierre (1996b), **Toplumbilim Sorunları**, Çev. Işık Ergüden, Kesit Yayıncılık, İstanbul

BOURDIEU, Pierre (1998a), **Outline Of A Theory Of Practice**, Çev. Richard Nice, Cambridge University Press, Cambridge

BOURDIEU, Pierre (1998b), **The State Nobility**, Çev. Laretta C. Clough, Polity Press, Oxford

BOURDIEU, Pierre (2000), **Pascalian Mediations**, Çev. Richard Nice, Polity Pres, Cambridge

BOURDIEU, P.-Chamboredon, J.C. et al. (1991), **The Craft of Sociology**, Çev. Richard Nice, Der. Beate Kraus, Walter De Gruyter, Berlin-New York

BOURDIEU, P.-PASSERON, J.C. (1990), **Reproduction In Education, Society And Culture**, Çev. Richard Nice, Sage, California

BOURDIEU, P.-WACQUANT, L. (1992) **An Invitation To Reflexive Sociology**, University of Chicago Press, Chicago

BOURDIEU, P.-WACQUANT, L. (2003), **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, Çev. Nazlı Ökten, İletişim, İstanbul

DURKHEIM, Emile (1965), **The Elementary Forms Of Religious Life**, Çev. J.W.Swain, Free Press, Newyork

DURKHEIM, Emile (1994), **Sosyolojik Metodun Kuralları**, Çev. Enver AYTEKİN, Sosyal Yayınları, İstanbul

GERTH, H.-MILLS, C.V (1953), **Character and Social Structure**, Beacon Press, Boston

MARX, K.-ENGELS, F. (1965), **Collected Works: The German Ideology**, Lawrence-Wishart, London

SAN, Çoşkun (1971), **Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi**, Aka Yayınları, Ankara

SWARTZ, David (1997), **Culture&Power**, The University Of Chicago Press, Chicago

TAYLOR, Mark (1998), **Critical Terms for Religious Studies**, The University Of Chicago Press, Chicago

Webb, J.-Schirato, T. et al. (2002), **Understanding Bourdieu**, Allen&Unwin, Australia

WEBER, Max (1968), **Economy And Society**, Bedminster Press, Newyork

WEBER, Max (1987), **Sosyoloji Yazıları**, Çev.Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul

5.2. Makaleler

BENAVIDES, Gustavo (1998), “Modernity”, **Critical Terms For Religious Studies**, Der. Mark C.Tylor, University of Chicago Press, Chicago

BENDIX, Reinhard (1998), “Max Weber’in Din Sosyolojisi”, **Din Sosyolojisi**, Çev.M.Emin Köktaş, Vadi, Ankara

BOURDIEU, Pierre (1968), “Structuralism and Theory Of Sociological Knowledge”, **Social Research**, 35:4, Kış, 681-706

BOURDIEU, Pierre (1977), “Symbolic Power”, **Identity and Structure: Issues in the Sociology of Education**, Der.Denis Gleeson, Nafferton Books, Driffield

BOURDIEU, Pierre (1985), “The Genesis Of The Concepts of Habitus and Of Field”, **Sociocriticism**, 2, 11-24

BOURDIEU, Pierre (1986a), “From Rules to Strategies: An Interview With Pierre Bourdieu”, **Cultural Anthropology**, 1, Şubat, 110-120

BOURDIEU, Pierre (1986b), “The Forms Of Capital”, **Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education**, Der. John G. Richardson, Greenwood Pres, 241-258

BOURDIEU, Pierre (1987a), “Legitimation and Structured Interests in Weber’s Sociology Of Religion”, **Max Weber, Rationality and Irrationality**, Der. S.Lash-S.Whimster, Allen&Unwin, Boston, 119-136

BOURDIEU, Pierre (1987b), “What Makes A Social Class? On The Theoretical And Practical Existence Of Groups”, **Berkeley Journal of Sociology**, 32, 1–17

BOURDIEU, Pierre (1989), “Social Space and Symbolic Power”, **Sociological Theory**, sayı:7, no:1, 14-25

BOURDIEU, Pierre (1991), "Genesis And Structure of The Religious Field", **Comparative Social Research**, 13, 1-43

BOURDIEU, Pierre (1994), "Rethinking The State: Genesis And Structure Of The Bureaucratic Field", **Sociological Theory**, 12(1), 1-18

BRUBAKER, Rogers (1985), "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", **Theory and Society**, Vol.14, No:6, Kasım, 745-775

DIANTEILL, Erwan (2003), "Pierre Bourdieu And The Sociology of Religion: A Central And Peripheral Concern", **Theory And Society**, 32, 529-549

DILLON, Michele (2001), "Pierre Bourdieu, Religion and Cultural Production", **Culturel Studies-Critical Methodologies**, sayı:1, no: 4, 411-429

EISENSTADT, Shmuel N. (2000), "Multiple Modernities", **Daedalus**, 129(1), 1-29

ENGLER, Steven (2003), "Modern Times: Religion, Consecration And The State In Bourdieu", **Cultural Studies**, 17 (3/4), 445-467

LASH, Scott (1990), "Modernization and Postmodernization In The Work Of Pierre Bourdieu", *Sociology Of Postmodernizm*, Routledge, London

POSTONEE, M.-LIPUMA, E.-CALHOUN, C. (1993), "Introduction: Bourdieu and Social Theory", **Bourdieu: Critical Perspectives**, University of Chicago Press, Chicago

SWARTZ, David (1996) "Bridging The Study of Culture And Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy Of Symbolic Power", **Sociology of Religion**, 57, no:1, İlkbahar, 1-9

VANDERBERGHE, Frederic (1999), "The Real Is Relational: An Epistemological Analysis Of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", **Sociological Theory**, 17, Mart, 32-67

WARDE Alan (2004), "Practice And Field: Revising Bourdieusian Concepts", **Centre for Research on Innovation&Competetion In University Of Manchester**, April, 1-32

WEBER, Max (1964), "Types of Authority", **Sociological Theory**, Der.Lewis A.Coser-Bernard Rosenberg, The Macmillan Company Press, Newyork

WEBER, Max (1968), "On Charisma and Institution Building", **Selected Papers**, Der. S.N. Eisenstadt, University of Chicago Press, Chicago

VERTER, Bradford (2003), "Spiritual Capital: Theorizing Religion With Bourdieu Against Bourdieu", **Sociological Theory**, 21:2 Haziran, 150-174

6. ÖZGEÇMİŞ

1979 Nevşehir doğumlu. İlk ve orta öğretimini Kırşehir’de bitirdi. 2003’te Boğaziçi Üniversitesi sosyoloji bölümünden mezun oldu. Aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji-Metodoloji bölümünde Yüksek Lisansa başladı. Halen İstanbul Özürlüler Merkezi’ne bağlı Küçükçekmece Birimi’nde sosyolog olarak çalışmaktadır.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ	II
ÖZET.....	III
SUMMARY	IV
1. GİRİŞ	1
2. PIERRE BOURDIEU'DA ALAN KAVRAMI.....	10
1.1. Alan Kavramının Tanımı ve Bağıntusal Meta Teori ile İlişkisi	10
2.2. Alanın Yapısal Özellikleri.....	14
2.3. Alanın Sınırları.....	21
2.4. Alan Homolojileri	24
2.5. İktidar Alanı	28
2.6. Habitus ve Alan.....	30
2.7. Alan ve Sermaye	35
3. DİNİ ALAN	37
3.1. Dini Alanın Oluşumu ve Gelişimi	42
3.2. Dini Alanın Yapısı	48
3.3. Dini Çıkar.....	51
3.4. Dini İktidar İçin Rekabet.....	58
3.5. Dini Meşruluk Bağlamında Karizma-Simgesel İktidar İlişkisi.....	62
3.6. Dini Alan, Devlet ve Meşruluk	68
4. SONUÇ	73
5. KAYNAKLAR	75
5.1. Kitaplar.....	75
5.2. Makaleler.....	77
6. ÖZGEÇMİŞ	80

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Pierre Bourdieu üzerine yapılan çalışmalarda görece ihmal edilmiş bir alan olan dini alanın oluşumu ve yapısı, iktidar ilişkileri, sermaye formları ve failer arasındaki mücadeleleri incelemektedir. Çalışma, akademimizde ihmal edilmiş bir isim olan Pierre Bourdieu'yu ve onun sosyolojisini tanıtmak amacının yanında; Bourdieu literatüründe marjinal kalmış bir konuyu irdeleyerek, Bourdieu'nun epistemolojik temellerini ve Klasik Sosyoloji'nin önemli temsilcilerinden Max Weber ile olan ilişkisini açıklamak amaçındadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçen değerli dostlarım Hakan Çopur'a, Yusuf Alpaydın'a, Fatih Aysan'a, Faruk Yassıçimen'e, Abdurrahman Yazıcı'ya ve Lütfi Sunar'a ayrı ayrı teşekkür ederim. Ulaşamadığım makaleler ve kitaplar konusunda bana yardımcı olan Ali Aslan'a ve Sami Keşkek'e müteşekkirim. Yardım, destek ve anlayışını benden esirgemeyen Danışman hocam Besim F. Dellaloğlu'na ayrıca teşekkür ederim.

EYLÜL 2005

ALİ KAYA

ÖZET

(DİN SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA, FRANSIZ SOSYOLOG PIERRE
BOURDIEU-KLASİK SOSYOLOJİ İLİŞKİSİ)

Bu çalışmada önce alan kavramı ele alınarak, Bourdieu'nun temel kavramları ve teorik yaklaşımı tanıtılmıştır. Daha sonra dini alanın yapısı, dini alan içindeki iktidar ilişkileri, dini sermaye, alan içindeki failerin ilişkileri ve mücadeleleri gibi konular üzerinde durulmuştur. Pierre Bourdieu'yu ve onun sosyolojisini tanıtmak amacının yanında; Bourdieu literatüründe marjinal kalmış bir konuyu irdeleyerek, Bourdieu'nun epistemolojik temellerini ve Klasik Sosyoloji'nin önemli temsilcilerinden Max Weber ile olan ilişkisini anlamak amaçlanmaktadır.

ANAHTAR KELİMELEER: Alan, sermaye,din, Bourdieu, Weber,

SUMMARY

(IN THE CONTEXT OF SOCIOLOGY OF RELIGION THE RELATIONSHIP
BETWEEN FRENCH SOCIOLOGIST PIERRE BOURDIEU AND
CLASSICAL SOCIOLOGY)

In this study, Bourdieu's fundamental concepts and theoretical approach have been depicted through covering the concept of field. Then, the structure of religious field, power relationships within religious field, religious capital, struggles and relationships among agents have been discussed. In addition to the aim of portraying Pierre Bourdieu's sociology, it is also aimed to understand epistemological foundations of Bourdieu and theoretical interaction between Bourdieu and Max Weber in the context of religious field which is a marginalized issue within studies on Bourdieu.

KEYWORDS: Field, Capital, Religion, Bourdieu, Weber