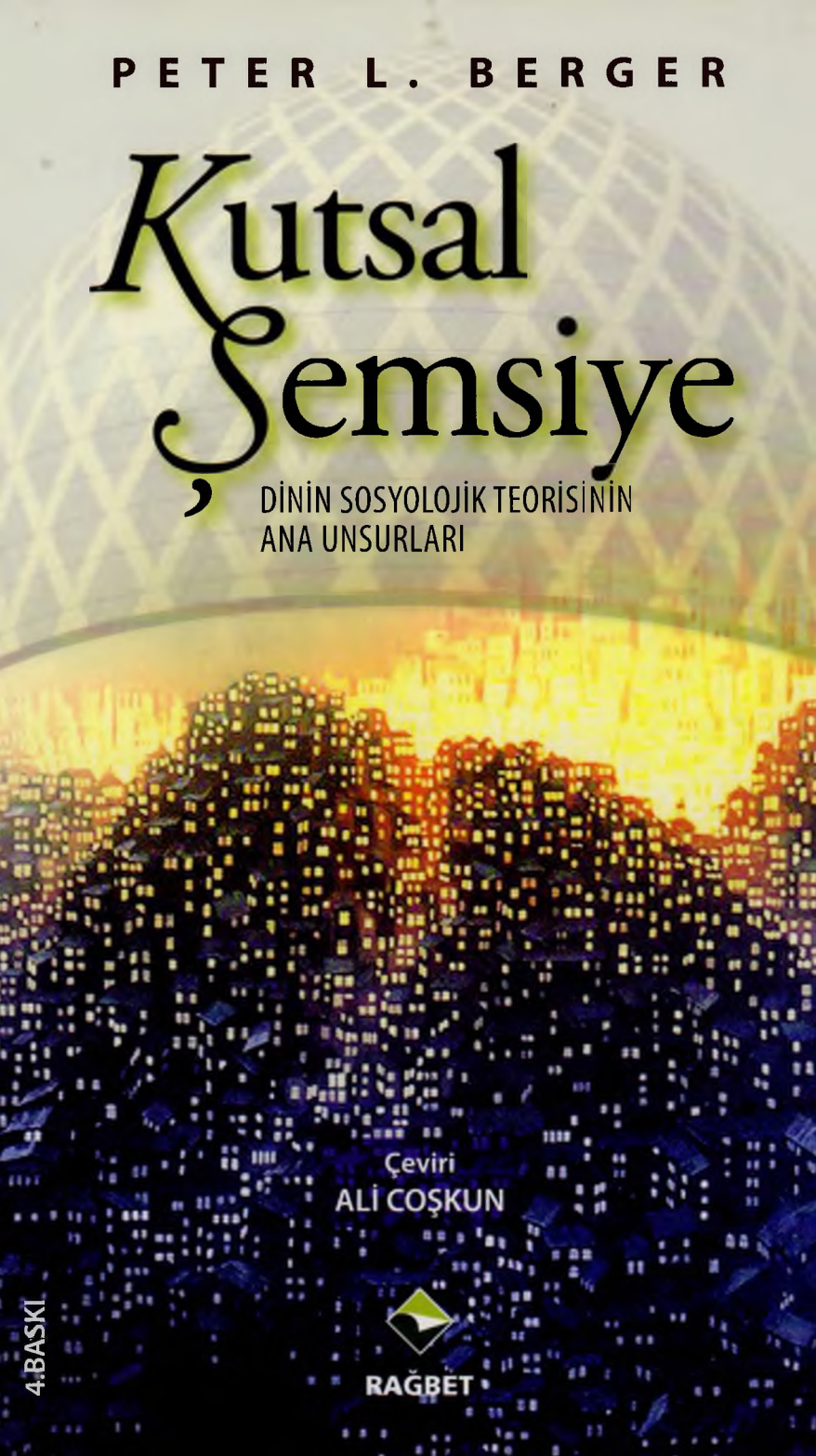
PETER L. BERGER

# Kutsal Şemsiye

DİNİN SOSYOLOJİK TEORİSİNİN
ANA UNSURLARI



Çeviri
ALİ COŞKUN

4.BASKI

RAĞBET

# KUTSAL ŞEMSİYE

## DİNİN SOSYOLOJİK TEORİSİNİN ANA UNSURLARI

**PETER L. BERGER**

TÜRKÇESİ:
**ALİ COŞKUN**

4. Baskı

RAĞBET YAYINLARI

**Özgün Adı**
*The Sacred Canopy*
Garden City, New York: Doubleday, 1967, 1990

**Kutsal Şemsiye**
**Prof. Dr. Peter L. Berger**
Türkçesi: **Doç. Dr. Ali Coşkun**

İstanbul, 2011

ISBN : 978-605-4074-78-5

Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 17032

Yayınevi Editörü
**Hasan Lütfi Ramazanoğlu**

Sayfa Düzeni
**Osman Arpaçukuru**

Kapak Tasarımı
**Abdüsselam Ferşatoğlu**

Baskı - Cilt
**Step Ajans Matbaacılık**

**RAĞBET YAYINLARI**
Çatalçeşme Sok. No: 46 Yücer Han Kat: 3 Daire: 10
CAĞALOĞLU - İSTANBUL
Telefon: 0212 528 85 19 Faks: 0212 528 85 20
www.ragbetyayinlari.com

**Prof. Dr. PETER L. BERGER**

# KUTSAL ŞEMSİYE

## DİNİN SOSYOLOJİK TEORİSİNİN ANA UNSURLARI

TÜRKÇESİ:

**Doç. Dr. ALİ COŞKUN**

M. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi

**4. Baskı**

RAĞBET

**PETER L. BERGER:**

1929'da Avusturya'nın Viyana şehrinde doğan P. L. Berger, Wagner College'da felsefe dalında lisansını tamamladıktan sonra (1949) ABD'-nin New York, New School for Social Research'da sosyoloji dalında yüksek lisans (1950) ve doktora (1954) öğrenimi gördü. Henüz yayınlanmayan doktora tez konusu *From Sect to Church: A Sociological Interpretation of the Baha'i Movement* (Fırkadan Ümmete: Bahai Hareketinin Sosyolojik Yorumu) olup bir İslam Din Sosyolojisi çalışması olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra sırasıyla doktorasını yaptığı New School for Social Research'da, Rutgers ve Boston Üniversitelerinin çeşitli fakültelerinde öğretim üyeliği yapmıştır. 1981'den beri ve halen Boston Üniversitesi Fen-Edebiyat ve İlahiyat Fakültelerinde (College of Arts and Science ve School of Theology) sosyoloji ve ilahiyat profesörü olarak çalışan Berger bir ara Boston Üniversitesi İktisadi Kültür Araştırmaları Enstitüsü (Institute for the Study of Economic Culture) Müdürlüğünü yapmıştır. Halen emekli olan Berger Institute on Culture, Religion and World Affairs'in müdürlüğünü yapmaktadır. Lutherci olarak bilinen Berger evli ve iki çocuk babasıdır. Türkçeye beş kitabı ve birçok makalesi çevrilen Berger'in elinizdeki kitabın sunuşunda bir kısmı sıralanan kırkın üzerinde kitabı ve yüz yirminin üzerinde makalesi bulunmaktadır.

# İÇİNDEKİLER

P. L. Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi ..... 7

ÖNSÖZ ..... 47

I. SİSTEMATİK UNSURLAR ..... 51
1. Bölüm: Din ve Dünya-Kurma ..... 51
2. Bölüm: Din ve Dünya-Koruma ..... 89
3. Bölüm: İlahî Adalet (Teodise) Sorunu ..... 122
4. Bölüm: Din ve Yabancılaşma ..... 163

II. TARİHİ UNSURLAR ..... 193
5. Bölüm: Dünyevileşme Süreci ..... 193
6. Bölüm: Dünyevileşme ve Makuliyet Sorunu ..... 226
7. Bölüm: Dünyevileşme ve Meşruiyet Sorunu ..... 264

EKLER ..... 289
Ek-I. Dinin Sosyolojik Tanımları ..... 289
Ek-II. Sosyolojik ve Teolojik Bakış Açıları ..... 294

KONU İNDEKSİ ..... 307

# PETER LUDWİG BERGER'İN DİN SOSYOLOJİSİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

**Doç. Dr. Ali COŞKUN**

## a. Peter L. Berger'in Hayatı

1929'da Avusturya'nın Viyana şehrinde doğan P. L. Berger, Wagner College'da felsefe dalında lisansını tamamladıktan sonra (1949) ABD'nin New York, New School for Social Research'da sosyoloji dahnda yüksek lisans (1950) ve doktora (1954) öğrenimi gördü. Henüz yayınlanmayan doktora tez konusu *From Sect to Church: A Sociological Interpretation of the Baha'i Movement* (Fırkadan Ümmete: Bahai Hareketinin Sosyolojik Yorumu) olup bir İslam Din Sosyolojisi çalışması olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra sırasıyla doktorasını yaptığı New School for Social Research'da, Rutgers ve Boston Üniversitelerinin çeşitli fakültelerinde öğretim üyeliği yapmıştır. 1981'den beri ve halen Boston Üniversitesi Fen-Edebiyat ve İlahiyat Fakültelerinde (College of Arts and Science ve School of Theology) sosyoloji ve ilahiyat profesörü olarak çalışan Berger aynı zamanda Boston Üniversitesi İktisadi Kültür Araştırmaları

Enstitüsü (Institute for the Study of Economic Culture) Müdürlüğünü de yapmaktadır. Lutherci olarak bilinen Berger evli ve iki çocuk babasıdır.

### b. Eserleri

Sosyolojik teori, din sosyolojisi ve Üçüncü Dünya ülkelerinin gelişmeleri üzerine çok sayıda kitap ve makaleleri bulunan Berger'in çalışmalarının bir kısmı dünyanın değişik dillerine de çevrilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla elliye yakın kitabı ve yüz elliye yakın da makaleleri bulunmaktadır.[1]

Türkçe'ye beş kitabı ve makale boyutunda bir kısım çalışmaları çevrilen Berger'in[2] din sosyolojisinde klasikle-

1 Berger'in 1986'ya kadar yayınladığı kitaplarıyla 1954'den 1984'e kadar yayınladığı yüzü aşkın makalelerinin tam bir listesi için bak, Hunter, James Davison ve Ainlay, Stephen C., *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*, Routledge and Kegan Paul, London ve NY, 1986, s. 236-243.

2 Bkz. P.L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit, İst. Pınar Yayınları, 1985, amlf.; *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme*, Ed. P.L. Berger ve Samuel P. Huntington, Çev.Ayla Ortaç, İstanbul: Kitapyayınevi, 2003, P.L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, Çev. Bekir Balkız, İst.: Paradigma, 2008, P.L. Berger ve Thomas Luckmann, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", çev. M. Rami Ayas (ve ayrıca Hüsamettin Arslan, *Türkiye Günlüğü*, ), *AÜİFD*, C.XXX, s. 375-85, P. L., Berger, "Dini Kurumlar", çev. Adil Çiftçi, *Toplumbilimi Yazıları*, Anadolu Yayınları, İzmir, 1999, s. 71-137, amlf., "Sekülerizmin Gerilemesi", ve "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s. 11-33 ve 75-95, amlf., "Bilgi Sosyolojisinde Bir Sorun Olarak

şen eseri tarafımızdan tercüme edilerek bir miktar gecikmiş de olsa Türk okuyucusuna kazandırılmış ve dördüncü baskısını yapmış bulunuyor. Söz konusu eser, ilk defa *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* adıyla 1967 yılında Amerika'da, bir müddet sonra da *The Social Reality of Religion* adıyla 1969 yılında İngiltere'de yayınlanan çalışma olup Batı'da çağdaş din sosyolojisinin farklı bir çizgide, yani felsefi, fenomenolojik, antropolojik, nitel ve insancı bir çizgide gelişmesine öncülük eden kitaplar arasında yer almaktadır. Türkçe çevirisinin birinci baskısında *Dinin Sosyal Gerçekliği* adı kullanılmışken daha sonraki baskısında kitabın orijinal ismi tercih edilmiştir. Biz bu makalede Berger'in fenomenolojik din sosyolojisini ele alırken kendimizi Kutsal Şemsiye *(The Sacred Canopy)* ve Melekler Hakkında Söylenti *(A Rumour of Angels)* adlı kitaplarıyla "Sekülerizmin Gerilemesi" ve "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine" adlı makaleleriyle sınırlayacağız.

Eserlerinin bir listesini vermek gerekirse tespit edebildiğimiz kadarıyla yayın yılları sıralamasına göre şu kitapları bulunmaktadır:

1961a *The Noise of Solemn Assemlies: Christian Commitment and the Religious Establishment in America,* Garden City, NY: Doubleday,

1961b *The Precarious Vision*, Garden City, NY: Doubleday,

1963 *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Garden City, NY: Doubleday,

---

Kimlik", çev. Nihat Erdoğan, *Ege Ünv. F.E.F. Sosyoloji Dergisi*, Sayı 1, 1987, s. 204-212. v.diğr.

1964 *The Human Shape of Work: Essays in the Sociology of Occupation,* (editör ve katkıcı), NY, Macmillan,

1965 *The Enclaves* (Felix Bastian takma adıyla yayınladığı bir roman), Garden City, NY: Doubleday,

1966 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge,* (Thomas Luckmann'la), Garden City, NY: Doubleday,

1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion,* Garden City, NY: Doubleday, (Yeni Baskı 1990), (Türkçe'si elinizdeki kitap),

1969a *Marksizm and Sociology: Views from Eastern Europe* (ed.), NY: Appleton Century,

1969b *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, NY: Dobleday, (Yeni Baskı 1990), (Türkçe'ye tarafımızdan çevrilmiş olup Rağbet Yayınları arasında çıkacaktır),

1970 *Mouvement and Revolution* (Richard Neuhaus'la), NY: Dobleday,

1972 *Sociology: A Biographical Approach* (Brigitte Berger'le), NY: Basic Books,

1973 *The Homeless Mind: Modernisation and Consciousness*, (Brigitte Berger ve Hansfried Kellner'le), NY: Random Hause, (Türkçe'ye çevrildi),

1974 *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*, NY: Dobleday,

1975 *Protocol of a Damnation* (roman), NY: Seabury,

1976 *Against the World for the World: The Hartford Appeal and the Future of American Religion* (Richard Neuhaus'la ortak editör ve katkıcı), NY: Seabury,

1977a *Facing up to Modernitiy: Excursions in Society, Politics and Religion* NY: Basic Books,

1977b *To Empower People: The Role of Madiating Structures in Puplic Policy* (Richard Neuhaus'la), Washington, American Enterprise Institute,

1979a *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY: Doubleday,

1979b *Future Directions for Puplic Policy*, Forum,

1981a *The Other Side of God* (editör), Garden City, NY: Doubleday,

1981b *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation* (Hansfried Kellner'le), Garden City, NY: Doubleday,

1983 *The War Over the Family: Capturing the Middle Ground* (Brigitte Berger'le), Garden City, NY: Doubleday,

1986 *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality and Liberty*, NY: Basic Books,

1987a *Capitalism and Equality in America* (Nordal Akerman'la editor),

1987b *Capitalism and Equality in the Third World* (editör),

1988 *In Search of an East Asian Development Model* (editör) vdiğ,

1990 *The Capitalist Spirit: Toward a Religious Ethic of Wealth Creation* (editör),

1992 *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, NY: The Free Press,

1993 *Institutions of Democracy and Development* (editör),

1995a *New Migrants in the Marketplace: Boston's Ethnic Entrepreneurs*, (editör Marilyn Halter),

1995b *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Thomas Luckmann'la),

1996 *To Empower People: From State to Civil Society* (vdiğ.),

1997 *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*,

1999 *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (editör),

1999 *Business and Democracy: Cohabitation or Contradiction?* (Annette Ahern'le editor).

2004 *Questions of Faith: A Skeptical Reaffirmation of Christianity*,

2008 *Religious America, Secular Europe?* (with Grace Davie and Effie Fokas),

2009 *In Praise of Doubt: How to Have Convictions without Becoming a Fanatic*,

(with Anton Zijderveld),

Ayrıca yayın yıllarını tespit edemediğimiz şu çalışmaları da bulunmaktadır:

*-American Apostasy: The Triumph of 'Other' Gospels*, (vdiğ.),

*-Aspiring to Freedom: Commentaries on John Paul II's Encyclical the Social Concerns of the Church*,

*-The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies* (editör),

*-Religion in a Revolutionary Society,*

*-Speaking to the 3rd World: Essays on Democracy and Development,*

*-The Structure of Freedom: Correlations, Causes and Cautions,* (vdiğ.),

*-Christian Social Ethics in a Global Era* (editör Max L. Stackhouse vdiğ.),

*-A Future South Africa: Visions, Strategies, and Realities*, (Bobby Godsell'le editor),

*-Modernization and Religion.*

**c. Düşüncesi**

Yirminci yüzyılın en üretken sosyologlarından biri olarak kabul edilen Peter L. Berger, eserlerine bakarak bir çok yazarın onu "Bergerci" diye nitelendirdikleri bir "düşünce okulu"yla özdeşleştirecekleri kadar bağımsız bir sosyal düşünce geleneği başlatan bir sosyolog durumundadır. Bu onun kültürü sosyolojik bir diyalektik içerisine yerleştirerek açıklamasında çok daha belirgin bir özelliktir. Ona göre kültür bir araya geldiklerinde toplumsal hayatı mümkün kılan şu üç aşama yahut adımdan oluşan diyalektik bir süreçtir: Dışsallaşma, Nesnelleşme ve İçselleşme. Bu formülasyon onu diğer kültür teorisyenleri arasında farklı bir konuma yerleştirmiştir. Çalışmalarını geniş bir düşünce geleneğine oturtmayı deneyenlere göre onları; "Weberci", "yeni-Weberci", "fenomenolojik" ve "Alman insancısı" diye nitelemek gerekiyor. Onun kelimenin tam anlamıyla

eklektik ve fevkalade bir sentez kabiliyetine sahip olduğu anlaşılıyor. Çünkü eserlerindeki görüşlerini dayandırdığı veya etkilendiği kişilerin tam bir listesinin çıkarılması neredeyse imkansız gibidir. Ancak devraldığı entelektüel mirasın bir taslağını çıkaracak olursak onu Kant ve Hegel düşüncesine bağlamak gerekir. Birey ve toplum anlayışında Marks'ın açık etkisi altındadır. Sosyal ve kültürel gerçeklik hakkındaki düşüncelerinde Durkheim ve Simmel'in etkisi görülür. Başlıca fikri ilham kaynağı ise Weber'dir. Sosyolojinin metodu, konusu, modern toplumun doğası ve görünüşte modernleşmenin karşı durulamazmış gibi gözüken güçleriyle dönüştürülen bir kültür içerisindeki anlam problemleriyle tüm entelektüel ilgisini Weber'e borçludur. Yirminci yüzyılın diğer yazarlarından George Herbert Mead'ın sembolik etkileşimci yaklaşımının etkisi özellikle dikkat çekicidir. J-P. Sartre, Varoluşçular, Karl Barth ve yeni-Ortodoks teolojinin de dolaylı etkileri söz konusudur. Sosyal bilimlere metodolojik yaklaşımının felsefi temelini belirlemede en önemli katkı Alfred Schutz'un (1899-1959) fenomenolojisidir. İnsan, kültür ve toplum hakkındaki teori kurmada Alman sosyal filozofu Arnold Gehlen'in çok büyük katkıları vardır. Ayrıca çeşitli Hıristiyan gnostikleri yanı sıra Mevlana ve İbn Arabi gibi Müslüman Mutasavvıflardan da etkilenmiştir. Berger'in eklektik davranışındaki temel dürtü pozitif bir dürtü olup yararlı bulduğu her fikri almaktan çekinmeyen bir tabiata sahiptir.[3]

3 Bkz. Hunter, J. Davison, "The Phenomenology of Peter L. Berger", *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michael Foucault, and Jurgen Habermas*, Robert Wuthnow vdiğ., Routledge and Kegan Paul, Boston ve Londra, 1984, s. 21-23.

### d. Metodolojisi

Berger; Hümanistik, yorumlayıcı, yeniden inşacı ve fenomenolojik sosyoloji ile etkileşimci ve yapısalcı yaklaşımlar arasında bir sentez sağlamaktadır. Bu yaklaşımıyla o mikro-sosyolojik kaygıların ötesine geçmeyi başarır. Makro ve mikro, değer yargılarından arındırılmış ve değer yargısı yüklü, yapısalcı ve etkileşimci, kuramsal ve ilintili sosyolojiler arasında bir köprü kurma çabası onun çalışmalarında çok açıktır. Kendisini, gerçekliğin yapıldığı yolun çözümlemesine çalışan sosyolojinin "yıpratıcı işi"nin ortasında görür. Ona göre "bir sosyolog olmak ne kalpsiz bir gözlemci ne de propagandacı olmak anlamına gelir." Kişinin öznel değer yargıları, onun nesnel bir bilimselliğe ulaşma çabasıyla diyalektik ilişki içinde olacaktır.[4]

Hem genel sosyoloji hem de din sosyolojisi alanındaki çalışmalarıyla fenomenolojik sosyoloji ekolünün en önde gelen bir temsilcisi olarak kabul edilen Berger, pozitivist sosyolojiye ve dolayısıyla sosyal davranışın meydana gelişinde bireysel aktörler yerine sosyal güçlerin önceliğini ve etkinliğini savunan anlayışa bir tepki olarak doğan ve aslında anlayıcı sosyolojinin bir devamından ibaret bulunan fenomenolojik sosyoloji anlayışının başarılı bir uygulayıcısıdır. Bu ekol tıpkı anlama gibi sosyal olayların dışa yansıyan görünümlerinden anlam dolu özlerine ve iç manalarına nüfuz etmeye çalışan bir sosyoloji akımıdır. Felsefi fenomenolojinin sosyolojiye uygulanması sonucunda ortaya çıkmıştır. Felsefi fenomenolojinin karakteristik özelliklerinden hareketle fenomenolojik sosyolojinin özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

4 Poloma, Margaret M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993, s.261-263.

1. Böyle bir sosyoloji tabiatçı (naturalist) yahut doğa bilimlerini taklit eden pozitivist sosyolojinin tanımlayıcı özelliğini insan öznesinin sosyal eylem halindeki anlamlı hareketlerini tanımlamak amacıyla insancı (hümanistik) denilen sosyolojiye uygulayarak daha titiz ve köklü (radikal) bir tanımlama özelliğine sahiptir.

2. İndirgemeciliğe yahut ircacılığa karşı olma, dolayısıyla sosyal olayları sadece tek bir sebebe dayandırmama özelliği. Mesela onların temelinde sadece ekonomik, sadece cinsel veya sadece içgüdüsel davranışları görmemek gibi...

3. Yönelmişlik (intentionality), yani her öznenin bir nesneyi "amaç edinmesi", özne ve bilincin fenomeni oluşturması ve her fenomenin bir bilinçle ve amaçla ortaya çıktığının kabul edilmesi ve bunun tespitine çalışılması.

4. Epoche: Sosyal olayları açıklarken önyargıları parantez yahut tırnak içine alma (*bracketing*), bu tür yargılardan kaçınma ve böylesi değer yargılarını geçici olarak bir tarafa bırakma tutumu. Sonuçta bir fenomenolojik parantez içine alma yahut 'transandantal indirgeme (*epoche*)' işlemi doğmalıdır. Yani bir fenomene yönelmiş halis bilinç alanına ya da zaman ve mekanın ötesinde 'kendinde-şey'in tecrübe alanı olarak kabul edilen 'transandantal subjektiviteye' ulaşma çabası içinde olma özelliği.

5. Özlerin sezgisi, yani evrensel mahiyetleri anlamaya çalışma, fenomenlerin arkasındaki özleri kavramaya çalışmak (*eidetic vision*).

Bu özelliklere din fenomenine uygulandığında şunları da ilave etmek gerekir:

a. Empirik yaklaşım, objektif ve bilimsel hüviyeti sağlamak için zorunlu bir koşuldur.

b. Tarihi yaklaşım, bütün sosyolojik veriler din de dahil olmak üzere tarih içerisinde ortaya çıkan veriler olduğundan; tarihî, kültürel ve sosyo-ekonomik bağlamı bilinmeden ortaya çıkan hiçbir fenomen anlaşılamaz.

c. Bu yaklaşımla bağlantılı olarak mukayeseli ve sistematik yaklaşım.

d. Deskriptif yaklaşım, bu özelliğiyle fenomenoloji giderek bir yöntem olmaktan çıkıp en gerçek anlamayı sağlamak iddiasında olan bir üst bilim ve bütün bilimlerde kullanılan bir yaklaşım olmaya doğru yönelmektedir. Bu amacını çok sıkı, titiz ve köklü (radikal) bir tasvir yaparak gerçekleştirmeye çalışır.

e. İndirgemeciliğe karşı olma.

f. Özerk bir disiplin olma iddiası (otonomi).

g. Dinî şuurun ve yönelmişliğin özü olan "kutsal özne ve bilince" yönelme.

h. Tırnak içine alma, empatik ve sempatik anlama. Bu özelliğiyle din fenomenolojisi dini olgunun "aldatıcı" olmadığını, "gerçek" olduğunu ve dinî tecrübede önem arz eden kişisel inancın ve özel dinî deneyimin varlığını kabul ettirmeyi amaçlar.

i. Temel yapıları ve manaları anlama. Burada empatik ve sempatik bir anlama arayışı söz konusu olup her halükarda tek yanlı ön kabuller tırnak içerisine alınmaya çalışılır. Ön kabuller hiçbir zaman ortadan kaldırılmaya çalışılmaz. Çünkü her bir anlama arayışı bir ön kabulle işe başlamak zorundadır.[5]

5 Allen, Douglas, "Din Fenomenolojisi", çev. Mehmet Katar, *AÜİFD*. C. XXXV, s.441-43 ve 453-458, Kilminster, Richard, "Phenomenology", *The Blackwell Dictionary of Twentieth-*

Sözü edilen felsefi ve dini fenomenolojik ilkeler değişik bilimlerde ve bu arada din sosyolojisinde de etkisini göstermekte gecikmemiştir. Ünlü din sosyologu Joachim Wach alanın sistematik ve bağımsız bir bilim dalı haline getirilmesindeki rolüyle bu ilkeleri titiz bir şekilde uygulamıştır. İçinde bulunduğumuz yüzyılın ilk onlu yıllarında ortaya çıkışından sonra felsefî fenomenoloji, bilgi problemini çeşitli tek yanlı indirgemeci görüşlerin tahakkümünden kurtarma çabasının bir ürünü olan bilgi sosyolojisini de etkilemiş ve böylece varoluşçu fenomenolojinin daha önceleri zihnin tesirinde kaldığını öne sürdüğü toplumsal sınıflara bağlılığını; "düşüncelerin", "varlığa bağlılığı" şeklinde genişleterek sosyolojik araştırma tarzını bir ölçüde yansız bir hale getirmişti.[6] Esasen kendinden önceki sosyolojist, psikolojist, antropolojist ve kısmen pozitivist bir yaklaşım olduğu için tabiatı gereği karşı olduğu teolojist yaklaşımlar gibi tek yanlı bakış açılarını ayrı ayrı reddeden fakat bir fenomeni bütün çıplaklığı ile anlama konusunda bu ve benzeri tüm yaklaşımların kullandığı yöntemleri harekete geçiren fenomenolojik bakış açısı ve yöntemi, denebilir ki, Berger tarafından ağırlıklı olarak *teorik bir biçimde* ilk defa *The Sacred Canopy* adlı kitabında din olgusuna uygulandı. Zaten din gibi bir olgunun doğasına da ancak böyle bir yöntem uygun düşebilirdi. Çünkü böylesi bir yöntem olguların bize yatay açıklamalarının yanı sıra, onları daha geniş anlam dünyalarıyla ilişkilendiren dikey açıklamalarını da yapma

---

*Century SOCIAL THOUGHT*, ed. William Outhwaite ve Tom Bottomore, Oxford, 1993, s. 460-463, Abercrombie, N. vd., "Phenomenological Sociology", *The Penguin Dictionary of Sociology*, Londra 1988, 2. Baskı, s. 184.

6 Wach, J., *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, AÜİFY., Ankara, 1987, s. 31.

imkanı verebilmektedir. Beşerî açıdan en geniş anlam dünyası ve sembolik evren olan din, Berger'e göre kurumların geçerliliklerini sağlama konusunda bu şekilde kuramsal olduğu gibi deneysel olarak da araştırılabilirse çağdaş toplumun geçirmekte olduğu sarsıntının nedenlerinin anlaşılıp açıklanmasında büyük ilerlemelere temel oluşturabilir.

Bir kavram olarak fenomenoloji çift kutuplu bir anlama sahiptir. Dışardan bakılınca bir fenomenin görüntüsünden iç anlamına nüfuz etmeyi ve dolayısıyla onun özünü kavramayı ifade ederken, içerden bir bakışla gizli ve örtülü olan 'kendinde şey'in görünmekle kendini açması (İslam Düşüncesi'ndeki *Keşfü'l Mahcûb*) olarak tanımlamak mümkündür. Zaten kelimenin ilk kullanıldığı Husserlci felsefî tanımlamada bu özellik dile getirilmektedir. İslam tasavvuf literatüründe Keşfu'l-Mahcub adlı kitabın yazarı Hucviri'nin mistik tecrübesini ünlü din sosyologu Joachim Wach *The Types of Religious Experience* kitabında ayrıntılı olarak tasvir etmiştir.

Bir yöntem olarak fenomenoloji kimi çevrelerde nitel ve insancı bir sosyolojiye yönelik yeni bir ilgi uyandırmışa benzemektedir. Dinî araştırmalardaki kullanımı ise şu yönlerden belirginlik kazanmıştır. Evvela o, dine karşı yanlı olmayan ve değer-bağımsız bir yaklaşım, ikinci olarak, kültürler arası ve dinler arası mukayeseli çalışmalar için uygun bir yöntem ve nihayet Kutsal'ın hem ötesindeki Nihaî Gerçekliği hem de onun bu dünyadaki toplumsal tezahürleri üzerindeki bütün etkilerini "parantez içine alan" bir tasvirini sağlayan fakat onu açıklayamayan bir yöntem olarak kendini göstermektedir. Fenomenolojik yöntem, yerine göre, ilahiyatçı olmayan çevrelerde dinî araştırmaların gelişmesini kolaylaştıran seküler ve kısmen pozitivist bir din araştırması eğilimi olarak çoğu kere özendirilmiş bir

yöntemdir. Ama bir yaklaşım tarzı olarak kendini sosyolojik yönelime daha çok, "paranteze alma" işleminin din üzerindeki seküler ve toplumsal etkilerin araştırılmasını sınırsız bir biçimde sürdürdüğü bir anda ona karşıt bir kutup olarak göstermiştir.[7]

Kendisini iki şapkalı adam ve sosyoloji ve teolojinin çifte-vatandaşı olarak niteleyen Berger bu yöntemi uygularken hem kutsalın dinamiğini hem de toplumsal alt yapının dinamiğini karşılıklı bir ilişki çerçevesinde korumaya azami özen gösteren bir sosyolog izlenimini vermektedir.

### e. Berger'in Din Sosyolojisi ve Teoloji ve Sosyoloji İlişkilerine Bakışı

Max Weber'in din sosyolojisiyle ilgili çalışmalarından sonra yayınlandığı andan itibaren din sosyolojisine değişik bir bakış açısı getiren ve çok tartışılan *The Sacred Canopy*'si esas alınmak suretiyle görüşleri tahlil edilecek olursa Berger'in söz konusu çalışmada, alt başlığından da anlaşılabileceği gibi sosyolojinin hitap dünyasında/söyleminde kalarak din hakkında gerçekleştirdiği teorik bir denemede bulunduğu ve çok sistematik görüşler ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Bilindiği gibi sosyolojiye genellikle yanı başındaki akademik disiplinlere müdahale eden ve sömürgeci bir disiplin gözüyle bakıla gelmiştir, her ne kadar bu bakış kimi akademik çevrelerde tersine dönmüş gözükse ve kendisi bizzat en fazla sömürülen bir bilgi dalı haline gelmiş olsa da onun doğasında böyle bir eğilim vardır. Çünkü sosyal ha-

7 Davis, Winston, "Sociology: Sociology of Religion", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, N.Y., c. XIII., s. 399.

yatın ve orada meydana gelen sosyal olayların karmaşıklığı onların kavranmalarında çok sayıda bilgi dalının iştirakini gerekli kılmaktadır. Eğer sosyoloji kapsamında ele alınan din sosyolojisini soracak olursanız onun hiç kuşkusuz en sömürgeci bir uzmanlık alanı ve bakış açısı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü din yalnızca sosyolojik teorinin bir ilgi odağı değil, öteden beri hayatın anlamlandırılmasında bir bütün olarak düşüncenin de ilgi odağı olagelmiştir.[8] Dolayısıyla alabildiğine geniş bir bilgi birikimi, kavram, teori, bakış açısı ve yöntem aygıtlarını kullanmak zorundadır. Gerçi söz konusu çalışmada, yazarının da belirttiği gibi bir din sosyolojisi yapılmayıp din olgusunu merkezine alan sosyolojik bir deneme yapılsa da dine yaklaşım tarzı yukarda özellikleri sıralanan fenomenolojik ve çok yönlü bir bakış doğrultusundadır.

Aslında Berger, söz konusu kitabın ek bölümlerinden ikincisinde özellikle üzerinde durduğu gibi farklı yöntemsel özelliklere sahip olan, yani biri normatif diğeriyse objektif ve pozitif birer bilim olan teoloji ve sosyolojiyi barıştırmak ve her birine bir diğerinin sahip olduğu imkan ve imkansızlıkları hatırlatmak amacındadır. Hatta o kitapta ileri sürdüğü görüşlerin yanlış anlaşılmaması için yazdığı özel ek bölümle de yetinmemiş ve söz konusu kitabı tamamlayıcı ve bir kısım noktalarını daha geniş açıklayıcı ayrı bir kitap da kaleme almıştır.[9] Berger bir bakıma sosyal teoloji yaptığı A Rumour of Angels adlı bu tamamlayıcı kitabında bilhassa antropolojik ve pozitif bir teolojinin imkanlarını araştırmış-

8 Hill, Michael, *A Sociology of Religion*, London, 1973, s. 266.

9 Bkz. Berger, P. L., *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Penguin Books, USA, 1969, 126 s.

tır. Kanaatimizce söz konusu kitaptaki görüşlerinin kısa da olsa burada özetlenmesi onun din, toplum ve kültür anlayışının kavranması bakımından önem arz etmektedir. Dolayısıyla açıklayıcı bulduğumuz bir kısım noktaları bir ön fikir olsun diye burada açmak istiyoruz.

Berger'e göre bilimler tarihinde fizikî (doğal) bilimlerle matafizikî (dinsel, teolojik) bilimlerin arasının açılmasında, Weber'in deyişiyle "dünyanın büyüsünün bozulmasına" kadar varan bir çekişme gerçekten var olmuştur. Ama teolojik düşüncenin özüne en tehlikeli ve en duyarlı meydan okumalar, esasen, beşerî bilimler, özellikle de sosyolojinin iki öncül bilimi olan tarih ve psikolojiden gelmiştir. Tarihinki daha çok -Hıristiyanlık için elbet- Tevrat ve İncil'de yer alan kitapların farklı kaynaklarının bulunması ve Hz. İsa'nın hayatı hakkındaki rivayetlerin çelişkilerinden yola çıkarken; özellikle Freud'dan sonraki Psikolojinin meydan okumaları dine, insan arzu ve ihtiyaçlarının görkemli bir yansıtması (projection) olarak bakmakla ilgiliydi. Bu iki disiplin birlikte teolojiyi tam anlamıyla bir izâfîlikler girdabının içine çekti. Ama tarihinkiler psikolojinin iddialarına göre daha ciddi gözükmektedir. Sosyolojinin teolojiye açtığı izâfîlik baş ağrısı ise hepsinden daha acıtıcı ve daha keskin olanıydı. Onun meydan okumasının en göze batan tarafı sosyolojik araştırmanın ilahiyatçıya kendisinin çağdaş toplumda bir azınlık statüsü işgal ettiğine ve bu statüye mensup olduğuna dair bir duygu vermesidir.[10] İşin aslına bakılırsa bu azınlık sırf ilahiyatçıdan oluşan bir azınlık olmayıp daha çok bilgi ve kavrayış aykırılığından ortaya çıkan bilinçsel bir azınlıktır (cognitive minority). Yani

10 Berger, *A Rumour of Angels*, s. 45-47.

dünya görüşleri içinde bulundukları toplumun genel olarak kabul ettiği görüşlerden alabildiğine farklılık arz eden bir topluluk. Başka bir deyişle bu topluluk, yer aldıkları toplumun kabul ettiği bilgiden aykırı bir "bilgi" kümesi etrafında oluşan bir topluluktur.[11] Sosyolojinin teolojik düşünceye meydan okumasının daha köklü bir boyutu bilgi sosyolojisinden kaynaklanan boyuttur. Onun meydan okuması da, esasen, izâfîlik problemine bir tür cevap verme kabiliyetine sahip olmasında yatmaktadır. Bilgi sosyolojisinin temel yargılarından biri, insanların toplumsal kaynaktan desteğini alan gerçeklik görüşlerinin hakikaten güvenilir bulunmaları anlamında makul oluşları (plausibility) sorunudur. Daha basite indirgeyerek söyleyecek olursak; biz dünya hakkındaki görüşlerimizi esas itibariyle başka insanlardan ediniriz ve bu görüşler bize ancak söz konusu başkaları onları tasdik etmeye devam ettikleri için büyük ölçüde makul gelmeye devam eder. Şüphesiz bu anlamda başka mekanizmalar da vardır. Mesela sosyologlar bu sürece yasallaştırma (geçerli ve meşru kılma, legitimation) tabirini kullanırlar. Yalınkat bir biçimde söylemek gerekirse tarih görelilik sorununu bir olgu olarak öne sürerken bilgi sosyolojisi onu bizim kendi durumumuzun bir zorunluluğu olarak ortaya kor.[12]

Sosyolojinin özellikle de bilgi sosyolojisinin yaklaşımı kesinlikle özgürleştirici bir etki yaratabilir. Diğer analitik bilgi dalları bizi geçmişin ağır ölü yükünü taşımaktan kurtarırken sosyoloji ise, daha çok günümüzün zorbalığından kurtarma işlevi görebilir. Bir kere içinde bulunduğumuz durumu sosyolojik açıdan kavrayabilirsek onun sanki

11 Berger, *A.g.e.*, s. 18.

12 Berger, *A.g.e.*, s. 50 ve 55.

karşı durulamaz bir sonmuş gibi gözüken baskısını hafifletme ya da giderme imkanını elde edebiliriz.[13]

Berger'in din anlayışının ne olduğuna bakacak olursak Kıta Avrupasında felsefî fenomenolojiyi bilgi sosyolojisine uygulayan Alfred Schutz ve Karl Mannheim'la Amerikalı sosyolog Robert Merton'dan etkilenen Berger'in ve birçok çalışmasını ortaklaşa kaleme aldığı arkadaşı Thomas Luckmann'ın; sosyolojik bakımdan dinin kilise veya ana bir sosyal grupla derhal aynîleştirilebildiği kurumların dışında başka gerçeklik alanlarına da sahip olduğu kanaatini taşıdıkları anlaşılmaktadır. Bu tür kurumlarla sınırlı bir din sosyolojisinin daha başta dinin "dondurulan" biçimleri üzerinde yoğunlaşan bir "dini kurumlaşmalar (kiliseler) sosyolojisi" konumuna düşeceğine dikkat çekerler. Oysa geniş anlamda din, Luckmann'ın ifadesiyle "görünmeyen din" sembolik mânâlar dünyası inşâ etmek suretiyle bir toplumun en temel değerlerini meşrûlaştıran sembolik gerçeklerdir.

Berger'e göre din ise kendisiyle kutsal bir kozmosun inşâ edildiği beşerî bir girişim ve iki adımdan oluşan bir yasallaştırma sürecidir. İlkin o, kendilerine nihâî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmek, yani onları kutsal ve kozmik bir başvuru kaynağına yerleştirmek suretiyle toplumsal kurumları meşrûlaştıran, ikinci olarak da; içerisinde günlük yaşamlarıyla insanların var olduğu toplumsal olarak kurulan anlam dünyalarının gerçekliğini muhafaza etme işlevi gören bir süreçtir. Dolayısıyla Berger'e göre din toplumsal işlevselliği ve buna bağlı olarak bir sosyal düzen ve mana arayışı süreci olması bakımından anlam kazanmaktadır. Berger'in bu anlayışını fenomenolojik din bilimcile-

13 Berger, *A.g.e.*, s. 62.

rinin yöneldikleri bir eğilim olarak dinde metafizik yahut tabiatüstü aşkın bir alanı tamamen göz ardı etmeyen fakat büyük ölçüde müteal ve *apriorik* bir kategori olan Kutsal'ın dünyadaki en kapsamlı tezahürü olan Kozmos'la beşeri bir bütünleşme esasına dayalı bir "kozmik din" anlayışı çerçevesine oturtmak gerekiyor. Buna dolaylı bir "tabii din yahut fıtri din" denilse yanlış olmaz. Berger'e göre din en yaygın ve en etkili meşrulaştırma kaynağıdır. Dolayısıyla dinin insanın toplumsal gerçeği yapım sürecinde iki önemli amacı sağladığı söylenebilir: 1- bu gerçekliğe bir nomos ya da anlam sağlar, 2- bu gerçekliği meşrulaştırır ya da onaylandığını belgeler.[14]

Bu iki sosyologun din anlayışlarını sosyal-siyasal işlevleri bakımından dinin çağdaş bir 'Durkheimcil çimento' olarak tanımlandığı R. N. Bellah'ın Amerikan "sivil din" anlayışı izler.[15]

Berger'e göre din insanın anlam/mana ve düzen arayışının bir parçası olup ancak beşeri bir girişim olduğu sürece modern bilim tarafından araştırma konusu yapılabilir. Kültürel bir fenomen olan dinin aşkın kökeni kozmik düzeni sağlayan Kutsal'da, daha doğrusu Kutsal'ın insana göre en kapsamlı ve içkin tezahürü olan Kozmos'ta aranmalıdır. Klasik sosyologlardan Durkheim, Marks ve Weber'in din anlayışlarının güçlü bir sentezini yapan Berger varlıkbilim konusunda hem idealist hem de materyalist görüşü dışlayan diyalektik bir bakış açısına sahiptir. Din ve toplum ilişkilerine bakışında da diyalektik anlayış hakimdir. Buna göre din son tahlilde toplumun, toplum ise dinin ürünüdür.

14 Poloma, age., s.271.

15 Capps, Walter H., "Society and Religion", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, N.Y. 1987, c. XIII. s. 383.

**Çünkü** din kendisiyle kutsal bir kozmosun veya anlamlı **bir** dünyanın inşa edildiği beşeri bir girişimdir. Başka bir deyişle din kutsal bir kalıp içerisinde düzenli bir evrenle bütünleşme ve özdeşleşme süreci olarak kozmikleşmedir.[16] Kutsal ise belli deneyim konularında bulunduğu kabul edilen korkutucu ve büyüleyici sırdır. Kutsal ayrıca bizim dışımızda fakat bizimle ilişki halinde bulunan esrarengiz ve korkutucu bir gücün en önemli niteliğidir. Bu nitelik; aşkın, ezeli, ebedi, temiz, mükemmel, canlı, güçlü, iyilik sahibi vb. en yetkin sıfatları özünde toplayan ve barındıran bir sıfat olarak kabul edilir. Din bilimlerinde dini özü bakımından tanımlarken başvurulan en temel kategori Kutsal'dır. Bu tanıma göre *din*, korkutucu ve büyüleyici bir sır olarak *'Kutsal'ın tecrübe edilmesidir*.

Dinin sosyolojik bir teorisi özellikle bilgi sosyolojisi çerçevesinde ele alındığında sonuçta Feuerbach'm din anlayışı olan, dinin insanlık tarihinin kavranabilir bir ürünü olarak bir beşerî yansıtma (projection) olduğu tezine kapı açar. Böyle bir teze ancak o yansıtmaların niçin aynı zamanda ilahî bir yansıma (reflection) olmayabileceği sorusuyla karşılık verilebilir. Ama buradan kalkarak deneysel (tecrübî, görgül, ampirik) bir teoloji yapmak en azından teolojik metodoloji bakımından mümkün olmayabilir. Ama bu demek değildir ki, yargılarını deneysel olarak bilinen olgulara dayalı ve bağlı olarak geliştiren ve yüksek bir ampirik duyarlılığa sahip bir teoloji önerilemez. Tanrı ile insan arasındaki varlıksal benzerlikten hareketle teolojiden bir antropoloji çıkarılabilir ama tersi mümkün değildir. Gerçi

16 Berger, P. L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İst., 1993, (Elinizdeki kitabın Türkçe birinci baskısı), s. 55-59.

şuna bir diyecek olmamalı: Teolojik düşünce ampirik olarak verili insanî düzlemde aşkınlığın belirtilerini arayabilir.[17]

Berger'in esasen insanı hareket noktası kabul edip oradan bir teoloji kurma imkanını araştırdığı *Melekler Hakkında Söylenti* kitabı gerçekte bir sosyal teoloji yapma girişimi olup doğrusu pozitif düşüncenin sınırlarını zorlamaktadır. Ona göre aşkınlığın belirtileri şu beşeri eğilimler ve kanıtlardan çıkarılabilir:

1- Düzenlilik kanıtı (Argument from ordering): Aşkınlığın bir temsilcisi olarak çocuklarına düzenliliği telkin eden ve düzensiz görünen olayları açıklayarak onlara güven veren bir anne ve babanın rolü ve yine dünya-inşa ve dünya-idâme ettirme rollerini üstlenen bir ebeveynin rolü kuşkusuz diğer düzen temsilcisi rollerin içerisinde en dikkate değer bir roldür. Gerçi aşkınlığı reddeden ateistlerin ebeveynlik rolünü üstlenmemesi ve bir kısmında olduğu gibi aile kurumuna tamamen karşı olmaları söz konusu kuralı değiştirmez. Bu kanıta göre Freudcu terimlerle konuşmak gerekirse, dini, ebeveyne ait sevginin koruyucu düzeninin çocuk tarafından tecrübe edilen kozmik bir yansıması olarak çözümlemek büsbütün imkan dahilindedir. Yalnız bu ifade tam olarak Freud'un din anlayışını belirtiyormuş gibi algılanmamalı. Bu bağlamda din yalnız beşerî düzenin bir yansıtması değil aynı zamanda tümevarıma dayalı inanç bakımından beşerî düzenin tam anlamıyla gerçek bir onaylanmasıdır da.

Bu arada antropolojik bir teoloji yapmak için önemli olan şu iki kavramın bilinmesinde yarar vardır. Bunlar "tümevarıma dayalı inanç (inductive faith)" ve "tümdengelime

17 Berger, *A Rumour of Angels*., s. 65 ve 70.

dayalı inanç (deductive faith)". Bilindiği gibi tümevarım mantık ve metodolojide deneyle işe başlayan bir düşünce sürecini ifade ederken tümdengelim tersine deneyi önceleyen bir düşünceyle işe başlar. Dolayısıyla birinci inanç türü beşerî tecrübelere dayalı olgu ve verilerden hareketle bir dinî düşünce süreci geliştirmekle tanımlanabilirken ikincisi, deneyle ölçülmesi mümkün olmayan belirli faraziyelerle (bilhassa ilahi vahye dayalı varsayımlarla) geliştirilen bir inanç türüdür. Kısaca birincisi beşerî tecrübeden kalkarak tanrı hakkında konuşmaya yönelik bir girişim iken ikincisi, tanrı hakkında kabul edilmiş ifadelerden beşerî tecrübeye yönelen bir inanç biçimidir.

2. Oyun kanıtı (Argument from play): Oyun esnasında dış dünyanın var olmayı bırakması ve en can alıcı varoluşsal gerçekler olan ölüm ve acının hissedilmemesi aslında aşkınlığın bir alameti olarak nitelendirilebilir. Çünkü oyun öncesi ve sonrasının dünyası, bütün ciddiyeti ve burkutuculuğu ile karşımızdadır. Oyun sırf çocukların değil büyüklerin de işidir.

3. Umut kanıtı (Argument from hope): İnsan tecrübesi her zaman geleceğe yönelik bir tecrübedir. Yalnız, geleceği ve içinde bulunulan zamanı geçmişe gömmeye ve böylece var olanı bir bakıma yok etmeye çalışan mitolojik akıl yürütme istisna edilmelidir. İnsanlar kendilerini hep gelecekte yapacakları tasarılarla gerçekleştirirler. Geleceğin en önemli boyutu ise ümit dolu olmasıdır. Çoğu teodisilerin anahtar öğesi de ümittir. Bu arada teodisiyi kısaca açıklamak gerekirse; o "Tanrının haklılaştırılması" demektir: Esas itibariyle teodisi, Mutlak İyilik ve Mutlak Kudret sahibi bir Tanrının nasıl olup da dünyadaki acılara ve kötülüklere göz yumar hale gelmesini açıklamak peşinde olan teorilerdir. Bir teodisiye göre fert acı çekebilir ve ölebilir,

hatta en önemli tasarılarını gerçekleştirmede zamana yenik düşebilir, ama topluluk mu (soy, kabile veya millet) asla. O yaşamaya devam edecek ve nihayet zaferi elde edecektir. Bu bir ümit teodisisidir ve şüphesiz çoğu kere teodisiler bu dünya hayatındaki acıların dindirileceği ve bertaraf edileceği bir bireysel öte dünya ümidine dayandırılmıştır. Şurası bir gerçektir ki, beşer tarihinin çoğu boyunca hem kolektif hem de bireysel ümit teodisileri dinî açıdan (veya dinî kavramlarla) meşrûlaştırılmışlardır. Elbette dünyevîleşmenin etkisi sonucu bu dünyaya yönelik ümitlerden doğan ideolojiler de (mesela sosyalizm gibi) teodisiler olarak kabul edilebilir. Ümitle karışık beşerî tecrübelerde onu aşkınlaştıran bir yön, bir îma ve bir kasıt mutlaka vardır.

4- Lanet okuma kanıtı (Argument from damnation): Beşerî tecrübelerde ümitle birlikte ele alınması gereken ve karşıt kutbu temsil eden olumsuz düşünme biçimi yani lanetleme de aşkınlığın bir alameti olabilir. Adalet arayışının kaynağı da esasen böyle bir düşüncede yatmaktadır. Haksızlıklar karşısında avunma yerine haksıza lanet okuyup hakkın yerine iade edilmesini istemek, hem beşerî hem de dinî bir taleptir. Haksızın güçlü ve adil biri tarafından cezalandırılması ve bir cehennemin varlığının kabullenilmesi bir aşkınlık arayışının belirtisi değildir de nedir?

5- Komiklik kanıtı (Argument from humour): Komedi trajedi ile bir anlamlılık kazanır. Biri gülünç diğeri ise korkunç ama her ikisi de gerçeğin iki yüzünü ifade ederler. Her ikisi de insanın sınırlılığını yani ilahî huzurdan "atılmışlığını" açıklarlar. Komiklik aslında insanın gerçekliğinin nesnel bir boyutunu gösterir. Yoksa o gerçekliğe öznel ve psikolojik bir tepkisini değil. Komiklik aynı zamanda insanî ruhun bu dünyaya hapsedilmişliğinin de bir yansımasıdır. Freud ve Bergson bu konu üzerinde durdular. Batı

edebiyatında komikliğin proto-tipik tezahürü Don Kişot simasıdır.[18]

Bu sıralanan olgular ve kanıtlar herkesin günübirlik yaşamında bulunabilen metafiziğe açık yönlerinden sadece bir kaç tanesidir. Berger'in kısmen agnostik denebilecek yaklaşımına göre bu bile teolojik düşünceyi yansıtmalardan (din) yansıtana (insana) dönük bir yöntem geliştirmeye zorlamaktadır. Bunlara ilaveten insan hayatı en büyük zenginlik yönünü vecde (ecstasy) olan kabiliyeti sayesinde kazanmaktadır. Bu mistik bir vecit değil, olduğu gibi kabul edilen günlük hayatın gerçekliğinin dışına taşmak veya bizi her taraftan kuşatan sırra açık olmak demektir. İnsanın metafiziğe ve vecde açık olan bu iki boyutunu geliştirecek olan da işte aşkınlığın alametlerinin en fazla bulunduğu insan merkezli bir teoloji yapmaktan geçer. Berger'in teolojik tutumu aslında Batıdaki Hıristiyan teolojik akımlardan liberal teoloji yanlısı bir tutumdur.[19]

Berger'in söz konusu teolojik tutumu farklı dinî gelenekler karşısında bağımsız bir tavır takınmayı kuvvetle gerektirmektedir. Eğer her beşerî tecrübe teolojiyle alakalı veriler içeriyorsa o halde top yekun beşerî tecrübenin tarihi boyutu da benzer veriler içermektedir. "Tarihi görmezlikten gelen onu tekrar etmeye mahkumdur" özdeyişinden hareketle tarih, geleneksel teoloji açısından da gözlenmelidir. Gelenekle ilgilenirken bu tek bir gelenek olmamalıdır. Bugün bir teoloji evrensel bilinç içerisinde yapılırsa ancak, daha tutarlı olabilmektedir. Artık teolojik bir ben merkezcilik için özür beyan etme vakti geçmiştir. Çağdaş ilahiyatçı modern tarih araştırmaları sonucu insanlığın dinî düşünce

18 Berger, *A Rumour of Angels.*, s. 70-95.

19 Berger, *A Rumour of Angels.*, s. 96-97.

tarihine engin bir dokümanla ulaşma fırsatına sahiptir. Teolojik açıklama girişimi insanlığın engin tecrübesini hem tarihî antropoloji hem de dinler tarihine dayalı olarak sıkı bir ampirik çözümlemeye tabi tutmalıdır. Ama birinci yaklaşım daha önemli ipuçları verebilir. Tarih dışında sanatçı ve şairin iç dünyası ve ortaya koydukları eserlerden de yararlanılmalıdır.

Önemle üzerinde durulması gereken bir diğer konu da, en temel dînî güdünün aşkın varlık hakkında teori geliştirmek yerine ona ibâdet etmek olmasıdır. Dinî inanç ve uygulamalar, sosyo-kültürel, siyasal, ideolojik, ekonomik, vb. farklı biçimlere bürünebilir. Ama bir dinî biçim var ki o insanın dinî tabiatının özü gereği durmadan tezahür eden ibadettir. Yalnız ibadetle, dinin prototipik tavrı varlık kazanmaktadır.[20]

Berger Kutsal Şemsiye'de dinin dünya kurmada hayati bir rolünün olduğunu belirttikten sonra kurulan toplumsal veya genel olarak dünyanın idame ettirilmesinde de dinin büyük bir rol oynadığını ifade etmektedir. Ona göre din hem dünya sarsıcı hem de dünya idame ettirici bir güçtür. Marksist sosyolojinin en önemli konuları arasında yer alan Din ve yabancılaşma konusunda da Berger diyalektik düşüncesini sürdürür. Ona göre din tarih boyunca hem yabancılaştırıcı hem de yabancılaşmadan arındırıcı bir işlev görmüştür. Weber'in din sosyolojisinde önemli bir yer işgal eden teodisi konusuna da değinen Berger, dinin Marksist anlamda bir afyon olmak yerine büyük bir telafi mekanizması işlevi görerek; kötülük, ıstırap ve acı çekmelerin ilahi adaletin bir gereği olarak ilahi master planda bir yerinin bulunduğunu belirtmiş ve teodiselerin insana sağladığı en

20 Berger, *A Rumour of Angels.*, s. 100-109.

büyük yararın mutluluk kazanmak değil bir anlam kazanmak olduğunu belirtmiştir. Ona göre öte dünya inancı, mistisizm, millenarizm ve İrani düalizm başlıca teodise tipleri olmaktadır.

### f. Berger'e Göre Din ve Dünyevileşme İlişkisi

Berger'in üzerinde durduğu önemli bir başka konu da din ile çağdaşlık ve din ile dünyevîleşme arasındaki ilişki sorunudur. Kutsal Şemsiye kitabının ikinci bölümü tamamen din sosyolojisinin de en önemli ve gözde konusu ve problemi olan dünyevileşmeye ve onun fenomenolojik sosyolojisine ayırt edilmiş bulunmaktadır. Ona göre din ve modernlik arasındaki karşılaşmada Protestanlık örneği model bir örnektir. Dünyevîleşme çoğulculuğun ikiz kardeşidir. Ne gariptir ki Batıda Protestanlık hem dünyevîleşmeyi doğuran sebeplerden biridir hem de onunla mücadele eden. Dünyevîleşmenin kökenleriyle ilgili çok farklı teoriler vardır. Bunları dînî, felsefî ve sosyolojik olarak sınıflandırmak mümkündür. Dînî açıdan, Kitap-ı Mukaddesin takdim ettiği Tanrı anlayışı ve Yahudiliğin tarihiyle çok yakından bağlantılı Tanrı anlayışı dikkatimizi çekerken, felsefî açıdan bilimsel akılcılık ve modern bilim, sosyolojik açıdan ise sanayileşme, şehirleşme ve toplumsal çevrenin çoğulculuğu gibi bir dizi etkeni sıralamak mümkündür. Berger'e göre dünyevileşmenin mikrop salgılayıcı türünden esas salgılayıcısı bir bütün olarak Batı medeniyeti, modern ekonomi ve modern bilimdir. Ona göre ampirik verileri göz önüne aldığımızda dünyevileşmeden farklı toplum kesimleri farklı etkilenmektedirler. Berger dünyevileşmenin tanımı, tipleri, etkileri ve sebepleri konusunda şu çarpıcı değerlendirmeleri yapmaktadır:

Din Sosyologları sekülerleşmeyi genel olarak şöyle tanımlarlar: "Daha önce egemen olan birtakım dini ve ideolojik düzen kalıplarının artık ayırt edici bir nitelik olarak bireysel motivasyonun ve davranışın etkin bir kaynağı olarak işlev görmemesi demektir"[21]. Berger ise "Sekülarizasyonla biz, toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kast ediyoruz." der. "Modern Batının tarihindeki toplum ve kurumlardan bahsettiğimizde, kuşkusuz sekülarizasyon tıpkı kilise ile devletin ayrılmasında ve kilise arazilerinin istimlaki ile eğitimin kilisenin otoritesinden kurtarılmasında olduğu gibi Hıristiyan kiliselerinin daha önce gözetimleri veya nüfuzları altında tuttukları sahalardan tahliye edilmesinde kendini açıkça göstermektedir. Ama kültür ve sembollerden bahsettiğimizde ise sekülarizasyonun toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazla bir şey olduğunu kastediyoruz. Sanat, felsefe ve edebiyatta dinî içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi de bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir bakış açısı olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi bu süreç, kültürel ve düşünsel hayatın tamamım etkisi altına alır. Dahası, burada sekülarizasyonun aynı zamanda öznel bir yanının da bulunduğu kastedilmektedir. Nasıl toplum ve kültürün sekülarizasyonu söz konusuysa, aynı şekilde bilincin sekülarizasyonu da söz konusudur. Yalınkat bir biçimde ifade edecek olursak bu, Modern Batının dinî açıklamalardan yararlanmaksızın dünyayı ve kendi öz yaşamlarını yorumlayan gittikçe artan sayıda bireyler ürettiği anlamına gelir.

Sekülarizasyon modern toplumların küresel bir olgusu olarak görülse bile hepsinde tek ve aynı tarzda yayıl-

21 Capps, Walter H., "Society and Religion", ER, ed. Mircea Eliade. NY.. 1987. s. 383.

mamıştır. Farklı insan toplulukları bu süreçten farklı bir biçimde etkilenmiştir. Dolayısıyla *sekülarizasyonun etkisinin; kadınlardan ziyade erkekler, çok genç veya yaşlılardan ziyade orta-yaş tabakasında bulunanlar, kırsal kesimden ziyade şehirler, daha çok (zanaatkarlar ve küçük esnaf gibi) geleneksel uğraşlarda çalışanlardan ziyade modern sanayi üretimiyle doğrudan yüz yüze gelen sınıflar (özellikle de işçi sınıfı); Katoliklerden ziyade Protestan ve Yahudilerle vb. üzerinde daha güçlü olma eğiliminde olduğu* bulgulardan anlaşılmaktadır. En azından Avrupa söz konusu olduğunda bir miktar güvenle sözü edilen verilerden hareketle şunu söylemek mümkündür ki, kiliseye-bağlı dindarlık; hem (eski küçük burjuvazinin kalıntıları gibi) marjinal sınıflar hem de (çalışma koşullarının bertaraf ettiği kişiler gibi) marjinal bireylerin oluşturduğu modern sanayi toplumunun kıyısında kalanlar üzerinde daha güçlüdür ve bu sebeple bir şekilde toplumsal-yapısal sekülarizasyona onlarda daha az rastlanır. Kiliselerin hala çok merkezî bir sembolik konumda yer aldığı Amerika'da durum farklıdır. Fakat onların bu konumu ancak kendilerini büyük ölçüde dünyevileştirmek suretiyle koruyarak başarılı oldukları öne sürülebilir. Bu nedenle Avrupa ve Amerika örnekleri küresel dünyevîleşmenin altında yatan aynı temanın iki farklı biçimini temsil ederler. Dahası, batılılaşma ve modernleşme süreciyle aynı dünyevîleştirici güçlerin artık evrensel bir hal aldığı gözükmektedir. Şüphesiz mevcut verilerin çoğu, bilincin dünyevîleşmesinden ziyade toplumsal-yapısal bir dünyevileşmenin göstergeleriyle alakalıdır, fakat biz çağdaş Batıda önceki dünyevîleşmenin bol miktarda mevcut olduğunu gösteren yeterli verilere de sahibiz. Burada ilginç bir soru olan dünyevîleşmenin bu iki boyutunun arasında, sözgelişi, ne düzeyde bir asimetrinin var olduğuna girmeyeceğiz. Böyle bir durumda, geleneksel dinî kurumlar içeri-

sinde bilinç dünyevîleşmesi olabileceği gibi, aynı zamanda dinî bilincin daha önceki kurumsal çerçevelerinin dışında da geleneksel motiflerinin şöyle veya böyle bir devamlılığı söz konusu olabilir.

Daha iyi anlamaya vesile olsun diye söylüyorum, dünyevîleşme konusunda şayet salgın hastalık bilgisine dair (epidemiological) bir bakış açısından hareket edersek dünyevîleşmenin "taşıyıcılarının" neler olduğunu sormamız doğal olabilir. Başka bir deyişle, hangi sosyo-kültürel süreçler ve topluluklar dünyevîleşmenin araçları veya aracıları olarak görev yapmaktadırlar. Batı medeniyetinin dışından (sözgelimi, konuyla ilgilenen bir Hindu gelenekçi tarafından) bakıldığında cevap açık bir biçimde şudur: Dünyevileşme hastalığının taşıyıcısı dünya ölçeğinde yaygınlığıyla bir bütün olarak bizzat batı medeniyetinin kendisidir ve bu bakış açısından Komünizm ve modern milliyetçiliğin onların "emperyalist" öncülleri olan Batılılaşmanın görüntülerinden başka bir şey olmadığı bir çırpıda görülebilir. Batı medeniyetinin içinden (sözgelimi meraklı bir İspanyol kasaba papazı tarafından) bakıldığında ise dünyevîleşmenin özgün "taşıyıcısı" modern ekonomik süreç, yani sanayi kapitalizminin dinamiğidir. Şüphesiz bu dinamiğin örneğin modern kitle haberleşme araçlarının dünyevileştirici içerikleri veya yine modern kitle taşımacılığının sebep olduğu heterojen bir turist yığınının etkileri gibi acil problemler oluşturan "yan/tali" etkileri de bulunabilir. Fakat kapitalist-endüstriyel ekonomiye kadar uzanan özgün kaynaklarına doğru geriye gidildiğinde bu "yan" etkilerin izlerini bulmak fazla uzun sürmez. Sanayileşmenin Sosyalist teşkilatlanma biçimini aldığı Batı dünyasının bazı yerlerinde ise, endüstriyel üretim tarzı ve beraberinde getirdiği yaşam biçimleriyle iç içe olma dünyevîleşmenin başlıca belirleyicisi olmaya devam ediyor. Bugün öyle gö-

züküyor ki Sanayi toplumu, sırf küresel dünyevileşme sürecinin değişik biçimleri olarak hizmet gören farklı ideolojik yasallaştırmalarıyla kendi içinde dünyevileşmektedir. Dolayısıyla din-karşıtı propaganda ve Marksist rejimlerin (gerçi olaylar ona girişenlerin amaçladıkları yönde belki de hemen hemen hiç gelişmemiş olsa bile) baskıcı önlemleri kadar Marksist dünyanın dışındaki çeşitli hükümetlerin din-yanlısı politikaları da dünyevileşme sürecini etkilemiştir. Fakat muhtemelen öyle gözüküyor ki söz konusu her iki politik-ideolojik tutum da yine sözü edilen özel politikalara takaddüm eden ve hükümetlerin sadece sınırlı bir gözetimine sahip oldukları temel toplumsal güçleri hesaba katmak zorundadırlar. Böyle bir durum sosyalist ve sosyalist olmayan ülkelere ait (sözgelimi işçi sınıfının laikliği ve köylülerin dindarlığı konusunda) ortaya çıkan ve Marksist gözlemcilerin "bilimsel ateist" tahriklerinin sınırlı etkililiğinden yana yakıla şikayet ettikleri bir durumu belirtmek, Hıristiyan gözlemcilerin de evangelizmin başarısızlıklarına matem tutmak için kullandıkları ve insanın yahu şu iki grup bir araya gelse de bari birbirlerini üzmese diyesi geldiği çok benzer sosyolojik verileri gördüğümüzde eğlenceli bir biçimde kendini hissettirmektedir.

Bu durumda biz, alabildiğine geniş tarihî bir olgunun herhangi bir tek nedenli açıklamaya elverişli olmadığını bir aksiyomatik olarak kabul edebiliriz. Dolayısıyla dünyevîleşmenin sebepleri olarak takdim edilen (örneğin modern bilimin yaygın etkisi gibi) çeşitli etkenlerden birini karalamak yönünde bir uğraşımız olmayacak. Sözünü ettiğimiz bağlamda bir sebepler hiyerarşisinin kurulmasıyla da uğraşmayacağız. Fakat biz, Batıdaki dinî geleneğin ne ölçüde kendi içinde dünyevîleşmenin tohumlarını taşıdığı sorusuyla ilgileneceğiz. Eğer bu teyit edilebilirse, ki biz edilebileceğine inanıyoruz, bizim sistematik değerlendir-

melerimizden şu ortaya çıkacaktır: Dinî etkenin başka etkenlerden bağımsız olarak iş görüyor biçimde düşünülmeyip onun daha çok toplumsal hayatın "pratik" altyapılarıyla sürekli bir diyalektik ilişki içerisinde olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir. Başka bir deyişle dünyevîleşmenin "idealist" bir açıklamasını sunmaktan daha uzak başka hiçbir şey gelemez aklımıza. Ayrıca Batının dinî geleneğinin dünyevîleştirici sonuçlarının herhangi bir açıklamasının, bu geleneği biçimlendiren ve taşıyan kimselerin niyetleri hakkında bize hiçbir şey anlatmayacağı da açıkça ortadadır.[22]

Ona göre esasen önemli olan nokta dünyevileşmenin niçin hep artarak ve çeşitlenerek gelişmesine rağmen bir yerde durmadığıdır. Toplumların dünyevileşme karşısında alacağı tavrın geleceği konusunda o şu öngörülerde bulunmaktadır.

Batılı-olmayan dinler için dünyevîleşme tarafından ortaya çıkarılan sorunları kısaca da olsa tartışmak bizi konudan çok fazla uzaklaştırabilir. Modernleşmenin bugün dünya ölçeğinde bir olgu olduğunu ve farklı bölgeler ve ulusal kültürlerde uğradığı büyük değişikliklere rağmen modern sanayi toplumunun yapısının dinî gelenekler ve onlara vücut veren kurumlar için dikkat çekici bir biçimde benzer durumlar ortaya çıkardığını bir kez daha vurgulamak yeterlidir. Doğrusu, bu nedenle modern zamanlardaki Batılı dinî geleneklerin kazandığı deneyim büyük bir merak konusu olduğu için gelişmelerinin sosyalist veya sosyalist olmayan siyasal denetimler altında vuku bulmasına bakmadan, isterseniz, dinin geleceğinin Batılı-olmayan ülkelerde

22 Berger, *Kutsal Şemsiye*, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet, 3.bs., 2005, s.168-172.

nasıl olacağına bir göz atabilirsiniz. Özel herhangi bir ülkede bu geleceğe dönük ayrıntılı kehanetlerde bulunmak çılgınca bir cesaret olabilir. Bununla birlikte dinin geleceğinin kesinlikle her yerde, gerek bu ve gerekse bundan önceki bölümlerde ele alınan; dünyevîleşme, çoğulculaşma ve "öznelleşme" gibi etkiler ve çeşitli dinî kurumların bunlara kendisiyle karşı koyacağı bir tepki tarafından şekilleneceği rahatlıkla öngörülebilir.[23]

*Kutsal Şemsiye* ve *Melekler Hakkında Söylenti* kitaplarındaki bu kanaatleriyle dünyevileşmenin geleceği konusundaki daha önce yaygın olan evrimci modele bağlı bulunan Berger, Dünyanın Sekülerlikten Arınması adlı kitabıyla ve Sekülerizmin Gerilemesi ve Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine adlı makaleleriyle bu konudaki görüşlerini değiştirip revize etmiş ve dindarlığın giderek arttığını, dinin yükselen değerler arasında yer aldığını, dinin politikada daha fazla söz sahibi olduğunu, Amerika'da evangelizmin ve fundamentalizmin yükseldiğini, İran devriminin Orta Doğu'da yeni bir dini dalga yarattığını ve sekülerizmin krize girip marjinalleştiğini savunmaktadır.[24]

Mesela daha önce dünyevileşmenin ikiz kardeşi olduğunu söylediği çoğulculuğun farklı işlevler de görebildiğini belirtmektedir.Ona göre "çoğulculuk etkin olduğu zamanlarda sekülerleşmeyi kuvvetlendirirken, paradoksal bir şekilde bu defa da kurumsallaşmış sekülerizmi zayıflatır. Bir başka ifadeyle, çoğulculuk bir taraftan dinî mutlakçılığın kesin inançlarına zarar verirken, diğer taraftan seküler

23 Berger, Kutsal Şemsiye, s.249.

24 Bkz. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", ve "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s. 11-33 ve 75-95.

dogmatizmi zayıflatır. Mesela sekülaristler hoşgörüye olan inançları ile kendi dünya görüşlerinin en doğru görüş olduğuna olan inançları arasında bir uyuşmazlık hissederler."[25]

Berger en kötü ihtimalle gelecekte din ve sekülerleşmenin eş zamanlı olarak var olacaklarını ve bir mücadele içinde bulunacaklarını belirtmektedir."Göstergeler din ve sekülaritenin çoğulcu "pazar" şartları altında ve giderek zorlaşan bir ortamda birlikte var olmaya devam edeceklerine işaret etmektedir" demektedir.[26]

Evrimci modeldeki, kötümser ve eski/genç Berger şöyle söylemektedir: "Ama nedense (herhalde "evrimci" ve "ilerlemeci" dünya görüşü nedeniyle olsa gerek) mevcut modern "gelişmeler" hep en iyi olarak görülmüş ve geleneksel dinî tasdikler bile modernliğin dünya görüşü ile uyumlu hale getirilmek amacıyla tercüme edilmiştir. Bu tercümede -kuşkusuz ilahiyatçıların değişik tercihlerine göre- birçok gramer kullanılmıştır. Varoluşçuluğun farklı biçimlerinden tutun da radikal teolojinin elemanları olan Jungcu Psikoloji, dil felsefesi ve popüler sosyolojiye kadar daha niceleri. Yöntemler ne kadar farklı olursa olsun bütün bunlarda ortak olan bir yön var ki o da, dinî geleneklerin tabiatüstü unsurlarının şöyle veya böyle tamamen tasfiye edilmesi ve geleneksel dilin öbür dünyaya yönelik içeriğinin bu dünyalı olanlarla yer değiştirmesidir. Tabii bundan geleneksel bilimler ve onların öğretildiği dinî kurumlar da nasibini alırlar. Kuşkusuz sonuçta dünyevîleşen dinlerin boş bıraktığı bu tabiatüstü alanı hurafeler ve astrolojik bir

25 Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", s.86
26 Berger, Agm., s.92

alt kültürün doldurmasından daha başka bir şeyi beklemek herhalde safdillik olur".[27]

Berger aslında sanayi devrimi ve Fransız devrimi gibi büyük sosyal değişmeler karşısında muhafazakar ve romantik bir direnme yanlısı sayılabilir. Bilindiği gibi batıda romantikler söz konusu devrimlerin bireyler ve toplumlar üzerindeki gayri-insânî etkilerinden hep yakınmışlardır. Öte yandan muhafazakarlar ise toplumun, bireylerin sözleşmeleri sonucu oluşan yapay bir birlik olmayıp, aksine bireyin toplum, toplumun da Tanrı tarafından biçimlendirildiği konusunda ısrarlı idiler. Daha doğrusu onlar; toplum, din, gelenek, otorite ve birey arasında organik bir ilişkinin bulunduğunu bir kez daha ifade etmiş oluyorlardı. Muhafazakarlar için din yalnızca bir dogma ve inanç konusu olmayıp aynı zamanda sosyal bir olgu da idi.[28]

Buradan hareketle dinin sosyal hayattan (kültür, ekonomi, siyaset, eğitim, vb. kurumlardan) kovulması anlamına gelen dünyevîleşmenin son tahlilde imkansız olduğunu öne süren Luckmann'ın da içinde bulunduğu bir grup sosyologa karşın eski Berger gibi daha muhafazakar sosyologlar, dünyevîleşme sürecinin zorunlu olarak evrensel, karşı durulmaz yahut geri döndürülmez bir süreç olmasa da toplumun belli alanlarında dinin çökebileceği ya da kaybolabileceği kanaatini taşırlar. "Görünmeyen din (Luckmann)", "sivil din (Bellah)" ve "özelleştirilen din (Parsons)" gibi kavramlarla ötekiler dine modern ve laik toplumda bir yer bulmaya çalışırken, berikiler modernleşme ve onun sonucunda yerleşen dünyevîleşme, çoğulculaşma ve öznelleşme

27 Berger, *A Rumour of Angels.*, s. 34-39.

28 Davis, Winston , "Sociology: Sociology of Religion", *ER*, c. XIII. s. 395.

(subjectivization) gibi süreçleri din aleyhine gelişen karşı durulmaz ve tehlikeli süreçler olarak görürler. Berger de esasen bilhassa modernleşme ve dünyevîleşme konusunda telaşa kapılan az sayıdaki batılı gelenekçilerden birisidir. O bir Hıristiyan gelenekçisidir ve bu yönünü bağlı olduğu bilimsel/nesnel ilkelere rağmen Hıristiyanlığın geçirmekte olduğu krizi zaman zaman sarih zaman zaman da zımnî olarak savunma durumuna düşmekten kendini kurtaramamakla belli eder.[29]

Esasen dinî konularda teorik araştırma yapmanın nesnelliği yakalamadaki zorluğunun farkında gözüken Berger, kendini dinî konularda ampirik olarak mümkün bir araştırma ile sınırlayan her girişimin zorunlu olarak "metodolojik bir ateizm" üzerine dayalı olarak yürümesi gerektiğini savunur. Ona göre sosyolojik ya da teolojik bir determinizme kaymamanın en güvenli yolu budur ve böyle bir ateizm top yekun bir ateizm olarak anlaşılmamalıdır. Şöyle ki, dinin bilimsel yönden incelenmesinde Tanrının varlığının kabul edilmemesi bir aksiyom olarak göz önünde bulundurulabilir. Ama, Tanrının varlığının kabul edilmeyişi O'nun yokluğunun kabul edilişiyle bire bir örtüşemez. Yani dine bilimsel yaklaşımda kullanılması öngörülen metodolojik ateizm ilkesi, hakikat araştırmalarında ortaya çıkan metodik şüphe (veya agnostisizm) ilkesi kadar dozu artmış bir ilke kesinlikle olmamalı. Hakikat araştırması dışında her türlü saik, başka herhangi bir entelektüel çabanın değerini düşürdüğü kadar teolojininkini de düşürür. Dolayısıyla burada söz ko-

29 Bu konuda daha fazla bilgi için yayınlanmamış bir doktora tez çalışması için bak. I.O. Guinness, *Towards A Reappraisal of Christian Apologetics: P.L. Berger's Sociology of Knowledge as the Sociological Prolegomenon to Christian Apologetics*, 1981, 410 s

nusu olan inancı geçici olarak tatil etme bir inkar (ateizm) değil, aksine yüksek düzeyli bir bilinemezcilik (agnostisizm) gibidir. Ama bu duyarlı noktayı en nesnel araştırma yaptığı bilinen ve bunu metodolojisinin temel ilkelerinden biri olarak ortaya koyan Weber'in dahi koruyamadığı bilinen bir gerçektir. Çünkü "Marks'ın sosyolojisinin ateist ve eleştirel, Weber'inkinin ise agnostik ve yargısal (normatif) olduğu" hepimizin malumudur.[30] Çünkü Weber sosyolojisi büyük ölçüde Avrupa merkezcilikle maluldür.

### g. Sonuç

Berger'in, kitaplarının bir kısmı Amerika'da milyonlarla ifade edilen rakamlar üzerinde satışlar yapan, çalışmaları ve görüşleri üzerine sempozyum, tez, araştırma, eleştiri vb. türden çok sayıda yayınlar yapılan günümüzün en önde gelen sosyologlarından biri olduğu anlaşılmaktadır.[31]

Din sosyolojisi teorileri tarihinde Kutsal Kozmos'un toplumsal yapısı hakkındaki yenilikçi teorileriyle bilişsel, zihni, anlayıcı veya kavrayıcı (kognitif) yönelişin güçlü bir temsilcisidir. Din sosyolojisi alanındaki tahlilleri yalnızca sanayi toplumlarındaki Hıristiyanlığın değil, aynı zaman-

30 Bryan S. Turner, *Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım,* çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1991, s. 241.

31 Bkz. Knudten, Richard D., "The Sacred Canopy", *JSSR*, C.VII, No. 2, Fall 1968, s. 292-294 (Book Review), Hunter, James Davison ve Ainlay, Stephen C., *Making Sense of Modem Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*, Routledge and Kegan Paul, London ve NY, 1986, Giriş kısmı, Şentürk, Recep, "Amerika'da Din Sosyolojisinin Son Otuz Yılı, 1960-1990", *İSAM Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, İst., 1998, s. 115-119.

da gelişmekte olan ülkelerdeki dinlerin de farklı yönlerini tahlil etmek amacıyla iyice ampirik araştırmalara yönelen sosyolojiye yeniden felsefi ve antropolojik bir aşı yapma girişimidir. Ayrıca fenomenolojik bakış açısıyla ilahiyat ve sosyoloji arasındaki ortak yönler üzerinde süregelen tartışmalara uygun zeminleri oluşturmada büyük katkıları olmuştur. Onun çalışmaları çoğulcu toplumlarda dini kurumların "aracı yapılar" olarak meşrulaştırma etkilerine ilişkin yeni yönelimlere ilham vermeye devam etmektedir.[32]

Berger *The Sacred Canopy* ve *A Rumour of Angels* adlı kitaplarıyla diğer din sosyolojisi kitaplarında bir bakıma insanı merkeze oturtan antropolojik ve fenomenolojik bir din sosyolojisinin ve dolaylı olarak ta bir teolojinin yöntemlerini geliştirmek eğilimindedir.[33] Bu yönüyle bir sosyolog olarak din sosyolojisine yaptığı katkılar yanı sıra çağdaş teolojik düşünceye katkı sağlayan teologlar arasında da yer almaktadır.

Makalemi şu önerilerle sonuçlandırmak isterim:

1- Sağlıklı bir epistemoloji sağlam bir ontolojiye dayanacağından Pozitivizmin sunduğu "tek katmanlı" varlık, bilgi ve metot anlayışı İslam düşüncesindeki "çok katmanlı" varlık (*meratibu'l-vucud*), çok katmanlı bilgi (*meratibu'l-ulum*) ve çok katmanlı metot (*meratibu'l-usul*) anlayışıyla yer değiştirmeli ve din sosyolojisi araştırmalarında dikka-

32 Bk. Beckford, James A. "1945-1989 Yılları Arasında Din Sosyolojisi", çev. Nuri Tınaz, DEÜİFD., C. VIII, İzmir, 1994, s. 487-488.

33 Arap dünyasında aynı yöntemi geliştirme konusunda örnek bir girişim için bak. Hasan Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD.*, C. XXIII., s. 233-264.

te alınmalıdır. Kaldı ki benzer bir anlayışı ünlü felsefi fenomenolog Nikolai Hartmann ontolojisinde ve Berger de Kutsal Şemsiye kitabında Mevlana'dan yaptığı bir alıntıyla desteklemektedir.

2- Buna bağlı olarak epistemolojimizi sırf yatay değil hem yatay hem de dikey bir çerçevede; spiral, helezonik veya burgusal bir vaziyette kurgulamalıyız.

3- Bu çerçevede bilişsel barış ve hoşgörü için epistemolojik çoğulculuk gerekmektedir. Bu da yetmez "bağlantısal epistemoloji"yi gerçekleştirmemiz gereklidir.

4- Din sosyolojisine akademik bir bilgi dalı olarak bakmanın yanı sıra entelektüel bir bilgi dalı olarak da bakmaya alışmalı ve disiplinler arası bir yönelime sahip olmalıyız.

5- Bu çerçevede yakın ve komşu bilgi dallarından uzak ve bağlantılı olanlara doğru öteki bilgi dallarında üretilen bilgilerin iyi bir okuyucusu kendi bilim dalımızın da hem iyi bir okuyucusu hem de iyi bir yazarı olmalıyız. Din Sosyologları olarak her şeyden önce öncelikle ve dikkatle birbirimizin yazdıklarını okumalıyız. Bu okumayı sırasıyla din bilimleri, din felsefesi, dini ilimler, sosyal bilimler ve tabiat bilimleri şeklinde genişletmeliyiz. Adı geçen bilim kümelerinin felsefi ve teorik yanlarını işleyen eserlere öncelik verip sosyoloji ve sosyal teorideki gelişmeleri daha bir yakından izlemeliyiz.

6- Fenomenolojik açıdan sosyal bilimlerdeki ve din sosyolojisi araştırmalarındaki objektiflik, kesinlik ve genellik anlayışı Imanuel Wallerstein'in önerdiği gibi şöyle olmalıdır: "Sosyal bilimler tabiat bilimlerindeki -özellikle fizik, kimya ve biyolojideki- kesinliği yakalayamaz. Kaldı ki yeni fizikteki gelişmeler tabiat bilimlerinin de kesinlik-

ten uzak olduğunu göstermektedir. Öyleyse kesinliği daha az fakat genelleştirilebilirliği daha fazla çalışmalar yapmalıdır". Bu da ancak tarih ve ampirizme duyarlı fakat teorik yönü güçlü çalışmalarla mümkündür.

7- Son olarak fenomenolojik din sosyolojisinin genel olarak teolojik okullar, mistisizm ve hukuk metodolojisinden özel olarak da İslami ilimlerden Kelam,Tasavvuf ve Fıkıh usulünden öğreneceği çok şeyler bulunmaktadır. Adı geçen bilgi dallarının Kutsalın fenomenolojisinden insanın bireysel ve kolektif davranışının anlamlandırılması ve Kutsal Metinlerin hermenötiğine kadar bir dizi alanda önemli katkılar sağlayacağına inanıyorum.

# ÖNSÖZ

Bu kitabın ileri sürdüğü fikirler, sosyolojik teoride bir egzersiz yapmak amacıyla kaleme alınmıştır. Özel olarak kitap, bilgi sosyolojisinden çıkarılan genel bir teorik bakış açısını din fenomenine uygulamak amacındadır. Her ne kadar tartışma, zaman zaman oldukça soyut düzeylerde cereyan etse de, sosyolojinin görgül (ampirik) alanına özgü atıf çerçevesini kesinlikle (en azından niyet olarak) göz ardı etmez. Sonuçta böyle bir argüman, Nihâî Hakikat hakkındaki her türlü sorgulamayı ya da dünya hakkındaki dinî önermelerin tüm tasarımlarını sıkı bir şekilde parantez içerisine almak zorundadır. Bu iddiada ne açık ne de örtülü bir ilahiyat vardır. Ek-II'de bu bakış açısının ilahiyatçı için olası karışık çağrışımlarını gidermek amacıyla yapılan kısa açıklamalar, ileri sürülen fikirler için ne zorunludur ne de onların mantıkî bir sonucudur. O açıklamalar ilahiyatçılara karşı şahsi bir muhabbetten kaynaklanmıştır ve onların katılımı bu kitaba ilahiyat bakımından ilgi duymayan okuyucu için bir güçlük doğurmayacaktır. Özellikle bu ülkede (ABD.-çn.) bazı sosyologlara şüphe götürmeyecek bir şekilde güçlük çıkaracak olan husus, birçok görüşün felsefe nokta-i nazarına yakın olmasının, kendilerine sosyolojiye ait olmayan yabancı konularmış gibi gözükmesidir. Sanıyorum bu konuda onlara yardımcı olamayacağım. Bu kitap baştan sona sosyolojik teori ile felsefi teori arasındaki

ilişkinin tartışıldığı bir yer de değildir. Dolayısıyla benim burada tüm yapmaya çalıştığım şey, sosyolog meslektaşlarımdan evrensel bir müsamaha ruhunu (yani çağdaş ilahiyattan karlı bir şekilde öğrenebilecekleri fazladan bir şeyi) talep etmektir.

Vurgulanması gereken bir husus da şudur ki, bu kitap "bir din sosyolojisi" kitabı değildir. Bu isme layık olacak bir girişim, burada temas edilenlerden çok daha geniş -örneğin, din ile toplumun diğer kurumları arasındaki ilişki, dinî kurumsallaşmanın biçimleri, dini liderlik tipleri vb.- konuları içermesi gerekirdi. Elinizdeki inceleme sosyolojik teori kurmada bir deneme olarak çok daha mütevazı bir hedefe sahiptir.

Esas itibariyle, benim burada yapmaya çalıştığım şey, dini, tarihi bir veri olarak anlamak şeklindeki en son sosyolojik yargıyı bertaraf etmektir. Dine Marx, Weber ve Durkheimcil klasik yaklaşımlara karşı hem borçlu olduğum hem de ayrıldığım noktalar yeri geldikçe gösterilecektir. Dinin tam sosyolojik bir tanımını önermeyi gerekli görmedim, fakat hem din tarihi hem de genel olarak *Religionswissenschaft*'da (Dinlerbilimi'nde) ortak olan din fenomeninin geleneksel anlamıyla hareket ettim. Bunu yapmaktaki amaçlarım Ek-I'de kısaca ifade edilmiştir.

İnceleme iki bölümden oluşuyor: Sistematik ve tarihî. Sadece birincisi daha önce sözü edilen teorik yaklaşıma sıkı sıkıya bağlıdır. Çağdaş sekülarizasyon (dünyevîleşme) üzerine yapılan bir tartışmanın ele alındığı ikinci bölümde yapmaya çalıştığım şey, özel içtimaî-tarihî (socio-historical) durumların anlaşılması açısından teorik bakış açısının "öç almasını" göstermektir. Dipnotlar, kendi teorik kaynaklarımı belirtmekle birlikte istifade edilen tarihî ve tecrübî (am-

pirik) malzemeyi göstermek amacıyla da kaleme alınmıştır. "Yapabileceğim her şeyi yapmaya" özen gösterdim. Fakat şurası açıkça görülecektir ki, incelemenin bizatihi maksadına burada oldukça ters düşecek olan, dipnotları din sosyolojisi için genel bir bibliyografya haline çevirmek yönünde herhangi bir girişimde bulunulmamıştır.

Bu kitap, Thomas Luckmann'la birlikte yazdığım *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Gerçekliğin Toplumsal İnşası: Bilgi Sosyolojisinde Bir İnceleme) (1966) kitabına özel bir ilişkiyle alakalıdır. Özellikle elinizdeki kitabın bir ve ikinci bölümleri, bilgi sosyolojisindeki benzer teorik yaklaşımların din fenomenine doğrudan bir uygulamasıdır. *The Social Construction of Reality* kitabına atıflar yapmakla çok sıkıcı olabilirdim. Bu nedenle kendimi buradaki bu genel atıfla sınırlayacağım. Luckmann'ın herhangi bir şekilde ilerdeki görüşlerden dolayı sorumlu tutulması gerekmediğini söylemeğe gerek yoktur. Her ne kadar bir kısım suçlar birlikte bir kısmı da ayrı ayrı işlendiği için nasıl ki hırsızlar arasında ayrıcalık (onur) farkı varsa, bilgi sosyologları arasında da benzer bir ayrıcalık vardır.

Öyle gözüküyor ki son yıllarda yaptığım çalışmalarla ilgili ne zaman kişisel takdirlerimi yapmak ihtiyacını hissetsem, aşağı yukarı hep aynı kişileri anarak yazıma son veriyorum. Bu bir miktar sıkıcı oluyor, fakat aynı zamanda karmaşık duyguları gidermek için de iyi bir fırsat veriyor. Din sosyolojisiyle ilgili ne yapılmışsa, en derin şükranlarımla hocam Carl Mayer'e borçluyum. Thomas Luckmann'a olan borcum, isimlerimizin birlikte basıldığı özel kitaplarımızın sınırlarını çok aşar. Buradaki ve ilgili konular hakkındaki Brigitte Berger ve Hansfried Kellner'le yapılan müzakereler, zihnimde etkilerini bırakmışlardır.

İlahiyat diyarının sakinleriyle yaptığım diyalog üzülerek söylemeliyim ki, son yıllarda epeyce azaldı. Fakat çok defa müteşekkir kalacağım bir şekilde, kendilerinde sosyolojik düşüncelerim için alışılmadık bir açıklık bulduğum iki ilahiyatçıyı James Gustafson ve Siegfried von Kortzfleisch'i anmak isterim.

**P. L. Berger**

**New York**

# I. SİSTEMATİK UNSURLAR

## 1. Din ve Dünya-Kurma

Her insan topluluğu bir dünya-kurma girişimidir. Bu girişimde din özel bir yer işgal eder. Bizim burada asıl maksadımız, insanların dini ile insanların dünya-kurmaları arasındaki ilişki üzerine birtakım genel değerlendirmeler yapmaktır. Fakat, bunu anlaşılır hale getirmeden önce, toplumun dünya-kurmadaki etkisi hakkında yukarıdaki ifadenin açıklanması gerekir. Bunu açıklamak için de, toplumu diyalektik ilişkiler bakımından anlamak önemli olacaktır.[34]

Toplum, bir insan ürünü olmak ve bir insan ürünü olmaktan başka bir şey olmamakla ve fakat sürekli bir şe-

34 "Dünya" kavramı burada fenomenolojik anlamda, yani tırnak içerisinde kalan biçimiyle en nihaî ontolojik konumu bakımından anlaşılmıştır. Kavramın antropolojik anlamda kullanılışı için bk. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Munich, Nymphenburger Verlagshandlung, 1947). Kavramın bilgi sosyolojisine uygulanışı için ise bk. Max Sheler, *Die Wissensformsn und die Gesellschaft* (Bern, Francke, 1960); Alfred Schutz, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* (Vienna, Springer, 1960), ve *Collected Papers*, c. I-II (The Hague, Nijhoff, 1962-64). "Diyalektik" kavramı topluma uygulandığı biçimiyle burada esasen Marksist anlamıyla, özellikle de daha sonra *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*'te geliştirilen anlamıyla anlaşılmıştır.

kilde üreticisi üzerinde karşı etki icra etmekle diyalektik bir olgudur. Toplum bir insan ürünüdür. O insan eylemi ve bilinci tarafından verilmemiş başka hiçbir varlığa sahip değildir. İnsandan ayrı hiçbir sosyal gerçeklik olamaz. Ancak şu da söylenmelidir ki; insan da bir toplum ürünüdür. Her bireysel özyaşamöyküsü (biyografi), hem kendinden önce var olan hem de ondan sonra var olmaya devam edecek olan toplumun tarihi içerisinde bir sayfa veya perdedir. Toplum fert doğmadan önce vardı ve öldükten sonra da var olmaya devam edecektir. Üstelik fert, ancak toplum içerisinde ve toplumsal süreçler sonucunda kimlik kazanan onu sürdüren ve böylece hayatına yön verecek olan çeşitli tasarıları gerçekleştiren bir şahıs olur. İnsan toplumdan ayrı var olamaz. Bu iki ifade, yani toplumun insanın ürünü ve insanın da toplumun ürünü olduğu ifadesi tezat teşkil etmez. Aksine bunlar toplumsal fenomenin tabiatında mevcut olan diyalektik niteliği yansıtırlar. Toplum ancak bu niteliğin tanınmasıyla ampirik gerçekliğine uygun bir biçimde anlaşılabilir.[35]

35 İnsan ve toplumun karşılıklı ürünler olarak bu şekilde diyalektik algılanışının, sosyolojiye Weberci ve Durkheimci yaklaşımların her ikisinin de asıl maksadını kaybetmeden (kaldı ki böyle bir kayıp, Parsons'çu senteze göre, bizce vuku bulmaktadır) teorik bir sentezini mümkün kıldığını- ileri sürebiliriz. Weber'in sosyal realiteyi sürekli insanın anlamlandırmasıyla oluşan bir oluşum biçimi olarak anlaması ve Durkheim'in de aynı realiteyi ferde karşı *Choseite* (backıcı) özelliğine sahip bir realite olarak anlamasında her ikisi de isabetlidir. Onlar ayrı ayrı toplumsal fenomenin öznel temellenişine ve nesnel olgusal gerçekliğine, *ipso facto* öznellikle onun nesneleri arasındaki diyalektik ilişkiye işaret etmeyi kastediyorlardı. Aynı sebepten dolayı iki anlayış da ancak *birlikte* doğrudurlar. Sübjektivite üzerine yapılacak sözde-Weberci bir vurgulama ancak toplumsal fenomenin idealistik bir çarpıtılışına yol açar. Objektivite üzerine yapılacak sözde-Durkheimci bir vurgula-

Toplumun temel diyalektik süreci üç aşama yahut üç adımdan oluşur. Bunlar dışsallaşma (externalization) nesnelleşme (objectivation) ve içselleşme'dir (internalization). Topluma en uygun ampirik bakış, ancak bu üç aşamanın birlikte anlaşılmasıyla mümkündür. Dışsallaşma, insanların hem fiziki hem de zihni faaliyetleriyle dünyaya doğru sürekli taşmalarıdır. Nesnelleşme, kendi asli üreticilerini kendilerinden çok dışa dönük bir olgusallık (facticity) olarak karşılayan bir realitenin (yine hem fiziki hem de zihni) bu faaliyetinin sonucunda ulaşılan bir noktadır. İçselleşme ise sözü edilen aynı realitenin kendisini bir kez daha objektif dünyanın yapılarından subjektif bilincin yapılarına aktarırken insanlar tarafından tekrar kendi içlerine mal edilmesidir. Dışsallaşırken toplum, bir insan ürünüdür. Nesnelleşirken ise *sui generis* (nev-i şahsına münhasır) olur. İçselleşme boyunca insan artık, toplumun bir ürünüdür.[36]

---

ma ise sadece bir çok çağdaş Amerikan sosyolojisinin meylettiği çok daha feci bir çarpıklık olan sosyolojik somutlaştırmaya yol açar. Şurasını özellikle belirtmeliyiz ki, biz burada böyle bir diyalektik sentezin bu iki yazarın bizzat kendilerince onaylanabileceğini göstermeye çalışmıyoruz. Bizim ilgimiz yorumlamakla ilgili olmaktan çok sistematiktir. Öyle bir ilgi ki daha önceki teorik inşalara karşı eklektik bir tavır takınmaya izin vermektedir. Bu durumda sonrakinin (yani eklektik ilginin -çn.) böyle bir sentezi "kastettiğini" söylediğimizde demiş oluyoruz ki bu, o yazarların tarihî maksatlarından ziyade hakiki teorik mantıktan dolayı böyledir.

36 Hegel'in Entaeusserung ve Versachlichung'undan çıkarılan "dışsallaşma" ve "nesnelleşme" kavramları, burada esas itibarıyla Marks tarafından kolektif olgulara uygulandıkları anlamlarıyla anlaşılmıştır. "İçselleştirme" kavramı ise Amerikan Sosyal Psikolojisinde yaygın olan anlamıyla anlaşılmıştır. Sonuncunun teorik temellenişi her şeyden önce George Herbert Mead'ın çalışmasında yerini almıştır, bk. Onun *Mind,*

Dışsallaşma antropolojik bir zorunluluktur. Ampirik olarak bildiğimiz kadarıyla insan, sürekli taşmak suretiyle kendisini yine kendisi olarak bulacağı bir dünyadan bağımsız kavranamaz. İnsanoğlu bir çeşit içine kapanık, kimi saklı iç dünyalarda seyreden ve daha sonra da kendisini kuşatan dünyada ifade etmek için açmaya koyulan bir varlık olarak anlaşılmamalıdır. İnsanoğlu özü itibariyle ve baştan beri dışa açılmaktadır.[37] Bu antropolojik temel olgu, pek muhtemelen insanın biyolojik yapısından kaynaklanmaktadır.[38] *Homo sapiens* (düşünen, ilk insan) hayvanlar aleminde hususi bir konumda yer alır. Bu hususilik kendisini hem insanın kendiyle hem de dünyayla olan ilişkisinde açıkça ortaya kor. Başlangıcında gelişmiş bir organizma ile dünyaya gelen diğer büyük memeli hayvanların aksine insan, ne

---

*Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934); Anselm Strauss (ed). *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago, Unv. of Chicago Press, 1956); *Social Psychology* (Chicago, Londan 1964-Phoenix Books no. 9170). Topluma uygulandığı biçimiyle "nev-i şahsına münhasır (*sui generis*) realite" kavramı, Durkheim tarafından *Rules of Sociological Method* (Glencoe, III., Free Press, 1950; London, Collier-Macmillan, 1964) kitabında geliştirildi.

37 Dışsallaşmanın antropolojik zorunluluğu Hegel ve Marks tarafından geliştirilmiştir. Scheler'in çalışmasına ek olarak bu anlayışın daha çağdaş gelişmeleri için bk. Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) ve Arnold Gehlen, *Der Mensch* (1940).

38 Bu tartışmanın biyolojik temellenişi için bk. F.J.J. Buytendijk, *Mensch und Tier* (Hamburg, Rowohlt, 1958); Adolf Portmann, *Zoologic und das neue Bild des Menschen* (Hamburg, Rowohlt, 1956). Bu biyolojik bakış açılarının sosyolojik problemlere en önemli uygulanışı Gehlen'in çalışmasında bulunabilir.

gariptir ki "eksik olarak" (unfinished) doğar.[39] Diğer büyük memeliler için daha fetüs devresinde (cenin) iken gerçekleşen "tamamlanma" sürecindeki ilk adımlar, insanın gelişmesinde ancak doğumdan sonraki ilk yılda vuku bulur. Yani, "adam olmanın" biyolojik süreci, insan yavrusunun hem fiziki hem de beşeri çocukluk dünyasını içine alan organizma dışı bir çevre ile etkileşim haline geçince gerçekleşir. Dolayısıyla şahsiyeti geliştirme ve kültür edinme anlamında "adam olma" sürecine ait bir biyolojik temel vardır. Daha sonraki gelişmeler insanın biyolojik gelişimi üzerine bir bakıma yukardan empoze edilen harici değişmeler ve dönüşmelerdir, fakat biyolojik yapı içerisinde cereyan eden dönüşmeler.

İnsan organizmasının "eksik olarak" doğma özelliği, onun içgüdüsel yapısının nispeten oturmamış niteliğiyle yakından alakalıdır. Gayri insanî bir hayvan dünyaya yüksek düzeyde gelişmiş ve kuvvetle yönlendirilmiş içgüdülerle gelir. Netice itibariyle, şöyle veya böyle tamamen kendi içgüdüsel (insiyakî) yapısıyla belirlenmiş bir dünyada yaşar. Bu dünya imkanları bakımından kapalı ve sanki hayvanın bizzat kendi bünyesi tarafından programlanmış gibidir. Bu nedenle her hayvan kendi özel türüne mahsus bir çevrede yaşar. Bir fâre-dünyası, bir köpek-dünyası, bir at-dünyası vb. dünyalar vardır. Buna mukabil insanın doğduğunda sahip olduğu içgüdüsel yapı, bir türün özgül (hususi) çevresine göre hem gelişmemiş hem de yönlendirilmemiştir. Yukarıdaki anlamıyla bir insan-dünyası yoktur. İnsanın dünyası kendi yapısı gereği eksik olarak programlanmıştır. O açık

39 Bu, son zamanlarda esasen Marksist bir yaklaşımla yazılan bir antropolojik çalışmanın ilk cümlesinde kısaca yerini almıştır: "L'home naît inacheve" (Georges Lapassade, *L'entree dans la vie* (Paris, Editions de Minuit, 1963, s. 17).

(uçlu) bir dünyadır. Yani, öyle bir dünyadır ki, bizzat insanın kendi aktivitesiyle biçimlendirilmelidir. Dolayısıyla insan diğer yüksek memelilerle kıyaslandığında dünyaya karşı bir çifte ilişkiye sahiptir. Aynen diğer memeliler gibi o da doğumundan önce var olan bir dünyadadır. Fakat bu dünya onların aksine, yalın bir şekilde verili ve kendisine önceden hazırlanmış bir dünya değildir. İnsan kendi kendine bir dünya oluşturmak zorundadır. Bu bakım dan insanın dünya-kurma çabası biyolojik açıdan ilgisiz bir olay olmayıp aksine onun biyolojik yapısının doğrudan bir sonucudur.

Böylece insan organizmasının dünyadaki konumu, kararsızlık (instability) halinde olmakla nitelendirilebilir. İnsan dünyaya karşı verili bir ilişki modeline sahip değildir. O sürekli bir şekilde dünya ile farklı ilişki kurmak zorundadır.[40] Aynı kararsızlık insanın kendi bedeniyle olan ilişkisinde de söz konusudur. İnsan tuhaf bir şekilde kendisiyle "dengesiz" bir varlıktır. Kendi içinde huzurlu değildir, fakat kendini aktivite halinde ifade etmekle yine kendiyle bir uzlaşma sağlar. Beşerî varoluş, insan ile bedeni ve insan ile dünyası arasında durmadan bir "denge kurma faaliyeti"dir.

Bunu farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse şöyle söyleyebiliriz: İnsan sürekli bir "kendine hakim olma" süreci içerisindedir. Ancak bu süreç içerisinde insan, bir dünya üretir. Sadece kendi ürettiği böyle bir dünyaya kendini yerleştirir ve hayatını gerçekleştirebilir. Fakat dünyasını inşa eden aynı süreç, onun kendi varlığına "son verebilir" de. Başka bir deyişle, insan yalnız bir dünya üretmekle kalmaz, aynı zamanda kendisini de üretir. Daha açık bir ifadeyle, o kendini bir dünyada üretir.

40 Plessner, "dış merkezlilik" (eccentricity) kavramını, insanın kendi bedeniyle olan ilişkilerindeki bu doğuştan istikrarsızlığını göstermek amacıyla icat etmişti. bk. a.g.e.

Dünya-kurma sürecinde insan, kendi çabasıyla kendi enerjisini toplar ve kendisine bir istikrar temin eder. O biyolojik anlamda bir insan-dünyasından sıyrılırken, beşerî bir dünya inşa eder. Bu dünya şüphesiz, kültürdür. Onun asıl amacı biyolojik anlamda kaybolan insan hayatı için sağlam bir yapı oluşturmaktır. Şunu ilave etmeliyiz ki; insan eliyle üretilen bu yapılar, asla hayvanî dünyanın sahip olduğu istikrarlı yapılara sahip olmayacaktır. Kültür, her ne kadar insan için bir "ikinci tabiat" olursa da, insanın bizzat kendi faaliyetinin bir ürünü olduğu için gerçek tabiattan oldukça farklı bir şey olarak kalır. Kültür insan tarafından sürekli bir şekilde üretilmeli ve yeniden üretilmelidir. Bu nedenle kültür yapıları, doğaları gereği değişmeye yatkın ve zorunlu yapılardır. İstikrarın kültürel zorunluluğu ve kültürün istikrarsız olan aslî niteliği birlikte, insanın dünya-kurma çabasının en temel sorununu oluştururlar. Onun geniş kapsamlı çağrışımları bizi dikkate değer ayrıntıları hakkında bir miktar daha meşgul edecektir. Şimdilik şu kadarını söyleyelim ki, dünyalar inşâ etmek gereklidir, ama esas zor olan nokta onları devam ettirmektir.

Kültür, insanın ürettiklerinin toplamından ibarettir.[41] Onun bir kısmı maddîdir, bir kısmı da mânevî. İnsan, kendileriyle fizikî çevreye biçim vereceği ve tabiatı iradesine

41 İnsanın ortaya koyduğu her şeyi göstermek için kullanılan "Kültür" terimi, Amerikan kültürel antropolojisinde cari olan kullanımı esas alır. Sosyologlar, kavramı daha dar bir anlamda, yani sadece (Parsons'un "kültürel sistem" kavramında olduğu gibi) sembolik alan diye bilinen şeyi göstermek için kullanma eğilimi gösterdiler. Başka teorik bağlamlarda dar anlamını tercih etmek için haklı nedenler bulunsa bile biz, sözünü ettiğimiz tartışma için geniş anlamda kullanılmasının daha uygun olduğuna kâni olduk.

boyun eğdireceği mümkün olan her çeşit aleti geliştirir. Ayrıca o, dili ve ondan hareketle ve onun vasıtasıyla hayatının her alanına nüfuz eden yüksek semboller binasını da kurar. Maddi olmayan kültürün üretilmesinin, insanın çevresini fiziki olarak biçimlendirme çabasıyla her zaman at başı gittiğini düşünmek için haklı nedenler vardır.[42] Her halükarda toplum şüphesiz maddi olmayan kültürün bir parçası ve bölümü olmaktan başka bir şey değildir. Toplum, manevi kültürün öyle bir veçhesidir ki insanın hemcinsleriyle olan ilişkilerine temel oluşturur.[43] Kültürün bir unsuru olarak toplum, beşerî bir ürün olmakla manevî kültürün karakterini bütünüyle paylaşır. Toplum eylem halindeki insanlar tarafından oluşturulur ve sürdürülür. O bu faaliyetten bağımsız ne bir varlığa ne de bir gerçekliğe sahiptir. Daima zaman ve mekanla göreli olan kalıpları tabiat halinde verilmediği gibi, özel herhangi bir şekilde "insan tabiatından" da çıkarılamaz. Böyle bir terimi belli biyolojik sabitelerden (constants) başka şeyleri göstermek için kullanırsanız, ona yalnızca bir dünya üretmeye yarayan "insan tabiatı" diyebilirsiniz. Tarihin özel herhangi bir anında "insanî tabiat" olarak gözüken şey, insanın, bizatihi dünya-kurma aktivitesinin ürünü olmaktan başka bir şey değildir.[44]

---

42 Maddi ve maddi olmayan ürünlerin bağlantısı, Marks'ın (sırf ekonomik bir kategori olarak anlaşılmayacak olan) "iş" anlayışına göre geliştirilmiştir.

43 Şüphesiz sosyologlar arasında kullanılan farklı toplum tarifleri mevcuttur. Bunların ele alınması, bu tartışmadaki maksada çok az hizmet edecektir. Dolayısıyla biz onu biraz önce zikredilen kültür kavramına bağlamak suretiyle çok yalın bir şekilde tanımladık.

44 "İnsan tabiatının" bizzat bir insan ürünü olarak anlaşılması da yine Marks'tan alınmıştır. Bu, diyalektik ve diyalektik olmayan antropoloji arasında köklü bir ayrıma işaret eder. Sosyolo-

Dolayısıyla toplum her ne kadar yalnızca kültürün bir tezâhürü olarak gözükse de, insanın kültürel oluşumları arasında seçkin bir konuma sahiptir. Gerçi bu durum başka temel bir antropolojik gerçekten, yani insanın asıl itibariyle toplumsal olma özelliğinden kaynaklanır.[45] Homo sapiens sosyal bir hayvandır. Bu, yüzeysel bir gerçek olmaktan çok daha öte bir anlam ifade eder. Şöyle ki, insan topluluklar halinde yaşar ve gerçekten insanlığını ancak diğer insanlardan koparılıp yalnızlığa itildiği zaman kaybeder. Daha da önemlisi insanın dünya-kurma aktivitesi her zaman ve kaçınılmaz olarak kolektif bir girişimdir. Belki daha anlaşılır sebeplerden dolayı insanın kendi dünyasıyla olan ilişkisini sırf bireysel bir ilişki olarak tahlil etmek mümkün olsa bile, onun dünya-kurma ampirik gerçekliği her zaman sosyal bir gerçekliktir. İnsanlar ancak birlikte aletler geliştirir, birlikte dilleri türetir, birlikte değerlere bağlanır, birlikte müesseseler kurar ve benzeri şeyleri yaparlar. Birey yalnız bir sosyal sürece (yani, sosyalleşme denen sürece) dayalı bir kültüre katılmakta kalmaz, aynı zamanda onun süregelen kültürel varlığı, özel toplumsal düzenlemelerin korunmasına da bağlıdır. Dolayısıyla toplum kültürün sadece bir sonucu değil, aynı zamanda onun zorunlu bir koşuludur da. Top-

jik düşünce içerisinde bu antropolojik karşıt tabiatlılık Marks ve Pareto tarafından ayrı ayrı, çok güzel temsil edilmiştir. Bu arada şunu belirteyim ki Freudcü antropoji, son zamanlarda Freudcü-Marksçı sentez üzerindeki bilimsel çalışmaların genellikle gözden kaçırdıkları bir nokta olan, esas itibariyle diyalektik olmayan bir antropoloji olarak tasarlanmış olmalıdır.

45 İnsanın asıl itibariyle toplumsal olduğu Marks tarafından açık bir biçimde görülmüştü. Fakat bu, sosyolojik geleneğin tamamına göre şüphesiz yerel kalmaktadır. Mead'in çalışmaları Marks'ın antropolojik sezgileri için kaçınılmaz bir sosyal-psikolojik temel oluşturur.

lum, insanların dünya-kurma aktivitelerine temel oluşturur, onları düzene kor ve koordine eder. Ve ancak toplum içinde söz konusu aktivitelerin ürünleri uzun süre ayakta kalabilir.

Toplum insanın dışsallaşmasıyla kökleşen biçimiyle, daha doğrusu insan aktivitesinin bir ürünü olarak anlaşılması bakımından ve onun sağduyuya oldukça farklı bir şey, yani insan aktivitesinden bağımsız ve tabiatın hareketsiz verilerini paylaşan bir şey gibi gözükmesi gerçeği açısından, özellikle önemlidir. Bu görünümü mümkün kılan nesnelleşme sürecine bir an için geri döneceğiz. Burada şu kadarını söylemek yeterlidir ki sosyolojik bir bakış açısının en önemli kazançlarından biri, onun sokaktaki insanın tasavvurundaki toplumu oluşturan temel varlıkları (entities), bu varlıkları üreten ve onlar olmadan realitede hiçbir statüleri olmayan insan aktivitesine tekrar tekrar indirgemesidir. Toplum ve onun tüm oluşumlarını kuran "aslî madde", insan aktivitesinde dışa vurulan beşerî mânâlardır. En büyük toplumsal birimler (olan "aile", "ekonomi" "devlet" ve benzerleri), sosyolojik analiz tarafından bir kere daha insan aktivitesine, daha doğrusu onların altında yatan biricik töze indirgenir. Bu nedenle, şayet, sosyologun daha anlaşılır sebepler yoksa bu tür sosyal fenomenlerle, sanki gerçekte onlarla, onları üreten ve üretmeye devam eden insanî girişimden bağımsız temel birimlermiş gibi ilgilenmesi tamamen boş bir gayrettir. Sosyologun kurumlar, yapılar, fonksiyonlar, kalıplar vb. şeylerden bahsetmesinde esas itibariyle bir yanlışlık yoktur. Sıkıntı, yalnızca onun sokaktaki insan gibi bunları insan aktivitesi ve üretmesinden kopuk, kendi kendilerine ve kendi içlerinde var olan cevherler gibi düşündüğü zaman ortaya çıkmaktadır. Topluma uygulandığı şekliyle dışsallaşma kavramının üstünlüklerinden biri, böylesi bir statik ve donuk düşünme tarzından korunmaktır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, sosyolojik anlayış daima

insanîleştirilmeli, daha doğrusu sosyal yapıların baskın şekilleri onları yaratmış olan canlı insanlara hamledilmelidir.[46]

Toplum, işte o zaman, sırasında, tamamen biyolojik bünyesinden hareketle dışsallaşma olgusunda kökleşen bir insan ürünüdür. Dolayısıyla dışsallaşan ürünlerden bahsederken görülen o ki, toplum kendi üreticisine karşı seçkin bir düzeye ulaşmaktadır. İnsan ürünlerinin bir dünya haline böylesi bir geçişinin yalnız insandan sâdır olmayıp, kendini hariçteki bir olgu olarak onu karşılamasından meydana gelmesi, nesnelleşme kavramında ifadesini bulmuştu. İnsan tarafından üretilen bu dünya, bir bakıma "orada" olan bir dünyadır. Hem maddî hem de manevi nesnelerden oluşur ki, bunlar üreticilerinin arzularına cevap verme kabiliyetindedir. Bir kere üretilen dünya basit bir biçimde uzaktan arzu edilen bir şey değildir. Her ne kadar kültürün tamamı insanların sübjektif bilinçlerinden kaynaklansa ve orada kökleşse bile artık şekillendikten sonra irade halindeki bilinç içerisine yeniden özümsenemez. O, bireyin sübjektifliği dışında, gerçekten de bir dünya olarak kalır. Bir başka deyişle insan tarafından üretilen bu dünya nesnel bir gerçeklik niteliğini kazanır.

İnsanın kültürel ürünlerinin kazandığı bu nesnellik hem maddi hem de manevi kültürle alakalıdır. Bu, hele maddi olan söz konusu olduğunda çok daha açık bir şekilde

46 Sosyolojinin toplumsal nesnelleşmeleri asıl unsur olmaktan çıkarması gerektiği Weber'in metodolojisinde defaetle vurgulanmıştır. Birtakım Marksist eleştirmenlerin yaptığı gibi Durkheim'i toplumu aslî unsur olarak algılayan biri olmakla suçlamak muhtemelen yanlış olsa da onun metodu tıpkı yapısal-işlevselci okulun özellikle onun gelişmesine yardım etmesinde görüldüğü gibi kendini kolayca bu çarpıtmaya yardım eder.

anlaşılabilir. İnsan bir alet üretir ve bu davranışıyla dünyada mevcut fiziksel objelerin tamamını zenginleştirmiş olur. Bir kere üretilen bu alet onu kullanan kimselerce artık değiştirilemeyen kendine özgü bir varlığa sahip olur. Gerçekten de bu alet (diyelim ki ziraî bir alet olsun) bazen kendilerine özellikle katlanılamayacak derecede, kullananlarına varlığının mantığını zorla kabul ettirir. Örneğin, bir kara saban açık bir biçimde bir insan ürünü olmasına karşın; kullananların bir kayanın, bir kütüğün veya başka bir doğal nesnenin üzerine düşerek incindikleri gibi onun üzerine de düşerek sonunda kendilerini incitmeleri bakımından harici bir nesnedir. Çok daha ilginç olanı, bu kara-saban kendi mantığına ve asıl itibariyle onu tasarlayanlarca ne düşünülen ne de öngörülen amacına uymayacak ölçüde kullanan kimseleri, ziraî faaliyetlerini ve olasılıkla hayatlarının diğer alanlarını da tanzim etmeye zorlar. Fakat aynı nesnellik kültürün maddi olmayan unsurlarını da nitelendirir. İnsan bir dil icat eder, sonra bakar ki hem konuşması hem de düşünmesi o dilin grameriyle belirleniyor. Yine değerler üretir ve sonra bakar ki onlara muhalefet ettiği zaman suçluluk duygusuna kapılıyor. İnsan güçlü bir biçimde kendisini kontrol etmek üzere karşısına dikilen ve hatta dış dünyanın kalabalıklarını tehdit eden müesseseler kurar. Dolayısıyla insan ile kültür arasındaki ilişki burada sihirbazın çırağı hikayesiyle oldukça yerinde tasvir edilebilir. Hikayeye göre insan emriyle ve büyüsel sözlerle ortadan kaybolan güçlü kovalar harekete geçirilir. Bu noktadan itibaren onlar mûcitleri tarafından en az düzeyde bile yönlendirilmeden kendi varlıklarında gizli bir mantığa uygun olarak su çekmeye başlarlar. Bu öyküde olduğu gibi insan realite üzerine salıverdiği çok sayıdaki güçleri tekrar kendi denetimi altına getirecek ayrı bir sihir bulabilir. Bu kuvvet her ne kadar birincisiyle aynı nitelikte

değilse de söz konusu güçleri harekete geçirebilir. Şüphesiz insanın kendi ürettiği deryada boğulma ihtimali de vardır.

Eğer kültürün nesnel oluşuyla geçerliliği artıyorsa bu adlandırmanın bir çifte anlamı bulunmaktadır. Kültür, insanı; kendi kişisel bilincinin dışında var olan gerçek dünyanın nesnelerinin bir toplamı olarak karşılamasıyla nesneldir. Kültür *oradadır*. Fakat grup içerisinde yaşanılıp kavranabilmesi bakımından da yine nesneldir. Kültür *herkes için oradadır*. Bu demektir ki kültürün (yine hem maddi hem de maddi olmayın) objeleri başkalarıyla paylaşılabilir. Bu, onları tek başına bir bireyin sübjektif bilincinin şu veya bu yapılarından kesinkes ayırt eder. Bir kimse çıkıp özel bir kültürün teknolojisine özgü olan bir aleti, mamafih ilginçtir, bir tasarımın somut kısmını oluşturan birtakım kap kaçakla mukayese ettiğinde durum daha da açıktır. Paylaşılan bir olgu olarak kültürün nesnelliği, maddi olmayan bileşenlerine bağlı olarak anlaşılması bakımından da yine çok önemlidir. Fert gerçekte kendi kültüründe bilinen kurumlardan çok daha ilginç, belki de daha fonksiyonel olan çok sayıda -ne diyelim- kurumsal düzenlemeleri hayalinde tasavvur edebilir. Başkalarınca en azından uygulanabilir ihtimaller olarak bile kabul görmeyen bu sosyolojik düşler bu şekilde kurulduğu müddetçe bireyin kendi öz vicdanıyla sınırlı kalır ve sırf bir gölgemsi hayalet gibi varlığını sürdürür. Ama buna mukabil, söz konusu bireyin toplumundaki kurumlar, hiç sevmese bile *gerçek* olarak kalacaktır. Başka bir deyişle kültürel dünya sadece kolektif olarak üretilmez aynı zamanda kolektif kabul sayesindedir ki gerçek olarak kalır. Kültür içerisinde olmak demek, özel bir nesnellikler dünyasını başkalarıyla paylaşmak demektir.[47]

47 Paylaşılan nesnellik anlayışının gelişimi için bk. Schutz'un biraz önce adı geçen çalışmaları.

Aynı şartlar elbette toplum diye adlandırdığımız kültürlerin şu bilinen parçasına da uygulanabilir. Dolayısıyla, toplum insan aktivitesinde temellendirilmiştir demek yeterli değildir. Toplum *nesnelleştirilmiş* insan aktivitesidir de demek lazımdır, zira toplum, objektif realite statüsüne ulaşmış olan insan aktivitesinin bir ürünüdür. Toplumsal oluşumlar, insanlar tarafından nesnel bir dünyanın unsurları olarak tecrübe edilirler. Toplum insanı; haricî, sübjektif açıdan saydam olmayan donuk ve zorlayıcı bir olgusallık olarak karşısına alır.[48] Doğrusu toplum, kendi nesnel varlığıyla hakikaten bir "ikinci tabiat" olduğu için, insanlar tarafından ortaklaşa fiziki alemle hemen hemen de eşitmiş gibi algılanır. Toplum, öznel bilince göre ilgi dışı ve onun tarafından kontrol edilemeyen verili bir "orası" olarak algılanır. Tek başına hayalin temsilcileri ferdin irade gücüne karşı nispeten az bir direnç gösterirler. Fakat toplumun temsilcileri muazzam bir şekilde çok daha dirençlidir. Fert değişik toplumlar kurgulayabilir ve onları kendi kendine çeşitli bağlamlarda tasavvur edebilir. Tek-bencil bir çılgınlık halinde olmadıkça fert, bu fantezilerle, ona herkesçe kabul edilen bir ortamı (context) salık veren ve onun arzularının ne olduğuna bakmaksızın kendisini kabul ettiren toplumdaki gerçek hayatının *realitesi* arasındaki ayırımı fark edecektir. Toplum fert tarafından kendi haricinde bir gerçeklik olarak karşılandığı için, sıkça görüldüğü üzere, işleyişi de onun anlayışına kolayca sığmayan bir şey olarak kalır. O içebakış yoluyla bir sosyal hadisenin anlamını keşfedemez. Bu amaçla o, kabuğunu kırmalı ve kendi kafası dışında yer alan herhangi bir şeyi anlamak ihtiyacını duyuyorsa eğer,

48 Toplumun nesnelliği tartışması, bu noktada yakın bir şekilde Durkheim'i takip eder. Bk. özellikle biraz önce adı geçen *Rules of Sociological Method* kitabı.

esasen gerekli olan benzer bir ampirik araştırmaya angaje olmalıdır. Her şeyden önce toplum kendini zorlayıcı gücüyle ortaya kor. Onun nesnel gerçekliğinin son ölçüsü, fertlerin isteksizliğine karşın kendini onlara kabul ettirme kabiliyetidir. Toplum yönlendirir, müeyyide kor, kontrol eder ve bireysel davranışı cezalandırır. Hatta onun (daha sonra göreceğimiz gibi, üstün körü seçilmiş bir terim olmayan) çok güçlü ilahlaştırılma (apotheoses) özelliğiyle, bireyi yok bile eder.

Toplumun zorlayıcı nesnelliği elbette onun sosyal kontrol işlemlerinde -daha doğrusu inat fertleri ve grupları "hizaya getirmek" için özel olarak planlanan işlemlerdeçok daha belirgin bir şekilde görülebilir. Siyasî ve hukukî kurumlar bunun en bariz misalleridir. Bununla birlikte şurasını anlamak önemlidir; aynı zorlayıcı nesnellik, toplumu *bir bütün olarak* karakterize eder ve mukavele üzerine kurulmuş müesseseler dahil tüm toplumsal kurumlarda kendini belli eder. Bu (üstüne basarak söylüyorum) demek değildir ki tüm toplumlar birer zorbalık örneğidir. Demek istediğim, hiçbir beşeri yapı; ferde kendisini bir gerçek gibi tanıtmaya zorlayan bir nesnellik düzeyine ulaşmadıkça doğru olarak sosyal bir hadise diye isimlendirilemez. Başka bir deyişle toplumun temel zorlayıcılığı onun sosyal kontrol vasıtaları altında yatmaktan çok kendisini gerçeklik olarak kurma ve kabul ettirme gücünde yatmaktadır. Bunun paradigmatik örneği dildir. Hemen hiç kimse, buna sosyolojik düşünceden çok uzak kalmış olanlar da dahil, dilin bir insan ürünü olduğunu, biliyoruz ki, inkar edemez. Özel herhangi bir dil, insan yaratıcılığı, hayal ve hatta kaprisinin uzun bir tarihi sonucunda oluşur. Her ne kadar insanın ses organları onun linguistik kavramları üzerine muayyen psikolojik sınırlamalar empoze etse de, sözgelimi, İngiliz dilinin gelişmesini açıklayacak, bilinen hiçbir tabiat kanu-

nu yoktur. Hem sonuncu tercihte, dilin bir insan ürünü olan statüsünden başka eşyanın tabiatında herhangi bir statüsü de yoktur. Özgül beşeri olaylarda kaynağını bulan İngilizce, insan aktivitesiyle kendi tarihi boyunca geliştirildi ve ancak insanlar onu kullandığı ve anladığı müddetçe varlığını sürdürebilir. Ne var ki İngilizce kendisini, fertlere olduğu gibi kabul etmeleri gerektiği, yoksa sonunda sıkmtı çekecekleri nesnel bir realite olarak takdim eder. Onun kuralları nesnel bir biçimde verilidir. Onlar, fertler tarafından ister ana dilleri isterse yabancı bir dil olarak olsun öğrenilmelidir. Ve fert onları keyfine göre değiştiremez. Doğru ve yanlış İngilizce için nesnel ölçüler (standartlar) vardır ve her ne kadar küçük ayrıntılarda görüş farklılığı varsa da bu tür ölçülerin varlığı dilin ilk defa kullanılacağı yer için bir ön koşuldur. Kuşkusuz bu ölçülere karşı işlenilen suçlar için okulda başarısızlıktan sonraki hayatta sosyal mahcubiyete kadar çeşitli cezalar vardır. Fakat İngilizce'nin nesnel gerçekliği başlangıçta bu cezalarla ortaya konmamıştır. Aksine İngilizce, *orada mevcut*, hazır yapılmış ve fertlerin birbirlerini ve kendilerini anlayabildikleri kolektif bir şekilde kabul edilen söylem olma yalınkat olgusundan dolayı nesnel olarak gerçektir.[49]

Nesnel bir gerçeklik olarak toplum, insana ikamet etmesi için bir dünya temin eder. Bu dünya, *içerisine* bir dizi olaylar şeklinde yayılan bireysel özyaşamöyküsünü kuşatır. Gerçekten de bir ferdin özel biyografisi, sadece toplumsal dünyanın anlamlı yapıları *içerisinde* kavranabildiği ölçü-

49 Dilin, toplumsal olgunun nesnelliği için paradigmatik olduğu anlayışı da yine Durkheim'den alınmıştır. Dilin, asıl itibariyle Durkheim'e ait kavramlarla bir tartışması için bk. A. Meillet, *Linguistique historique et lingiustique generale* (Paris, Champron, 1958).

de nesnel olarak gerçektir. Kuşkusuz fert başkalarına tuhaf veya büsbütün anlaşılamaz gibi görünen, oldukça çok sayıda subjektif şahsi-yorumlara sahip olabilir. Bu şahsi-yorumlar ne olursa olsun, sonunda, kolektif bir biçimde kabul gören bir referans çerçevesine yerleşen ferdî biyografinin nesnel yorumu bâki kalacaktır. Bu biyografinin nesnel gerçekleri ilgili şahsın dokümanlarına başvurmakla asgari ölçüde tahkik edilebilir. İsim, meşru nesep, vatandaşlık, medenî statü, meslek -ki bunlar bireysel varoluşun "resmi" açıklamalarının yalnızca bir kısmıdır- objektif olarak, yalnız kanun gücüyle değil aynı zamanda temel gerçek olan toplumun lütufkar gücünden dolayı da geçerlidir. Dahası, bizzat fert, tekrar ortak realiteden vazgeçip kendisini tek bencil bir dünyaya kapamadıkça, biyografisinin nesnel bir şekilde hazır düzenleyicileriyle kendi şahsi-yorumlarını geçerli kılmaya çalışacaktır. Başka bir deyişle, bireyin özel hayatı, kendine olduğu kadar başkalarına da ancak bizatihi nesnel gerçekliğin niteliğine sahip bir toplumsal dünya içerisine yerleştirildiği zaman nesnel bir gerçek olarak gözükür.[50]

Toplumun nesnelliği, onun tüm öğesel unsurlarını içine alır. Kurumlar, roller ve kimlikler toplumsal dünyada nesnel birer gerçek fenomen olarak yerlerini alırlar. Her ne kadar onlar ve bu dünya aynı zamanda insan ürünleri olmaktan başka bir şey olmasalar da. Örneğin, muayyen bir toplumda insan cinselliğinin kurumsallaşması demek olan aile, nesnel bir gerçeklik olarak yaşanır ve idrak edilir-.

50 Objektif olarak gerçek bir sosyal dünya içerisine yerleştirilen öz-yorumlamaların gerçekliği için bk. Maurice Halburachs'ın hafıza üzerine çalışması ve onun özellikle Les cadres sociaux la memoire (Paris, Presses Universitaires de France, 1925).

Kurum, önceden belirlenen davranış kalıplarını hayatının bu özel alanında ferde empoze etmekle, harici ve zorlayıcı bir şekilde oradadır. Aynı nesnellik ferdin -çoğu kere olduğu gibi- özellikle icra etmekten pek hoşlanmadığı, bahis konusu kurumsal bağlamda oynaması beklenen rollerinde de geçerlidir. Sözgelimi; koca, baba yahut amca rolleri ferdin davranışı için modeller olmak üzere nesnel olarak tanımlanmış ve hazır hale getirilmiştir. Fert bu rolleri oynamakla, kurumsal nesnellikleri "sırf" kendi ferdî varlığının rastlantılarından ayrı ve kendince ve başkalarınca algılandığı şekliyle temsil etmeye başlar.[51] O, fiziki bir nesne olan elbise veya ziynete "büründüğü" gibi kültürel bir nesne olan role de benzer bir biçimde "bürünebilir". Daha da öte fert, rol sahibine maske olan ve sanki onun "gerçek beni" imiş gibi algılanan rol'den bağımsız bir şekilde kendinin farkında olma düzeyini elinde tutabilir. Burada o şunu da diyebilir: "Ben bu rolün şu veya bu ayrıntısını icra etmek istemiyorum", fakat kararlılığına rağmen rolünü önceden tanımlandığı gibi oynayacaktır, çünkü rolünün nesnel tanımı bunun öyle olmasını dikte etmektedir. Daha da ötesi, toplum yalnız kurumların ve rollerin nesnel olarak mevcut bir bileşimini içermez, aynı zamanda nesnel realitenin benzer konumuyla bahşedilen bir kimlikler repertuarını da içerir. Toplum ferde sadece bir roller demeti yüklemekle kalmaz belirli bir kimliği de yükler. Başka bir deyişle fertlerden sadece; koca, baba veya amcalığı icra etmesi beklenmez, aynı zamanda koca, baba veya amca *olması* ve hatta daha temele inersek, bahis konusu toplumda "olmak"

51 Rollerin nesnel temsiller olarak kavranmasına Meadcı ve Durkheimci bakış açılarının birleştirilmesiyle ulaşılmıştır. Sonuncu için bk. burada özellikle Durkheim'in *Sociology and Philosophy* (London, Cohen and West, 1953). s. 1 vd.

ne ifade ediyorsa o bakımdan bir adam *olması* da beklenir. Dolayısıyla son tahlilde insan aktivitesinin nesnelleşmesi demek, onun, kendini toplumsal dünyanın nesnel unsurları olarak genellikle mevcut olan kişilikler halinde kendi içinde karşılamakla, kendinin bir kısmını kendi öz-bilinci içerisinde nesnelleştirmeye yetenekli olması demektir. Örneğin, "gerçek ben" *sıfatıyla* fert, başpiskopos *sıfatında* olarak kendi kendiyle bir içsel mükaleme sürdürebilir. Gerçekte sosyalleşme, bir kimsenin ancak böyle ilk aşamada kendi nesnelleşmeleriyle içsel diyaloga girmesi yoluyla mümkün hale gelir.[52]

Dışsallaşan bilinç tarafından üretilen toplumsal nesnelleşmeler dünyası, bilinci harici bir gerçeklik olarak karşısına alır. O ancak böyle kavranabilir. Yine de bu kavrayış, ne yazık ki içselleşme olarak tanımlanmaktan çok, tabiat dünyasının kavranması şeklinde ancak tanımlanabilir. İçselleşme daha çok, nesnelleşen dünyanın yapılarının bizzat bilincin öznel yapılarını belirler hale gelecek şekilde nesnel dünyayı bilinçte yeniden özümseme olayıdır. Yani toplum bu durumda ferdin bilincini şekillendiren bir vasıta görevi yapar. İçselleşme vuku buluncaya kadar fert artık nesnelleşen dünyanın çeşitli unsurlarını dışsal gerçeklik fenomeni olarak algıladığı kadar, aynı zamanda öz benliğine ait içsel bir fenomen olarak da algılar.

Tarih boyunca her toplum kendi nesnelleşmiş mânâlarını bir kuşaktan diğerine aktarma problemiyle karşı karşıyadır. Bu problem sosyalleşme süreci, yani kendisiyle belli bir toplumun kurumsal programlarıyla uyum içerisinde yaşamayı yeni bir kuşağa öğretme süreciyle aşılır.

52 İçsel diyalog kavramı Mead'den alınmıştır. Bk. onun Mind, Self and Society s. 135 vd.

Sosyalleşme, psikolojik olarak elbette bir öğrenme süreci olarak tanımlanabilir. Kültürün mânâlarına (nüfuz etmeye) alıştırılan yeni nesil, onun yerleşik işlevlerine katılmayı ve rollerle birlikte onun toplumsal yapısını oluşturan kimlikleri kabul etmeyi de öğrenir. Bununla birlikte sosyalleşme, bir öğrenme sürecidir denmekle yeterince kavranılamayan çok önemli bir boyuta da sahiptir. Fert, nesnelleşmiş mânâları öğrenmekle kalmaz, aynı zamanda onlarla özdeşleşir ve onlar tarafından biçimlenir de. Onları kendi benliğine çeker ve *kendinin* mânâları yapar. O bu mânâlara sahip olan biri olmakla kalmaz, aynı zamanda onları temsil eden ve ifade eden biri de olur.

Sosyalleşmenin başarısı, toplumun nesnel dünyası ile ferdin öznel dünyası arasında bir uyum (simetri) kurmaya bağlıdır. Eğer tamamen sosyalleşmiş bir birey tasavvur edilirse bu, toplumsal dünyada nesnel bir biçimde hazır bulunan her bir mânânın, söz konusu bireyin kendi öz bilincinde sübjektif olarak verili ona benzer bir mânâya sahip olduğu anlamına gelir. Böylesine tam bir sosyalleşme,.fertlerin biyolojik değişkenliği nedeniyle sırf, tatbikatta var olmadığı gibi, nazarî olarak da imkansızdır. Ancak sosyalleşmede başarı dereceleri vardır. Oldukça başarılı sosyalleşme, yüksek bir nesnel/öznel uyum derecesi kurarken, sosyalleşme başarısızlıkları değişik uyumsuzluk (asimetri) derecelerine yol açar. Şayet sosyalleşme, en azından mevcut bir toplumun en önemli mânâlarını içselleştirme (özümseme)de başarılı değilse, bu sonuncu durumda onun tutarlı bir girişim olmayı sürdürmesi zorlaşır. Özel olarak böyle bir toplum, zaman içinde direncini garanti edecek bir gelenek oluşturma konumunda olamaz.

İnsanın dünya-kurma aktivitesi her zaman kolektif bir girişim olagelmiştir. Onun bir dünyayı kendine mal etmesi

bile bir topluluk içerisinde meydana gelir. Toplum içerisinde olmamn dışında, biyolojik gözlemlerin ötesine geçen ve tecrübi olarak bilinen herhangi bir biçimde olmanın veya insan olmanın mümkün olmadığını söylemek şimdiye kadar sosyal-bilimcil basmakalıp bir ifade olmuştur. Birileri çıksa da "bir dünya'nın içselleştirilmesi" de aynı şekilde "topluma bağlıdır" diye eklese, o söz basmakalıp bir ifade bile olamaz. Çünkü o kimse bununla şunu kastetmektedir: İnsan, toplumsal süreçler kanalıyla aktarılmadıkça kendi hayat tecrübesine dair bir kavramı bile tam anlamıyla kavramaktan acizdir. Toplumsal olarak nesnelleşen dünyayı içselleştirme süreçleriyle, yine toplumsal olarak belirlenen kimlikleri içselliştirme süreçleri *aynıdır*. Fert, muayyen bir şahıs *olmak* ve muayyen bir dünyada *ikamet etmek* için sosyalleşmiştir. Sübjektif kimlik ile subjektif gerçeklik; fertle onun sosyalleşmesiyle yükümlü öteki manidar kimseler arasındaki aynı diyalektik (burada etimolojik olarak sözcük anlamındaki karşılıklı ilişki) içinde üretilir.[53] Kimliğin diyalektik oluşumunu şu ifadelerle özetlemek mümkündür: Fert, başkaları nasıl hitap ediyorsa öylece oluşan bir kişiliktir. Şu da eklenebilir: Fert, dünyayı başkalarıyla diyalogda iken algılar ve daha da öte hem kimlik hem de dünya ona, sadece o diyaloga devam edebildiği sürece gerçek olarak kalır.

Bu son nokta, sosyalleşmenin asla tamamlanmayıp ferdin yaşam süresi boyunca devam etmesi gereken bir süreç olduğunu göstermesi bakımından çok önemlidir. Bu, tüm insanoğlu tarafından kurulu dünyaların daha önce işaret

53 "Manidar başkaları" kavramı da yine Mead'dan alınmıştır. Bu tabir daha çok Amerikan Sosyal Psikolojisinde genel geçerlik kazanmıştır.

ettiğimiz istikrarsızlığının sübjektif tarafıdır. Bir dünya'yı sürekli kılmanın zorluğu, bu dünyayı sübjektif olarak makul kılmanın psikolojik zorluğunda kendini belli eder. Bu dünya, ferdin bilincinde (ebeveyni, öğretmenleri ve "akranları" gibi) anlamlı/önemli hariçten kimselerle giriştiği diyalogla inşa edilir. Yine bu dünya benzer diyalogla -bu ister yukarıdaki şahıslarla olsun isterse (eşler, arkadaşlar ve diğer dostlar gibi) anlamlı/önemli başka şahıslarla olsun- sübjektif gerçeklik olarak sürdürülür. Eğer böyle bir diyalog (eşin ölmesi, arkadaşların ayrılması veya bir kimsenin kendi doğduğu toplumsal çevreden göç etmesiyle) kesintiye uğrarsa, sözü edilen dünya sendelemeye ve kendi sübjektif makuliyetini yitirmeye başlar. Başka bir deyişle söz konusu dünyanın sübjektif gerçekliği diyalogun ince ipliğine bağlıdır. Çoğumuzun bu istikrarsızlıktan habersiz olmasının nedeni genellikle bizim manidar başkalarıyla sürdüre geldiğimiz diyalogda yatmaktadır. Bu tür bir devamlılığın korunması toplumsal düzenin en önemli zorunluluklarından biridir.

Bu durumda içselleşme, toplumsal dünyanın nesnel gerçekliğinin aynı zamanda bir sübjektif gerçeklik de olduğunu göstermektedir. Fert, kurumları kendi dışındaki nesnel dünyanın *verileri* olarak karşılar, fakat onlar aynı zamanda artık kendi öz bilincinin de *verileridir*. Toplum tarafından ortaya konan kurumsal programlar; artık tutumlar, güdüler ve yaşam planları biçiminde sübjektif olarak gerçektirler. Kurumların gerçekliği, fert tarafından rolleri ve kimliğiyle birlikte deruhte edilir. Örneğin, fert toplumunun özel akrabalık düzenlemelerini gerçeklik olarak kabullenir. *İpso facto** o kendisine yüklenen rolü bu bağlamda üstlenir ve kendi öz kimliğini bu rollere dayanarak idrak eder. Böylece o sa-

* Yalnız bu sebeple, fiilen, bizzat, haddizatında -çn.

dece amca rolünü oynamakla kalmaz fakat artık o bir amcadır da. Ne ki şayet sosyalleşme açıkça başarısız olmuşsa o, artık başka bir şey olmak isteyecektir. Onun başkalarına karşı tutumları ve özel hareketlerine yönelik güdüleri yöresel olarak amcavârîdir. Şayet o dayılığın merkezî öneme sahip bir kurum olarak tesis edildiği bir cemiyette (bizim dışımızdaki ve kuşkusuz çoğu anaerkil toplumlarda) yaşasaydı tüm biyografisini (geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek) bir dayı olma kariyerine dayanarak tasavvur edecekti. Gerçekten de o kendini yeğenlerine feda bile edebilir ve kendi öz hayatının onlar kanalıyla devam edeceği düşüncesiyle teselli bulabilecekti. Toplumsal olarak nesnelleşen dünya hala dışsal bir olgusallık olarak kavranmaktadır. Dayılar, kız kardeşler ve yeğenler; hayvan veya kaya türleriyle olgusallık bakımından mukayese edilebildiğinde nesnel realitede vardırlar. Ne var ki bu nesnel dünya artık sübjektif anlamlılık olarak da idrak edilebilir. Realitenin baştaki donukluğu (farz edelim ki dayılığın bilgisini öğrenmesi gereken çocuğa göre öyledir) içsel bir yarı şeffaflığa dönüştürülür. Bu durumda fert kendi içine bakabilir ve sübjektif varlığının derinliklerinde bir dayı olarak "kendi kendini keşfedebilir." Başarılı bir sosyalleşme derecesini her zaman var kabul ettiğimiz bu noktada, içebakış; kurumsal mânâların keşfedilmesi için tutarlı bir metot haline gelmektedir.[54]

İçselleşme süreci, her zaman dışsallaşma ve nesnelleşme aşamalarını da içine alan daha geniş bir diyalektik

54 İçebakışın, başarılı sosyalleşmeden sonra toplumsal gerçekliği anlamada uygun bir metot olarak bu şekilde tasdik edilmesinin, Durkheim'in sosyal olayların sübjektif donukluğu ve Weber'in de *Verstehen*in (Anlama) imkanı hakkındaki yargılarıyla açıkça çelişen bir köprü kurmaya yardım ettiğini ileri sürebiliriz.

sürecin bir aşamasından fazla bir şey olarak anlaşılmamalıdır. Eğer bu böyle anlaşılmazsa o zaman illetin (sebep) tabiatta tesir halk ettiği gibi ferdin toplum tarafından halk edildiği mekanistik bir determinizm tablosu ortaya çıkar. Böyle bir tablo toplumsal fenomeni çarpıtır. İçselleşme, yalnız bu sonuncunun (toplumun) daha büyük diyalektik bir parçası değil, aynı zamanda ferdin sosyalleşmesi de diyalektik bir biçimde vuku bulmaktadır.[55] Fert, pasif ve hareketsiz bir şey (nesne gibi) dondurulmaz, aksine, kendinin bir *katılımcı* olduğu uzun bir diyalog (yani kelimenin sözcük anlamıyla bir diyalektik) boyunca biçimlendirilir. Açıkçası (kendini kabul ettiren kurumları, rolleri ve kimlikleriyle) toplumsal dünya, fert tarafından pasif bir biçimde içselleştirilmez aksine onun tarafından aktif bir biçimde deruhte edilir. Üstelik fert, bir kere nesnel ve öznel olarak tamnabilen bir kimlikle bir şahıs olarak biçimlendirildikten sonra, süregelen biyografisinde onu bir şahıs olması için besleyen diyaloga katılmayı sürdürmesi zorunlu hale gelir. Bu demektir ki birey toplumsal dünyanın ve dolayısıyla kendinin bir *ortak üreticisi* olmaya devam eder. Realitenin toplumsal tanımlarını değiştirmek için onun gücünün ne kadar az olabileceği önemli değildir. O kendini bir şahıs haline getiren şey (veya kimseleri) tasdik etmeyi en azından sürdürmek zorundadır. O, (sözgelimi pozitivistçe bir sosyolog veya psikolog olarak) bu ortak üretimi inkar etmesi gerekse bile yine de kendi dünyasının tamamen aynı şekilde ortak üreticisi olarak kalır ve gerçekte onun bunu inkar etmesi, hem kendini hem de kendi dünyasını biçimlendiren bir faktör olan diyalektik içine girmesi demektir. Ferdin lisan ile ilişkisi bir kere daha sosyalleşmenin paradigmatik diyalektiği olarak ele alınabi-

55 Sosyalleşmenin diyalektik özelliği Mead'ın I' (ben) ve 'me' (bana) kavramlarında ifadesini bulur. Bk. a.g.e. s. 193 vd.

lir. Dil, ferdin nesnel bir gerçeklik olarak karşısına çıkar. Ve fert başkalarıyla dilsel (linguistik) etkileşime girmekle onu sübjektif olarak yüklenmiş olur. Fakat bu etkileşim sürecinde o, her ne kadar (sözgelimi şekilci bir gramerci olarak) söz konusu düzeltmelerin geçerliliğini inkar etse bile, kaçınılmaz bir biçimde dili tadil eder. Daha da ötesi ferdin dile süregelen katılımı, söz konusu dil için tek ontolojik temel olan insan aktivitesinin bir bölümünü oluşturur. Dil, ferdin başkalarıyla birlikte onu kullanmaya devam ettiği için vardır. Başka bir deyişle hem dil hem de bir bütün olarak toplumsal bakımdan nesnelleşen dünya açısından bakıldığında şu söylenebilir: Fert kendini biçimlendiren dünyaya "karşılık vermeyi" sürdürür ve bunu yaparken de dünyayı realite olarak kullanmaya devam eder.

Toplumsal olarak inşa edilen dünya, her şeyden önce, davranışların bir düzene konmasıdır biçiminde varsayılırsa, mesele artık anlaşılabilir demektir. Anlamlı bir düzen veya yasa (nomos) fertlerin tek tek eylem ve mânâlarına empoze edilir.[56] Toplum bir dünya-kurma girişimidir demek, o düzenleyici veya yasalaştırıcı (nomizing) bir faaliyettir demektir. Bunun böyle kabul edilişi, daha önce gösterildiği gibi *homo sapiens*'in biyolojik oluşumun da (hazır) verili olduğu içindir. Diğer hayvanlara bahşedilen düzenleyici mekanizmaları biyolojik olarak reddeden insan, kendi özel düzenini davranışlarına empoze etmeye zorlanır. İnsanın toplumsallığı, bu düzenleyici faaliyetin kolektif bir nitelikte olmasını gerektirir. Davranışları düzene koyma her türlü

56 "Namos" kavramı bir bakıma anomie kavramının etrafında dönmek suretiyle Durkheim'den dolaylı olarak alınmıştır. Son kavram, ilk defa onun *Suicide*'ında (İntihar) (Glencoe, Ill., Free Press, 1951) geliştirilmişti. Bk. özellikle s. 241 vd. (London, Routledge and Kegan Paul, 1952)

sosyal etkileşim için asli bir husustur. Ferdin mânâ alemini çağrıştıran her sosyal fiil, başkalarına doğru yöneltilmiştir. Ve devam etmekte olan sosyal etkileşim ise sosyal aktörün çeşitli mânâlarının ortak bir mânâ düzeni içerisinde bütünleştiğini gösterir.[57] Sosyal etkileşimin bu yasalaştırıcı sonucunun, ona katılan fertlerin ta başından beri tek tek *tüm* hareket ve mânâlarını kucaklayan bir yasa üretmesi gerektiğini varsaymak hatalı olabilir. İlk orijinleri halinde bir cemiyet (elbette ampirik olarak mevcut olmayan bir şeydir bu) tahayyül etmek demek, ortak yasanın alanını, sosyal etkileşimi ortak mânânın çok daha geniş alanlarını içine alacak şekilde genişletmek demektir. Bu yasanın bireysel mânâların bütününü zorunlu olarak içine alacak şekilde tasavvur edilmesi önemli değildir. Tamamen sosyalleşmiş bir fert bulunmadığı gibi, müşterek mânânın dışında veya kenarında kalan bireysel mânâlar da hiçbir zaman olmayacaktır. Gerçekten de biraz sonra görüleceği gibi bireyin marjinal deneyimleri toplumsal varoluşu anlamak için bir hayli önemlidir. Tamamen benzer bir şekilde her yasayı daha geniş mânâ alanlarına yaymağa iten tabii bir mantık söz konusudur. Toplumun düzenleyici işlevi bütünlüğe hiçbir zaman ulaşamasa da yine de bütünleyici olarak tanımlanabilir.[58]

Toplumsal dünya hem objektif olarak hem de sübjektif olarak bir anlamlı düzen (nomos) oluşturur. Objektif düzen bir bakıma nesnelleşme süreci içerisinde verilir. Dil

57 Sosyal davranışın anlamla ilişkili olarak tarifi Weber'den alınmadır. Bu tarifin sosyal "dünya" bağlamına dahil edilmesi özellikle Schutz tarafından geliştirilmiştir.

58 "Bütünleyici" terimi Jean-Paul Sartre'den alınmıştır. Bk. Onun *Critique de la raison dialectique* C. I (Paris, Gallimard, 1960), *The Problem of Method*, Çev. Hazel E. Barnes (London, Methuen, 1963)

olgusunun -tek başına alındığında bile- yaşam tecrübesi üzerine yapılmış bir düzen empozesi olduğu hemen görülebilir. Dil, sürüp gitmekte olan hayat tecrübesi akışı üzerine farklılaşma ve yapı empoze etmekle yasa koyar. Muayyen bir tecrübe parçası olarak o, *ipso facto* (bizatihi) bu akıntıdan çıkarılır ve hangi isme sahip ise ona uygun bir varlık olarak kararlılık verilir. Dil, bunlardan başka kelime haznesine cümle bilgisi (sentax) ve gramer eklenmesiyle temel bir ilişkiler düzeni temin eder. Kuralına ayak uydurmaksızın bir dili kullanmak mümkün değildir. Ampirik her dilin yaratıcılıkta ya da ona eş değerde bunun tarihsel bir sonucu olarak insan kuşaklarının yasallaştırma faaliyetlerinde örnek bir yasa oluşturduğu söylenebilir. Özgün bir yasallaştırma faaliyetinde şöyle söylenir: O madde *budur*, dolayısıyla *şu* değildir. Söz konusu maddenin başka maddeleri de içine alan bir düzene sokulması işlemi (söz konusu madde erildir dişil değil, tekildir çoğul değil, bir isimdir bir fiil değil vb. gibi) kesin linguistik belirlemelerle bu şekilde özgün olarak takip edilirken, yasalaştırma faaliyeti dil bakımından nesnelleşebilen tüm maddelerin daha kapsamlı bir düzenini, yani kuşatıcı (totalizing) bir yasayı tasarlar.

Dil kurulurken onun vasıtasıyla, bir toplumda "bilgi"yi aktaran bilişsel (kognitif) ve kuralsal (normatif) yapı da kurulur. "Bildikleri" şeylerde her toplum, daha önce tartıştığımız nesnelleşme süreci vasıtasıyla "nesnel bilgi" haline gelen tecrübe üzerine ortak bir açıklama düzeni empoze eder. Sözü edilen yapının sadece nispeten, küçük bir parçası; -her ne kadar teorik "bilgi" realitenin genellikle "resmi" açıklama kısmını içerdiği için özellikle önemli olsa bile- şu veya bu çeşit teorilerle oluşturulur. Toplumsal olarak nesnelleşen "bilgi"lerin çoğu kuramsal-öncesi (preteorik) bilgidir. O; sokaktaki insanın sık sık teorisyenlerle paylaştığı açıklayıcı şemalar, ahlaki kurallar ve geleneksel hikmet

koleksiyonlarından oluşur. Toplumlar "bilgi" dokularındaki farklılaşma derecelerine göre değişirler. Bu değişiklikler ne olursa olsun her toplum, üyeleri için nesnel olarak mevcut bir "bilgi" dokusu temin eder. Topluma katılmak, onun "bilgi"sini paylaşmak, daha doğrusu, onun yasalarıyla hemhal olmak demektir.

Objektif yasa sosyalleşme esnasında içselleştirilir. Böylece o, fert tarafından kendi öz sübjektif tecrübesinin düzenleyicisi olmak üzere üstlenilir. Bu üstlenme dolayısıyla fert kendi özel biyografisini "anlamlandırabilir". Onun geçmiş hayatının çelişik unsurları, kendisinin ve başkalarının durumu hakkında "nesnel olarak bildiği" şeylere göre düzene konur. Onun süregelen tecrübesi aynı düzen içerisinde bütünleşir, her ne kadar söz konusu düzen bu bütünleşmeye izin vermek üzere değiştirilmek zorunda kalsa da. Gelecek, aynı düzenin ona yöneltilmesinden dolayı anlamlı bir şekil kazanır. Başka bir deyişle, toplumsal dünyada yaşamak, düzenli ve anlamlı bir hayat sürmek demektir. Toplum, yalnız nesnel olarak kurumsal yapılarında değil, aynı zamanda öznel olarak ferdin bilincini oluşturma konusunda da düzen ve mânânın koruyucusudur.

Bu nedenle toplumsal dünyadan köklü bir uzaklaşma veya düzensizlik (anomi, kuralsızlık)[59] fert için oldukça güçlü bir tehdit oluşturur. Fert bu gibi durumlarda yalnızca duygusal tatmin bağlarını kaybetmekle kalmaz, hareket halindeki istikametini bile kaybeder. Olağanüstü durumlar-

59 "Anomy" Durkheim'in anomie'sinin İngilizceleştirilmesidir. Kavramı kendi yapısal-işlevselci teorisi içinde bütünleştirmeyi planlayan ve Fransızca imlasını alıkoyan Robert Merton dışında birçok Amerikan sosyologu kelimeyi bu şekliyle benimsemişlerdir. Biz, sırf üslupla ilgili nedenlerden dolayı İngilizceleşen imlayı benimsedik.

da o realite ve kimlik duygusunu bile yitirir. Dünyasız olmak duygusu içinde bunalımlı birisi olup çıkar. Nasıl ki bir fert düzeni manidar başkalarıyla yaptığı diyalog içerisinde oluşturmakta ve sürdürmekteyse aynı şekilde bu diyalogu tamamen kopardığında anomiye saplanması da mümkündür. Bu tür yasal (nomic) bozukluk durumları elbette çeşit çeşittir. Mesela onlar, ferdin bağlı bulunduğu sosyal grubun tamamının statüsünü kaybetmesinde olduğu gibi daha büyük kolektif güçleri ihtiva edebildiği gibi, yine ölüm, boşama yahut fiziksel ayrılık nedeniyle başkaca önemli şeyleri kaybetmek gibi çok daha dar bir şekilde biyografik de olabilir. Dolayısıyla anomi'nin kolektif olduğu kadar bireysel de olabileceğinden bahsedebiliriz. Her iki durumda da ferdin kendi hayatını "anlamlandırabilmesi" ve kendi öz kimliğini tanıyabilmesinde temel olan düzen çözülme (disintegration) sürecine girecektir. Bu durumda birey, yalnız ahlakî dayanaklarını yitirmeye başlamakla kalmaz, ölümcül psikolojik sonuçlarla, kognitif birikimleri hakkında şüphe duymaya da başlar. Dünya ansızın öyle bir sarsılmaya başlar ki sürdüre geldiği diyalog dahi sendelemeden edemez.

Böylece toplumsal olarak kurulu düzen, dehşete (terör) karşı bir kalkan olmak gibi belki de en önemli yönüyle anlaşılabilir. Başka bir dille ifade edecek olursak, toplumun en önemli fonksiyonu yasa veya düzen koymaktır (nomization). Bunun antropolojik gereği, insiyak gücüne sahip gözüken mânâya, beşerî bir özlem duymaktır. İnsanoğlu fıtrî olarak realiteye mânâlı bir düzen empoze etmeye zorlanır. Fakat bu düzen, dünya kurmayı tanzim eden toplumsal bir girişimi gerektirir. Toplumdan ayrı kalmak ferdi tek başına baş edemeyeceği çok sayıda tehlikeye maruz bırakır. Olağanüstü bir durumda ise neredeyse yok olma tehlikesine iter. Toplumdan uzaklaşmak ferde ayrıca katlanılması güç psikolojik gerilimler, yani toplumsallığın antropolojik ol-

gusunun kökünde yer alan gerilimler de yükler. Ama böylesi bir uzaklaşmanın nihaî tehlikesi mânâsızlık tehlikesidir. Bu tehlike, ferdin bir düzensizlik, duyarsızlık ve çılgınlık dünyasında kaybolup gittiği *par excellence* (tam anlamıyla) bir kabustur. Böyle bir durumda realite ve kimlik uğursuz bir şekilde korku ve dehşetin anlamsız suretlerine dönüşür. Toplum içerisinde olmak demek "aklı başında" olmak demektir -özellikle de böylesine anomik dehşetin nihaî "cinneti"nden korunmuş olmak bakımından-. Anomi, ferdin ölümü tercih etmeye yönelebileceği bir noktaya geldiğinde artık katlanılmaz olur. Buna mukabil düzenli bir dünyada var olmak, her türlü fedakarlık ve sıkıntı pahasına -hatta şayet fert inanırsa ki bu engin fedakarlık düzenle ilgili bir öneme sahiptir bizzat hayatın kendisi pahasına- talep edilebilir.[60]

Sosyal düzenin koruyucu özelliği, ferdin hayatındaki marjinal durumlara, yani onun rutin ve günübirlik varlığını belirleyen sınırlara doğru veya ötesine itildiği durumlara bakıldığında özellikle daha da açık bir hale gelir.[61] Bu tür marjinal durumlar genellikle düşlerde ve hayallerde vuku bulur. Onlar, şuurun ufkunda dünyanın "normal" görünüşünden başka bir görünüşe sahip olduğu, yani realitenin önceden kabul edilen tanımlarının kritik ve hatta sahte olabileceği şeklinde usandırıcı vehimler olarak görülebilir.[62] Bu

60 Bu, anomic intiharlar kadar nomic (düzenle ilgili) intiharların da mevcut olduğunu varsayar. Bu nokta tamamen Durkheim tarafından onun "digergam intihar" hakkındaki tartışmasında geliştirilmiştir (*Suicide*, s. 217 vd.).

61 "Marjinal durumlar" kavramı (Grenzsituationen) Karl Jaspers'den alınmadır. Bk. Özellikle onun *Philosophie* (1932).

62 Realitenin "başka bir görünüşü" kavramı Robert Musil tarafından ve onun tamamlanmıyan büyük romanı *Der Mann*

tür vehimler tahrip edici başkalaşma ihtimalini varsayarak hem benin hem de başkalarının kimliğine kadar uzar gider. Bu vehimler şuurun merkezi alanlarına tecavüz ettiğinde o kimseler şüphesiz artık modern psikiyatrinin nöretik veya psikozlu diyebileceği burçlara takılır. Bu burçların epistemolojik konumları ne olursa olsun (genellikle psikiyatri bunlara özellikle realitenin günübirlik, "resmi" ve toplumsal tanımlarında kesin olarak kök saldıkları için çok ümit var diye karar vermişse de) onların fert için esas korkunçluğu, onun daha önceden uya geldiği düzenine (nomos) karşı oluşturdukları tehditte yatar. Fakat *par excellence* marjinal durum ölümdür.[63] Başkalarının (özellikle şüphesiz anlamlı başkalarının) ölümüne şahit olmak ve kendi ölümünü beklemekle fert, toplumdaki "normal" hayatını yönlendiren *ad hoc* (o ana kadarki -çn.) kognitif ve normatif yöntemleri sorgulamaya âdeta zorlanır. Ölüm sırf insan ilişkilerinin sürekliliğini açıkça tehdit ettiği için değil, aynı zamanda toplumun üzerine dayandığı düzenin en temel kabullerini dahi tehdit ettiği için topluma korkunç bir problem doğurur.

Başka bir deyişle, beşerî varoluşun marjinal durumları, tüm toplumsal dünyaların doğuştan kırılgan olduklarını gösterir. Toplumsal olarak tanımlanan her realite, pusuda yatan "ir realiteler" tarafından tehdit altında varlıklarını

---

*ohne Eigenschaften*'in ana teması olarak geliştirilmiştir. *The Man Without Qualities*, Çev. Eithne Wilkins ve Ernst Kaiser (London, Secker and Warburg, 1953). Tenkitli bir tartışma için bk. Emst Kaiser ve Eithne Wilkins, *Robert Musil* (Stuttgart, Kohlhammer, 1962).

63 En önemli bir marjinal durum olarak ölüm kavramı Martin Heidegger'den alınmıştır. Bk. özellikle onun *Sein und Zeit* (1929); *Being and Time*, Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (London, S.C.N. Press, 1962).

sürdürürler. Yine, toplumsal olarak inşa edilen her düzen anomiye saplanmak biçimindeki kaçınılmaz olasılıkla yüz yüze kalmak zorundadır. Toplum açısından bakıldığında her düzen, geniş bir mânâsızlık yığınıyla ve biçimsiz, karanlık ve daima uğursuz bir ormanda küçük bir aydınlık parıltısıyla oyulan bir mânâ alanıdır. Birey açısından bakıldığında ise her düzen, "gece"nin tehdit kâr karanlığına karşı cılız bir şekilde tutulan hayatın parlak "gündüzünü (feneri) " temsil eder. Her iki bakış açısından da bakıldığında ise her düzen, kaosun etkin ve yabancı güçlerine karşı duran muazzam bir yapı engeli gibidir. Bu kaos her ne pahasına olursa olsun uzaklaştırılmalıdır. Bunu sağlamak için her toplum, üyelerine "realite-merkezli" kalmaya (yani, "resmi" olarak tanımlandığı biçimiyle realite içinde kalmaya) ve "realiteye dönmeye" (yani, "ir realitenin" marjinal alanlarından toplumsal olarak kurulu düzene dönmeye) yardım edecek yöntemler geliştirir. Bu yöntemlere biraz sonra daha yakından bakılacaktır. Şimdilik şu kadarını söyleyelim ki, ferde anominin kabus dünyasını bertaraf etmesi ve kurulu düzenin (nomos) güvenli sınırları içerisinde kalması için toplum tarafından çeşitli metotlar temin edilmiştir.

Toplumsal dünya mümkün olduğu kadar olduğu gibi kabul edilmeyi (taken-for-granted) amaçlar.[64] Sosyalleşme, bu "olduğu gibi kabul edilme" özelliği içselleştirildiği oranda başarı kazanır. Ferdin, sosyal düzenin anahtar (temel) mânâlarına yararlı, arzu edilen veya doğru olarak bakması yeterli değildir. Eğer söz konusu fert onlara kaçınılmaz olarak ve "eşyanın tabiatının" evrensel birer parçası

64 "Olduğu gibi kabul edilen dünya" kavramı Schutz'dan alınmıştır. Bk. özellikle onun *Collected Papers*, C. I, s. 207 vd.

ve bölümü olarak bakarsa daha güzel (yani toplumsal istikrar bakımından güzel) olur. Bu noktaya ulaştıktan sonra toplumsal olarak tanımlanan programlardan ciddi bir biçimde sapan fert, yalnızca bir ahmak veya hilekar olmakla kalmaz aynı zamanda deli birisi olarak da kabul edilebilir. Bu durumda öznel bakımdan ciddi sapmalar, ahlaki suçu teşvik ettiği kadar deliliğin getireceği dehşeti de kamçılar. Sözgelimi bir toplumun cinsellik programı basit bir biçimde sadece faydalı ve ahlaken doğru düzenleme olduğu için değil, fakat "insan tabiatının" kaçınılmaz bir ifadesi olduğu için de nasılsa öylece kabul edilir. Sözde "homoseksüel panik" bu programın reddedilmesiyle serbest bırakılan dehşet için, mükemmel bir örnek oluşturabilir. Bununla dehşetin pratik endişeler ve vicdan azaplarıyla da beslendiğini inkar etmiyoruz, ancak sapmanın temel işlevinin bir kimseyi insanlığın "normal" düzeninden ayırıp hariçteki bir karanlığa itmesi dehşeti olduğu görülmelidir. Başka bir deyişle ontolojik bir statü verilen kurumsal programları ret veya inkar etmek, varlığın kendisini, yani eşyanın evrensel düzeninin varlığını ve sonunda bu düzen içerisinde yer alan insanın kendi öz varlığını inkar etmek demektir.

Ne zaman ki toplumsal olarak kurulu düzen (nomos) "olduğu gibi kabul edilme" özelliğine kavuşur, o zaman onun mânâları da evrende mevcut olduğu kabul edilen mânâlarla birleşmiş olur. Nizam (nomos) ve alem (cosmos) eş-uzamlı (co-extensive) gibi gözükür. Arkaik toplumlarda düzen (nomos) mikrokozmik bir yansıma olarak gözükürken, insanlar dünyası da bizzat alemde var olan mânâları ifade eden vasıtalar olarak gözükürdü. Sosyal dünyanın arkaiklerde bu şekilde kozmikleştirilmesi (cosmisation) çağdaş toplumlarda, muhtemelen alemin tabiatından ziyade

insanların tabiatı hakkındaki "bilimsel" önermeler şekline bürünmüştür.[65] Tarihi değişiklikler ne olursa olsun temayül, beşerî olarak inşâ edilen düzendeki mânâların bizzat aleme de yansıtılması yönünde olmuştur.[66] Bu yansıtmanın yüzeysel düzenle ilgili yapıları nasıl sağlamlaştırmaya eğilimli olduğu hemen kolayca görülebilir. Ama bu sağlamlaştırma biçiminin daha fazla araştırılması gerekir. Her halükarda düzene kozmolojik veya antropolojik anlamda "eşyanın tabiatına" bağlı olarak olduğu gibi kabul edilirse insanların tarihî çabalarından daha güçlü kaynaklardan gelen bir istikrar verilmiş olur. İşte bu noktada din anlamlı bir şekilde argümanımıza dahil olmaktadır.

Din, kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu insanî bir girişimdir.[67] Başka bir deyişle din, kutsal bir kalıp içerisinde kozmikleşmektir. Burada kutsaldan kast, tecrübe konusu muayyen nesnelerde yerleştiğine inanılan, insanın dışında fakat yine de onunla ilişki halinde bulunan esraren-

65 "Kozmikleş(tir)me" (cosmization) kavramı Mircea Eliade'den alınmıştır. Bk. onun *Cosmos and History* (New York, Hasper, 1959) s. 10 vd., *Myth and Reality* (London, Allen and Unwin, 1964)

66 Yansıtma kavramı ilk defa Ludwig Feuerbach tarafından geliştirilmiştir. Hem Marx hem de Nietzsche onu daha sonra kullandılar. Nietzsche tarafından yapılan alıntı ise Freud için önemli olmuştu.

67 Bu tanım, Rudolf Otto ve Mircea Eliade'den alınmıştır. Dini, sosyolojik bir bağlamda tarif etme probleminin bir tartışması için bk. Ek-I. Orada din, ampirik bir fenomen olarak kendini acaba nasıl tezahür ettirir? sorusundan hareketle insanî bir girişim olarak tarif edilmiştir. Bu tanımlamaya göre dinin tırnak içerisinde kalan bir şey olmaktan fazla bir şey de olup olamayacağını sormak, elbette bilimsel anlayışın bir gün sorması gereken bir sorudur.

giz ve korkutucu bir gücün niteliğidir.[68] Bu nitelik doğal ve yapay nesnelere olduğu kadar, hayvanlara, insanlara veya insan kültürünün nesnelleşmelerine de atfedilebilir. Kutsal taşlar, kutsal aletler ve kutsal inekler vardır. Bir kabile reisi kutsal olabildiği gibi özel bir adet veya kurum da kutsal olabilir. Kutsal mahallere ve kutsal mevsimlere kullanıldığı biçimiyle bu nitelik mekan ve zaman için de kullanılabilir. Nihayet bu nitelik, oldukça sınırlı bir bölgedeki ruhlardan büyük evrensel uluhiyetlere kadar birçok kutsal şeylerde dahi tecessüm edebilir. Bu sonuncusu, sırasında, evreni yöneten ve artık kişisel terimlerle tasarlanamayan, fakat hala kutsallık statüsü verilen yüce (nihaî) güçler veya prensipler şekline de dönüşebilir. Kutsalın tarihi tezahürleri büyük oranda değişiklik arz eder. Her ne kadar, yine de kültürler arası gözlemlenebilir belli tekbiçimlilikler bulunsa bile bunların acaba kültürel yayılma neticesinde mi, yoksa insanın dini tasavvurunun deruni bir mantığı neticesinde mi oluştuğuna dair yorumlar fazla önemli değildir. Kutsal, her ne kadar tehlikesi evcilleştirilebilir ve gücü ise gündelik hayatın ihtiyaçlarına göre harekete geçirilebilirse de günlük

68 Kutsal kavramının bir açıklaması için bk. Rudolf Otto, *Das Heilige* (Munich, Beek, 1963); *The Idea of the Holy*, Çev. John W. Harvey (Penguin Books, Harmonds Worth, 1959), Pelican Books No. A452; Gerardus van der Leew, *Religion in Essence and Manifestation* (London, George Allen and Unwin, 1938); Mircea Eliade, *Das Heilige Und das Profane* (Hamburg, Rowoht, 1957); *The Sacred and the Profane*, Çev. William R. Tresk (New York, Harper and Row, 1961) (Türkçesi; *Kutsal ve Dindışı*, Çev. M. A. Kılıçbay, Gece Yaynları, Ankara, 1991 -çn.). Kutsal ve kutsal-dışı ikilemi, Durkheim tarafından *The Elementary Forms of the Religious Life*, Çev. J. W. Swain (New York, Collier Books, 1961; London, Allen and Unwin, 1915) adlı kitabında kullanılmıştır.

hayatın normal rutinlerinin "dışında duran", fevkalade ve güç bakımından tehlikeli bir şey olarak algılanır. Kutsal, insan-dışı bir şey olarak algılanmasına rağmen yine de diğer insanî-dışı fenomenlerin (özellikle kutsal-olmayan tabiat fenomenlerinin) sahip olmadığı bir biçimde kendisiyle ilgili olmakla insana işaret eder. Böylece din tarafından ortaya konan kozmos hem insandan aşkındır hem de onu içine alır. Kutsal kozmos insanın karşısına kendi dışında var olan ve muazzam bir şekilde güçlü bir realite olarak çıkar. Ne var ki bu realite kendi kendine insana hitap eder ve onun hayatını nihaî olarak anlamlı bir düzen içerisine yerleştirir.

Kutsalın zıddı, bir düzeyde kutsal statüsü bulunmayan olarak yalın bir biçimde tarif edilecek olursa profandır. Kutsal olarak "aşikar olmayan" her fenomen profandır. Günlük hayatın sıradan işleri, deyim yerindeyse, aksi ispat edilmedikçe profandır. Bu ikinci durumda onlar, şu veya bu şekilde (örneğin kutsal çalışmada olduğu gibi) kutsal güç tarafından esinlendirilmiş gibi düşünülebilirler. Fakat bu durumlarda bile bizzat hayatın günübirlik olaylarına atfedilen kutsal özelliği fevkalâdelik karakterini, yani birçok ritüellerle ve dünyevileşmeye eşit bir şeyin, daha doğrusu söz konusu olayların profan *olmaktan başka* bir şekilde algılanmasının kaybıyla tipik bir biçimde yeniden tasdik edilen bir karakteri muhafaza eder. Ancak buna bağlı olarak, realitenin kutsal ve kutsal dışı alanları biçiminde ikiye bölümlenmesi, dinî girişim için de aslî bir niteliktir. Aynı nitelik dinî fenomenin herhangi bir tahlili için de açıkça önemini hissettirir.

Bununla birlikte kutsal daha derin bir düzeyde, başka karşıt bir kategoriye yani kaosa da sahiptir.[69] Kutsal kozmos

69 Bk. Eliade, *Cosmos and History*, çeşitli yerler.

kaostan neş'et eder ve onu korkunç bir muhalifiymiş gibi karşısına alarak yoluna devam eder. Kozmosun ve kaosun birbirine bu muhalefeti, birçok kozmogonik mitler şeklinde sık sık ifadesini bulmuştur. Realiteyi düzene sokmak özelliğiyle insanı aşan ve onu kapsayan kutsal kozmos, böylece anomi dehşetine karşı insana nihaî bir kalkan temin eder. Kutsal kozmosla "doğru" bir ilişki içinde olmak demek, kaosun kabuslu tehditlerine karşı korunmuş olmak demektir. Böylesi bir "doğru" ilişki dışına düşmek ise mânâsızlık uçurumunun kenarına terk edilmek demektir. Burada İngilizce "chaos" kelimesinin "dipsiz uçurum" (yawning) anlamında Grekçe bir kelimeden, "religion" kelimesinin de "dikkatli olmak" anlamındaki Latince bir kelimeden çıkarıldığını gözlemek hiç de konumuzla ilgisiz değildir. Şüphesiz, dindar bir insanın hakkında "dikkatli" olduğu şey, her şeyden önce kutsalın tezahürlerinde bizzat gizli olan tehlikeli güçtür. Fakat bu tehlikenin arkasında çok daha korkunç olan bir başka şey var ki o da: Bir kimsenin kutsalla olan tüm bağlarını koparıp kaos tarafından yutulabilmesidir. Daha önce gördüğümüz gibi tüm düzenli (nomic) yapılar bu korkuyu bertaraf etmek için tasarlanmışlardır. Ancak bu yapılar kutsal kozmosta, harfiyen en yüksek doruk nokta olan, ilahlaştırılma (apotheosis) noktasına ulaşırlar.

Beşeri varoluş esas itibariyle ve kaçınılmaz olarak dışsallaşma faaliyetidir. Dışsallaşma süresince insanlar realiteye mânâ aktarırlar. Her insan topluluğu daima mânâlı bir bütünlüğe yönelik dışsallaşmış ve nesnelleşmiş bir yapı oluşturur. Her toplum asla tamamlanmayan mânâlı bir beşerî dünya-kurma girişimiyle meşgul olmaktadır. Kozmikleşme bu mânâlı beşerî dünyanın öylesine bir dünya ile -ilkinin artık bu ikincisinde yerini aldığı, onu yansıttığı veya temel yapılarıyla ondan çıkarıldığı bir dünya ile- özdeşleşmeyi ifade etmektedir. Beşerî nomoi'nin (düzenlerin) nihaî

bir zemini ve onaylaması olan böyle bir kozmosun zorunlu olarak kutsallaştırılmasına artık gerek yoktur. Kozmikleştirme için tamamen seküler girişimler, özellikle modern zamanlarda yapılmıştır ve şu ana kadar bunlar arasında en önemli olanı da modern bilimdir. Dolayısıyla emin bir biçimde şunu diyebiliriz ki; asıl itibariyle *tüm* kozmikleştirmeler, kutsal bir niteliğe sahip olmuşlardır. Bu, yalnızca insanın yeryüzünde şimdi medeniyet diye adlandırdığımız döneme takaddüm eden varoluşunun ilk binli yılları boyunca değil, beşer tarihinin büyük bir kısmı boyunca da doğruluğunu kanıtlamıştır. Tarihî perspektiften bakıldığında insanların dünyalarının büyük bir kısmının kutsal dünyalar olduğu görülür. Gerçekten de, muhtemel gözüken bir şey varsa o da, insanın ancak kutsal yoluyla ilk aşamada bir kozmos tasavvur etmesinin mümkün olabildiğidir.[70]

Bu durumda şu söylenebilir: Din, insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynamıştır. O, insanın kendini dışsallaştırmasının ve kendi öz mânâlarını realiteye aşılamasının en yüce sınırını ifade eder. Din ayrıca beşerî düzenin, varlığın bütününe yansıtıldığını da ima eder. Başka bir deyişle din, evrenin tamamını insan açısından manidar bir varlık olarak kavramanın cüretkar bir girişimidir.

70 Bk. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, s. 38: "Die Welt laesst sich als 'Welt', als 'kosmos' insofern fassen, als sie sich als heilige Welt offenbart."

## 2. Din ve Dünya-Koruma

Toplumsal olarak kurulu dünyaların tümü doğuştan istikrarsızdır. İnsan aktivitesiyle desteklendikleri için insana özgü çıkarcılık ve budalalık olgularıyla durmadan tehdit edilirler. Kurumsal programlar çatışan menfaatları dolayısıyla fertler tarafından baltalanırlar. Fertler sık sık basit bir şekilde onları ya unutur ya da ilk aşamada öğrenmekten aciz kalır. Başarılı olduğu oranda sosyalleşme ve sosyal kontrolün temel süreci bu tehditleri hafifletme işlevi görür. Sosyalleşme, toplumsal dünyanın en önemli özellikleriyle ilgili sürekli bir uzlaşıyı temin etmeyi amaçlar. Sosyal kontrol ise bireysel ve grup halindeki direnmeleri katlanılabilir sınırlar içinde tutmayı amaçlar. Ne var ki sosyal düzenin yapısını etkilemede destek görevi yapan merkezî öneme sahip başka bir süreç daha vardır ki o da yasallaştırma (meşrulaştırma, legitimation) sürecidir.[71]

Yasallaştırmayla sosyal düzeni açıklama ve haklılaştırma işlevi gören toplumsal olarak nesnelleşen "bilgi" kastedilmektedir. Farklı bir deyişle, yasallaştırmalar, kurumsal düzenlemelerin "niçin" öyle oldukları hakkındaki tüm sorular için cevap teşkil ederler. Bu tanımlama hakkında işaret edilmesi gereken birçok nokta vardır. Yasallaştırmalar, bir kere, toplumsal nesnelleşmeler alanına aittir, yani verili bir topluluk içinde "bilgiyi" aktaran bir alana. Bu, onların,

71 Burada her ne kadar daha geniş bir anlamda kullanıldıysa da "yasallaştırma" kavramı Weber'den alınmıştır.

toplumsal olayların "nedeni" ve "niçini" hakkındaki sırf bireysel tasavvurlardan oldukça farklı bir nesnellik statüsüne sahip olduklarını gösterir. Daha da ötesi yasallaştırmalar hem bilişsel (kognitif) hem de yargısal (normatif) karakterli olabilirler. Onlar insanlara yalnız ne *olması gerektiğini* anlatmazlar. Çoğu kere sırf ne *olduğunu* da anlatırlar. Örneğin, "kız kardeşin X ile cinsel ilişkide bulunamazsın" cümlesinde ifadesini bulan akrabalığın ahlakî normları açık bir şekilde yasa koymaktadır. Fakat "Sen X'in kardeşisin ve o senin kız kardeşindir" gibi akrabalık hakkındaki kavrayışsal (cognitif) teyitler ise çok daha temel bir anlamda yasa koymaktadır. Biraz kaba bir dille ifade edecek olursak, yasallaştırma "neyin ne olduğu" gibi ifadelerle başlar. Ancak bu kavrayışsal temelden hareketle normatif hükümlerin mânâlı olması mümkün hale gelebilir. Son olarak yasallaştırmayı teorik tasavvur yeteneği (ideation) ile özdeşleştirmek ciddî bir hata olabilir.[72] Şüphesiz "tasavvurlar", yasallaştırma çabaları için önemli olabilirler. Fakat bir toplumda "bilgi" diye kabul edilen şey, kesinlikle söz konusu toplumda varolan "tasavvurlar" kümesiyle özdeştir. "Tasavvurlar"la ilgilenen birtakım insanlar her zaman olmuştur, fakat gel gör ki onlar hiçbir zaman oldukça küçük bir azınlık dışında bir yekun oluşturmamışlardır. Şayet yasallaştırma her zaman teorik bakımdan uygun öncüllerden oluşmak zorunda kalsaydı, sosyal düzeni sırf, bu gibi teorik ilgilere -görünen o ki hiç

72 Genel olarak şu ana kadar anlaşıldığı şekliyle bilgi sosyolojisinin başlıca zayıf taraflarından biri teorik düşünme üzerinde yoğunlaşmış olmasıdır. Bilgi sosyolojisi hakkında elinizdeki kitabın yazarının bir eseri, Schutz'un, sosyolojik açıdan en uygun bilginin kesinlikle sokaktaki adamın bilgisi, yani, entelektüellerin teorik faraziyelerinden ziyade "sağduyu bilgisi" olduğu üzerindeki ısrarından büyük ölçüde etkilenmiştir.

de pratik bir program olmayan ilgilere- sahip entelektüel bir azınlık için desteklemiş olurdu. Çoğu yasallaştırmalar netice itibariyle teori-öncesi (preteorik) bir niteliğe sahiptir.

Bütün bu anlatılanlardan şu açığa çıkıyor, bir anlamda her toplumsal olarak nesnelleşen "bilgi" yasa koymaktadır. Bir toplumun düzeni (nomos), her şeyden önce, bizatihi yalın bir şekilde orada olmakla yasa koyar. Kurumlar insan aktivitesine temel oluştururlar. Kurumların mânâları yasal olarak (nomically) bütünleştirilirken, kendileri de, kurumsallaşan davranışların onları icra edenlere "kendiliğinden açık seçik" görüneceği bir noktaya kadar *ipso facto* yasallaştırılırlar. Yasallaştırmanın bu düzeyi, zaten, sosyal düzenin nesnelliğinden bahsederken belirtilmiş oluyor. Başka bir deyişle, toplumsal olarak kurulu dünya kendini nesnel olgusal gerçekliği vasıtasıyla yasallaştırmaktadır. Ama istisnasız her toplumda ilave yasallaştırmalar gereklidir. Bu zorunluluk sosyalleşme ve sosyal kontrol problemlerinden kaynaklanmaktadır. Bir toplumun düzenini, yeni bir kuşağın da aynı toplumsal dünyada "mukim" olmasını sağlayacak şekilde, bir kuşaktan diğerine aktarmak nasıl gerekli ise, yeni neslin zihinlerinde kaçınılmaz bir biçimde oluşacak sorulara cevap veren yasallaştırıcı formüllerin bulunması da öyle gereklidir. Çocuklar "niçin"i bilmek isterler. Öğretmenleri de onlara ikna edici cevaplar bulmak zorundadırlar. Dahası, yukarda gördüğümüz gibi, sosyalleşme hiçbir zaman tamamlanmayan bir süreçtir. Yalnız çocuklar değil yetişkinler de, yasallaştırıcı cevapları "unuturlar." Onlar her defasında "hatırlatılmalıdır." Başka bir deyişle yasallaştırıcı formüller tekrar edilmelidir. Açıktır ki, böyle bir tekrar, "unutma" tehlikesinin çok vahim olduğu toplumsal ve bireysel kriz dönemlerinde özellikle önemlidir. Herhangi bir sosyal kontrol denemesi de kurumsal düzenlemelerin özyasallaştırıcı olgusal gerçekliğinden -tam da bu gerçekliğin

kontrol edilmesi gereken direnişçiler tarafından problem edinilmesinden dolayı- başka yasallaştırmalara ihtiyaç duyar. Direniş ne kadar keskin ise onu alt etmek için kullanılan vasıtalar da o kadar keskin olur, çok daha önemli olan şey, ilave yasallaştırmalara sahip olmak gerektiğidir. Bu gibi yasallaştırmalar, hem direnişin niçin tahammül edilemez olduğunu açıklamaya hem de kendisi vasıtasıyla onu bastırabildiğimiz araçların haklılaştırılmasına yardım eder. Bu arada biri çıkar ve şöyle diyebilir: Toplumsal dünya veya onun herhangi bir kısmının olgusal gerçekliği bir meydan okuma olmadığı sürece öz-yasallaştırma için yeterli olabilir. Her ne şekil altında olursa olsun bir meydan okuma zuhur ettiğinde olgusal gerçeklik artık olduğu gibi kabul edilebilir olmaktan çıkar. Sosyal düzenin geçerliliği bu durumda, hem meydan okuyanlar hem de onu karşılayanlar adına açıklanmak zorundadır. Çocuklar ikna edilmelidir, fakat aynı zamanda onların hocaları da. Kötülük yapanlar ikna edici bir şekilde mahkum edilmeli, fakat bu mahkumiyet onlara karar veren yargıçları haklı çıkarmaya da yardım etmelidir. Meydan okumanın ciddiyeti, cevap verici yasallaştırmaların duyarlılığının derecesini de belirleyecektir.

Dolayısıyla, yasallaştırma birçok düzeyde vuku bulabilir. Öz-yasallaştırma gerçekliği (facticitiy) düzeyi ile, sözgelimi, bu gerçekliğe meydan okumalarla zorunlu hale gelen ikincil yasallaştırmalar evvela ayırt edilebilir. Dahası, sonraki yasallaştırma tipinin farklı düzeyleri arasında da ayrıma gidilebilir. Teori-öncesi düzeyde paradigmanın "Bu, şeylerin nasıl yapıldığıdır" gibi yalınkat geleneksel tasdiklerinin bulunması gerekir. Bunu, (her ne kadar "tasavvurlar" kategorisine zoraki dahil edilse bile), yasallaştırmanın atasözleri, ahlakî kurallar ve geleneksel hikmet biçimini aldığı henüz başlangıç halindeki teorik bir düzey takip eder. Bu tür yasallaştırıcı bir bilgi (irfan, lore), daha da gelişti-

rilebilir ve mitler, masallar veya halk hikayeleri şeklinde nakledilebilir. Ancak o zaman kendileriyle sosyal düzenin özgül sektörlerinin açıklandığı ve uzmanlık kazanan "bilgi" alanları vasıtasıyla doğrulandığı teorik yasallaştırmalarla açıkça karşılaşabilir. Son olarak, kendileriyle bir toplumun düzeninin *in toto* (toptan) yasallaştırıldığı ve neredeyse tüm yasallaştırmaların teorik olarak her şeyi kucaklayan bir *Weltanschauung* (Dünya görüşü) içerisinde bütünleştirildiği oldukça kuramsal inşaalar da mevcuttur. Bu son düzey burada şu şekilde nitelendirilebilir: Bir toplumun düzeni teorik bir kendi kendinin farkında olma yahut öz-bilinçlilik düzeyini kazanabilir.

Yasallaştırma için hem objektif hem de sübjektif bir yön vardır. Yasallaştırmalar objektif olarak geçerli ve realitenin hazır tanımları olarak mevcutturlar. Onlar toplumun nesnelleşen "bilgi"sinin bir kısmını oluştururlar. Ama eğer onlar sosyal düzeni takviye etme konusunda etkin olmak istiyorlarsa, içselleştirilmeli ve aynı zamanda sübjektif realiteyi de tanımlamayabilmelidirler. Başka bir deyişle etkin bir yasallaştırma, realitenin objektif ve sübjektif tanımlamaları arasında kurulan bir örtüşmeyi (simetriyi) ifade eder. Toplumsal olarak tanımlandığı biçimiyle dünyanın gerçekliği, insanın hem cinsleriyle olan diyalogunda dışsal olarak, bireyin kendi öz-bilinci içerisinde dünyayı algıladığı biçimiyle de içsel olarak muhafaza edilmelidir. Dolayısıyla yasallaştırmanın tüm biçimlerinin asıl amacı, ister objektif düzeylerde olsun isterse sübjektif, gerçeklik-muhafazası olarak tanımlanabilir.

Kolayca görülebileceği gibi yasallaştırmanın alanı dininkinden çok daha geniştir, zira bu iki terimi burada daha önce tanımladığımız şekliyle bu böyle olmaktadır. Yine de ikisi arasında önemli bir ilişki buluna gelmiştir. Yalınkat bir

biçimde niteleyecek olursak şöyle diyebiliriz: Din yasallaştırmanın tarihî bakımdan en yaygın ve etkin aracı olagelmiştir. Her yasallaştırma toplumsal olarak tanımlanan realiteyi muhafaza eder. Din, o kadar etkin bir şekilde yasallaştırır ki, ampirik toplulukların istikrarsız gerçeklik inşaalarını nihâî gerçekliğe bağlar. Toplumsal dünyanın kaygan gerçekleri tanımı gereği beşerî mânâlar ve beşerî aktivite rastlantılarının ötesinde bir kutsal *realissimum*'a yerleşir.

Dinî yasallaştırmanın etkinliği, dünyalar inşa etme üzerine bir bakıma, çözüm sorusu sorarak ispat edilebilir. Bir kimse kendisini bir toplumun tam anlamıyla bilinçli bir kurucusu, bir çeşit Musa ve Machiavelli bileşimi, olarak tasavvur etseydi kendine şu soruyu sorabilirdi: *Ex nihilo* (hiç yoktan -çn.) şimdi kurulmuş bulunan kurumsal düzenin gelecekteki devamı, acaba en güzel nasıl sağlanabilir?. Bu soruya açık bir cevap güçle ilişkili olarak verilebilir. Ancak önce şunu farz edelim ki; tüm güç vasıtaları etkin bir şekilde kullanılmış olsun, yani tüm karşıtlar yok edilmiş, tüm uyum vasıtaları bir kimsenin ellerinde toplanmış ve makul ölçüde uygun şartlar gücün, bir kimsenin muayyen bir halefine nakledilmesi için hazırlanmış olsun. Yine de yasallaştırma problemi yenilik ve dolayısıyla yeni düzenin oldukça bilinçli istikrarsızlığı nedeniyle hepsinden acil bir problem olarak kalacaktır. Problem, şu çözüm yolunu uygulamakla en güzel bir biçimde çözülebilir: kurumsal düzen, onun yerleşik karakterini mümkün olan en fazla ölçüde gizlemek üzere yorumlansın. *Ex nihilo* zemini üzerinde dikkat çeken şey, zamanın başlangıcından veya en azından şu bizim içinde bulunduğumuz topluluğun başlangıcından beri var olagelen bir şeyin tezahürü olarak görünsün. Halk, bu düzenin insanlar tarafından kurulduğunu ve insanların muvafakatına bağlı olarak devam ettiğini unutsunlar. Onlar kendilerine dayatılan kurumsal programlara göre hareket

etmekle, ancak, kendi öz varlıklarının en köklü arzularını gerçekleştirmede ve kendilerini evrenin temel düzeniyle uyumlu hale getirmekte olduklarına inansınlar. Kısaca: Dinî yasallaştırmalar tesis etsinler. Şüphesiz bunun böyle yapıldığına dair bol miktarda tarihi örnekler mevcuttur. Şöyle veya böyle bu temel çözüm insanlık tarihinin büyük bir kısmı boyunca takip edilmiştir. Ve gerçekte soğukkanlı (cool) düşünceyle temayüz eden her şeyi temsil etme niteliğine sahip Musa-Machiavelli örneği, bütün bunlar kadar fantezi olamazdı. Din tarihinde çok serinkanlı kafalar her zaman buluna gelmiştir.

Din, toplumsal kurumları onlara nihaî olarak geçerli ontolojik bir statü bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik bir referans çerçevesine yerleştirmekle yasallaştırır. Bu bağlamda insan aktivitesinin tarihsel oluşumları, üstün bir noktadan, kendi öz-tanımıyla, hem tarihi hem de insanı aşan bir noktadan ele alınır. Bu değişik yollarla yapılabilir. Böyle bir yasallaştırmanın muhtemelen en eski şekli, kozmosun ilahi yapısını doğrudan yansıttığı veya tezahür ettirdiği biçimiyle kurumsal düzen anlayışı, yani mikrokozm ile makrokozm arasında var olan ilişkinin toplum ile kainat arasında da var olduğu anlayışıdır.[73] Bu anlayışa göre, "burada aşağıda olan" her şeyin "yukarda" bir benzeri vardır. İnsanlar kurumsal düzene iştirak etmekle, ipso facto, ilahî kozmosa da katılmış olurlar. Sözgelimi akrabalık ya-

73 Mikrokozm/makrokozm şeması hakkında bk. Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York, Harper, 1959) ve Eric Voegelin, *Order and History*, C. I (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956). Voegelin'in "kozmolojik medeniyetler" kavramı ve onların, Voegelen'in deyimiyle "varlıktaki sıçrama" yoluyla inkıtaa uğraması mevcut tartışma için büyük bir öneme sahiptir.

pısı, (tanrıların varlığı da dahil) tüm varlığın bir toplumda hazır verili olan akrabalık yapıları şeklinde kavranmasıyla beşerî alemin ötesine uzanır.[74] Böylece yalnız totemik bir "sosyoloji" değil totemik bir "kozmoloji" de mümkündür. Bu durumda akrabalığın toplumsal kurumları, içerisinde tanrıların yüksek bir yer işgal ettiği, tüm varlığın yalnızca en büyük "ailesine" tekabül eder. İnsan cinselliği ise ilahî yaratıcılığın bizzat kendisine. Her insan ailesi, yalnız temsil etme bakımından değil vücut verme bakımından da kozmosun yapısını aksettirir. Yahut başka can alıcı bir örnek olmak üzere siyasal yapı, ilahî kozmosun gücünü yalınkat bir şekilde beşerî alana uzatıverir. Siyasal otorite tanrıların bir aracı veya ideal olarak ilahî bir tecessümü (inkarnasyonu) olarak bile tasarlanır. Beşerî güç, hükümet ve ceza böylece kutsî birer olgu daha doğrusu, ilahî güçlerin insanların hayatlarına müdahale ettirildiği kanallar olurlar. Yönetici, tanrılar adına konuşur ya da bizzat tanrıdır ve ona itaat etmek demek tanrılar dünyası ile iyi bir ilişki içerisinde olmak demektir.

Toplumsal düzeni yasallaştırmanın mikrokozm/makrokozm biçimindeki tasarı ve her ne kadar ilkel ve arkaik toplumlara özgü bir durum ise de belli başlı medeniyetlerde dönüşüme uğramıştır.[75] Bu tür dönüşümler, muhtemelen, katı bir mitolojik dünya-görüşünün ardında insan düşünce-

74 Akrabalık yapılarının "Kozmik" tezahürleri hakkında bak Durkheim'in *Elementary Forms of the Religious Life* (New York, Coller Books, 1961; London, Allen&Unwin, 1915). Ayrıca bk. Claude Levi Strauss, *Les Structures elementaires da la parente* (Paris, Presses Universitaire de France, 1949) ve *La Pensee sauvage* (Paris, Pion, 1962).

75 Mikrokozm/Makrokozm şemasının biçimsel değişkenleri hakkında bk. Voegelin, a.g.e. özellikle giriş bölümü.

sinin belirgin bir gelişimiyle kaçınılmaz olmaktadır. Yani öyle bir dünya görüşü ki içerisinde kutsal güçler sürekli bir şekilde insan yaşamına nüfuz etmektedir. Doğu Asya medeniyetlerinde mitolojik yasallaştırmalar, mikrokozm/makrokozm tasarımının aslî özelliklerine dokunulmadan kalmasına rağmen, oldukça soyut felsefî ve teolojik kategorilere dönüştürülmüşlerdir.[76] Sözgelimi Çin'de, çok rasyonel de olsa, gerçekte *tao* (eşyanın "doğru düzeni" ve "doğru yolu") kavramının dünyevileştirici ve mitolojiden arındırıcı özelliği kurumsal yapının, süregelen kozmik düzenin yansıtıcısı olarak algılanmasına izin verdi. Öte yandan Hindistan'da dharma (toplumsal ödev özellikle kasta riayet) kavramı, ferdi; evrenin evrensel düzenine bağlamakla sonuncunun mânâsının birçok köktenci yeniden-yorumlamalarını canlandırdı. Tasavvur olunan düzen İsrail'de radikal bir şekilde tarihin aşkın Tanrısına inanç yoluyla bozuldu, Grek'te ise insan ruhunu dünyanın rasyonel düzenlenmesi için bir hareket noktası olarak telakki etmekle.[77] Son iki dönüşüm, İsraillilerin durumunda kurumların vahyedilen ilahi emirlerle ilişkin olarak yorumlanması, Greklilerin durumunda ise insanın tabiatı hakkındaki rasyonel tasarımlı faraziyelere dayalı olarak yorumlanmasına sebep olmakla dinî yasallaştırma adına çok derin sonuçlara sahiptir. Hem İsrailli hem de Grekli dönüşümler, içlerinde toplumsal düzenin dünyevileştirilmiş bir görünümünün tohumlarını taşıdılar.

76 Mikrokozm/Makrokozm şemasının sosyolojik tezahürleri için bk. Weber'in Hindistan ve Çin dinlerinin sosyolojisi hakkındaki çalışması. Ayrıca bk. Marcel Granet, *La Pensee Chinoise* (Paris, Albin Michel, 1934).

77 Mikrokozm/Makrokozm şemasının İsrail ve Yunanistan'daki bozulmalarının daha ayrıntılı tahlili için bk. Voegelin, age c. I, ve c. II-III ayrı ayrı.

Sonuçtaki tarihî gelişimler şimdilik bizi ilgilendirmediği gibi büyük halk kitlelerinin toplumu esas itibariyle arkaik zamanlardan günümüze kadar ve realitenin "resmi" tanımlamalarındaki dönüşümlere bakmaksızın algılamaya devam etmeleri gerçeği de ilgilendirmiyor. Asıl üzerinde durulması gereken husus, mikrokozm/makrokozm tasarımı bozulmuş olsa da dinin, yüzyıllar boyunca merkezî yasallaştırma aracı olmaya devam etmesidir. İsrail, özerk bir toplum olarak varoluşu boyunca ilahî olarak vahyedilen hukuka bağlı bir şekilde kurumlarını yasallaştırdı.[78] Grek şehri ve ona bağlı kurumlar dinî açıdan yasallaştırılmaya devam etti ve bu yasallaştırmalar daha sonraki bir devirde Roma imparatorluğunda bile uygulanmak üzere yaygınlaştırılabildi.[79]

Yineleyecek olursak yasallaştırma sürecinde dinin tarihî bakımdan çok önemli rolü, onun insan fenomenini kozmik bir referans çerçevesine "yerleştirme" konusundaki yegane gücü nazarı itibara alınmadıkça anlaşılamaz. Tüm yasallaştırmalar realiteyi -yani özgül bir insan topluluğunda tanımlandığı biçimiyle realiteyi- koruma işlevi görürler. Dinî yasallaştırma, beşerî açıdan tanımlanan realiteyi nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlamak demektir. Doğuştan istikrarsız ve geçici olan insan aktivitesinin yapılarına

78 İsrail'deki dini yasallaştırma için bk. R. de Vaux, *Les Intititutions de l Ancien Testament* (Paris, Editions du Cerf, 1961) Bu önemli çalışmanın İngilizce tercümesi piyasaya çıkmıştır. *Studies in Old Testament Sacrifice* (University of Wales Press, Cardiff, 1964).

79 Yunanistan ve Roma'daki dini yasallaştırma üzerine din sosyolojisi için hala klasik bir çalışma Fustel de Coulanges'ın *The Ancient City*, terc. W. Small (London, Simpkin Marshall, 1916) adlı eseridir. Bu çalışma, Durkheim'in din hakkındaki düşüncesine olan etkisi sebebiyle özellikle önemlidir.

böylece, nihaî emniyet ve kalıcılık görünümü verilmiş olur. Farklı bir deyişle beşerî olarak kurulan düzenlere kozmik bir statü verilir.

Şüphesiz bu kozmikleştirme bir uçtan diğerine tüm düzenli (nomic) yapılara olduğu kadar, özgül kurumlar ve verili bir toplum içerisindeki rollere de işaret eder. Bunlara tahsis edilen kozmik statü nesnelleştirilir, yani bu statü söz konusu kurumlar ve rollerin objektif olarak mevcut realitesinin bir parçası haline gelir. Örneğin, ilahî akrabalık kurumu ve onu temsil eden çeşitli roller, insanlar dünyası ile tanrılar dünyası arasında kesin bir bağ olarak telakki edilir. Bu kurumda yer alan gücün dinî yasallaştırması birkaç teorisyenin *ex post facto* (öncesi için de geçerli -çn.) doğrulamaları olarak gözükmez. O, objektif bir şekilde sokaktaki insanın günlük hayatı boyunca karşılaştığı kurumlar olarak daha işin başında mevcuttur. Sokaktaki insan kendi toplumunun realitesiyle yeterince sosyalleşinceye kadar kralı evrenin temel düzenini temsil eden bir rol sahibi olmaktan *başka türlü* algılayamaz- ve gerçekten de aynı tutum bizzat kral için de geçerli olabilir. Bu durumda Kurumun kozmik statüsü, insanların olayların günübirlik akışıyla her temasa geçişlerinde yeniden "tecrübe edilir".[80]

Böyle bir yasallaştırmanın "kazançları" ister ona kurumsal nesnellik açısından bakalım isterse ferdin sübjektif bilinci açısından bir çırpıda görülebilir. Tüm kurumlar objektiflik özelliğine sahiptir ve onların yasallaştırmaları muhtevaları neyi içerirse içersin sürekli bir şekilde bu objektifliği alttan desteklemelidir. Dini yasallaştırmalar ise toplumsal olarak tanımlanan kurumların realitesini evrenin nihaî

80 İlahi akrabalık için bk. Henri Frankfurt, *Kinship and the Gods* (Chicago, University of Chicago Press, 1948).

realitesine, yani "olduğu gibi" realiteye yerleştirir. Böylece kurumlara bizzat tanrılara atfedilen; karşı konulmazlık, sağlamlık ve kalıcılık vasıflarına benzer vasıfları haiz bir görünüm verilir. Ampirik olarak kurumlar, değişme üzerine kurulan insan aktivitesinin zorunlu bir sonucu olarak daima değişirler. Kurumlar, yalnız zamanın aşındırmalarıyla değil, aynı zamanda davranışlarının düzene konması amaçlanan gruplar arasındaki çekişme ve ihtilaflardan dolayı da daima tehdit edilirler. Öte yandan kozmik yasallaştırmalar açısından ise onlar büyüsel olarak bu beşerî ve tarihi rastlantıların üstüne çıkarılmışlardır. Onlar kaçınılmaz olurlar, zira yalnızca insanlar tarafından değil tanrılar tarafından da olduğu gibi kabul edilirler. Onların ampirik istikrarsızlığı, evrenin temelini teşkil eden yapının tezahürleri olmaktan başka türlü anlaşılmadıkları için çok kuvvetli bir istikrar haline dönüştürülür. Fertlerin ölümünden ve toplulukların çöküşünden münezzehtirler. Çünkü onlar artık, bizzat insanlık tarihinin içerisinde yalnızca bir sayfadan başka bir şey olmadığı kutsal bir zamana yerleştiriliyorlardır. Şu halde onlar bir bakıma ölümsüzleşmektedirler.

Ferdin öznel bilinci nokta-i nazarından bakıldığında kurumların kozmikleşmeleri ferde toplumda oynaması beklenen rollerinde hem kognitif hem de normatif bakımdan nihaî doğruluk duygusuna sahip olma fırsatı verir. Beşerî rol-oynama daima başkalarından haberdar olmaya bağlıdır. Fert kendisini bir rolle ancak başkaları onu o rolle özdeşleştirdiği sürece özdeşleştirebilir. Fertlerin bağlı olduğu rollere ve kurumlara kozmik anlam yüklendiğinde, fertlerin onlarla kendilerini-özdeşleştirmeleri daha ileri bir boyuta kavuşur. Bu durumda ferdin role uygun olduğunu kabul edenler yalnız beşerî başkaları değil, aynı zamanda evreni bayındır hale getiren kozmik yasallaştırmalarla beşer üstü başkaları da olmuş olur. Ferdin rolle kendini-özdeşleştirmesi, bu du-

rumda, daha derin ve daha kararlı bir hal alır. Kozmik bir hakikat vasıtasıyla ferdi, hangi toplum özdeşleştirirse özdeşleştirsin sanki toplum ve onun toplumsal varlığı evrenin kutsal gerçekliğinde kökleşmiş gibi olurlar. Bir kez daha aşındırıcı zamanın aşkınlığı burada fevkalade önemlidir. Bir Arap atasözü bunu kısaca şöyle ortaya kor: *"İnsanlar unutur, Allah hatırlatır"*. Başka birçok şeyin arasında insanların unuttukları bir şey de, toplumu oynama oyunuyla karşılıklı özdeşleşmeleridir. Toplumsal kimlikler ve onlara tekabül eden roller ferde başkaları tarafından tahsis edilirler. Ne var ki başkaları da değişmeye veya tahsislerden vazgeçmeye tamamen yatkındırlar. Onlar, bir ferdin kim olduğunu "unuturlar" ve tabiatlarında mevcut bulunan tanıma ve öztanıma diyalektiği sebebiyle sırf bu yüzden güçlü bir şekilde ferdin kendi kimlik hatırlamalarını tehdit ederler. Kişi bilse ki herhangi bir şekilde Tanrı hatırlatır, onun istikrarsız kendini-özdeşleştirmelerine, görünürde başka insanların değiştirici reaksiyonlarından korunan bir temel dayanak verilmiş olur. Bu durumda Tanrı en güvenilir ve nihaî olarak da en manidar başkası oluverir.[81]

Toplum ile evren arasındaki ilişkinin, mikrokozm/makrokozm biçiminde algılanışının hakim olduğu bir yerde, bu iki alan arasındaki izdüşümlük tipik bir biçimde özel rollere kadar uzanır. Bu takdirde roller, kozmik realiteleri temsil ettiği varsayılan taklitçi tekrarlamalar olarak anlaşılır. Tüm toplumsal roller, nesnelleşen mânâların daha büyük bileşkelerinin birer temsilleridir.[82] Mesela, baba rolü

81 Bu tartışma kuşkusuz George Herbert Mead'in bazı önemli kavramlarını dinin sosyal psikolojisine uygular.

82 Rollerin "temsiller" olarak bu şekilde ele alınışı, Durkheim'e özgü kavramın Mead'ın sosyal psikolojiye yaklaşımına özgü bir bağlamda yer alması nedeniyle hem Durkheim'e hem de Mead'a borçlu kalınarak yapılmıştır.

aile kurumuna isnat edilen çok sayıdaki mânâları ve daha genel anlamda cinselliğin ve kişiler arası ilişkilerin kurumsallaştırılmasını temsil eder. Bu rol -"yukarda" kutsal prototiplerine sahip; yaratma, hükümranlık ve sevgi eylemlerini "burada aşağıda" tekrar eden babanın taklidi ifadelerinde yasallaştırıldığında söz konusu rolün temsil-edici özelliği de büyük ölçüde artırılmış olur. Beşerî mânâların temsil edilmesi ilahî sırların taklit edilmesi haline dönüşür. Mesela cinsel ilişki alemin yaratılmasının bir taklididir. Babaya özgü otorite tanrıların otoritesinin bir benzeri olurken, babaya karşı olan iştiyak da tanrılara karşı olan iştiyakın bir benzeri haline gelir. Bu durumda tıpkı kurumlar gibi rollere de ölümsüzlük niteliği bahşedilmiş olur. Aynı şekilde rollerin objektifliği onların "geçici" taşıyıcıları olan fertlerin zaaflarından korunmuş olmakla muazzam bir şekilde güçlendirilmiş de olmaktadır. Tanrı tarafından verilen bir olgu olarak bireyi karşısına alan babalık rolü, sırf bireyin ona karşı kendi öz anlaşılır tecavüzleri nedeniyle değil aynı zamanda tarihin bilinen tüm olayları nedeniyle de nihaî olarak dokunulmaz olarak kalır. Bu noktada itiraza hemen de hiç mahal yoktur. Zira böyle bir yasallaştırma beraberinde, icra edilmesi öngörülen rolden bireysel sapmaya karşı oldukça güçlü ve köklü müeyyideler taşır.

Fakat dinî yasallaştırmanın kozmikleştirmeden yoksun kaldığı ve insan davranışlarının taklidî temsillere dönüşmesine izin vermediği bir durumda bile, yine ferde rollerini onları kısa süreli insanî ürünler olmaktan daha fazla bir şeyler olarak çok daha emin bir şekilde oynama fırsatı verir. Söz konusu roller, her ne ölçüde dinî emirler ve müeyyidelerle özellikle koşullandırılmış olurlarsa olsunlar bu yolda "kazanacaktır". Mesela, cinselliğin, aile ve evliliğin taklitçi kavramlarla neredeyse zorla yasallaştırıldığı bizim kendi toplumumuzda bile bu kurumsal alanlara ait roller,

etkin bir biçimde dinî yasallaştırmalar sayesinde muhafaza edilmektedir. Özel tarihi bir toplumun rastlantılı oluşumları ve insan cinselliğinin çok biçimli ve esnek malzemesinden üretilen özel kurumlar; hep ilahî emir, "tabii hukuk" ve kutsiyete dayalı olarak yasallaştırılmışlardır. Şu halde, bugün bile babalık rolü, yalnız belli bir kişiselsizlik niteliğine (yani rolü icra eden özel bir şahısa bağlı olmaktan uzaklaşabilme ve tüm toplumsal rollere eklenme niteliğine) sahip olduğu için değil; aynı zamanda onun dini yasallaştırılmasında bu özelliği, rolün ait olduğu düzeni yeryüzüne yerleştiren semavî baba ile ilişkisinden dolayı da şahsiyetüstü bir özellik olmaktadır.

Dinî yasallaştırma toplum düzenini nasıl her şeyi kuşatan ve kutsal bir evren düzenine dayalı olarak açıklıyorsa, toplumsal olarak kurulu her düzenin antitezi olan düzensizliği de, kutsalın en eski hasmı olan kaosun dibi görünmeyen uçurumuna bağlı olarak açıklar. Toplumun düzenine karşı kürek çekmek demek, daima düzensizliğe (anomi) saplanma tehlikesine dalmak demektir. Fakat dinî bakımdan yasallaştırılan bir toplum düzenine karşı gelmek ise, karanlığın ilkel güçleriyle sözleşme yapmak demektir. Toplumsal olarak tanımlanmış olan realiteyi inkar etmekse, ir realite içerisine düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmak demektir. Zira bir kimsenin uzun süre tek başına ve toplumsal destekten yoksun bir biçimde dünyayı kendi öz karşı-tanımlamaları, neredeyse imkansız gibidir. Toplumsal olarak tanımlanan realite evrenin nihaî gerçekliği ile özdeşleşebilir bir hale ne zamanki gelmiştir, işte o zaman onu inkar etmek demek kötülük ve çılgınlık niteliğini üstlenmek demektir. Bu durumda inkarcı, olumsuz realite diye adlandırılabilen -isterseniz buna şeytan realitesi deyin- bir realiteye kayma tehlikesine duçar olur. Bu durum, dünyanın ilahî düzenini (Çin'de *tao*, Hint'de *rta*, Mısır'da *ma'at* gibi) özü itibariyle

olumsuz, karanlık (chaotic) ve tüm sakinlerini en sonunda yok etme gerçekliğine sahip bir yeraltı dünyası veya karşıt-dünya ile yani şeytanî güçlerin (monstrosities) dünyasıyla karşı karşıya getiren arkaik mitolojilerde güzel bir biçimde ifade edilmiştir. Her bir dinî gelenek mitolojiden uzaklaştıkça şüphesiz bu tasavvur da değişmektedir. Bu, sözgelimi, daha sonraki Hint düşüncesinin geliştirdiği özgün ikilem olan *rta* ve *an-rta* gibi oldukça gelişkin/karmaşık (sofistike) yollarla vaki olmuştur. Fakat, ışıkla karanlık ve düzenli (nomic) emniyet ile düzensiz (anomic) terkedilmişlik arasındaki aslî karşılaşma etkin bir şekilde sürüp gider. Dolayısıyla buna göre bir kimsenin *dharma*'sının ihlali yalnız topluma karşı ahlaki bir suç değil, aynı zamanda hem tanrıları hem de insanları daha doğrusu tüm varlığı kucaklayan aslî düzene karşı da bir tecavüz sayılır.

İnsanlar unutur. Bu nedenle onlar tekrar tekrar hatırlatılmalıdır. Gerçekten de şu nokta tartışılabilir: Kültürü yerleştirmek için gerekli olan en eski ve en önemli önkoşul bu tür "hatırlatıcılar" kurumudur ve "unutkanlık" nokta-i nazarından yüzyıllar boyunca tamamen mantıkî olan şey de bu hatırlatıcıların onlarla mücadele etmek üzere planlanmış olmaları korkunç gerçeğidir.[83] Dinî pratikler, bu "hatırlat-

83 "İnsani hayvan için bir kimse nasıl olur da bir hafıza icat eder anlamıyorum? Bir kimse kısmen ahmak kısmen de budala olan insan zekasına -unutkanlığın ta kendisi olan bir zekaya- bir şeyi nasıl olur da neredeyse saplayıncaya kadar zorla sokma yoluna gider? İyice tahayyül edebileceğimiz gibi, bu yaşlı problemi çözmekte kullanılan vasıtalar hassasiyetten oldukça uzak kalmıştır. Doğrusu, insanoğlunun erken tarihinde onun hafızayı güçlendirme tekniklerinden belki de daha iğrenç hiç bir şey yoktur. Hafızanın yerinde kalması için ona iliştirilen bir şey, sadece acı vermeye devam eden bir şeyi daha da derinleştirecektir -ki bu en eski ve maalesef en

ma" sürecinin en önemli araçları olmuştur. Bu pratikler, onlara katılan kimselere temel gerçeklik-tanımlamalarını ve onların uygun yasallaştırmalarını tekrar tekrar "ortaya getirirler". Tarihî bakımdan ne kadar geriye gidersek gidelim en çok rastlayacağımız şey, dinî tasavvurun (tipik olarak mitolojik şekliyle) dinî pratiklerde kökleştiği daha çağdaş terimleri kullanacak olursak, teolojinin ibadette gömülü olduğu hususudur. Buna güzel bir örnek olarak en eski dinî ifade biçimlerinin her zaman için nitelik itibariyle ibadet olması verilebilir.[84] Bir ibadet "fiili" (Yunanlılar bunu ibadet *ergon*'u veya "işi" -ki bizim "orgy" (işret alemi) kelimemiz bir zamanlar ondan türetilmiş- diye adlandırdılar) iki bölümden oluşur: Yapılması gerekli olan şeyler (*dromena*) ve söylenilmesi gerekli olan şeyler (*legoumena*). İbadetin icrası, tanrıların isimlerini ve fiillerini bir kere daha "ortaya getiren" kutsal formüllerin yinelenmesiyle yakından alakalıdır. Bunu başka bir ifade ile ortaya koyacak olursak şöyle diyebiliriz: Dinî tasavvur, daha önce geniş bir çerçevede tartışılan insan aktivitesiyle onun ürünleri arasındaki diyalektiğe benzer bir diyalektiksel biçime bağlı olarak dinî aktiviteden kaynaklanır. Hem dinî fiiller ve dinî yasallaştırma-

uzun süreli psikolojik aksiyomlardan biridir-... Ne zaman ki insanoğlu kendisi için bir hafıza yaratmanın gerekli olduğunu düşünmüştür, işte o zaman onun çabasına, işkence, kan ve kurban eşlik etmiştir." Bakın, Friedrich Nietzsche, *The Geneology of Morals* (Garden City, N.V., Doubleday-Anchor, 1956) s. 192 vd.; Friedrich Nietzsche, *Complete Works*, C. 13 (London and Edinburgh, T.N. Folis, 1910).

84 İbadette gömülü bir din anlayışı, daha sonraki önemli bir çalışması *Le Culte*'de Robert Will'i etkilemiş bulunan Durkheim tarafından kuvvetli bir biçimde vurgulanmıştır. Ayrıca bk. S. Mowinckel, *Religion und Kultur* (1953), ve H.J. Kraus, *Gottesdients in İsrail* (1954).

lar, hem ibadet ve mitoloji, hem de *dromena* ve *legoumena* hep birlikte kültürde ve onun başlıca kurumlarında kendini gösteren geleneksel mânâları "hatırlatmaya" yararlar. Onlar, ferdin ve toplumun çeşitli gruplarının kendilerini toptan aşkınlaştıran tecrübelerini bir tarihin (bu ister hayali bir tarih olsun isterse olmasın) bağlamına yerleştirerek yaşanılan an ile toplumsal gelenek arasındaki sürekliliği yenilerler.[85] Şu ilave edilebilir: İnsanlık tarihinin büyük bir kısmı boyunca bu hatırlama dinî bir hatırlama olmuştur.

Dinî aktivite ile dinî düşünce arasındaki karşılıklı ilişki başka önemli bir gerçeğe, yani dinin günlük hayatın pratik ilgilerinde kökleşmiş olması gerçeğine işaret eder.[86] Dinî yasallaştırmalar veya en azından onların çoğu, teoris-

85 Sosyolojik literatürde bu noktanın en pürüzsüz formülasyonu Maurice Halbwachs tarafından: "La Pensee Sociale est essentiellement une memoire" cümlesiyle yapılmıştır. Bakın Halbwach, *Les Cadres Sociaux de la memoire* (Paris, Presses Universitaires de France, 1952), s. 296.

86 Bu tartışma, tamamen alt yapı ve üstyapı (Unterbau ve Ueberbau) arasındaki diyalektik ilişkiye dair Marksist anlayışa borçlu kalınarak yapılmıştır. Alt yapı, ekonomik bir "temel"le değil aksine genel anlamda eylemle (praxis) bir tutulmalıdır. Bu anlayışın, Weber'in belli dini fikirler ve onların toplumsal "taşıyıcıları" (Traeger) arasındaki "seçmeci eğilim" (*Wahlverwandschaft*) anlayışıyla olan mantıkî çelişkisi ilginç bir sorundur. Weber, elbette böyle düşündü. Fakat biz onun bu kanaatinin, Marks'ın, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* adlı eserinin 1932'de yeniden keşfedilmesiyle harekete geçirilen yeniden yorumlama çabalarıyla, kendi çalışmasının bir on yıldan daha fazla bir süre önceki bir tarihle geçilmesi gerçeğiyle hiç de alakasız olmadığını ileri sürebiliriz. Marksist bir din sosyolojisi açısından dinin (özellikle onyedinci yüzyıl Fransa'sındaki dinin) çok ilginç bir tartışması için bk. Lucien Coldman, *Le Dieu Cache* (Paris, Gallimard, 1956).

yenlerin muayyen faaliyet kümelerine *ex post facto* (öncesi için de geçerli -çn.) olarak uyguladıkları düşünsel ürünler gibi algılanması durumunda fazla önem arz etmezler. Yasallaştırma ihtiyacı aktivite esnasında ortaya çıkar. Bu, tıpkı teorisyenin bilincinden önce aktörünkinde mevcut olan bir bilinç gibidir. Ve kuşkusuz bu bağlamda bir toplumun tüm üyeleri aktör olabilirken yalnızca çok az bir kısmı teorisyendir (mutasavvıflar (mystagogues), ilahiyatçılar (theologians) vb. gibi). Dinî yasallaştırmalara teorik bakımdan gösterilen duyarlılığın derecesi çok sayıda tarihî etkenlerden dolayı değişmektedir, ancak sırf daha karmaşık ve gelişkin yasallaştırmalar nazarı itibara alındığında bu duyarlılık yanlış anlamayı ortadan kaldırmaya yaramaktadır. Yalınkat bir biçimde ifade edecek olursak: Tarihte insanların çoğu dinî yasallaştırmaya karşı gereksinim duymuşlar, fakat yalnızca çok az bir kısmı dinî "düşünceleri" "geliştirmekle ilgilenmişlerdir.

Fakat bu, şu demek değildir: Nerede daha gelişmiş dinî düşünce varsa o düşünce, günübirlik ve pratik ilgilerden kaynaklanan bir "yansıma"dan (yani bağımlı bir değişkenden) başka bir şey değildir. "Diyalektik" kavramı özellikle bu yanlış yorumlamadan kaçınmak için faydalıdır. Dinî yasallaştırmalar insan aktivitesinden kaynaklanırlar, fakat ne zaman ki bir dinî geleneğin parçası olan mânâ karışımları içerisinde billurlaşırlar, işte o zaman bu aktiviteye karşıt gelen bir bağımsızlık derecesi kazanabilirler. Gerçekten de ancak o zaman onlar, günlük hayattaki davranışlara, bu davranışları bazen köklü bir biçimde değiştirmek suretiyle *tekrar* etki ederler. Pratik ilgilerden böyle bir bağımsızlık olasılıkla teorik bakımdan olgunluk derecesine göre artar. Sözgelimi bir kabilenin şamanının düşüncesi, toplumun pratik ilgilerine bir sistematik ilahiyat profesörünün düşüncesinden muhtemelen daha doğrudan ilişkilidir. Her

halükarda bir kimse apriori olarak tam anlamıyla şunu varsayabilir: özgül bir dinî düşüncenin toplumsal dayanaklarını anlamak demek, *ipso facto* onun daha sonraki mânâsını anlamak veya daha sonraki toplumsal sonuçlarını öngörebilmek demektir. "Mütefekkirler" (ister dinî kesimdekiler olsun isterse diğerleri) zaman zaman çok garip fikirler ortaya atarlar ve bu çok garip fikirler de zaman zaman önemli tarihî sonuçlar doğurabilir.

Dolayısıyla din, içerisinde insanların günlük hayatlarını sürdürdükleri toplumsal olarak kurulu dünyanın gerçekliğini koruma işlevi görür. Fakat onun yasallaştırıcı gücü başka önemli bir boyuta, yani günlük hayatın gerçekliğinin bir sorun olarak içerisinde yer aldığı kesinlikle marjinal olan durumların kuşatıcı bir yasa ile bütünleşmesi boyutuna sahiptir.[87] Bu durumların ender olduğunu düşünmek hatalı olabilir. Bilakis her fert, her yirmi dört saatte veya benzer bir sürede uyurken ve çok daha önemlisi, uyku ile uyanıklık arasındaki geçiş safhasında böyle bir durumu yaşar. Rüyalar aleminde günlük hayatın gerçekliği kesinlikle arka plana itilir. Uyuyakalmak ile tekrar uyanmanın geçiş safhalarında günlük hayatın gerçeklik sınırları, en azından, tam uyanık bilinç halindekine göre daha az kesindir. Bu durumda günlük hayatın gerçekliği sürekli bir biçimde alabildiğine farklı gerçekliklerin bir yarı gölgesiyle çevrelenmiştir. Şüphesiz bunlar (en az modern insanın bilincinde) sanki özel bir algılama düzeyine sahiplermiş gibi bilinçte ayırt edilirler ve böylece genel olarak tam anlamıyla uyanık varoluşun aslî

87 "Marjinal durum" kavramı, bu tartışmada kullanıldığı biçimiyle, Schultz'dan, özellikle de onun günlük hayatın "fevkalade gerçekliği" ile "mânânın sınırlı alanı" diye belirttiği şey arasındaki ilişkinin tahlilinden kuvvetle etkilenmiştir. Bk. Schutz, *Collected Papers*. C. I. (The Hague, Nijhoff, 1962), s. 207 vd.

gerçekliğini yoğun bir şekilde tehdit etmekten korunurlar. Ama bu durumda bile günlük hayat gerçekliğinin "bentleri", uyku esnasında kendilerini şuura kabul ettiren başka gerçeklerin akımına karşı her zaman sızdırmazlık edemezler. Gündüz vaktinde musallat olmaya devam eden "kabuslar" her zaman varolabilmiştir -özellikle bu "kabuslu" düşünce iledir ki gündüz gerçekliği, ifade etmesi gereken anlamı ifade etmeyebilir; onun arkasında daha çok geçerliliğe sahip olabilen tamamen farklı bir gerçeklik pusuda durur ve gerçek dünya ve ben, nihayet bir kimsenin içerisinde kendi gündüz vakti varoluşunu yaşadığı toplum tarafından tanımlanan kimliklerinden oldukça farklı bir şey olabilirler. İnsanlık tarihinin büyük bir kısmı boyunca bilincin gece tarafındaki bu başka gerçeklikler, farklı bir türde dahi olsa, hayli ciddî bir biçimde gerçekmişler gibi ele alınmıştır. Din, bu gerçekleri, onlara daha yüksek bir algılama düzeyi tahsis etmek suretiyle, bazen (bizim çağdaş yaklaşımımızın aksine) günlük hayat gerçeği ile bütünleştirme işlevi gördü. Rüyalar ve geceleyin görülen evhamlar; ikaz, ilham veya kutsalla kesin karşılaşmalar şeklinde toplum içindeki günlük davranışların özgül neticeleri olmak üzere birçok yönden günlük hayatla ilişkilendirilmiştir. Modern ("bilimsel") referans çerçevesi dahilinde din, elbette, bu bütünleşmeyi icra etmekten yoksundur. Modern psikolojide olduğu gibi diğer yasallaştırıcı kavramsallaştırmalar, dinin yerini almıştır. Tamamen benzer bir şekilde, varlığın bir yorumlaması olarak dinin mânâlı olmayı sürdürdüğü bir yerde, onun gerçeklik tanımlamaları, bir şekilde olsun şu olguyu, yani herkesin süre giden yaşantısında farklı gerçeklik alanlarının bulunduğu olgusunu, hesaba katabilmelidir.[88]

88 Kuşkusuz bugün bile din, bu tür "marjinal" gerçeklerle baş etmek zorundadır. Dini "derinlik psikolojisinin" "bulgularıyla"

Marjinal durumlar "vecd"in yaşanmasıyla nitelendirilebilir (*ek-stasis* sözlükte herkesçe tanımlanan gerçekliğin *dışına çıkan* veya tezahür eden anlamına gelir). Rüyalar dünyası günlük yaşam dünyasına göre vecdî (esrik, ecstatic) bir dünyadır ve ikincisi kendi aslî konumuna ancak bilinç halinde ulaşabilir, *her iki* gerçeklik alanını kapsayan bir referans çerçevesi içerisinde vecdlerin yasallaştırılmasına dair birtakım yollar bulunmak şartıyla. Özellikle hastalık ve şiddetli duygusal rahatsızlıklardan kaynaklanan bedensel başka haller de benzer çeşit vecdler üretirler. Ölümle karşılaşma (ister başkalarının ölümüne bizzat şahit olmak suretiyle olsun isterse bir kimsenin kendi ölümünü hayalinde canlandırmasıyla) muhtemelen en önemli bir marjinal durumu oluşturur.[89] Ölüm, köklü bir biçimde, gerçekliğin; dünyanın, başkalarının ve ben'in toplumsal olarak nesnelleşen *tüm* tanımlarına meydan okur. Ölüm olduğu gibi kabul edilen ve bir kimsenin günlük yaşamını sürdürdüğü "yolunda giden işe" karşı tutumunu da kökten sarsar. Burada, toplumun aydınlık dünyasında varlığını sürdüren her şey "gerçek-dışılık" ile güçlü bir biçimde tehdit edilir, yani bu dünyadaki her şey kuşkulu ve neticede sanıyor olduğumuzdan farklı gerçek-dışı şeyler haline gelir. Ölüme dair bilgiden herhangi bir toplumda kaçımlamadığına göre *ölüm karşısındaki* bir toplumsal dünyanın gerçekliğinin yasallaş-

bütünleştirmeye yönelik son çabalar, anlamlı bir örnek teşkil edebilir. Şunu eklemeliyiz ki, bu çabalar psikologların gerçeklik-tanımlamalarının geleneksel dinî tanımlamalardan daha makul olduğunu varsaymaktadır.

89 En önemli bir marjinal durum olarak ölüm kavramı Heidegger'den alınmıştır. Fakat, Schutz'un "temel endişe" hakkındaki analizi bunu onun günlük hayatın gerçekliğinin kapsamlı teorisi içerisinde geliştirdi.

tırmaları da her toplum için vazgeçilmez gereksinimlerdir. Bu tür yasallaştırmalarda dinin ehemmiyeti açıktır.

Şu halde din, marjinal durumları her şeyi kuşatan kutsal realiteye uygun bir şekilde yasallaştırmak suretiyle, toplumsal olarak tanımlanan realiteyi muhafaza eder. Bu ise marjinal durumlara şahit olan bireye kendi toplumunun dünyasında varlığını sürdürme fırsatı -çok son derece marjinal durumlarda psikolojik bakımdan zor olan "sanki hiçbir şey olmamış gibi" değil de, bu olayların veya tecrübelerin dahi anlamlı bir evrende bir yerinin bulunduğunu "bilerek" sürdürme fırsatı- verir. İşte böyle olursa "güzel bir ölümle" ölmek dahi mümkündür. Şöyle ki, sonunda; sübjektif olarak kendi, objektif olarak da başkalarının zihinlerinde anlamlı izler bırakıp kendi toplumunun düzeniyle (nomos) manidar bir ilişkiye sahip olarak ölmek gibi.

Her ne kadar marjinal durumların vecdi, bireysel yaşantıya bağlı bir olay ise de, tüm toplumlar ve sosyal gruplar bunalım dönemlerinde böyle durumlarla toplu bir şekilde karşılaşırlar. Başka bir deyişle, daha önceleri olduğu gibi kabul edilen realiteye güçlü bir şekilde tehdit oluşturan ve tüm toplumları ve sosyal grupları etki altına alan olaylar vardır. Böylesi durumlar; tabii felaket, savaş veya toplumsal kargaşanın sonucunda meydana gelebilir. Bu gibi zamanlarda dini yasallaştırmalar hemen hemen de değişmez bir biçimde ön plana gelir. Dahası, ne zaman bir toplumun kendi üyelerini öldürmek veya hayatlarını tehlikeye atmak üzere harekete geçirmesi gerekse ve böylece son derece marjinal durumlara düşmelerine izin verse derhal dinî yasallaştırmalar önem kazanır. Dolayısıyla ister savaşta olsun isterse ölüm cezasının infazında, "resmî" zor kullanımına, hemen her zaman dinî sembolleştirmeler eşlik eder. Bu durumlarda dinî yasallaştırma, daha önce tartışılan ve bireye kendi "gerçek beni" (korktuğu veya endişe dolu beni) ile

(savaşçı, cellat ve sair benleriyle bir kahraman veya acımasız bir intikamcı) oynayabileceği rollerin-sahibi *olarak beni*, ayırt etmeyi mümkün kılma "kazancına" sahiptir. Meşru otoritelerin himayesi altında öldürme işlemine bu sebeple, en eski zamanlardan günümüze kadar hep dinî teçhizat ve merasimle eşlik etmiştir. İnsanlar dualar, takdisler ve sihirli sözler arasında savaşa girmişler ve öldürülmüşlerdir. Bu vasıtalarla korku ve şiddet, "makul düşünüşün", yani toplumsal dünyanın gerçekliğinin sınırları içerisine çekilmiş olur.

Dinî aktivite ile dinî düşünce arasındaki diyalektiğe bir kez daha dönecek olursak, bunun dinin gerçeklik-muhafazası işlevi için son derece önemli olan bir başka boyutu daha vardır. Bu boyut, herhangi bir dinî (veya bu nedenle başka) gerçeklik muhafazası sürecinin toplumsal-yapısal gereklerine işaret eder. Bunu şu şeklide formüle etmek mümkündür: Dünyalar toplumsal olarak kurulur ve toplumsal olarak idame ettirilir. Onların hem objektif (genel ve olduğu gibi kabul edilen bir olgu olarak) hem de subjektif (kendini bireysel bilince kabul ettiren bir olgu olarak) süregelen gerçekliği özgül toplumsal süreçlere bağlıdır, yani söz konusu belli dünyaları sürekli bir şekilde yeniden kuran ve idame ettiren süreçlere. Diğer taraftan, bu toplumsal süreçlere müdahale etmek, söz konusu dünyaların (objektif ve sübjektif dünyalar) gerçekliğini tehdit eder. Dolayısıyla her bir dünya, yaşayan insanlara gerçek görünen bir dünya olarak kendi varlığının devamı için toplumsal bir "temele" ihtiyaç duyar. Bu "temel", onun makuliyet yapısı olarak adlandırılabilir.[90]

90 Burada tanımlandığı şekliyle makuliyet sağlayıcı yapı kavramı Marks, Mead ve Schutz'un bazı temel anlayışlarını birleştirir.

Bu önkoşul hem yasallaştırmalar hem de yasallaştırılan dünyalar ya da bizzat düzenler için de geçerlidir. Ve kuşkusuz bu nitelik bakımından ister dini olsun isterse olmasın olgunun kendisine bakmaksızın geçerlidir. Tartışmanın bu noktasında dinî bakımdan yasallaşan dünyaların örnekleri üzerinde durmakta yarar vardır. Şimdi, sözgelimi, Columbia-öncesi Peru'nun dinî dünyası, kendi makuliyet yapısı, yani Columbia-öncesi İnka toplumu sağlam kaldığı sürece objektif ve sübjektif bakımlardan gerçekti. Objektif bakımdan, dinî yasallaştırmalar bu dünyanın sınırları dahilinde vuku bulan kolektif faaliyetlerde sürekli tasdik veya teyit ediliyordu. Sübjektif bakımdan ise, yaşamları aynı kolektif faaliyet içerisinde yer alan bireylere dinî yasallaştırmalar gerçek gözüküyordu, ("ayak uyduramayan" Peru'lular konusunu burada bir kenara bırakalım). Öte yandan İspanyol fetihçiler bu makul yapıyı tahrip ettikleri zaman ona dayanan dünyanın gerçekliği de korkunç bir hızla çözülmeye başladı. Kendi şahsî amaçları ne olursa olsun Pizarro Atahualpa'yı öldürdüğünde İnka medeniyetinin yalnızca temsil etmediği fakat aynı zamanda temel bir dayanak da olduğu bir dünyayı yok etmeye başlamıştı. Bu hareketle o; bir dünyayı, yeniden-tanımlanan realiteyi ve sonunda bu dünyanın "sâkinleri" olan kimselerin yeniden-tanımlanan varoluşlarını da param parça etti. İnka dünyasının düzeninde daha önce var olan şey, şimdi artık evvela anlatılamaz bir anomiye daha sonra da İspanyolların dünyasının kıyılarında şöyle veya böyle düzenli (nomized) bir varoluşa dönüştü, İspanyol dünyası onlar için; farklı, yabancı ve mağlûp bir halkın mecalsiz bilincine kendini gerçeklik tanımlayıcısı bir olgu olarak empoze eden oldukça güçlü bir dünya idi. Peru ve genel olarak Latin Amerika tarihinin büyük bir kısmı, o zamandan beri bu dünya-parçalayıcı felaketin sonuçlarıyla uğraşmaktadırlar.

Bu mülahazalar, hem din sosyolojisi hem de din psikolojisi için etraflı göstergeler içermektedir. Dinî cemaatın gerekliliğini kuvvetle vurgulayan dinî gelenekler hep olmuştur, Hıristiyan *koinonia*, İslam *ümmeti* ve Budist *sangha*'sı gibi. Bu gelenekler özgül sosyolojik ve psikolojik problemler ortaya çıkardılar, fakat onların hepsini birden soyut ortak paydalara indirgemek hatalı olabilir. Ne var ki şu söylenebilir: Çeşitli "ana dini grup öğretilerine" veya benzerlerinin bulunup bulunmadığına bakmaksızın, her dinî gelenek sürekli makul oluşunu sağlayacak özgül cemaatlere ihtiyaç duyar. Bu anlamda *extra ecclesiam nulla salus* (kilisenin dışında kurtuluş yoktur-çn.) kuralı, sözgelimi bir kimse *salus*'u (kurtuluş) teolojik olarak hiç de kabul edilemez bir anlamda anlasa bile, yine de genel ampirik uygulanabilirlik, yani süregelen makul oluş özelliğine sahiptir.

Hıristiyan dünyasının gerçekliği, içerisinde bu gerçekliğin olduğu gibi kabul edildiği ve artarda gelen kuşaklardaki fertlerin orada bu dünyanın *kendilerince* gerçek olarak algılandığı bir yolla sosyalleştirildikleri toplumsal yapıların bulunmasına bağlıdır. Ne zaman ki bu makul yapılar dayanıklılıklarını ve sürekliliklerini yitirirlerse, işte o zaman Hıristiyan dünyası da sendelemeye başlar ve onun gerçekliği kendini, kendiliğinden açık-seçik bir hakikat olarak takdim etmekten mahrum kalır. Buna sözgelimi esir edilen ve Müslüman bir ortamda yaşamaya zorlanan Haçlı bir askerin durumu örnek olarak gösterilebilir. Yine Orta çağdan beri Batı Hıristiyanlık tarihinin tamamının sergilediği etkileyici berraklıkta olduğu gibi büyük toplulukların durumu da örnek gösterilebilir. Bu bakımdan, Hıristiyan cemaatın tarihi özelliklerine rağmen bir Hıristiyan; tıpkı bir Müslüman, bir Budist veya bir Perulu Yerli gibi aynı sosyo-psikolojik diyalektiğe tâbidir. Tüm bu geleneklerde söz konusu çok önemli tarihi gelişmelere karşın bu olguyu

anlamadaki bir başarısızlığın körlük doğurması elden bile değildir.

Makul olmayı sağlayıcı yapıların önkoşulu tüm dinî dünyalarla ilgili olduğu kadar bunları korumak üzere tasarlayan yasallaştırmalarla da ilgilidir, fakat yine de daha ileri tefrik yapılabilir. Makul olmayı sağlayan yapı ne kadar sağlam ise, ona "dayanan" dünya da o kadar sağlam olacaktır. Ampirik bakımdan mümkün olmayan daha sınırlı bir noktada bu, dünyanın sanki kendi kendisini öne sürerek kendi duru varlığının ötesinde daha fazla yasallaştırmaya gerek duymadığı anlamına gelecektir. Böyle bir durum neredeyse imkansız bir durumdur ve bir kere her yeni kuşağın içinde bulunduğu dünyaya uygun toplumsallaştırılmaları, bir tür çocukların "niçin" diye soracakları yasallaştırmalara gerek duyar. Ampirik bakımdan yukarıdaki karşılaştırmayı izleyecek olursak: Makul olmayı sağlayan yapının daha az sağlam olduğu durumda, dünya-idâme ettirici yasallaştırmalara duyulan ihtiyaç da daha şiddetli olacaktır. Bu nedenle tipik bir şekilde karmaşık yasallaştırmalar makul olmayı sağlayan yapıların şu veya bu yolla tehdit edildikleri durumlarda ortaya çıkar. Örneğin, Orta Çağda Hıristiyanlığın ve İslam'ın karşılıklı olarak birbirlerini tehdit etmeleri her iki sosyo-dinî dünyanın teorisyenlerini, birinin kendi dünyasını muhalifininki karşısında haklı çıkaran yasallaştırmalar üretmeye zorladı, (ayrıca onlar, tipik bir biçimde, ötekinin dünyasının bir "açıklamasını" kendi dünyası açısından ele almışlardı). Bu örnek, muhalif teorisyenlerin esas itibariyle benzer entelektüel aygıtları çelişen amaçları yönünde kullanmaları bakımından özellikle öğreticidir.[91]

91 Bunun mükemmel bir tartışması için bak. Güstave Von Grunebaum, *Medieval slam* (Chicago, University of Chicago Press, 1961), s. 31 vd.

Kuvvetle vurgulanması gereken bir husus da, burada dile getirilen şeyin, dinin sosyolojik açıdan deterministik bir teorisini göstermemesidir. Muayyen herhangi bir dinî sistemin, sosyal süreçlerin bir sonucu veya "yansıması" olduğu ifade edilmedi. Aksine, (bizim üzerinde durduğumuz) nokta, toplumu üreten aynı insan aktivitesinin dini de ürettiği noktasıdır. Zira her iki ürün arasındaki ilişki daima diyalektik bir ilişki olmuştur. Dolayısıyla şöyle söylemek tamamen mümkündür: Belli bir tarihi gelişme içerisinde bir sosyal süreç dinî bir düşüncenin sonucu olabilirken, başka bir gelişmede aksi bir durum söz konusu olabilmektedir. Dinin insan aktivitesinden kaynağını aldığının göstergesi onun bir toplumun tarihinde daima bağımlı bir değişken olması değildir, aksine din, objektif ve sübjektif gerçekliğini, süre giden hayatlarında onu tekrar tekrar üreten insanlardan alır. Fakat bu, belli bir dinî sistemin gerçekliğini korumak isteyen bir kimse için bir "sosyal mühendislik" sorunu ortaya çıkarır. Çünkü bir kimse dinini koruyabilmek için uygun bir makuliyet sağlayıcı yapıyı koruması (veya gerekiyorsa inşa etmesi) gereklidir. Bunun beraberinde gelen pratik zorluklar elbette tarihi bakımdan değişiklik arz edecektir.

Teorik bakımdan önemli bir değişiklik, içerisinde tüm toplumun dinî bir dünya için makul bir yapı olarak işlev gördüğü durumlarla, sadece bir alt-topluluğun aynı şeyi yaptığı durumlar arasındadır.[92] Başka bir deyişle, "sosyal

92 Durkheim'in din sosyolojisinin en önemli zayıf yönlerinden biri, onun dinî olay çerçevesi dahilinde yaptığı açıklamanın toplumu-kucaklayıcı mahiyette olmaması zorluğudur. Burada kullandığımız bağlamda zorluk, Durkheimeci kavramlarla, alt-topluluğa özgü makul yapılarla alakalı zorluktur. Weber'in dinî topluluk tiplerinden "kilise" ile "mezhep" arasındaki farklılıklar hakkında yaptığı tahlil, her ne kadar Weber mezhep-

mühendislik" sorunu, sanki, kendilerini çoğulcu bir rekabet ortamında korumaya çalışan dinî tekeller (monopolies) ile dinî gruplar arasında değişiyor gibidir. Dünya-idamesi probleminin, bir önceki durumda çözülmesi hiç de kolay olmayan bir problem olduğunu görmek zor olmasa gerekir. Dini açıdan yasallaştırılan bir dünya için büsbütün bir toplum makul yapı olarak işlev gördüğünde, içerisinde mevcut olan tüm sosyal süreçler de bu dünyayı tekrar tekrar tasdik etme görevini üstlenirler. Bu, söz konusu dünya Orta Çağdaki Hıristiyan-Müslüman karşılaşmasında olduğu gibi dışarıdan tehdit edildiğinde bile böyledir. Böyle bir durumda "sosyal mühendislik" problemi (daha önce iki örnekte verilen; eğitim, bilim ve hukuktaki dini tekellerin) "doğru" gözetimi altında tekrar tekrar sosyalleştirme için gerekli kurumsal ortamı sağlamaktan başka, (aynı zamanda algısal sınır anlamına da gelen iki dünya arasındaki askeri sınır gibi) her bir makul yapının coğrafi sınırlarını, (Haçlı Seferleri ve Kutsal Savaşlar yoluyla) koruma, gerekiyorsa onları genişletme ve her bir coğrafi bölge dahilindeki tehlikeleri veya potansiyel olarak tehlikeli görülen sapmaları etkin bir biçimde kontrol altında tutmayı da içine alır. Sonuncu hedefe farklı yollardan ulaşılabilir: Tipik olanları (bireysel sapkınların (heretics) Engizisyon yoluyla, alt topluluk halindeki sapkınların da *Albigensian*'lara karşı yapılan Haçlı seferleri yoluyla tasfiye edilmesi biçimindeki meşhur Hıristiyan

ciliğin kognitif (bilgi sosyolojisindeki anlamıyla) çağrışımlarını geliştirmediyse de, bu bağlamda çok takdire şayandır. Gerçeklik muhafazasının sosyal psikolojisi için bak. Leon Festinger, *A Teory of Cognitive Dissonance* (Evanston, Ill., Row, Peterson&Co. 1957, London, Tavistock Publications, 1962), Milton Rokeach, *The Open and the Closed Mind*, (New York, Basic Books, 1960) ve Hans Toch, *The Social Psychology of Social Movements* (Indianapolis, Bobs, Merrill, 1965).

yönteminde olduğu gibi) zındık fertler ve grupların fiziki imhası ve (her ne kadar Hıristiyan Dünyası kendi aralarındaki Yahudilere yönelik bir yöntem olarak kullansalar da, gayri Müslimler için Kuran'ın öğretisinde ifadesini bulan "ehl-i kitap" ve yine bu öğretiden neşet eden *millet* sistemi biçimindeki meşhur Müslüman yöntemi olan) "doğru" dünyanın "sakinleriyle" olan anlamlı temaslarını kesmek suretiyle bu tür mülhit fert ve grupların fizikî olarak uzaklaştırılmalarıdır. Belli bir dinî sistem toplum-ölçekli bir taban üzerinde tekelini sürdürebildiği sürece, yani bütün toplumu kendi makul yapısı olarak kullanmaya devam edebildiği sürece, bu tür problem çözme yolları yüksek bir başarı şansına sahiptir.

Farklı dini sistemler karşısında durum, elbette kesin olarak değişir ve onların her birinin kurumsal "taşıyıcıları" birbirleriyle çoğulcu bir rekabet halinde bulunurlar. Bir süre için (Reformasyon sonrası Avrupa'daki din savaşlarında olduğu gibi) eski imha metotları ve (bu savaşların en zorlu olanını sona erdiren Westphalia Barışının "coğrafi formülünde" olduğu gibi) uzaklaştırma usulü denenebilir. Fakat sapkın dünyaların gerek kökünü kazımak gerekse karantinaya almak oldukça zor olabilir. Bu durumda "sosyal mühendislik", tekelleşmeden-kurtarılan bir dinî sistem için makul yapılar olarak hizmet görecek alt-toplulukları ya teşkil etme ya da onları korumadan birine yerini bırakır. Bu konu elinizdeki kitabın daha sonraki bir bölümünde biraz daha teferruatlı bir şekilde yeniden ele alınacaktır. Bu noktada şunu söylemekle yetinebiliriz: Bu tür alt-topluluğa ait makul yapılar, umumiyetle söz konusu dinî gruplar hususi olarak da tekelci (monopol) haldeyken ki mutlu günlerden kaynaklanan kurumsal ve entelektüel alışkanlıkları muhafaza eden gruplar için, kendi içinde pratik olduğu kadar te-

orik bakımlardan da zorluklar ortaya çıkaran bir "fırkamsı veya mezhebimsi (sectarian)" niteliğe sahip olurlar.

Herhangi bir fert için, belli bir dinî dünya içerisinde varolmak demek o dünyanın da içinde makuliyetini kazanabildiği belli bir toplumsal ortam içerisinde varolmak demektir. Bireysel yaşam düzeninin dinî dünya ile aşağı yukarı eş-uzamlı olduğu bir yerde, sonrakinden ayrılmak bir anomi tehlikesinin göstergesidir. Nitekim geleneksel bir Yahudi için hiçbir Yahudi cemaatinin bulunmadığı yerlerde seyahat etmek, yalnız dinî ayin açısından mümkün olmadığı gibi, tabiatı gereği anomiktir de (yani, tek makul bir "doğru" hayat tarzının tehditkar bir anomik çözülüşüdür de). Aynı şey Hindistan dışında seyahat eden geleneksel bir Hindu için de söz konusudur. Karanlığa doğru yapılan böyle seyahatlerden, sadece ibadetin saflıktan uzaklaşmasına sebep oldukları için domuz-yiyenler veya inek-pisletenler topluluğu nedeniyle değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi, onların Yahudi veya Hindu dünyasının "saflığını", yani onların sübjektif gerçekliğini veya makuliyetini tehdit ettikleri için de kaçınılmalıdır. Böylece Babil sürgünlerinin ıstırap dolu, "Bir kimse yabancı bir ülkede Yahveye nasıl ibadet edebilir" sorusu, (sürgün sonrasında dünyaya yayılan) diaspora Yahudiliği için de gerçekten artık kesin bir sorun olarak katiyetle algısal bir boyut kazanmıştır. Her dinî dünya kendisi de insan aktivitesinin bir ürünü olan makuliyet sağlayıcı bir yapıya "dayandığı" için daha doğuştan kendi gerçekliği içerisinde istikrarsızdır. Başka bir deyişle, "din değiştirme" (convertion) (yani başka bir dünyaya bireysel "transfer olayı") ilke olarak her zaman mümkündür. Bu imkan söz konusu makul yapının istikrarsızlık veya inkıta derecesine göre artış gösterir. Dolayısıyla, sosyal çevresi ghetto'nun sınırlarıyla çevrili bir Yahudi, modern Batılı ülkelerin "açık toplumlarında" yaşayan Yahudi'den

din değiştirmeye daha az yatkındır. Din değiştirme, burada, geleneksel Yahudilikten böyle bir toplumda "mevcut" birçok dünyadan herhangi birine "göçe" işaret eder, yoksa illa ki Hıristiyanlığa dönüşe değil. Din değiştirmeyi-engellemenin, gerek teorik önlemleri (tüm biçimleriyle "savunmacı ilahiyat/kelam/apologetics") gerekse (alt topluluğa ait "savunma" eğitim ve intibak kuruluşlarını geliştirme, gerçeklik-muhafazasını tehlikeye sokan sosyal temaslar üzerine gönüllü sınırlamalar koyma ve gönüllü grup içi evliliği vb. çeşitli "koruyucu mühendislik" yöntemleriyle) onların pratik karşılıkları bu durumlarda karmaşıklık bakımından artış gösterir. Diğer taraftan, din değiştirmek ve (daha da önemlisi) "değiştirmiş olarak kalmak" isteyen bir fert, kendi sosyal hayatını bu amaca uygun olarak ayarlamalıdır. Dolayısıyla eski dinî gerçekliğinin makuliyet sağlayıcı yapısını oluşturan fertler veya gruplardan kendisini ayırmalı ve tüm yoğunluğuyla ve (mümkünse) münhasıran, yenisinin korunmasına yardım eden birey ve gruplarla birlikte olmalıdır. Kısacası, dinî dünyalar arasındaki göç, onların her birinin makul yapıları arasındaki göçü ifade eder.[93] Bu olgu söz konusu göçleri teşvik etme arzusunda olanlar kadar onları önlemek isteyenler için de geçerlidir. Başka bir deyişle, aynı sosyo-psikolojik problem evangelizm (İncil tebliğciliği) ve "ruhları koruma" akımları için de söz konusudur.

Din sosyolojisi, din ile sosyal dayanışma arasındaki yakın ilişkiye dair çok sayıda örnek göstermiştir. Tartışma-

93 Din değiştirmenin klasik psikolojik bir izahatı, William James'in *Varieties of Religious Experience*'ında (London, Longman: 1902 ve birçok baskıları) yapılmıştır. Fakat olayın toplumsal ön koşulları üzerine, baskıcı siyasi "beyin yıkama" yönteminin telkinlerinde olduğu kadar, "grup dinamiğinde" ve psikoterapide de uygulanmakta olan kognitif "beyin yıkama" hakkında yapılan son çalışmalarda da aydınlık getirilmiştir.

nın bu noktasında kısa bir süre önce kullandığımız dinin tarifini hatırlamak yerinde olacak. Din, insan aktivitesiyle kurulan, her şeyi kucaklayan kutsal bir düzen, yani her an mevcut olan kaos karşısında kendi kendini korumasını bilen kutsal bir kozmos kurumudur. Dolayısıyla yasallaştırılan her insan topluluğu kaos karşısında dayanışmasını muhafaza etmelidir. Dinî olarak yasallaştırılan bir dayanışma, bu temel sosyolojik gerçeği daha can alıcı merkezî bir noktaya getirir. Süre giden bir insan ürünü olmasından ötürü kutsal düzen dünyası, zaman içinde durmadan beşerî varlığın bozucu güçleriyle karşı karşıyadır. Böylesi her dünyanın kırılganlığı, insanlara gerçeklik-tanımlayıcı tasdikleri unuttuğu veya kuşku duyduğu her anda, "çılgınlığın" gerçeklik inkar edici düşlerini görür olduğu çoğu anlarda ve en önemlisi de ölümle bilinçli bir şekilde yüz yüze geldikleri her defasında kendini gösterir. Her insan topluluğu, son tahlilde, ölüm karşısında çaresiz insanları bağrında barındıran bir topluluktur. İşte dinin gücü de, son tahlilde, ölüm karşısında dimdik durmak veya daha doğrusu, ona doğru çekinmeden yürümek için insanların ellerine tutuşturduğu bayrakların güvenilirliğine bağlıdır.

## 3. İlahi Adalet (Teodise) Sorunu*

Her düzen veya yasa (nomos), beşerî duruma özgü düzen dışı veya yasa dışı (anomic) güçler tarafından kendini yok etme tehdidine karşı sürekli yeniden inşa edilir. Dinî kavramlarla ifade edecek olursak kozmosun kutsal düzeni kaos karşısında tekrar tekrar tasdik edilir. Şurası açıktır ki, bu olgu, toplumda insan aktivitesi düzeyinde bu aktivitenin; acı çekme, kötülük ve her şeyden önce ölüm gibi düzen dışı (veya isterseniz düzensizleştirici (denomizing) deyin) olayların bireysel ve kolektif tecrübeye mütemadiyen tecavüz etmesine karşın devam etmek üzere kurumsallaştırılmasını göz önünde bulundurduğumuzda bir problem ortaya çıkarır. Bununla birlikte bir problem de yasallaştırma düzeyinde kendini gösterir. Düzensiz olay yalnız baştan sona yaşanmakla kalınmamalı açıklanmalıdır da, yani söz konusu toplumdaki yerleşik düzen açısından açıklanmalıdır demek istiyorum. Bu olayların dinî yasallaştırmalar ve ne ölçüde teorik bakımdan karmaşık oldukları yönünde bir açıklaması teodisi olarak adlandırılabilir.[94]

---

* Teodise, sözlükte; "En yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için fenalığın gerekli olduğunu iddia ederek Allah'ın tedbirlerini haklı çıkaran felsefe" (Redhouse) olarak tanımlanır. Felsefi terminolojide, kötülük veya şer problemi olarak adlandırılan kavram; İslam teolojisi ve felsefesinde, adl-i ilahi; din sosyolojisinde ise, uluhiyetin dünya ile ilişkisi ve bunun ispatı olarak ele alınmaktadır.-çn.

94 Şüphesiz bu tanımlama kavramın kaynağını aldığı Hıristiyan

Her ne kadar aynı nokta üzerinde dinî yasallaştırmalarla ilgili olarak genel hatlarıyla durulduysa da burada özellikle şunu vurgulamak önemlidir: Böyle bir açıklama zorunlu olarak karmaşık bir teorik sistemi gerektirmeyebilir. En az, günahsız bir kimsenin acı çekmesinin Mutlak İyilik ve Mutlak Kudret sahibi bir Tanrı anlayışının yokluğunu ispat etmediğini göstermek için bir tez yazan geniş bilgili bir ilahiyatçı kadar, bir çocuğun ölümünü Tanrının iradesine bağlamak suretiyle açıklayan okumamış bir köylü de teodisi ile meşgul olmaktadır. Tamamen benzer bir şekilde, teodisileri akılcılıkları ölçüsüne, yani söz konusu olayı evrene kapsamlı bir bakış açısına uygun olarak tutarlı ve kalıcı bir şekilde açıklayan bir kuramı gerektirme ölçüsüne göre ayırt etmek mümkündür.[95] Şüphesiz toplumsal olarak geliştirilen böyle bir kuram toplumun bir ucundan ötekine farklı karmaşık düzeylerde kırılmaya uğrayabilir. Bu nedenle Tanrının iradesi hakkında konuşurken bir köylü, her ne kadar meramını anlatamasa da ilahiyatçı tarafından oluşturulan muhteşem teodisiyi bizzat kastetmiş olabilir.

Ama, teodisinin çeşitli tiplerine ve akılcılık derecelerine bakmadan önce bir temel noktanın işaret edilmesi ge-

---

teolojik düşüncesindeki kullanımından daha kapsamlıdır. Bu konuda biz Weber'i izliyoruz, işin doğrusu bu bölümün tamamı ağırlıklı olarak onun teodisi mütalâasına dayanır. Bak. özellikle *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, Mohr, 1947)'ın "Das Problem der Theodizee" kısmı, c. I, s. 296 vd. İngilizce tercümesi için bak. *The Sociology of Religion,* Terc. Ephraim Fischoff (Boston, Beacon, 1963) s. 138 vd. (London, Methuen, 1965)

95 Weber, teodisiyi dört rasyonel tipe ayırır: Bu dünyada karşılık vaadi, "Öte dünya"da karşılık vaadi, Dualizm ve Karma doktrini. Bizim buradaki mütalâamız, biraz değişikliğe gidilmesine rağmen bu tipolojiye dayanır.

rekir. Bu, kendi içinde oldukça irrasyonel olmakla birlikte onların hepsinin temelini teşkil eden aslî bir tutumun var olduğu noktasıdır. Bu tutum, ben'in toplumun düzenleyici gücüne teslim olmasıdır. Farklı bir deyişle, her düzen ferdiyetin bir aşkınlığını icap ettirir ve böylece *ipso facto* bir teodisiyi gösterir.[96] Her düzen ferdi, onu ve onun tüm tecrübelerini kapsayan mânâlı bir gerçeklik olarak karşısına alır. Hayatına ve onun çelişki ve acı dolu yönlerine anlam kazandırır. Gerçekten de daha önce göstermeye çalıştığımız gibi bu, düzenlerin kurulması için ilk aşamada gerekli kaçınılmaz bir nedendir. Anlamlı düzen ferdin hayatını, asıl tabiatı gereği, o hayata aşkın olan daha kapsamlı bir mânâlar dokusuna yerleştirir. Bu mânâları yeterince içselleştiren fert aynı zamanda kendi kendini de aşar. Doğumu, özyaşamöyküsünün (biyografisinin) çeşitli safhaları ve nihayet gelecekteki ölümü artık birey tarafından öyle bir şekilde yorumlanır ki bu olayların eşsiz yeri yaşamında aşkın bir yer tutar hale gelir. Bu nokta ilkel toplumlar kadar çok daha karmaşık toplumlarda da geçiş ayinleri örneğinde çarpıcı bir biçimde açıklığa kavuşturulmuştur. Geçiş ayinleri, doğrusu, mutlu deneyimler kadar mutsuz olanları da içine alır. Sonuncuları ele alacak olursak onlar örtülü bir teodisi ihtiva ederler. Toplumsal ayin bireysel olayı tipik bir duruma dönüştürür, tıpkı ferdî hayat hikayesini o toplumun tarihinde bir sayfa haline dönüştürdüğü gibi. Birey; doğan, yaşayan, acı çeken ve sonunda tıpkı atalarının kendinden

96 Dinin öz-aşkınlaştırma niteliği fikri Durkheim tarafından ve özellikle onun *Elementary Forms of the Religious Life*, trc. J. W. Swain (New York, Collier Books, 1961; London, Allen&Unwin, 1915) adlı eserinde geliştirilmiştir. Biz, burada, teodisi sorununa Durkheimci bu bakış açısının çağrışımlarını resmetmeye çalıştık.

önce yaptıkları ve çocuklarının kendinden sonra yapacakları gibi ölüp giden biri olarak gözükür. O, konunun bu tarafını kabul eder ve içsel olarak kendine mal ederken kendi bireysel deneyimlerinin görülmemiş acı ve korkularını da hesaba katarak kendi öz bireyselliği kadar biricikliğini de aşar. Kendini "doğru olarak" görür, bir bakıma kendi toplumu tarafından tanımlandığı biçimiyle gerçekliğin insicamına uygun olarak görür. O, "doğru olarak" acı çekmeye ehil kılınır ve deyim yerindeyse, sonunda, "doğru" bir ölümü (veya denile geldiği gibi "güzel bir ölüm"ü) hak edebilir. Başka bir deyişle o, kendi toplumunun anlam-veren düzeni (nomos) içerisinde "kendi-kendini kaybedebilir". Nihayet anlamlı düzenin koruyucu şemsiyesi, bireyi inim inim inleyen bir canlı durumuna düşüren tüm hayat tecrübelerini bile kapsayacak derecede geniş olduğu için acı daha çok dayanılabilir ve korku daha az bunaltıcı hale gelir.

Toplumsal düzenin tamamının bu gizli teodisisine, şüphesiz, dinî olsun veya olmasın bazı yasallaştırmalar öncülük eder. Bununla birlikte teodisi daha sonraki yasallaştırıcı yapıların kendi üzerine bina edileceği zorunlu bir mesnet olma işlevi de görür. Ayrıca o, kendisi olmadan daha sonraki yasallaştırmaların başarılı olmasının tasavvur edilmesinin bile çok zor olduğu, en aslî bir psikolojik burcu da ifade eder. Şu halde, düzensiz olayların dinî yasallaştırılması olarak gerçek teodisi, insan toplumsallığının belirgin en önemli nitelikleri arasında yer alır.

Her toplum bireysel benin, onun ihtiyaçlarının, endişe ve problemlerinin belli bir ölçüde inkar edilmesini zorunlu kılar. Düzenin en önemli işlevlerinden biri ferdin bilincinde bu inkarın kolaylaştırılmasıdır. Ayrıca bu benlik-inkarının topluma ve onun düzenine teslim olmanın, özellikle dinle bağlantılı olarak yoğunlaşması söz konusudur.

Bu bir mazoşizm tavrıdır, yani içerisinde bireyin kendini hemcinsleri karşısında, gerek tek başına gerek topluluklar halinde gerekse onlar tarafından kurulan düzen içerisinde iken durgun ve eşya-gibi bir nesne konumuna indirgediği bir tavır.[97] Bu tavır içerisinde bizzat acı ister fiziksel olsun isterse zihinsel- benlik inkarını hakikaten öznel olarak zevk alınır bir hale getirinceye kadar onaylamak işlevi görür. Mazoşizm onu tamamlayıcı tavır olan sadizim ile birlikte tipik olarak cinsel ilişkilerden siyasal taraftarlığa kadar bir dizi alanda beşerî münasebetlerin sürekli ve önemli bir unsurudur. Onun temel özelliği bir başkasına tam benlik-inkarıyla hatta benlik-imhasıyla teslim olmanın verdiği sarhoşluktur. Şüphesiz mutlak hakim, kendini beğenen ve kendine-yeten mazoşist bir ben'e sadist bir karşılık olarak varsayılan bir başkası tarafından verilen acı veya acı çekme, teslim olmanın veya feragat etmenin gerçekten vuku bulduğunun ve onun verdiği sarhoşluğun gerçek olduğunun bir kanıtı olma işlevini görür. "Ben hiçbir şeyim o ise her şey ve işte orada benim nihaî mutluluğum yatıyor" bu formülde mazoşist tutumun özü yatmaktadır. Bu, ben'i hiçliğe başkalarını ise apaçık gerçekliğe dönüştürmektir. Onun yaşanması, böylece kesinlikle, başkalarının sübjektivitelerini karşılayan ayrı bir bireysel sübjektivitenin belirsizliklerini ve ıstırabını derhal toptan dindireceğe benzeyen tamamen

97 Burada kullanılan mazoşizm kavramı, *Being and Nothingness*, trc, Hazer E. Barnes (London, Methuen, 1957)'ta geliştirdiği şekliyle Sartre'den alınmıştır. O, kesinlikle Freudçu veya başka psikoanalitik kavramlarla anlaşılmamalıdır. Sartrçı mazoşizm kavramı, ("maddileştirme" kavramını Marksist bir anlamda ele alırsak) hususî bir öz-maddileştirme biçimi olarak da anlaşılabilir. Marksist kavramın psikiyatrik çağrışımları için bak. Joseph Gabel, *La fausse Conscience* (Paris, Editions de Minvit, 1962).

özgürleştirici bir çifte şekil değişimini ihtiva eder. Şurası bir gerçektir ki mazoşist tutum daha başından beri başarısızlığa mahkumdur. Çünkü benlik, ölümün bu yönüyle yok edilemez ve bir başkası da, bizi burada ilgilendirmeyen ancak hayalî bir yüceltme (absolutizing) olabilir.[98] Şu andaki değerlendirmelerimiz için önemli olan nokta; mazoşizmin, köklü benlik-inkarıyla ferdin acı çekmesini ve hatta ölümünü ona bu tecrübeleri sadece katlanılabilir değil aynı zamanda hoş karşılanabilir bir noktaya kadar köklü bir şekilde aşkınlaştıracağı vasıtaları temin etmesidir. İnsan yalnızlığı kabul edemediği gibi anlamsızlığı da kabullenemez. Mazoşist teslimiyet; yalnızlıktan, aynı zamanda tek ve mutlak bir mânâ olarak ortaya konan hiç değilse teslimiyetin vuku bulduğu anda ortaya konan bir başkası içerisinde özümlenmek suretiyle ondan bir kaçma girişimidir. Böylece mazoşizm, insanın hem toplumsallığının hem de mânâya olan ihtiyacının tuhaf bir karışımını oluşturur. Tek başına olamamakla insan ayrılığım reddeder ve mânâsız olamamakla benlik-öldürmede paradokslu bir anlam bulur. "Ben bir hiçim, bu nedenle hiçbir şey beni incitemez", veya daha keskin bir şekilde "Ben öldüm, bu nedenle artık bir daha ölmeyeceğim". Sonra da: "Gel tatlı acı, gel tatlı ölüm" bunlar mazoşist özgürleşmenin formülleridir.[99]

Mazoşist tutum tek tek başkalarıyla olan somut ilişkiden kaynaklanır. İster âşığı ele alın isterse dinî üstadı onlar, top yekun güç ve mutlak mânâ olarak, yani bir kimsenin öz sübjektivitesinin oturmamış gerçekliğinin kendi içerisinde

98 Sartre mazoşistik girişimin önceden mukadder olan başarısızlığını en ince ayrıntısına kadar işledi.

99 "Hiç olmanın" mümkün anlamı fikri, Nietzche'den alınmıştır. Bu olayın herhangi bir şekilde Freud'un "ölüm içgüdüsü" ile ilişkili olup olmayabileceği sorusunu açık tutmaktayız.

özümlenebildiği bir *realissimum* olarak ortadadır. Bununla birlikte aynı tutum başkalarından oluşan topluluklara ve nihayet onlar tarafından temsil edilen düzenlere kadar genişletilebilir. Bir kimsenin dostunun ellerinde acı çekmesi tatlı olabildiği gibi devletin mutlak otoritesi tarafından yani onun eliyle cezalandırılmak da tatlı olabilir. Nihayet toplu düzenin gücüne benlik-inkarıyla boyun eğme de benzer bir şekilde özgürleştirici olabilir. Burada toplumsal tecrübenin somut başkaları, yine toplumsal düzenin şahıslaştırmalarıyla geniş ölçüde yüceltilmiştir. Dolayısıyla bir kimsenin yalnız kendi ülkesi için ölmesi tatlı olmayabilir, aynı zamanda elbet onun gerçek bir vatanperver bakış açısına sahip olduğunu düşünürsek kendi ülkesi dolayısıyla öldürülmesi de tatlı olabilir. Mazoşist tutumu dinî bir karakter için de benzer bir biçimde genişletmenin söz konusu olduğunu eklemeğe gerek yok. Şimdi kozmosun uçsuz bucaksızlığına yöneltilen mazoşist karşı koymanın nesnesi (bir başkası, the other), her şeye güç yetirme ve mutlaklığın kozmik boyutlarını üstlenir ve en makul bir biçimde nihaî gerçeklik olarak varsayılabilir. "Ben hiçbir şeyim, O ise her şey" formülü bu durumda, mazoşist teslimiyetin yapıldığı bir başkasının ampirik olarak mevcut olmamasıyla daha da pekişmiş olur. Bütün bunlardan sonra mazoşizmin insan ilişkilerindeki aslî zorluklarından biri, bir başkasının tatmin olmak için sadistlik rolünü oynamayabilmesidir. Sadist arkadaş kendine yakışır bir biçimde güçlü-kudretli olmayı reddedebilir yahut unutabilir ya da tek başına fiiliyata dökmekten mahrum olabilir. Bir süre için güvenilir bir üstat gibi olmayı başarsa bile; incinebilir, sınırlı ve ölümlü biri olarak daha doğrusu insan olarak kalmaya mahkum olabilir. Sadist bir tanrıya gelince onun bu tür ampirik yetkinsizliklerle malul olması imkansızdır. O tanımı gereği incinmeyen, sınırsız ve ölümsüz biridir. Ona teslimiyet demek olsa olsa toplumsal

mazoşizmin rastlantılarından ve belirsizliklerinden ebediyen ipso facto korunmak demektir.

Bu anlatılanlardan şu açığa çıkıyor ki, mazoşizm; ister dinî olsun isterse olmasın amaçlanan hedef itibariyle teori-öncesi bir niteliğe sahiptir ve dolayısıyla özgül bir teodisinin ortaya çıkmasına öncülük eder. Ancak mazoşist tutum birçok teodisi girişimlerinde önemli bir motif olarak devam eder. Ve onların bir kısmının kendi teorik oluşumlarında dolaysız bir biçimde ifadesini bulur. Dolayısıyla şunu aklımızda iyi tutmalıyız ki mazoşist tutum, teodisi sorunundaki değişmeyen akıldışı etkenlerden biridir. Sorunu teorik bakımdan çözmek için başvurulan çeşitli gayretlerin akılcılık derecelerinin ne olduğu önemli değildir. Konuyu canlandıracak olursak, zaman zaman şaşırtıcı bir soğuk kanlılıkla insanların acı çekmelerini açıklamak üzere oluşturulacak formülü ortaya koymaya çalışan ilahiyatçıların dehşetengiz manzaralarını göz önünde bulundurduğumuzda, kuramcının sakin maskesinin arkasında duran mutlak haşmetiyle cezalandırıcı ve kahredici bir tanrının önünde duygusal bir şekilde yere kapanan bir abidin en azından olası varlığını da göz ardı etmemeliyiz.

Teodisi, ferde toplumdaki somut hayatında dolaysız olarak etki eder. Makul bir teodisi (elbette uygun makul bir yapıyı gerektiren bir teodisi) ferde kendi hayat hikayesinin düzensiz tecrübelerinin, toplumsal olarak kurulu düzenle ve onun kendi öz bilincindeki öznel karşılığı ile bütünleşmesine imkan verir. Fakat, bu tecrübeler acı dolu olabilirler, ama en azından hem toplumsal hem de sübjektif bakımdan inandırıcı olmaları dolayısıyla burada önem arz ederler. Şunu belirtmek gerekir ki bu, ferdin artık şimdi mutlu olduğu veya o tür tecrübeleri atlatırken bile hoşnut olduğu anlamına hiç mi hiç gelmez. Teodisinin ilk aşamada

sağladığı şey mutluluk değil mânâdır. Ve (mazoşist motifin sıkça görünmesini bir tarafa bıraksak bile) şiddetli acı çekme durumlarında mânâya olan ihtiyacın mutluluğa olan ihtiyaç kadar hatta ondan daha güçlü olması mümkündür.[100] Şüphesiz, sözgelimi işkence veren bir hastalıktan baskıdan veya akranı tarafından istismar edilmekten acı duyan bir kişi bu talihsizliklerden kurtulmak ister. Fakat aynı şekilde o, bu talihsizliklerin niçin ilk defa kendisine geldiğini de bilmek ister. Eğer bir teodisi, hangi şekilde olursa olsun, bu mânâya ilişkin soruya cevap veriyorsa, söz konusu kişinin acı çekmesinin nihaî sonucunun bu dünyada veya öbür dünyada mutluluk olduğuna dair bir vaadi içermese bile acı çeken kişiye çok önemli bir amacı sunuyor demektir. Bu nedenle teodisileri sırf onların "kurtarıcı" potansiyelleri açısından değerlendirmek yanlış yola sevk edebilir. Gerçekten de bazı teodisiler mânânın bizzat kendisinin kurtarıcı teminatı dışında hiçbir "kurtuluş" vaadi içermezler.[101]

Teodisinin topluma sağladığı "kazançlar" fert için olanıyla kıyaslandığında daha iyi anlaşılabilir. Zira tüm topluluklara; düzensiz, vahim ve kronik olayları kendi toplumlarının kurulu düzeniyle bütünleştirme imkanı verilmiştir.

---

100 Biz, bu bakış açısının, Freudçu libido teorisine yapılacak bir eleştiri için yararlı bir başlangıç noktası oluşturacağını öne sürebiliriz. Bu çizgilerden hareketle yapılacak bir eleştiri, Binswanger, Minkowski, Frankl ve başkalarının çalışmalarında görülen sözde "fenomonolojik psikoanaliz"de bulunabilir.

101 Teodise'nin herhangi bir "kurtuluş" vaadi olmaksızın da mümkün olduğunu anlamak önemlidir. Başka bir deyişle, soterioloji dinle eş-uzamlı değildir. Bu nokta, *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın din sosyolojisi kısmında Weber tarafından kuvvetle vurgulanmıştır.

Böylece, bu olaylara benzerlerinde daima zımnen varolan kaosa sürükleyici çözülme tehdidinden neticede korunmuş eşyanın ezelî planında "bir yer" verilir. Bu olaylar asıl itibariyle hem doğal hem de toplumsal olaylardır. Yalnız doğal afet, hastalık ve ölüm düzen açısından açıklanmamalı, aynı zamanda insanların toplumsal etkileşimleri esnasında birbirlerine verdikleri sıkıntılar da buna eklenmelidir. Bu tür sıkıntılar ağır ve korkunç olabildiği gibi toplumun kurumsallaşmış alışkanlıklarının bir bölümü ve parçası da olabilirler. "Tanrı yabancıların bizleri yenmesine niçin göz yumuyor?" ve "Tanrı bir kısım insanların tok bir kısmının da aç kalmasına neden ses çıkarmıyor?" sorularına özel teodisiler dahilinde kolayca cevap vermek mümkündür. Esasen teodisilerin en önemli toplumsal işlevlerinden biri, onların toplumsal açıdan yaygın güç ve ayrıcalık eşitsizliklerini açıklayabilmeleridir. Bu işleviyle teodisiler, şüphesiz dolaysız bir biçimde söz konusu özel kurumsal düzeni yasallaştırırlar. Bu bağlamda şunu vurgulamak önemlidir; böyle teodisiler hem güçlü hem de güçsüzler, hem ayrıcalıklı hem de yoksun kimseler için yasallaştırmalar olarak işlev görebilirler. Elbette sonrakiler açısından, onların durumlarını daha az çekilmez kılmak ve böylece o duruma isyan etmelerini önlemek için "afyon" işlevi görebilirken, öncekiler açısından ise, sübjektif bakımdan toplumsal konumlarının güç ve ayrıcalıklarından hoşnut olmalarının kendileri için oldukça önemli doğruluk kanıtları olma işlevi görebilir. Yalnkat bir biçimde ifade edecek olursak, teodisiler fakirlere fakirliklerinin anlamını kazandırırken zenginlere de varlıklı olmalarına bir anlam verme imkanı sağlayabilir.[102] Her

102 Bu nokta da, "Çifte teodisi" anlayışında Weber tarafından vurgulandı. Bununla o, Marks'ın dini bir "afyon" olarak algılayışını birleştirdiği gibi aynı zamanda onu aşmaktadır da.

iki durumda da sonuç, bir tür dünya-idamesi, daha somut ifade edersek, özel kurumsal bir düzenin idame ettirilmesidir. Ancak aynı teodisinin bu şekilde her iki gruba da hitap edip edemeyeceğine dair başka bir soru akla gelebilir. Bu durumda, teodisi, anlam düzeyinde zalimler ile mazlumlar arasında esas itibariyle sado-mazoşist bir danışıklı dövüşü ifade eder ki, tarihte hemen hemen benzeri hiç yoktur. Başka durumlarda bir toplumda farklı iki teodisinin yerleşmesi mümkündür. Bir grup için acı çekme teodisisi, bir başkası içinse mutluluk teodisisi.[103] Bu iki teodisi birbirlerine farklı şekillerde, yani farklı "simetri" dereceleriyle bağlı olabilirler. Bütün bu durumlarda toplumsal eşitsizlikleri yasallaştıran teodisilerin makul olma özelliklerinin kaybolması, sonuç itibariyle potansiyel olarak devrimcidir. Bu noktaya kısa bir süre sonra değineceğiz.

Teodisilerin tarihî tiplerini, akılcılık-akıldışılık sıralamasına göre çözümlemek mümkündür.[104] Her tip, gerek teoride gerekse pratikte, düzensiz olay karşısında yasallaştırılmak veya düzenlenmek (nomized) üzere özel bir durumu temsil eder. Söylemeye gerek yok, etraflı bir tipolojiyi özenli bir biçimde geliştirmek için burada herhangi bir girişimde bulunulmadı. Bununla birlikte, tarihi bakımdan çok önemli tiplere, özellikle de, batılı toplumlarla dolaysız ilgisi olanların bazılarına daha yakından bakmakta fayda vardır.

Bu tipolojik sıralamanın irrasyonel kutbunda toplulukla tam özdeşleşmek suretiyle hâsıl olan basit, teorik bakımdan özen-verilmemiş ben'in aşkınlaşması söz konusu-

103 Bizim anlayışımız, yine, Weber'den alınmadır.

104 Weberci tipoloji, burada, söz konusu tiplerin bir rasyonel-irrasyonel sıralama içerisine yerleştirilmesi suretiyle biçimlendirildi.

dur.[105] Bunun zorunlu olarak mazoşist bir nitelikte olması şart değildir. Burada önemli olan şey, topluluktan tam anlamıyla bağımsız bir fert anlayışının olmayışıdır. Ferdin en içsel varlığı onun; klan, kabile, millet vb. topluluklardan birine ait olması gerçeğinde yatar. Onun kendileriyle anlamlı bir biçimde ilişkide bulunduğu tüm başkalarıyla bu özdeşliği, varlığının hem mutluluk hem de talihsizlik anlarında onlara karışıp birleşmesine yol açar. Özdeşleşme, tipik olarak, fıtrî oluşu ve böylece fert için kaçınılmaz oluşuyla bilinir. O ferdin kanında taşınır ve fert kendi varlığını inkar etmedikçe onu inkar edemez. Bu da şu sonuca götürür: Ferdin, son talihsizlik olan ölümü dahil kendi hayat hikayesinin talihsizlikleri onun kendisiyle özdeşleştiği topluluğun akıp giden tarihinde sadece bir yaprak olarak algılanmakla en azından düzensizleştirici etkileri azaltılmış olur. Bu özdeşleşme ister çok güçlü olsun isterse çok zayıf, ferdin hayat hikayesinin talihsizliklerinden kaynaklanan düzensizliğin tehdidi her an mevcuttur.[106] Şüphesiz; salgın hastalık, kıtlık veya yabancı istilaları gibi belli toplumsal talihsizlikleri yasallaştırma sorunu hala ortadadır ve bu maksatla özgül teodisiler inşa edilebilir. Fakat, bu iş, ferdin çok basit bir nedenden ötürü kendi toplumuyla özdeşleşmesi yoluyla daha da kolaylaşır: Nasıl mı? Ferdin ölümünün ampirik bakımdan mevcut olmasına karşın topluluğun tipik olarak buna müsait olmamasıyla. Fert öleceğini ve sonuç itibariyle hayatında duçar olduğu bazı talihsizliklerin hiçbir zaman hafiflemeyeceğini bilir. Sözgelimi, bir uzvunu kaybetse o bir daha kendisine iade edilmeyebilir. Öte yandan topluluğa gelince genellikle ölümsüz olarak algılanabilir. Gerçi o da

105 Levy-Bruhl'ün "mistik katılım" kavramı burada uygulanabilir.

106 Bu nokta, şüphesiz, Durkheim'in anomi teorisinde, özellikle de onun *Suicide*'ında (London, Collier. Macmilln, 1966) kuvvetle vurgulanmıştır.

felaketlere duçar olabilir, ama bu felaketler söz konusu toplumun bütün tarihine göre sadece geçici birer olay gibi yorumlanabilir. Dolayısıyla savaş meydanında yabancı istilacı tarafından öldürülen fert, kendi öz dirimini veyahut ölümsüzlüğünü gözetmez ve bunu ancak bağlı olduğu topluluktan dolayı böyle yapar. Birey toplulukla kendini sübjektif bakımdan özdeş gördüğü sürece, ölümü birtakım "bireyselleştirilmiş" yasallaştırmalarla güzelleştirilmemiş dahi olsa ona anlamlı gelecektir. Bu nedenle böylesi özdeşleşmeler daha fazla kuramsal aklileştirmelere gerek duymaksızın gizli bir teodisiyi varsayarlar.

Böyle bir gizli teodisinin prototipi ilkel dinde bulunabilir.[107] Orada, sadece fert ile topluluk arasında bir süreklilik değil aynı zamanda toplum ile tabiat arasında da bir süreklilik söz konusudur. Ferdin hayatı topluluğun hayatında gömülü olduğu gibi sonrakinin hayatı da, sırasında, ister beşerî olsun isterse olmasın tüm varlıkta gömülüdür. Evrenin tamamı, özgün halde şahıslaşmamış biçimiyle mana'dan daha sonraki animist ve mitolojik şahıslaştırmalara kadar, aynı kutsal güçler tarafından kuşatılmıştır. Böylece insanların hayatı, evrenin bir uçtan diğerine uzanan hayatından tam olarak ayrılmamıştır. Toplumsal olarak kurulu düzen dahilinde kaldıkları sürece onlar, acı ve ölüm olaylarına dahi "bir yer" ayrılan evrensel bir varlığa iştirak etmiş olurlar. Kültürler arası bir uygulama alanına sahip verimlilik ayini bunun en güzel örneklerinden biridir.[108] Tabiata ahenk veren aynı kutsal güçler, özellikle cinsellikle-

107 Durkheim'in *Elementary Forms of the Religious Life*'ına, trc. J. W. Swain (London, Allen&Unwin, ikinci baskı, 1928) bak. Ayrıca bak, Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Garden City, N.Y., Doubleday-anchor, 1954).

108 Bk. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane* (Hamburg Rowohit, 1957) s. 68 vdev.

rinde kendilerini ifade eden insanların beden ve ruhlarında çarpıp duran (şeyler) olarak algılanmıştır. Şayet insanlar, bu durumda kendi öz varlıklarında söz konusu güçlerin ahengine uyumlu halde iseler, tüm varlığın aslî düzeniyle, yani tanımı gereği; doğum, yaşlılık, ölüm ve üreme devridaimlerini içeren ve dolayısıyla yasallaştıran düzenle *ipso facto* uyum içindedirler demektir. Netice itibariyle, ferdin yaşlılık ve ölümü, daha büyük kozmik devridaimler düzeni dahiline "yerleştirilmek" suretiyle yasallaştırılır. Verimlilik ayinleri (ve *mutatis mutandis** yas ayinleri), sanki bir *ad hoc*** teodisinin ortaya konmasını her defasında yeniden onaylamak üzere, bu yasallaştırmayı tekrar tekrar teyit eder. Böyle bir teodisinin bir fert için herhangi bir ölüm sonrası hayatı veya ölümsüzlük ümidini zorunlu olarak içermediğini akılda tutmak önemlidir. Bireyin sadece bedeni değil ruhu da (elbet varlığına inanılıyorsa) çözülüp yok olabilir, nihaî olarak anlam-verici gerçek olarak geriye kalan ise kainatın ebedî olan ritmik hareket ve düzenidir. İnsanlar ve hayvanlar gerek bireysel olsun gerekse topluluklar halinde buna katılırlar ve ona teslim olmakla acılarını ve ölümlerini tabiatı gereği rahatlatıcı olan kozmik mânânın bir düzlüğüne çevirebilirler.

Daha özgül bir biçimde, böyle ilkel teodisiler tipik olarak kuşaklar arasında ontolojik bir sürekliliği varsayar.[109] Fert atalarının kendi içinde esrarengiz bir şekilde yaşadığını tasarlarken aynı şekilde kendisinin de kendi öz varlığını çocuklarına ve sonunda torunlarına yansıttığını düşünür.

* Gerekli değişiklikler yapılmış olarak -çn.

** Buna mahsus -çn.

109 Eski Orta Doğuda bu olayın bir tahlili için bk. Johennes Pedersen, *Israel* (Copenhagen, Branner og korch, 1926) ss. 253 vdev, Trc. M.A. Hollen (London, Humphrey Milford, 1926).

Sonuçta o kendine, ampirik hayat öyküsünün talihsizliklerini azalttığı kadar ölümü de kesin bir biçimde izâfileştiren oldukça somut bir ölümsüzlük kazandırır. "Ben ölmeliyim, fakat benim çocuklarım ve çocuklarımın çocukları ebediyen yaşayacaklar" sözü bu tür teodisiler için tipik bir formüldür. Kan bağıyla birbirine bağlı olan bütün bir topluluk, zamanın akışı içerisinde her bir üyesinde vücut bulan aynı değişmez hayatı taşıya geldiği için böylece (söz konusu kimse kendi öz-anlayışına göre) tamamen somut bir şekilde ölümsüzleşmiş olur. Bu ölümsüzlüğü yok etmek için bir düşmanın o topluluğa ait yaşayan her en son canlı ruhu ortadan kaldırması gerekir ki benzer bir uygulamaya tarihte hemen hemen de hiç rastlanılmadığını eklemeliyiz. Daha da ötesi, herkesin aynı zamanda diğerlerinin de hayatını paylaşması, o toplulukta varolabilecek her türlü toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştırır. Az bir kimse tarafından paylaşılan güç ve imtiyaz, sanki bütün toplulukla özdeşleştiklerinden dolayı o topluluğa katılan diğer çoğunluk adına da paylaşılıyormuş gibi olur. Sözgelimi, kabilenin reisi bir düzine kadın alabilirken sıradan bir insan sadece bir tane alabilir, bu arada sonrakinin buna gücenmesi bir uzvu eksik olan birinin başı kıskanması kadar aptalca bir iş sayılır. Bütün bu durumlarda, kutsal güçler veya onların beşerî temsilcileri tarafından verilen acının, dolaysız bir şekilde bir kimsenin eşyanın anlam-verici aslî planına katılışının ampirik kanıtı olarak algılandığı her an mazoşist bir unsur eklenebilir.

Öz-aşkınlaştırıcı katılım yoluyla teodisi ilkel dinlerle sınırlı değildir. Teorik bakımdan çok daha rafine biçimlerde olmakla birlikte, mikrokozm/makrokozm tasarımının geçerli olduğu her yerde o tipik olarak var olagelmiştir.[110] Me-

110 Bk. Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York Harper, 1959), ss. 93 vdev.

sela Çinli bir köylü, atalarının kendisinin içinde hayatlarını sürdürdükleri gibi kendinin de torunları içinde yaşamaya devam edeceği güvencesiyle ve kalp huzuruyla ölebiliyordu. Yine Konfüçyan bir şahıs da, hayatının ve ölümünün uygun bir şekilde ayarlandığı *tao* prensibine atıfta bulunmak suretiyle ileri derecede yasallaştırılmış aynı güvenceye sahip olabiliyordu. Genel olarak, benzer bir ad hoc teodisinin insanların özel bir topluluk ve onun düzeniyle tam olarak özdeşleştikleri her zaman ve teorik bakımdan karmaşık her bir düzey için etkin olduğu burada ilave edilebilir. Böylece ilkel prototip tarihi bakımdan az ya da çok karmaşık birçok kalıpta varlığını sürdürmektedir.

Öz-aşkınlaştırıcı katılım teodisisinin tekrar tekrar gün yüzüne çıktığı tarihi bakımdan önemli bir dinî fenomen de mistisizmdir.[111] Bu fenomenin dinî tarih içerisinde sık sık vuku bulduğu sayısız örneklerini tartışmak burada bizim amacımız olamaz. Buradaki amacımızı karşılamak üzere *mistisizmi, içerisinde insanın kutsal güçler veya varlıklarla birleşmeyi aradığı dinî tutum olarak tanımlayabiliriz.* İdeal-tip olan şekliyle mistisizm böyle bir birleşmenin, gerçekten vuku bulduğu, yani tüm ferdiyetin uçsuz bucaksız uluhiyet deryasında kaybolduğu ve özümsendiği iddiasını gerekli kılar. Bu şekliyle mistisizm yukarda bahsedilen teodisiyi tam anlamıyla yetkin bir biçimde temin eder. Bireyin acı çekmesi ve ölümü, mistik birlik tecrübesinin çok kuvvetli gerçekliğiyle karşılaştırıldığında esasen gerçek olmayan

111 Bk. Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (London, George Allen&Unwin, 1938) ss. 493 vdev. Mistisizmin kültürler arası benzerliğinin en etkin tahlillerinden biri, Rodolf Otto'nun *Mysticism East and West*'inde, trc. Bertha L. Bracey ve Richenda C. Payne (London, Macmillan, 1932) bulunabilir.

ıvır zıvır şeyler haline dönüşüverir. Çünkü kişinin günlük hayatındaki her şey, gerçekten de esas itibariyle gerçekdışı, hayal ürünü ve bir kimsenin görüş melekesinin "maya'nın örtüsüyle" örtüldüğü sürece ancak ciddiye alınan- bir serap haline dönüşür. Aynı değersizleştirme şüphesiz gerek bireysel gerekse topluluk olarak başkalarının gündelik hayatına kadar uzanır. Mistisizm elbette her zaman bu yetkin biçimiyle gözükmez, ancak onun mutedil görünümlerinde (yani kutsî varlıkla *top yekun* birleşmenin teorik veya pratik sebeplerden dolayı mümkün olmadığı veya aranmadığı görünümlerde) o, beraberinde kendi öz teodisisini taşıyan bir teslimiyet tavrı geliştirir. Kaba bir dille ifade edecek olursak, her şeyin tanrı veya tanrıda olduğu bir yerde her şey güzeldir, dolayısıyla bu durumda teodisi problemi, etkin bir biçimde *aufgehoben* (ilga edilmiş) dir, bu ise gerçekten mistisizmin başlıca kuramsal ve psikolojik "kazancı" olarak görülebilir. Mistik teslimiyetin mazoşist olarak adlandırılabildiği yerler ampirik bakımdan değişiklik arz eder, ancak şunu güvenle söyleyebiliriz ki, mistik olgularla ilgili olarak kültürler arası bir geçerliliğe sahip zâhidane nefis terbiyesi ve nefse eza verme yöntemleriyle kanıtlanan mistisizmin hemen hemen her çeşidinde güçlü bir mazoşist unsur mevcuttur. Tam birleşmenin gerçekleştiği yerde, nefsin mahvedilip ilahî *realissimum* tarafından özümsenmesi; tasavvuru mümkün en yüksek mutluluğu ve ifadesi en güç vecd halinin mistik arayıştaki zirvesini teşkil eder. Müslüman mutasavvıf Celaleddin Rumi'nin (Mevlana) eserinden alınan şu pasaj örnek olarak yetebilir (dünya mistisizm edebiyatından tamamen rast gele başka örnekler de seçilebilir):

> Maden olarak öldüm ve bir bitki oldum,
> Bitki olarak öldüm ve hayvan olarak dirildim,
> Hayvan olarak öldüm ve insan oldum.
> Niçin korkacakmışım? Ölmekle ne kaybettim ki?

Ancak bir kez daha insan olarak öleceğim, uçmak için
Kutlu meleklerle, ve hatta meleklikten de öte.
Ben yok olmalıyım: Çünkü *Allah'tan başka her şey fanidir*
Melekî ruhumu adamış olduğumda,
Artık hiçbir aklın idrak etmediği bir şey olacağım.
Ah, bırak yok olayım! Yok oluş için,
Uzuvlarım şu sesi haykırıyor: *O'na döneceğiz.**[112]

Şurası söz götürmez bir gerçektir ki mistisizm, özellikle de, büyük dünya dinleri ile bağlı olanlar bir kısmı kayda değer bir ölçüde akılcı yoğunlukta sarih teodisiler içeren karmaşık kuramsal sistemler doğurmuştur. Buradaki nokta yalınkat bir biçimde şudur: Daha önce ele alınan öz-aşkınlaştırıcı prototipik teodisinin, çeşitli mistik geleneklerde bir devamlılığı söz konusudur. Bazen hayli gelişkin kuramlara dayalı olarak rasyonelleştirilirken bazen de çok eski irrasyonel etkilerin yeniden canlanışıyla belirlenirler.

Teodisilerin rasyonel-irrasyonel sıralamasında yer alan diğer kutupta yani en rasyonel olan tarafta Hindistan'ın dinî düşüncesinde geliştirilen *karma-samsara* bileşimini buluruz.[113] *Karma* (evrende varolan beşerî veya doğal

* Bu pasajın muhtemel evrimci içeriği hakkında bir uyarı için dipnota özellikle bak -çn.

112 Reynold Nicholson (ed.), *Rumi-Poet and Mystic* (London, George Allen&Unwin, 1950) s. 103. İtalik yazılı ifadeler, ayrı ayrı Kur'an 28:88 ve 2: 151'den nakledilmiştir. Rumî'nin bu pasajla gerçek tenasühleri mi yoksa mistik bir yolculuktaki durakları mı kastettiği sorusu burada açık bırakılabilir.

113 Böylece Weber *Karma-samsara* öğretisini tavsif etti. Genel tartışmlar için bk. S. Chatterje, *The Fundamentals of Hinduism* (Calcutta, Das Gupta, 1950), Lois Reno, "*L'hindouisme*" (Paris, Albin Michel, 1951) ve *Religions of Ancient India* (N.Y. Oxford Unv. Press, 1953). Klasik Sosyolojik tartışma elbette, Weber'in *Gesamelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*'nin ikinci cildinde bulunabilir.

tüm hareketlerin sebep ve sonuçlarını belirleyen değişmez yasa) ile *samsara* (sürekli doğum çarkı) inanışları arasında yapılan soylu bir bileşim yoluyla tasavvuru mümkün her düzensizlik, evrenin tamamen akılcı ve geniş ölçekli bir açıklaması içerisinde bütünleştirilir. Diyebiliriz ki, hemen hiçbir şey bunun dışında kalmaz.[114] Her beşerî fiil kendi zorunlu sonuçlarına sahip olduğu gibi her beşerî konum da geçmişteki insan faaliyetlerinin zorunlu bir sonucudur. Dolayısıyla bir kimsenin hayatı, hem geçmiş hem de gelecekte sonsuza kadar uzanan bir sebepler zincirinde sadece geçici bir halkadan başka bir şey değildir. Bunu, kişinin kendinden başka hiçbir kimseyi uğradığı talihsizliklerinden dolayı suçlayamaması ya da tersine sahip olduğu iyi talihini başka bir şeye değil de sırf kendi öz meziyetlerine hamletmesi izler. *Karma-Samsara* bileşimi böylece acı çekme teodisileri ile mutluluk teodisileri arasında tam bir simetri örneğini oluşturur. O tüm sosyal tabakaların konumlarını aynı anda meşrulaştırır ve *dharma* (toplumsal ödev, özellikle de kasta ait ödev) inanışıyla ilişki halinde tarihte kurulan en adamakıllı muhafazakar dini sistemi oluşturur. Bir soylu evin, Hindistan alt kıtasında tamamen yayılıncaya kadar, bir biri ardından onu (dharma) benimsetmek üzere davet edilmesi, yani uygulamada, kast sisteminin "sosyal mühendisler" gibi hareket eden göçmen Brahminler tarafından yerleştirilmesi şaşırtıcı değildir.[115] Manu Kanunları (bugün toplumsal bakımdan yasallığının ne ölçüde etkin olduğundan veya sadece Brahmin yazarlarının hüsnü kuruntusu olarak kalıp kalmadığından emin olamasak bile) sistemin yüksek tabakası için sağladığı idolojik "kazançlar" hakkında iyi bir fikir verir.

114 "Die Welt ist ein lueckenloser Kosmos ethiseher Vergeltung." Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, C. I, s. 300.

115 Bu nokta Weber tarafından ayrıntılı bir şekilde tahlil edildi.

Popüler Hinduizmde; büyüsel uygulamalar, bağlılık ve sûfilik egzersizleri ve *karma-samsara*'nın acımasız işleyişine karşı çeşitli ilahların el atması için yakarışlar gibi ve hepsinden en temel olanı da herhangi bir kimsenin kendi dharma'sına uymasının gelecekteki yeni bir bedende dirilişlerinde şansını artıracağına olan yalın inanç gibi daha nice birçok yolla hafifletilen bu inanışlara dair tam bir katılık söz konusudur. Şurası söz götürmez bir gerçektir ki popüler Hinduizmin bu tezahürlerinin bir çoğu, hatta büyük bir kısmı, rivayete göre Upanişadların en teorik bölümlerinde formüle edilen sistemin soğuk akılcılığından uzaktır. Ruhun belli bir dayanıklılığı, sözgelimi Maitri Upanişad'dan alman şu pasajda ifade edildiği gibi kesinlikle kendisi olmaktan ani bir vazgeçişi kabul etmeyi gerekli kılmıştır:

> Bu kötü kokulu; kemik, deri, kas, ilik, et, menî, kan, sümük, göz yaşı, nezle, dışkı, idrar, gaz, safra ve balgamın bir kümesi olan değersiz vücutla mı arzuların güzelce tatmini mümkün olacak?
>
> Ve görüyoruz ki; şu böcekler, sivrisinekler ve benzerleri ile otlar ve ağaçlar büyüyüp yok olurken bütün dünya yokluğa gitmekte...
>
> Fakat gerçekten nedir bunlar? Birçok şeyler yanında, kuruyan okyanuslar, çöken dağ zirveleri, yerinden kayan sabit kutup yıldızları, yıldızların kopan hava telleri, batan yeryüzü ve yerlerinden oynayan gök cisimlerinden başka ne var ki görülen?
>
> Şu önümüzdeki varlık çarkında (samsara) arzuların güzelce tatmini, hele bir kimsenin onları doyuma ulaştırdığı halde tekrar tekrar buraya dünyaya yeniden döndüğü görülürken nasıl mümkün olacak ki?.[116]

116 Sarvepalli Radhakrishnan ve Charles Moore (eds ), *A Source Book in Indian Philosophy* (Princetion, Princeton University Press, 1957), s. 93

Bu görüntünün değişmez katılığı sonuna kadar makul bir biçimde izlendiğinde (çok yerinde adlandırıldığı gibi bir hayat çarkı olmaktan çok bir ölüm çarkı olan) sonu gelmez korku-dolu yeniden doğum çarkından tamamen özgür olma anlamında bir kurtuluş kavramının, hiç de şaşırtıcı olmamak üzere tipik bir şekilde sadece aydınların meylettikleri bir girişimin, bunu takip ettiği görülür. Bu kurtuluşun şüphesiz çeşitli versiyonları vardı.[117] Bizzat Upanişadlarda bireysel ruhla evrendeki her şeyin temelinde yatan ilahi birliğin en yüksek özdeşliğini simgeleyen atman-brahman kavramı bulunur. Özgürlük için aynı ümit, biraz önce aktarılan pasajdan hemen sonra Maitri Upanişadlarda şu şekilde ifade edilir:

> Bırak beni gönlünü hoş tut. Bu varlık çarkında ben susuz bir kuyudaki bir kurbağa gibiyim. Efendim (Atmanın gerçek tabiatını bilen tek kişi, ey Sakayanya!) sen bizim çıkış yolumuzsun -evet, sensin bizim çıkış yolumuz-.[118]

Hindu soteriolojisinde (kurtuluş öğretisi) geniş çapta farklı çözümleri bulunan *atman-brahman*'a mistik bir dalışta, *karma*'ya her defasında kaynaklık eden varlığın dinmek bilmez hareketleri bir son bulur. Herşey; hareketsiz, ebedî ve bireyselliği olmayan bir şey haline gelir. Burada şu söylenebilir: Kendisini en son sınırına kadar yaymış olan karma-samsara'nın tam akılcılığı; her mistisizmin aslî özelliği olan kendi kendini-aşkınlaştırıcı katılımın akıl-dışı prototipinin ötesine geçtiği gibi gerisinde de kalabilir.[119]

---

117 Weber'in Hindistanlı "aydınların" kurtuluş öğretileri ve onların kitlelerin Hinduizmi ile olan ilişkisi hakkındaki çözümlemesine bak

118 Radhakrishnan ve Moore, a.g.e.

119 Bu mülahazaların, bir anlamda soteriolojik düşüncelerin ta-

Budizm, muhtemelen, *karma-samsara* bileşiminin soterioloji veya ona eşlik eden teodisi düzeyinde kuramsal temellenmelerin en köklü rasyonalizasyonunu temsil eder.[120] Hinduizm örneğinde olduğu gibi şüphesiz, manastır etrafında kümelenen ve sahih geleneklerin "taşıyıcıları" olan aydınların Budizm'i ile, kitlelerin bağdaştırmacı (senkretist) Budizm'i arasında kesin bir sınır çizilmelidir. Bu, Budizm'in tarihsel büyük dalları olan Theravada ve Mahayana geleneklerinde önemli bir özelliktir. Popüler Hinduizmle ilgili olarak daha önce temas edilen benzer sayısız akıldışı unsurların bir karışımı, genellikle Budist olarak tanımlanan (her ne kadar, muhtemelen Batı Orta Çağlarına uygulanan Hıristiyan tanımlamasından fazla bir anlam ifade etmese de gerçekte tırnak işareti arasına alınması gerekli bir tanımlama) ülkelerin halk dindarlığında aranmalıdır. Fakat aslî Budizm'de, özellikle de, çeşitli düşünce ekollerinin çoğu soteriolojik öğretilerinde olduğu kadar Pali Kanunlarında (Budist şer'i hukuku -çn.) da vücut

---

rihi bakımdan fevkalade karmaşık ve renkli olan demetinin "korkunç bir şekilde basitleştirilmesi"nden başka bir şey olmadığı açıktır. Onlar, karma-samsara öncülleri üzerine bina edilen teodisilere açık temel alternatifleri gösterecek bir biçimde haklılaştırılır. Sadelik hakkında benzer karşı çıkışların, şüphesiz, bu bölümün başka tarihsel tiplemeleri hakkında da uygun bir biçimde yapılması gerekir.

120 Weber, Budizme, karma-samsara terkibinin en köklü rasyonalizasyonu olarak baktı. Weber'in hem *Wirtschaft und Gesellschaft* hem de *Gesamelte Aufsaetze zur Religions Soziologie*'sindeki Budizm hakkındaki tartışmalara ek olarak bak. C.A.F. Rhys Davids'in *Buddizm*'deki (London, S.P.C.K. 1912) (Palikanon yazılarında *kamma* olarak geçen) Budist karma inancı hakkındaki tartışmalar ve Richard Gard'ın *Buddism* (New York, Braziller, 1961, London, Prentice Hall International, 1961) adlı eseri.

bulduğu şekliyle, *karma-samsara*'nın rasyonalizasyonu ortodoks Hindu düşüncesi dahilinde bile çok nadir erişilen bir düzeye ulaşır. Tanrılar ve şeytanlarla bütün bir mitoloji dünyası ve Hindistan'ın dinî tasavvur dünyalarının çokluğu bunların hepsi; sadece açık bir inkar yoluyla değil, konu dışı olduklarının belirtilmesiyle de ortadan kaybolurlar. Geriye, (*anicha* veya fânîlik, *dukka* veya elem, *anatta* veya bencil-olmama biçimindeki üç evrensel hakikatte özetlenen) varlığın kanunlarını doğru anlama temeline dayanan insanın mantıken kendi öz kurtuluşunu biçimlendirmesi ve hedef olarak da ona *nibhana*da (veya *nirvana*) ulaşması kalmaktadır. Burada herhangi bir dinî tutumun bu anlayışın hedefine ulaşması için rasyonel bir anlayış ve rasyonel bir davranışın esenliğine sığınmasının dışında bir seçeneği yoktur. Bu referans çerçevesinde teodisi sorunu, kavranabilecek en akılcı bir biçimde, yani insan ile evrenin akılcı düzeni arasındaki herhangi bir veya bütün aracıların yok edilmesi yoluyla çözüme kavuşur. Son olarak teodisi sorunu, ona sebep olan anomik olayların gerçekte tıpkı anatta kavramında bireyin sorunu ortaya koyuşu gibi uçarı yanılsamalardan başka bir şey olmadıklarının keşfedilmesiyle ortadan kalkar. Burada, Hindu soteriolojisiyle ilgili olarak daha önce atıfta bulunduğumuz gibi, onun ayrıca "her şeyi kapsayan" bir rasyonalite türünü içerip içermediği sorusunu açık bırakabiliriz.

Rasyonel-irrasyonel sıralamasının en uç kutupları arasında çeşitli düzeylerde kuramsal rasyonalizasyona elveren çok sayıda teodisi tipleri vardır.[121] Evvela, bir teodisi,

121 Biz burada Weber'i yine yakından izliyoruz, fakat "aracı" kavramı şüphesiz onun tahlillerinde yer almaz ancak teodisilerin rasyonel/irrasyonel bir sıralaması anlayışını geliştirmek için buraya dahil edildi.

anomik olayların telafisini bu dünyaya ait terimlerle anlaşılan bir geleceğe yansıtmak suretiyle inşa edilebilir. Buna göre uygun vakit geldiği zaman (tipik olarak, birtakım ilahi müdahalelerin bir sonucu olarak) acı çeken kimseler teselli edilecek ve haksızlar cezalandırılacaktır. Başka bir deyişle hâlihazırdaki acı çekme ve haksızlıklar onların gelecekteki düzeltilmelerine (nomisation) bakılarak açıklanır. Şüphesiz bu kategori altına dinî mesiayanism, millenarianism ve eskatolojinin farklı tezahürleri yerleştirilebilir.[122] Tahmin edileceği gibi tarihi bakımdan bu tezahürler, doğal yahut toplumsal açılardan uğranılan buhran ve felaket dönemlerine tekabül ederler. Örneğin Kara Ölüm diye bilinen Veba Salgınının verdiği ıstıraplar çok sayıda zorlu millenarist hareketlerin doğuşuna sebebiyet verdiği gibi, Sanayi Devriminin sosyal huzursuzlukları da sebebiyet vermiştir. "Rab geliyor!", bu feryat şiddetli ıstırap zamanlarının ardı ardına yükselen bir yakarışı olmuştur. Kitap-ı Mukaddes geleneğinin ekseni (yani Yahudi-Hıristiyan-Müslüman ekseni) içerisinde ilahî aksiyonun tarihî boyutu üzerine yapılan kapsamlı vurgunun bir sonucu olarak bu yakarışın yükselişi özellikle sıklaşmıştır. Eski İsrailin sürgün öncesi peygamberlerinden tutun da garip bir sima olan Sabatay Sevi'ye, ilk Hıristiyan topluluklarda yakında geleceği beklenen *parousia*dan*, modern Protestanlığın büyük millenarist hareketlerine ve Abbasi ayaklanmasından tutun da Sudan mehdisine kadar bu yakarış kendini hangi düşünsel içerik biçimiyle olursa olsun tekrar ede gelmiştir. Arazi kurak ve kavruk, fakat yakında Yahve kendi kutsal dağından ortaya çıkacak ve bulutları yağmurla dolduracak. Şehitler, savaş

122 Bk. W.E. Muehlmann (ed), *Chiliasmus und Nativismus* (Berlin, 1961), Sylvia Thrupp (ed) *Millennial Dreams in Action* (The Hagne, 1961)

* Kurtarıcı, mesih -çn

meydanında ölüyorlar, fakat yakında İsa bulutlar üzerinde zuhur edecek ve Deccal'i ortadan kaldırıp kendi krallığını kuracaktır. Kafirler ülkeyi yönetiyorlar, fakat yakında tüm çağların dirilen velilerinden yardım gören Mehdi gelecek ve İslam'ın evrensel hükümranlığını tesis edecektir. Benzerlikle süregelen aynı geleneği izleyen modern Batının dünyevileştirilmiş laik eskatolojileri de muhtemelen köklerini M.Ö. 8. yüzyıla kadar geriye giden eski İsrail'de bulurlar. Fakat, daha gelişkin biçimleriyle *Mesihçi-millenarist* bileşimi, Kitap-ı Mukaddes geleneğinin ekseni dışında da bulunabilir, örneğin; Taiping Ayaklanması, Hayalet Dansı veya Kargo Kült hareketlerinde olduğu gibi.

Mesihçi-millenarist bileşimi, hâlihazırdaki ıstırap veya haksızlıkların parlak bir gelecekte üstesinden gelineceğine dair bir göreceleştirme yoluyla bir teodisi ortaya kor. Başka bir deyişle, anomik olaylar gelecekteki bir düzenliliğe (nomization) gönderme yapılarak yasallaştırılırlar ve böylece her şeyi kuşatan bir mânâlı düzen içerisinde yeniden bütünleştirilirler. Bu teodisi, tutarlı bir tarih kuramını (sözgelimi Kitap-ı Mukaddes ekseni içerisinde mesihçi -millenarist hareketler örneğinde genel olarak icra edilen bir durumu) ihtiva ettiği ölçüde rasyonel olabilir. O, ilahî eylemin olayların akışına müdahale etmesinin beşerî bir ortaklığı gerektirdiği veya ona izin verdiği ölçüde bilfiil veya bilkuvve devrimci de olabilir.

Teodisinin bu tipi açık pratik bir zorlukla karşı karşıyadır. Yani o ampirik yanlışlama karşısında oldukça dayanıksızdır. Şüphesiz, ampirik karşıt delili rasyonalize etmek için çeşitli kavrayışsal ve psikolojik mekanizmalar da mevcuttur.[123] Tamamen buna uygun bir şekilde, Yahve'nin

123 Leon Festinger'in "algısal bozukluk" psikolojisi üzerine olan eseri, burasıyla yakından alakalıdır-bk. onun hem *Theory*

yağmuru yağdırmaması, *parousia*'nın geciktirilmesi, iddia edilen Mehdi'nin bütünüyle başka bir dünyevi hükümdardan hiç de farklı biri olarak çıkmaması vb. olgular göz önünde bulundurulduğunda kuramsal bir sorun çözümsüz beklemektedir. Bu içsel zorluk, söz konusu teodisinin ya başka bir dünyaya ya da bir bakıma bu dünyada gizli başka bir gerçekliğe aktarılması yoluyla tipik bir biçimde çözüme kavuşturulur. Her iki durumda da o, ampirik yanlışlamadan muaf tutulur. Bir bakıma, mesihçi-millenarist bileşiminin bu saflığı, içerisinde kurtuluş vaadinin öbür dünyaya ait terimlerle ifade edildiği "Orta düzey" teodisilerin ikinci önemli bir şekline işaret etmektedir.

En yalınkat biçimiyle bu teodisi şekli, mevcut ıstırapların ve kötülüklerin öbür dünya hayatında tersine çevrileceğini öne sürer. Böyle bir teodisiye olan gereksinimin ölümsüzlükle ilgili kavramların menşelerini oluşturması bakımından çok önemli olduğuna dair bir akıl yürütme muhtemelen sağlam bir zemin üzerinde bulunmaktadır: Buna göre, bir kimsenin kendi öz hayatı veya torunlarının hayatı boyunca ilahî vaadi araması artık yeterli değildir. Onu, bu aşamada, kabrin de ötesinde aramalıdır. İşte orada, en sonunda, acı çeken rahatlatılacak, iyi insanlar ödüllendirilecek ve kötüler de cezalandırılacaktır. Başka bir deyişle, ahiret hayatı düzenliliğin (nomization) mekanı demektir. Bu aktarış, ilerleyen bireyselleşmeye ilişkin bir süreç olan ve makul olma ölçüsünü zayıflatan öz-aşkınlaştırıcı katılım

---

*of Cognitive Dissonance* (London, Tavistock Puplications, 1962) ve hem de daha önce yaptığı bir saha araştırması olan *When Prophecy Fails* (New York, Harper&Row, 1964) adlı eserleri saha araştırmasında tahlil ettiği olayların Yeni Ahit uzmanlarının *Parousieverzeogerun* diye adlandırdıkları şeyle olan benzerliği hayret verici ve oldukça öğreticidir.

yoluyla ulaşılan prototipik teodisi noktasına kadar kuvvetli bir olasılıkla uzanır. Bunu, birçok farklı dini gelenek içersinde gözlemek mümkündür.[124] Sözgelimi, eski Çin kadar eski Mısır dahi, her ne kadar ahlakî prensipler düzeyinde bir hükmü zorunlu olarak içermese de, bir öbür dünya vaatlerine ilişkin inanışa sahipti. Bu dünyaya ait bir teodisi olan mesihçi-millenarist bileşiminin aksine, şurası açıktır ki, öbür dünyaya ait teodisi tipi etkisi bakımından kuvvetli bir ihtimalle devrimci olmaktan çok muhafazakar olmuştur.

Bununla birlikte aynı teodisi tipi hayli karmaşık yollarla kendini ampirik yanlışlanırlığa karşı bağışık kılabilir. Böylece kurtuluş, tarihi bakımdan bu dünyada etkin olabilir, ancak gizli ve ampirik olarak gerçekliği kanıtlanamaz bir biçimde. Babil'deki sürgün dönemi boyunca Tesniye İşaya Kitabında geliştirilen "acı çeken kul" düşüncesine bağlı olarak İsraillilere ait mesihî umutların yeniden yorumu böyle bir teodisinin klasik bir örneğini oluşturur. Daha sonraları Müslüman olan Sabatay Sevinin mesihi misyonunun bir yeniden yorumu en son dönem Yahudi tarihinde benzer bir sürecin çok şaşırtıcı bir örneğini temsil eder. Bu durumlarda somut bir mesihçi-millenarist umut beslenir, ancak bu umut, esrarengiz ve içinde tarihin rastlantılarının bulunmadığı ampirik bakımdan erişilemez bir alana aktarılarak beslenir.[125]

---

124 Bk. Van der Leew, *a.g.e.*, ss. 275 ve devamı. Ayrıca Grek dini düşüncesindeki teodisi sorunu için bk. E. Rohde, *Psyche,* çev. W. B. Hillis (London, Kegan Paul, 1925) ve William Greene, *Moira* (Cambirdge, Mess., Harvard University Press, 1944).

125 İsraillilere ait teodisinin gelişimi hakkında bak. Gerhard von Rad'ın *Theologie des Alten Testaments*, özellikle c. II. ve Edmand Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament* (Neucha-

Teodisilerin üçüncü bir "orta düzey" tipi, özellikle eski İran'ın dini oluşumlarında karakteristik bir yeri olan ikilik prensibine ait tiptir.[126] Buna göre kainat, iki kuvvetli güç olan iyilik ve kötülüğün bir mücadele alanı olarak telakki edilir. Bunlar, her ne kadar İran düalizminin Mitraizm ve Maniheizm gibi daha sonraki gelişmelerinde çok daha soyut kavramlar şeklinde belirse bile, Zerdüştlükte Ahura Mazda ve Ehriman tanrıları biçiminde kişiselleştirilmişlerdir. Kuşkusuz bu oluşumlarda tüm düzensiz olaylar, kötülüğe veya negatif güçlere atfedilirken her düzenlilik de onların iyilik veya pozitif karşıtlarının sürekli üstün gelmeleri biçiminde anlaşılır. İnsan bu kozmik mücadelede bir iştirakçi olduğu için, kurtuluş, (ister bu dünyada olsun isterse öbür dünyada) onun bu mücadelede "haklı" tarafta yer almasından ibarettir. Bu tasarımın kendini, oldukça farklı karmaşık kuramsal düzeylerde ifade edebileceğini söylemeye gerek yok.

Batının din tarihinde düalizm teodisisi, Gnostisizmin yüzlerce yıl süren etkisi bakımından çok önemliydi.[127] Ora-

---

tel, Delachaux&Niestle 1955) ss. 240 ve dev., *Theology of the Old Testament,* çev. Arthur W. Heathcote ve Philip J. Allcock (London, Hodder&Stoughton, 1958). Sabatay Sevi'nin oldukça anlamlı hikayesi için bak. Gershom Scholem, *Major Trends in Jews Mysticism* (New York, Schocken, 1961), ss. 287 ve dev. (London, Thamer&Hudson, 1955).

126 Bak. W. Hinz, *Zarathustra* (Stuttgart, 1961), Franz Altheim, *Zarathustra und Alexander* (Frankfurt, 1960), Maarten Vermaseren, *Mithras* (Stuttgart, 1965), *Mithras the Secret God*, çev. Therese ve Vincet Megaw (London, Chatto&Windous 1963), R. Reitzenstein, *Das Iranische Erloesungsmysterium* (Bonn, 1921).

127 Bak, Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, Beacon, 1963). Marcion üzerine klasik bir çalışma Adolf von Harnac'in *Das Evangelium vom fremden Gott*'dur.. Albigensian'lar hak-

da düalizm ruh ile madde arasındaki bir ikicilik olarak anlaşıldı. Maddî bütünlüğü içersinde bu dünya, Hıristiyan Gnostiklerince Eski Ahid tanrısıyla özdeşleştirildiği biçimiyle negatif güçlerin bir yaratmasıydı. İyilik tanrısı bu dünyayı yaratmadı, dolayısıyla onun mükemmel olmamasından sorumlu gösterilemez. Bu dünyadaki anomik olaylar, netice itibariyle, düzensizliğin (disorder) düzenli bir kainata (orderly cosmos) kötü bir müdahalesi olarak algılanmaz. Tersine bu dünya; düzensizliğin (disorder), olumsuzluğun ve kaosun dünyasıdır ve aslında insandır (veya daha doğrusu insanın içindeki ruhtur) başka bir dünyadan fuzulî bir şekilde oraya gelen ve iğreti bir biçimde duran. Kurtuluş, ruhun bu dünyadaki sürgün hayatından, aslî vatanı olan maddî dünyanın gerçeklikleri içerisinde var olandan tamamen apayrı nuranî bir aleme dönüşünü ihtiva eder. Kurtuluş ümidi bu nedenle, bir Gnostik metnin şu paragrafında ifade edildiği gibi, insanın aslî vatanına duyduğu derin bir özlemle birleştirilmiştir:

> O (karanlık) dünyada ben binlerce milyonlarca yıl kaldım fakat hiç kimse benim orada bulunduğumu bilmedi... Yıllarca, yüzyıllarca orada idim ve kimse benim onların dünyasında yaşadığımı farketmedi.

Yine başka bir Maniheist metinde:

> Şu anda, ey bizim merhamet sahibi babamız, senden ayrılalı sayısız, haddi hesabı bilinmez yıllar geçti. Senin sevgili, parlak ve canlı çehrene bakmayı çok istiyoruz.[128]

---

kında bak, S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge, 1947).

128 Jonas, *A.g.e.*, s. 54

Bu tipin düalistik şeması, bir bakıma kullandığı ifadelerin yerlerini değiştirmek suretiyle teodisi sorununu çözmektedir. Yaşanan dünya kozmos olmayı bırakmakta veya (klasik Zerdüştlükte olduğu gibi) içerisinde düzenliliğin oluşmakta olduğu bir alan olmakta yahut da (çeşitli Gnostik sistemlerde olduğu gibi) gerçekte bir kaos diyarı olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla düzensizlik gibi gözüken şey, bu tamamlanmamış veya olumsuz dünyaya oldukça uygun bir şeydir ve dolayısıyla düzen ya henüz ulaşılmazdır ya da bütünüyle yaşanan dünyanın gerçekliklerinin ötesindeki dünyalarda aranmalıdır. Bu tip düalizmin gelişimini, tamamen mantıkî bir biçimde bu dünyayla birlikte var olan her şeyin, özellikle de insanın fiziki ve tarihî varoluşunun köklü bir şekilde değerinin düşmesi izler. İnsan bedeni ve onun yaptığı tüm işler değersizleşince eşya da olumsuz bir gerçeklik olarak algılanmaya başlar. Daha da ötesi, ampirik tarih herhangi bir kurtarıcı anlamı olmaktan *a priori* olarak çıkarılır. Başka bir deyişle düalistik teodisiler evren-dışı (acosmic) zâhidâne (ascetic) ve tarih-dışı (ahistorical) olmaya eğilimlidirler. İçlerinden çıkan çeşitli Gnostik hareketlerle birlikte "resmî" Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın mücadelelerinde görülebileceği gibi, Kitap-ı Mukaddes dininden türeyen çeşitli geleneklerin dünya görüşlerine o temayüllerin niçin o kadar potansiyel bir tehdit oluşturduklarını anlamak zor olmasa gerekir.[129]

Daha fazla ayrıntıya girmeden şu açıkça ortaya çıkmaktadır ki teodisi sorunu köktenci ve ahlakî monoteizmde,

129 Bak, Scholem, *A.g.e*, ss. 40 ve dev., Adolf van Harnach, *Dogmengeschichte* (Tuebingen, Mohr, 1922), ss. 63 vdev., *Outlines of the History of Dogma* (Boston, Starr King Press, ve London, Ernest Benn, 1960), Reynold Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, Bell, 1914).

yani Kitap-ı Mukaddes dini ekseni içerisinde çok keskin bir biçimde kendini göstermektedir. Tüm rakip veya küçük ilahların köklü bir biçimde ortadan kaldırıldığı ve yalnız tümüyle gücün değil aynı zamanda bütün ahlakî değerlerin de bu dünyadaki veya başka bir dünyadaki her şeyi yaratan bir Tanrı'ya isnat edildiği varsayıldığında teodisi sorunu bu en merkezî kavrama yöneltilen gözde bir sorun haline gelir. Gerçekten de başka herhangi bir dinî burçtan ziyade denebilir ki sırf bu tip monoteizm teodisi sorununu, yani "Tanrı nasıl izin verebilir...?" sorusunu çözme kabiliyetine göre ya başarılıdır ya da değildir.

Daha önce belirttiğimiz gibi somut tarihî beklentilerden ampirik yanlışlanırlığa elvermeyen soteriolojik kurgulara kadar Kitap-ı Mukaddes eskatolojisindeki gelişmeler, Kitap-ı Mukaddes geleneği ekseni içerisinde karşılaşıldığı biçimiyle sorunun önemli bir yönünü oluşturur. Bununla birlikte, eski İsrail döneminin de ötesindeki gelişmeleri anlamak için özel bir önemi haiz olan başka bir yön daha vardır ki o da, Kitap-ı Mukaddese ait teodisi ile mazoşist tutum arasındaki ilişkidir.

Her din, insanı nesnel ve güçlü bir gerçeklik olarak karşısına alan bir başkasını varsayar. Daha önce göstermeye çalıştığımız gibi mazoşist tutum, insanın başka biri karşısında takındığı çeşitli temel tutumlardan biridir. Ama Kitap-ı Mukaddes dini ekseni içerisinde mazoşist tutum, bu şartlar altında teodisi sorununun sebep olduğu çok büyük gerilimin bir sonucu olarak hususi bir niteliğe bürünür. Mazoşist vecit içerisinde sözgelimi, kozmik yok edici olarak *avatar*'ı halindeki Şiva'ya, veya insan kafataslarından oluşan bir dağ üzerinde büyük yaratma dansını icra ederkenki Şiva'ya teslimiyet sadece bir şeydir. Halbuki o, Hindu öğretisindeki tek ilah olmadığı gibi, Kitap-ı Mukaddesin Tanrı-

sına atfedilen ahlakî niteliğe yaklaşan herhangi bir şeyle de muttasıf değildir. Dinî mazoşizm, özellikle, bir başkası; top yekun güçlü, top yekun adil ve hem insanın hem de evrenin yaratıcısı olan bir Tanrı olarak tanımlandığında teodisi sorununun katlanılmaz bir biçimde duyarlı oluşundan ötürü, Kitap-ı Mukaddes ekseninde özel bir görünüme bürünür. Bu korkunç Tanrı'nın sesidir ancak, şimdi eziyet çeken insanın protesto çığlığını dindirecek kadar ve daha da önemlisi o çığlığı *ad maiorem Dei gloriam** kendini-alçaltmanın bir itirafı haline dönüştürecek kadar güçlü olması gereken. Kitab-ı Mukaddesin Tanrısı köklü bir biçimde aşkınlaştırılır, yani insan karşısında *totaliter aliter*** olarak kabul edilir. Bu aşkınlaştırmada, başından beri teodisi sorununa *par excellence* zimnî bir mazoşistik çözüm vardır, yani ne sorgulanabilen ne karşı konulabilen ve ne de gerçek tabiatı gereği mutlak suretle bütün insana özgü ahlaki ve genel olarak da düzenle ilgili (nomic) ölçülerin üzerinde büsbütün başka birine teslimiyet tavrı...

Şüphesiz bu teslimiyetin klasik *loci*'si (mantığı) Eski Ahid'in Eyüb kitabında başından beri mevcuttur. "O beni katletse bile, ben yine ona güveneceğim" diye haykırır Eyüp. Ardından bir kasırga içinde Tanrının haşyet veren tezahüründen sonra Eyüp kendisine vahyeden mutlak gücün huzurunda kendinin hiçbir şey olduğunu şu şekilde itiraf eder: "Bu sebepten ben kendimi hor görüyor ve toz toprak içinde sürünüyorum". Burada "bu sebepten"in altında mazoşistik tutumun gücü ve garip mantığı yatmaktadır. Teodisi sorusu, neredeyse Tanrıya karşı açık bir suçlama noktasına varacak kadar bıkmadan usanılmadan ısrarla sorula gelmiştir. Ama

* Şanı Yüce Tanrının karşısında -çn.
** Tamamen bambaşka (ç.n.)

soru, Eyüb'ün yolundan gidenlerin çeşitli gayretlerinde görüldüğü gibi rasyonel bir biçimde cevaplandırılamamıştır. Bunun yerine soru sahibinin sorusunu ilk aşamada sorma hakkının bulunup bulunmadığı meselesi köklü bir biçimde sorgulanmıştır. Başka bir deyişle teodisi sorunu en can alıcı anlamda bir argumentum *ad hominum** yoluyla daha doğrusu, bir argümentum *contra hominem*** yoluyla çözülmüştür. Tanrıya yöneltilen gizli suçlama bu defa insana yöneltilen açık bir suçlama haline geldi. Bu tuhaf tersine çevirmeyle teodisi sorunu ortadan kaldırıldı ve yerine antropodisi sorunu (veya son dönem Hıristiyanî bir terimi kullanacak olursak *justificatio*)*** getirildi. İnsanın günahı sorusu ilahi adalet sorusunun yerini aldı. İşte bu ters yüz etme ve onun oluşturduğu, teodisi ile mazoşizm arasındaki ilişki yoluyla biz Kitab-ı Mukaddes dinî gelişimindeki temel motiflerin birini görebiliyoruz.[130]

Eyüp Kitabı bize Kitap-ı Mukaddes Tanrısı karşısında dinî mazoşizmin bir anlamda saf bir biçimini sunar. Biz Eski Ahidin dışındaki Kitap-ı Mukaddes dinî gelişiminde bu biçimin hem dolaysız sürekliliklerini hem de başlıca değişik biçimlerini buluruz. Sözgelimi, Allah'ın iradesine top yekun bir teslimiyet, (Arapça, *esleme*, teslim olmak fi-

---

* Tartışmada karşı tarafın söz veya hareketlerini kendi görüşünü savunmada delil olarak kullanma (ç.n.)

** Karşıt delil, muarızın delilini çürütücü karşıt delil (ç.n.)

*** Mazeret ileri sürme, suçuna mazeret arama (ç.n.)

130 Kitab-ı Mukaddes teodisisinin gelişimini ele alırken tamamen Weber'den hareket ettik. Weber'in Hristiyan teodisisi ile olan ilgisinin, aslında onun Kalvinizmin tarihsel rolü ile ilgilenişiyle açıkça bağlantılı olması önemli gerçeğine rağmen Kalvinist kader anlayışının "aşırılaştırılmış" bir sonucuyla oldukça sınırlı olması gerçekten bir hayli dikkat çekicidir.

ilinden) İslam'ın temel yaklaşım biçimi oldu ve gerçekte Kitap-ı Mukaddes geleneğinin göz kamaştırıcı sadelikteki biçimine adını verdi. Bu durumun en köklü olduğu kadar en uyumlu da olan gelişimi, Kitab-ı Mukaddes geleneğinin bütün ana dallarında -İslam'da ve sonraları Kalvinizmde belli bir sertlikte de olsa- geliştirilen ilahî takdirin çeşitli kavramlarında bulunabilir.[131] Çok ezelden beri az bir kısım insanı kurtuluş için, büyük bir kısmını da cehenneme göndermek üzere seçen Tanrının değişmez ezeli planında yüce bir yeri olan bir Kalvinist, dinler tarihinde bir bakıma mazoşistik tutumun en yüksek noktasını oluşturur. Bu; ilk dönem Kalvinizmde hiç kimsenin kendisinin seçilmişlere dahil olup olmadığını kesinlikle bilemeyeceğine dair inancın sıkıca korunduğu düşünüldüğünde daha da aşikar olmaktadır. Dolayısıyla, kendisine harâretle ibadet edilen ve Kalvinist ahlakın katı kurallarında ve yerine göre (Katoliklerin baskıları altında iken olduğu gibi) bizzat hayatı tehlikeye atma pahasına hizmet edilen Tanrının, daha ilk başta (ezelde) âbidi lanetliğe mahkum etmesi ve sonradan girişilecek herhangi bir makul çabanın onu bu kararından döndüremeyeceği her zaman varsayılmıştır. Hem Tanrının mutlak hakimiyeti hem de insanın acziyeti, kendilerini lanetliğe mahkum eden aynı Tanrının yüceltilmesine bizzat katılan bir suçlu insan görünümüyle tam da bu noktada korkunç zirvesine ulaşır.

Esasen sadece belli dinî "ahlak üstatları (virtuosi)" için geçerli olan mazoşistik tutumun bu saf biçimini herkese teşmil etmenin zorlama bir durum olacağını anlamak fazla zor olmasa gerekir.[132] Teslimiyetin daha yumuşak bi-

131 Weber açık bir biçimde kader inancı açısından İslam ile Kalvinizm arasında bir benzerlik kurdu.

132 "Dinî üstat" kavramı Weber'den alınmıştır.

çimleri pek tabiî olarak kitlelerin dini anlayışında yaygındır. Kitap-ı Mukaddes monoteizminin gelişiminde teodisi sorununa Eyüp Kitabının getirdiği sert çözüm uzun ömürlü olmamıştır. Halk dindarlığında o, başka bir dünyada karşılık umuduyla çoğu kere yumuşatılmıştır. Böyle bir değişiklikte, yine acı çekmekten hoşlanmak biçimindeki mazoşistik teslimiyet varlığını sürdürebilmiştir. Yalnız, gelecekteki bir hayatta kendi öz dönüşümünün bir umudunu içeren daha az saflıkta olmak üzere, yani ceza veren Tanrı bir gün gelecek ceza vermeyi bırakacak ve Onu acı çekerek kutsama, yerini daha hoşnutluk veren bir şükür çeşidine bırakacaktır. Daha gelişkin (sofistike) muhitlerde sertlik, acı çekmenin çeşitli dinî yorumları vasıtasıyla kırılmıştır. Başlarda zikrettiğimiz Tesniye-İşaya'daki "acı çeken kul" telakkisi; ortodoks Yahudilikteki acı çekme yoluyla ve (mesela "sürgün döneminin" kabbalistik teosofilerinde olduğu gibi) Yahudiliğin hetorodoks geleneklerindeki çeşitli kurtarıcı acı çekme doktrinlerinde "Tanrının Adının Takdisi" (*Kiddushhashem*) yoluyla devam etti. Bunun benzerleri Hıristiyanlık kadar İslam'da da bulunabilir. Kalvinizmde bile kaderin değişmez hükmüne teslimiyetin katılığı kısa bir süre sonra, ister bir kimsenin dünyevî faaliyetleri üzerinde ilahî inayet olduğu varsayımı yoluyla olsun isterse içinde duyduğu bir kurtuluş hissi yoluyla kesin seçilmişliğe ulaşmak için yapılan çeşitli girişimlerle değişime uğradı.[133]

Ne var ki mazoşistik teodisinin bütün bu "yumuşamaları" soruna köklü Hıristiyani çözümle, yani Hz. İsa'nın tabiatı hakkındaki tartışmalarda (Kristolojide) ortaya konan çözümle kıyaslandığında tarihi bakımdan fazla bir önem

133 Kalvinizmin özgün "katılığının" değişime uğraması, şüphesiz Weber'in *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalizm*'deki tezinin ana konularından biriydi.

arz etmez.[134] Gerçekten de, Hıristiyanlık tarihinde akla gelen her türlü değişken biçimlerine rağmen bunun, yani teodisi sorununa ve özellikle de Eski Ahid'in dinî gelişimi esnasında ortaya çıkan bu sorunun yol açtığı katlanılmaz gerilime bir cevap olarak hulul eden bir Tanrı figürünün (temel Hıristiyan motif olarak) kabul edilebileceğini öne sürebiliriz. Ama bu hulûlün metafiziği ve onun insanın kurtuluşu ile ilişkisi Hıristiyan ilahiyatı içerisinde formüle edilebilirdi, hulûl eden Tanrının aynı zamanda acı çeken bir Tanrı da oluşu çok dikkat çekicidir. Bu acı çekme, yani haç üzerinde can çekişme olmadan hulûl etme benim kanaatime göre kendisinin fevkalade büyük dinî potansiyelini borçlu olduğu teodisi sorununa bir çözüm oluşturmaz. Bu husus, Hıristiyanlık anlayışıyla onu tenkit edenlerin çağdaş en vukuflu temsilcisi olarak kabul edilen Albert Camus tarafından güzel bir biçimde ifade edilmiştir:

> "...İsa'nın acı çekişiyle ve gönüllü acı çekişiyle acı çekme artık gayr-i âdil ve tüm acılar da gereksiz değildi. Bir anlamda, tamamen gayr-i adil bir faraziye üzerine dayanan Hıristiyanlığın insan davranışına ilişkin acımasız sezgisi ve meşrulaştırdığı kötümserliği tam adalet olarak insana öyle tatmin edici geliyor ki sormayın... Yalnız günahsız bir tanrının kendini feda edişi ancak, masumluğun sonsuz ve evrensel ölçekteki acısını haklı kılabiliyor ve yalnız Tanrının en sefil bir biçimde acı çekişi, insanın ıstırabını dindirebilirdi. Eğer istisnasız gökteki ve yerdeki her şeyin acı çekme ve ıstıraba mahkum olduğu kabul edilirse ancak garip bir mutluluk şekli mümkün olabiliyor".[135]

134 Yukarda işaret edilen önemli gerçeğin bir kısmı olan, herhangi bir Hıristiyan teodisisindeki Kristolojinin aslî konumuna Weber'in oldukça vurdumduymaz davrandığı gözüküyor. Bu durumun, onun genel teodisiler tipolojisindeki başlıca zayıf yönü olduğunu ileri sürebiliriz.

135 Albert Camus, *The Rebel*, çev. Anthony Bowen (New York, Vintage, 1953), s. 34, (London Hamish Hamiton, 1953).

Kesinlikle teodisi sorununun bu "kazancı" sebebiyledir ki acı çeken kul ile cezalandıran Tanrı arasındaki uygun ilişki, Kristolojik doktrinde formüle edilebilmiştir. Ancak hulul eden İsa'nın hem tam uluhiyeti hem de tam insaniyeti aynı anda korunabildiği oranda, hulûl sayesinde temin edilen teodisi tam anlamıyla makul olabildi. Bu ve anlaşılması fazla güç olmayan bazı metafizik kurgular, İznik'te toplanan ve Arianismin* kınanmasıyla sonuçlanan ilk Hıristiyan kilisesindeki büyük Kristolojik ihtilafların/ tartışmaların itici gücüydü.[136] İznik'te ve daha sonraki konsüllerde oluşturulan ortodoks Kristolojik formüller, Hz. İsa'nın acı çekmesinin teodisi sorununun ilk aşamada öne sürdüğü acı çekmede olduğu gibi aynı zamanda hakiki bir beşerî acı çekme olarak gerçekte bizzat Tanrı tarafından acı çekmeyle özdeşleştirilebileceğini teminat altına aldı.

Bununla birlikte yukarıdaki aktarımda açıklanmayan "garip bir mutluluk şekli" için aslî bir durum söz konusudur. Bu, Hıristiyan teodisisini kesinlikle en azından (sözgelimi Gnostik sapmalara karşı olan) Hıristiyan merkezî ortodoks geleneği içerisinde yer alan mazoşist öncüllerine bağlayan bir durumdur. Bu durum, yine de Hz. İsa'nın insanların günahsızlığını sağlamak için değil de kendi günahından dolayı acı çektiğinin bir tasdikidir. Bunu Hz. İsa'nın kendini

* Arius'un IV. yüzyılda ortaya çıkan ve VII. yüzyıla kadar varlığını sürdüren, Hz. İsa'nın Tanrı olmadığını savunan bu yüzden de heretik kabul edilen bir Hıristiyan dini akımı (ç.n.).

136 "Ist das Goettliche das auf Erden erschienen ist und die Menschen mit Gott Wiedervereinigt hat, identisch mit dem hoechsten Goettlichen, das Himmel und Erde regiert, oder ist es ein Harbgoettliches. Das war die entscheiden de Frage im arianischen Streit." Harnack, *Dogmengeschichte*, s. 210.

feda etmedeki kurtarıcı gücünü paylaşmak anlamına gelen *insanın günahını itiraf etmesi* koşulu izler.[137]

Teodisi sorununa getirilen "Augustinian" denen çözüm acı çeken bir ilah takdiminden başka bir şey değildir. Son dönem Greko-Roman çağının bu tür tasarımlarla dolu olduğunu biliyoruz. Çözüm, aslında Tanrının adaleti hakkındaki sorunun insanın günahkarlığı hakkındaki soruyla tamamen mazoşist bir yer değiştirmesine, yani öyle bir değiştirme ki daha önce gösterdiğimiz gibi, Eski Ahid'in teodisisinde zaten mevcut olan bir değiştirmeye dayanmaktadır. Tekrar edecek olursak, teodisi sorunu antropodisi sorununa çevrilmektedir. Fakat bu çevirinin katılığı, Eyüp Kitabı'nın mazoşistik diyalektiğinde iki ortak (partner) olan Tanrı ile insanın acı çekişlerinin münavebesi yoluyla yumuşatılıyor. Başka bir deyişle, hükümranlık ve teslimiyetin katı bir şekilde kutuplaştırılması acı çeken İsa figürü ile yumuşatılmaktadır. Tanrı, İsa içinde acı çekiyor. Fakat İsa'nın acı çekişi Tanrı'yı değil insanı temize çıkarmaktadır (justify). Hz. İsa sayesinde; şimşekli, yıldırımlı fırtınaların Yahve'sinin korkunç yabaniliği (otherness) uysallaştırıldı. Aynı zamanda Hz. İsa'nın acı çekişini düşünmek insanın değersiz olduğu kanaatini pekiştireceği için, eski mazoşist teslimiyetin daha saf bir biçimde, karmaşık demiyoruz, kendini tekrar etmesine izin verildi. Hıristiyanlığın temel dini hareket noktasının bu durum anlaşılmadıkça anlaşılamayacağını, hatta daha da ileri giderek, Hıristiyanlığın (en

137 Hz. İsa'nın acı çekmesinin kurtuluşu gerçekleştirmekle olan kesin alakasına dair soruya karşı farklı teolojik cevapların tartışılmasına burada girmiyoruz. Faydalı bir tipoloji için bak, Gustaf Aulen, *Christus Victor* (Londan, S.P.C.K. 1931). Ayrıca bak. John Hick, *Evil and the God of Love* (New York, Harper&Row, ve London Macmillan, 1966).

azından onun başlıca ortodoks biçimlerinin) makul oluşunun bu teodisinin makul oluşuna bağlı olduğunu öne sürebiliriz.

Hıristiyanlığın makul oluşuna ilişkin baştan beri görülen çöküşü tartışmak için bu değerlendirmelere daha sonra tekrar dönme fırsatımız olacak. Burada şu kadarını söyleyelim ki bu çöküşe Hıristiyan teodisisinin aralıksız değer kaybı eşlik etmiştir. 1755'te meydana gelen bir deprem Lizbon şehrinin büyük bir kısmını yok etmiş ve nüfusunun önemli bir bölümünün ölmesine sebep olmuştu. Bu hadise bizim kendi çağımızın kitle kıyımlarıyla mukayese edildiğinde önemsiz gözükse de on sekizinci yüzyıl düşüncesi için önemli bir hadiseydi. Olay şiddetli bir şekilde teodisi sorununu ve aralarında Papa, Voltaire, Goethe ve Kant'ın da bulunduğu dönemin güçlü kafalarının bir kısmında onun Hıristiyanî çözümünün geçerliliğini gündeme getirdi. Öyle gözüküyor ki, I. Dünya savaşı benzer bir ilgi ile özellikle İngiltere'de yine hayli geniş bir edebiyat ürünü ortaya koydu. II. Dünya savaşının hadsiz büyüklükteki kıyımlarının böyle bir sonuca sahip olmadığını kaydetmek oldukça öğreticidir. Bu olaylara (özellikle Nazi mezalimiyle bağlantılı olanlara) kadar, metafizik sorular sorulurken, tıpkı ahlak ve siyasete ilişkin karşıt sorularda görüldüğü gibi sonrakiler tipik olarak mahiyeti itibariyle dinî olmaktan çok antropolojik idi: "Tanrı buna nasıl izin verebilir?" sorusuna karşılık "İnsan nasıl olur da böyle davranabilir?" sorusu sorulmaya başlandı. İnancına sıkı sıkıya bağlı Hıristiyan sözcülerin bile bu tür olaylara anlam veren geleneksel Hıristiyan öğretileri tekrarlamakta belli bir duraksama geçirdikleri görülmüştür. Ortodoks ve neo-ortodoks kamplar içinde kalınarak teodisinin antropodisiye klasik dönüşümü birçok defa tekrar edilmiştir. Hatta Nazizmin sebep olduğu kâbusların, Hıristiyan Tanrısının güvenilirliği hakkında korkunç bir soru

vesilesi olarak değil de insanî günah hakkındaki Hıristiyanî görüşün bir tasdiki olarak ele alınması bunun bir örneğidir. Fakat, genel yaklaşım; ya bu olayların teodisi için taşıdığı imalar hakkında garip bir sessizlik ya da bunun yerine Hıristiyan sözcülerin seküler çağdaşlarıyla paylaştıkları bir başvuru kaynağı olarak hakkında konuşmayı yeğledikleri antropolojik ve siyasî-ahlakî sorular üzerinde bir yoğunlaşma şeklinde olmuştur.

Hıristiyan teodisisinin Batılı insanın bilincinde uğradığı çözülmenin en önemli tarihi sonucu elbette bir devrim çağının başlamış olmasıdır. Tarih ve tarihteki insan fiilleri, kendileriyle acı çekme ve kötülüğün yasallaştırılmasının (nomization) yollarının arandığı başlıca araçlar olmuştur. Artık ne Tanrının iradesine boyun eğme, ne İsa figürü ile aracı kılınan ümit, ne de ilahi bir nüfuzla donanmış eschaton (kurtarıcı), çoğu insanların çektikleri şiddetli ıstırabı dindirmeye yetmeyecektir. Hıristiyanlığın toplumsal teodisisi (yani, onun toplum eşitsizliklerini yasallaştırma işlevi), Hıristiyanların bizzat kendilerinden ziyade Hıristiyanlığın muhalifleri tarafından çok daha açıkça görülen bir noktada baştan sona Hıristiyan teodisisinin makul olma özelliği ile birlikte çökmüştür.[138] Eğer dünyanın Hıristiyanî bir yorumu/açıklanışı artık elimizde olmasa, bu durumda toplumsal düzenin Hıristiyanî meşrulaştırılışı da uzun süre varlığını sürdüremez. Bu tanımlamanın bir temsilcisi olarak Camus'dan bir kez daha alıntı yapacak olursak, insan tam bu noktada "merhamet krallığının adalet krallığı ile yer değiştirmesinden dolayı asıl girişmeyi tasarladığı başkaldırıyı başlatır".[139]

138 Marks ve Nietzsche'nin yaptığı Hıristiyanlık tahlilleri, şüphesiz bunun en önemli örneklerindendir.

139 Camus, *A.g.e.*, s. 56

Açıktır ki bizim buradaki maksadımız bu devrimci bilinç dönüşümünü daha fazla tahlil etmek olmamalı. Biz, yukarda farklı tarihi kümelenmeleri tartışılan teodisiyi daha geniş bir taslak halinde insanın kendi tecrübesinin düzensiz tarafları karşısında nasıl farklı varoluşsal ve kuramsal tutumlar takındığını ve farklı dini sistemlerin bu yasallaştırma girişimine nasıl yaklaştığını göstermek için kullandık. Şayet biz teodisi sorununu dünya-idamesi konusunda herhangi bir dini çaba ve gerçekten aynı şekilde din dışı bir *weltanschaung* temelinden hareket eden daha sonraki bir çaba için arz ettiği merkeziliği göstermiş olsaydık amacımızı tam olarak gerçekleştirmiş olurduk. İnsanın kurduğu Dünyalar kaosun güçleri ve nihaî olarak da kaçınılmaz bir gerçek olan ölümle durmadan tehdit edilirler. Anomi, kaos ve ölüm; insan hayatının düzeni içerisinde bütünleştirilemediği müddetçe bu düzen hem kolektif tarih hem de bireysel biyografinin zorlaması sonucu hakimiyetini kaybedecektir.[140] Tekrar edecek olursak, her beşerî düzen ölümle bir antlaşma yapma girişimini simgeler. Herhangi tarihsel veya ona benzer bir dinin akıbeti ne olursa olsun şundan emin olabiliriz ki bu girişimin gerekliliği insanlar öldüğü ve bu gerçeği önemsemek zorunda kaldıkları sürece devam edecektir.

140 Başka bir kapsamlı Weltanschauung'un bireysel hayattaki somut mânâ problemleriyle ilişkisi hakkında Marksistler arasında cereyan eden son ihtilaflar bunun güzel bir örneğidir. Bak, Erich Fromm (ed), *Socialist Humanism* (Garden City, N.Y. Double day, 1965).

## 4. Din ve Yabancılaşma

Şu ana kadarki değerlendirmeler için bir hareket noktası olarak işlev gören temel diyalektiği üçü bir araya gelince toplum olgusunu meydana getiren dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme hareketlerini burada hatırlamak yerinde olacaktır. Biyolojik yapısının özgül niteliği nedeniyle insan kendini dışsallaştırmaya zorlanır. İnsanlar, toplu olarak ortak davranış yoluyla kendilerini dışsallaştırır ve böylece bir beşeri dünya üretirler. Bir kısmını toplumsal yapı diye isimlendirdiğimiz bu dünya onlara karşı nesnel gerçeklik statüsü kazanır. Nesnel bir gerçeklik *olarak* aynı dünya, toplumsallaşan bireyin öznel bilincini oluşturan diğer bir parça olmak üzere sosyalleşme esnasında içselleştirilir.

Başka bir deyişle toplum kolektif insan aktivitesinin bir ürünüdür. Böylece, sırf bu yönüyle o ferdi nesnel bir gerçeklik olarak karşısına alır. Her ne kadar ferde baskıcı gibi gözükse de bu karşılaşma, onun kendisini karşısına alan şeyi sürekli içselleştirmesini zorunlu kılar. Daha yalınkat bir dille ifade edecek olursak, toplum bireye kendisiyle ortak hareket etmeyi, yani onun toplum gerçeğinin kendisiyle sürekli kurulduğu ortaklaşa harekete katılmasını şart koşar. Bu şüphesiz bireyin kendisini baskı altında tutan belirli hareketlere katılması gerektiği anlamına gelmez. Fakat bu hareketler bireye, onun gönülsüz de olsa, sırf kendilerine toplumsal olarak tahsis edilen objektif mânâlara katıldığı noktada toplumsal gerçekliğin öğeleri olarak gerçek gözükecektir. Bu, bireyin toplumsal gerçekliği doğal gerçeklik-

ten tam olarak ayırt edeceği tek yönüdür. Mesela, bir fert, fiziksel olaylar göz önünde bulundurulduğunda tıpkı bu olayların insan müdahalesi olmaksızın doğal oluşumlardan -sözgelimi bir kaya tarafından ezilmek gibi- kaynaklanmasına neredeyse tamamen benzer bir şekilde kendi hemcinsi tarafından öldürülebilir.

Her ne kadar fiziksel olaylara yakın benzerliği söz konusu olsa da yine, bir kaya altında ezilmek suretiyle ölümle karşılaşmaya dair bu iki olasılığa tamamen farklı bir anlam eklenir. Farklılık bir idam ile bir kaza arasındaki farklılıktır, yani toplumsal dünya içerisindeki bir olayla "vahşi" tabiatın toplumsal dünyaya tecavüz ettiği bir olay arasındaki farklılık. Bir kimse kaza anında kolay kolay yeltenemeyeceği bir biçimde îdama "katılabilir", yani, gönülsüz olarak da olsa onu idam edenlerle paylaştığı objektif mânâlara bakarak olayı anlaşılır kılabilir. Dolayısıyla bir îdam kurbanı, bir kaza kurbanının kolay kolay benimsemeyeceği "bir doğrulukla" ölebilir. Şüphesiz bu uç bir örnektir. Burada önemli olan nokta basit bir şekilde şudur: Toplum kendisini ferde aşırı baskı olarak takdim ettiği zaman bile doğanın sahip olmadığı bir mânâya sahiptir. Bu hüküm, toplumsal gerçekliğin daha uysal deneyimlerinde karşılaşılan sayısız durumlar için *a fortiory** geçerlidir.

Daha önce gördüğümüz gibi toplumsal dünyanın nesnelliği, bireyin onu kendi dışında ve kendi arzularına hemen uyuvermeyen bir gerçeklik olarak algılaması demektir. O, bir gerçeklik olarak dikkate alınmak ve "acı gerçek" olarak yüz yüze gelinmek üzere oradadır. Bir kimse zevkli bir çokeşlilik hayatı yaşamayı düşleyebilir, fakat tekrar önceki hiç de şairane olmayan (sıkıcı) tekeşlilik halinin "acı gerçe-

* Evleviyetle, haydi haydiye (ç.n.)

ğine" dönmeye zorlanacaktır. Konunun "düz yazılı can sıkıcı bu şekli", ortak lisan ve bizatihi gerçekliğiyle bireyin tek başına iken kurduğu hayallerin kaçkın "şiirinden" oldukça baskın duran kendi toplumunun mânâ sistemidir. Başka bir deyişle, kurumlar toplumsal dünyanın nesnelliğini paylaştığı kadarıyla gerçektir. Aynı şey roller için, daha da önemlisi, içselleştirilmiş roller için de geçerlidir. Bir kimse düşlerinde bir Türk Paşası olmayı arzu edebilir. Hâlbuki o kimse günlük hayatının gerçekliğinde makul bir orta-sınıf koca rolü oynamak zorundadır.* Kaldı ki, paşa rolünü oynamasını engelleyen sadece dışsal bir yapı olan toplum da değildir. Bireyin, toplumsallaşma yoluyla şekillenen bilincinin içsel yapısı da bizzat paşa rolünü bir yanılgı durumuna, *ipso facto* gerçeklikten daha düşük bir duruma indirger. O kimse bir paşa olmaktan çok makul bir orta sınıf koca olarak kendi kendine daha gerçektir. Herhangi bir kimsenin kendisini bir paşa olarak gerçekleştirmede ne denli başarılı olabileceği konusu burada bizim konumuz değil. Şüphesiz böyle bir gerçekleştirim için asgari zorunluluk -tekeşlilik şartları altında teknik bakımdan zor bir konu olan odalık (metres) rolünü oynamaya hazır başka birilerinin bulunabilmesidir. Burada bizi asıl ilgilendiren şey, basit bir şekilde, toplumsal dünyanın içselleştirildiği biçimiyle nesnel bir gerçeklik niteliğine sahip olması önemli gerçeğidir. O bilincimizde de oradadır.

Kısaca, nesnelleşme fertlerin içinde bulundukları şeyin dışında kalan gerçek bir toplumsal dünyanın üretilmesini ifade ederken, içselleşme aynı toplumsal dünyanın söz konusu fertlerin bilinçleri dâhilinde bir gerçeklik statüsüne sahip olmasını ifade eder. Ne var ki sonraki süreç fazladan

* Anlaşılan yazar Türk Paşalarını çokeşli olarak bilmektedir (?).

bir büyük önemi haizdir, yani hem toplumsallaşan hem de toplumsallaşmayan bileşenleri açısından bir *çifte bilinçlenmeyi.*[141] Bilinç toplumsallaşmadan önce gelir. Dahası eğer başka hiçbir şey, bir kimsenin kendi bünyevî süreçlerinin süre giden bilincine bunu temin etmediği sürece bilinç asla tamamen sosyalleştirilemez. Bu takdirde sosyalleşme her zaman eksiktir. Bilincin bir kısmı, sosyalleşme yoluyla bireyin toplumsal olarak tanınabilen kimliği olacak bir biçimde şekillenir. Tıpkı içselleştirmenin bütün ürünlerinde olduğu gibi, toplumsal (nesnel) olarak belirlenen kimlikle bizim için şu an fazla önemi olmayan fakat sosyal psikoloji için başlıca önemi haiz bir nokta olan öznel olarak edinilen kimlik arasında diyalektik bir gerilim vardır.[142] Bizim buradaki amacımız için daha önemli olan şey, toplumsal dünyanın içselleştirilmesiyle meydana gelen çifte bilinçlenmenin, bilincin bir kısmını geri kalan diğer kısmına karşı ayırması, donuklaştırması ve yabancılaştırması sonucunu doğurmasıdır. Başka bir deyişle, içselleştirme öz-nesnelleşmeyi gerekli kılar. Bu şu demektir: ben'in bir kısmı başkalarına değil kendine karşı toplumsal dünyanın, daha doğrusu bu dünyanın kendisine dayatıldığı toplumsal olmayan öz-bilinçle kolay kolay uyuşmayan bir durumda olan ve kalan "toplumsal benin" temsilciler kümesi olarak nesnelleştirilir.[143] Örneğin,

141 Bilincin çifte katlanması kavramı Mead'den alınmıştır. Durkheim'in *homo duplex* olarak nitelediği sosyalleşen insan fikriyle de alakalıdır.

142 Bu ifade temel Marksist ve Meadist bakış açılarını birleştirmek amacındadır.

143 "Toplumsal ben" terimi William James tarafından kullanılmıştı. Onun, Mead tarafından, bir bakıma "biçimlendirilişine" kadar James Baldwin ve Charles Cooky'in çalışmalarıyla geliştirilmesi, Amerikan sosyal psikolojisi için çok önemli bir hususdur.

orta-sınıf koca rolü sözü edilen kimsenin bilincinde nesnel bir "bulunuşa" dönüşür. Böylece o kişi bilincinin geri kalan kısmını, (bu özgül durumda sosyalleşme "başarısına" dayalı olarak) dışarıdaki orta sınıf evlilik kurumunun "acı gerçeğine" çok ya da az bir simetriyle tekabül eden bir "acı gerçek" olarak karşısına alır.

Başka bir deyişle çifte bilinçlenme, bizzat bilincin içerisinde toplum ve fert arasındaki *dışsal* karşılaşmayı tekerrür ettirmek suretiyle benin toplumsallaşan ve toplumsallaşmayan kısımları arasında bir içsel karşılaşmayı doğurur. Her iki durumda da karşılaşma, bu iki unsurun her bir durumda mekanik bir etki/tepki ilişkisinden çok, biri diğerini karşılıklı ve sürekli olarak üreten bir ilişki halinde olduğu sürece, diyalektik bir niteliğe sahiptir. Daha da ötesi benin bu iki parçası artık birbirleriyle içsel bir diyaloga girebilir.[144] Bu diyalog, şüphesiz o bireyin toplumsal hayatında dışsal başkalarıyla sürdürdüğü diyalogu (daha doğrusu, bu diyalogun belirli tipleşmelerini) bilinç içerisinde de tekerrür ettirir. Örneğin, orta-sınıf bir toplumda paşa rolünü oynamaya girişen bir kimse, kendini, kısa süre sonra-karısı, ailesinin üyeleri, hukukun müeyyideleri vb. başkalarıyla çeşitli (bu durumda, muhtemelen hoş karşılanmadığı) diyaloglara girmiş olarak bulacaktır. Ama bu dışsal diyaloglar, bizzat kendi öz bilincinde de karşılığını bulacaktır. Sözgelimi hukuk veya hukukî ahlakın "bilincin sesleri" şeklinde olası içselleştirilme gerçeğinden apayrı, toplumsal olarak belirlenen orta-sınıf koca kimliği ile her ikisi de bilinç içerisinde billurlaşmış "varlıklar" olarak gözüken öznel bir biçimde göz dikilen paşa kimliği arasında en azından içsel bir sürtüşme olacaktır. Bu ikisinden hangisinin ferde daha

144 İçsel diyalog kavramı Mead'dan alınmıştır.

gerçek geldiği sorusu, onun toplumsal gerçeklikle (veya dileyen buna onun "zihinsel sağlığı" ile desin) olan "uyumuna" bağlı bir sorudur, kaldı ki böyle bir durumda onun işini artık polislere veya psikoterapistlere havale edebiliriz.

Konuyu başka bir biçimde sunmak için şöyle diyebiliriz: İnsan toplum içinde yaşamanın bir sonucu olarak hem kendi dışında hem de kendi içinde "başkalık" üretir. Toplumsal bir dünyanın parçaları olduğu sürece insanın kendi öz eylemleri kendi dışındaki bir gerçeğin parçası olmaktan öteye gidemez. Onlar kendisinden "kaçar". İnsan bir parçasını sosyalleştirmek suretiyle biçimlendirmedikçe o bile kendisinden "kaçar". Toplumsal dünyanın başkalığı ve toplumsal hayatın başkaları konumunda olan somut insanî varlıklar bilinçte içselleştirilir. Başka bir deyişle, başkaları ve başkalık bilinç haline dönüştürülür. Sonuçta, toplumsal dünyanın bireye yabancı gözükmesi olasılığının yan ısıra onun toplumsallaşan özünün belli yanlarıyla kendisine yabancılaşması olasılığı da ortaya çıkar.

Bu yabancılaşmanın insanın toplumsallığında verili olduğunu, başka bir deyişle antropolojik açıdan zorunlu olduğunu vurgulamak gerekir. Dolayısıyla izlenecek iki yol var: Biri, dünyanın ve özün yabancılığının her ikisinin de insanın kendi aktivitesinin ürünleri olduğunu "hatırlamak" suretiyle yeniden uyumlu hale (*zurueckgeholt*) getirilmesi, diğeri ise böyle bir uyumluluğun artık mümkün olmaması ve toplumsal dünya ile toplumsallaşan özün bireyi doğanın olgularına benzer değiştirilemez olgular olarak karşısına almasıdır. Sonuncu süreç yabancılaşma olarak adlandırılabilir.[145]

145 Burada kullanılan yabancılaşma kavramı da, kuşkusuz -her ne kadar biz Marks'ın Hegel'ininkine karşı kullandığı kavra-

Başka bir deyişle yabancılaşma, birey ile onun dünyası arasındaki diyalektik ilişkinin bilinçte kaybolduğu bir süreçtir. Birey, söz konusu dünyanın kendisi tarafından ortaklaşa-üretilmesi ve sürdürülmesi gerektiğini "unutur". Yabancılaşan bilinç diyalektik olmayan bir bilinçtir. Sosyo-kültürel dünya ile doğa dünyası arasındaki esas farklılık, yani insanların ikinci aşamada değil de daha ilk aşamada ayırt edebildikleri bir farklılık pek belirgin değildir.[146] Yabancılaşan bilinç, bu yanlış düşünsel temel üzerine oturtulduğu sürece yanlış bir bilinç olmaktan öteye gidemez.[147] Yine başka bir deyişle yabancılaşma, toplumsal dünyanın insanî (canlı) nesnelliğinin, bilinçte tabiatın gayri-insanî (ölü) nesnelliği haline dönüştürüldüğü bir aşırı-uzamlı

mın sertliğini yumuşatsak da- Marks'tan alınmıştır. Özellikle, yabancılaşmayı sosyal düzenin belli tarihsel "günahlarının" bir sonucu olarak görme veya kendi ütopyacı ümitlerinde var olan sosyalist devrim yoluyla yabancılaşmanın (yani, onun A*ufhebung*'unun) ortadan kaldırılması şeklindeki sahte-teolojik anlayışındaki Marks'ı izlemedik. Bu nedenle biz, kavramın bizim kullanışımızda "sol" çağrışımlardan ziyade "sağ" çağrışımlar taşıdığını peşinen kabul ediyoruz. Marksist olmayan bir bakıştan hareketle kavramın çok faydalı ele alınışlarından biri için bak. "Ueber die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung" adlı Arnold Gehlen'in makalesi, onun *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1963) adlı eserinin 232. s ve dev. Elinizdeki kitabın yazarının aynı konuyla ilgili daha erken bir incelemesi için bak, Peter Berger ve Stanley Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness," *History and Theory*, IV: 2, 1965, s.196 vdev.

146 Bu ifade şekli, Vico'nun tarih ve tabiat arasındaki farklılığa dair klasik ifadesinin bir açıklamasından ibarettir.

147 Yanlış bilinç kavramı burada, yabancılaşmayla ilgili olarak daha önce gösterilen mânâ kopukluğuna rağmen esas itibariyle Marksist bir anlamda kullanılmıştır.

(overextension) nesnelleşme sürecidir. Tipik olarak, insanı temsil eden şeyler ve toplumsal dünyanın gerçekliğini oluşturan anlamlı faaliyet; bilinçte insanî-olmayan anlamsız ve hantal "şeyler" haline dönüştürülür. Yani onlar maddîleştirilirler.[148] Bu durumda toplumsal dünya, içerisinde bireyin varlığını anlamlı faaliyetlerle sürdürüp/geliştirdiği açık bir arena olmaktan çıkar ve onun yerine halihazır ve gelecekteki faaliyetten bağımsız içine kapalı maddileştirilmiş bir yığın haline gelir. İnsan ile dünyası arasındaki doğru ilişki bilinçte altüst olur. Aktör ise *sırf* kendisine etki edilen bir nesne haline gelir. Üreten ise *sadece* bir ürün olarak algılanır. Topluluksal diyalektiğin bu şekilde kaybolu-şuyla bizatihi aktivite başka bir şey, yani kader veya kısmet gibi bir süreç olarak gözükmeye başlar.

Yabancılaşma hakkında üç önemli noktanın burada üzerinde durulması gerekir. Evvela şunu belirtmek gerekir ki yabancılaşan dünya bütün yönleriyle bir bilinç olayıdır, özellikle de bir yanlış bilinç olayı.[149] O katiyetle yanlıştır, çünkü insan kendisinin olan ve kendi aktivitesi olarak kalacak olan yabancılaşmış aktivitesiyle yabancılaşmış bir dünyada yaşıyor iken bile bu dünyanın ortak-üreticisi olmayı sürdürür. Paradoksal bir biçimde insan böylece kendini inkar eden bir dünya üretir. Başka bir deyişle insan bizatihi kesin olarak madde gibi bir olgu olamaz ancak bir

148 Maddîleştirme kavramının tarihi hakkında bak. Berger ve Pulberg, a.g. yer.

149 Bak. a.y. s. 204, dipnot 13, Yabancılaşmanın bir bilinç olayı olduğunu söylemek, onun asıl olarak düşünce-öncesi olmadığı veya eylemden kaynaklandığını inkar etmek demek değildir. Aksine o, yabancılaşan insanın artık dünya-üreten bir varlık olmadığı biçiminde yanlış bir sonuç çıkarmaktan kaçınmak demektir.

şartla kendisini öyle algılayabilir o da kendi öz deneyimini yanlışlayarak. İkinci olarak yabancılaşmayı geç kalmış bir bilinç gelişmesi ve yabancılaşmamış cennetimsi bir varlık halini izleyen, ilahî inayetten bilişsel bir düşüş olarak sanmak oldukça yanıltıcı olabilir.[150] Aksine, tüm kanıtlar göstermektedir ki bilinç; hem *phylo* hem de *onto-jenik* olarak (yani hem türsel hem de söz konusu türün oluşsal tarihi bakımından ç.n) yabancılaşmış bir durumdan, olsa olsa, yabancılaşmadan-uzaklaşma olasılığına doğru bir gelişme takip etmektedir.[151] Hem ilkel insana hem de çocuğa ait bilinç sosyo-kültürel dünyayı esasen; olgusal, zorunlu ve mukadder bir olgu gibi yabancılaşmış kavramlarla algılar. Ancak tarihin çok sonraki dönemlerinde veya özgül tarihsel şartlar içerisinde yaşayan fertlerin biyografilerinde sosyo-kültürel dünyanın beşerî bir girişim olarak kavranma olasılığını görmekteyiz.[152]

Başka bir deyişle, sosyo-kültürel dünyanın *opus alie-*

150 Bu, bir kez daha bizi, Marks'ın ütopist bakış açısı diyebileceğimiz şeyden uzaklaştırır. Marks'ın Hegel'e karşı, nesnelleşme (Versachlichung), dışsallaşma (Entaeusserung) ile maddileşme (Verdinglichung) ve yabancılaşma (Entfremdung) arasında yaptığı ayırımı ve aynı şekilde onun ilk iki kavramın değil de son ikisinin antropolojik zorunluluklar olarak anlaşılmaması gerektiği fikrini kabul ediyoruz. Ancak biz (daha sonraları Engels tarafından daha da avamîleştirilen) Marks'ın yabancılaşmanın tarihsel bakımdan yabancılaşmamış bir varlık durumunu izlediği inancına katılamıyoruz.

151 Levy-Bruhl'ün "İlkel Zihniyet" üzerine yaptığı çalışmayla Praget'in çocukların düşünüşü üzerindeki çalışması burasıyla bir hayli ilişkilidir. Bu konular üzerine yapılan son incelemeler için bak. Claude Levi-Strauss, *La Pensee Sauvage* (Paris, Plon, 1962), Jean Piaget, *Etudes Sociologiques* (Geneva, Droz, 1965) s. 143 vdev.

152 Bak, Berger ve Pullberg, a.g.y. ss. 209 ve dev.

*num** olarak algılandığı her yer, bu algılamayı bir süre sonra insanın *opus proprium*'u** olarak algılanmaya bırakır. Üçüncü olarak, yabancılaşma anomiden tamamen farklı bir olaydır.[153] Öte yandan, sosyo-kültürel dünyayı yabancılaşmış kavramlarla algılamak onun düzenli yapılarını, kesinlikle öyle gözüküyor ki, onları sayısız beşerî dünya-kurma sürprizlerine karşı bağışık kılma endişesiyle ve özel bir etkinlikle koruma amacına yöneliktir. İnsanın *opus proprium'u* olarak dünya, tabiatı gereği dayanıksızdır. Tanrıların, doğanın, tarih güçlerinin veya başkalarının *opus alienum'u* olarak dünya ise, öyle gözüküyor ki ebedidir. Şüphesiz bu son nokta, din ile hem yabancılaşma hem de anomi arasındaki ilişkiyi anlamak bakımından özellikle önemlidir. Böylece, artık esas konumuza gelmiş bulunuyoruz.

Daha önce gördüğümüz gibi din insanlık tarihi boyunca anomiye karşı en etkin siperlerden biri olmuştur. Burada şuna dikkat etmek önemlidir: Bu gerçek olgu dolaysız bir şekilde dinin yabancılaştırıcı eğilimiyle yakından alakalıdır. Din, tamamen güçlü, belki de en güçlü bir yabancılaşma aracı olduğu için, çok güçlü bir yasallaştırma aracı da olmuştur. Aynı varsayımdan ve yukarda gösterilen kesin anlamından hareketle diyebiliriz ki din, yanlış bilincin çok önemli bir şekli olmuştur.[154]

"Dini tecrübe"de karşılaşıldığı biçimiyle kutsalın aslî

---

* Başkasının eseri -çn.

** Kendi eseri -çn

153 Yabancılaşma ile anomi arasındaki kuramsal karışıklık, bu kavramlar hakkında son yıllarda Amerikan sosyal bilimcileri tarafından yazılan hemen her şeyin odak noktasında yer aldı. Karıştırma her iki kavramın psikolojikleştirilmesiyle daha da arttı.

154 Dinle yabancılaşma arasında esas ilişkiyi Feuerbach kurdu.

niteliklerinden biri başkalıktır ve onun gündelik ve profan insan hayatı ile karşılaştırıldığında *totaliter aliter* (tamamen bambaşka -çn.) bir şey olarak tezahür etmesidir.[155] İşte katiyen bu bambaşkalıktır sırf beşerî olan tüm boyutları top yekun bir biçimde aşan; dinî korku, esrarengiz ürkütücülük ve tapınmanın kalbinde yatan gerçek. Bu bambaşkalıktır, sözgelimi, Bagavat Gita'da Krişna'nm tanrısal formunun klasik görünümünde karşımıza çıkan Arjuna'yı kuşatan şey:

> Bir çok yüzleri ve gözleriyle, sayısız harikulâde manzaralar sergilemesiyle ayrıca alabildiğine semâvî tezyinatla donanmış olmasıyla, göksel çelenkler ve giysilerle giyinmiş olmasıyla, ilâhî kokularla yağlanmış olmasıyla ve büsbütün-şaşırtıcı, göz kamaştırıcı, sınırsız ve her taraftaki yüzleriyle karşımızda duran (bambaşkalık (Tanrı)-çn.)
>
> Eğer gökyüzündeki binlerce güneşin ışınları bir kere salıverilseydi bu sanki, Kudretli Bir'in şaşası gibi olurdu.[156]

Ve sonra, daha karamsar imajlarda (şöyle tasvir edilir):

> Ey Kudretli Rab, çok sayıdaki ağızlar ve gözlerle, sayısız kollar, butlar ve ayaklarla, sayısız karınlar ve sayısız korkunç azı dişlerle Senin azametli suretini müşahede ederek dünyalar korkudan tir tir titmeremekte ve ben dahi öyle.
>
> Senin göklere ulaşan ve çeşitli renklerle parlayan parıltılı suretine ne zaman baksam, Seni o genişçe açılan ağzınla ve parıl

---

Yalnız Marks değil Nietzsche ve Freud da din anlayışlarında Feurbach'dan etkilendiler.

155 Bak. Rudolf Otto, *Das Heilige* (Munich, Beck, 1963), ss. 28 vdev., *The Idea of the Holy*, Çev. John W. Harvey (Penguin, Harmondsworth, 1959: Pelican A452).

156 Swami Nikhilananda (çn). *The Bhagavad Gita* (New York, Ramakrishna, Vivekananda Center, 1946), s. 126 vd.

> parıl parıldayan o büyük gözlerinle ne zaman görsem; ruhumun derinliklerinde korku içerisinde bir ürperti hissediyor ve ben ne cesaret ne de mutluluk bulabiliyorum, Ey Vişnu!.[157]

Öteki dinî geleneklerden hemen hemen rast gele bir seçimle örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bizim kendi dinî geleneğimizde İşaya'nın heybetli taht vizyonundan, William Blake'in doğal fenomenlerin arkasındaki tanrısal bambaşkaya ait "korkunç uzanımları" gösteren kaplanın "gecenin ormanlarında parıldayan alevi"ne kadar birçok örnek verilebilir. Şüphesiz dinin çok daha "karmaşık" gelişim biçimlerinde kutsal içerisindeki bu korkulu yabancı sır değişime uğratıldı, yumuşatıldı ve çeşitli aracılar yoluyla insana daha da yaklaştırıldı. Ancak bu durumda bile bir kimsenin (kendisini tekrar en azından göreceli olarak dört-kollu Vişnu'nun evcil biçimi olarak göstermek için Krişna'ya yakarırken Arjuna'nın kullandığı ifadeleri kullanırsak) daha "merhametli" ve daha "yumuşak" biçimlerinin altında yatan gizli öz olarak varlığını sürdüren bambaşkalığın farkına varmadıkça dinî fenomeni, tam olarak kavraması mümkün değildir. Tamamen başka olan şeyin korkutuculuğu ve büyüleyiciliği, orada bile kutsalla karşılaşmanın bir ana motifi olarak kalır.[158]

Başka bir gerçekliğin bir bakıma ampirik dünyaya tecavüz ettiği veya onu sınırladığı biçiminde bir temel dini varsayım kabul edildiğinde, işte o zaman kutsalın bu özellikleri hakiki "tecrübe" statüsüne yükseltilecektir. Bu varsayımın, sosyolojik veya başka bilimsel bir teorik çerçeve içinde yapılamayacağını söylemeye gerek yoktur.

---

157 A.g.e. s. 130.

158 Otto, dinin oldukça karmaşık biçimlerinde dahi sürekli bir unsur olan "başkalık" üzerinde ısrarla durdu.

Farklı bir deyişle dindar insanlar hakkındaki bu verilerin nihaî epistemolojik değeri sıkı bir biçimde tırnak içine alınmak zorundadır. "Başka dünyalar" bilimsel çözümlemenin amaçları bakımından ampirik olarak mevcut değildir. Veya, daha doğru bir biçimde söyleyecek olursak onlar; gerek doğal gerekse tarihsel bakımdan beşerî tecrübe dünyası olan bu dünya içerisinde yalnızca dışsal mânâ-bölgeleri olarak mevcutturlar.[159] Böylece onlar diğer tüm beşerî mânâlar nasıl çözümleniyorsa aynen öyle, yani toplumsal olarak kurulan bir dünyanın öğeleri olarak çözümlenmelidir. Farklı bir deyişle kutsalın burçlarının "nihayetsizliği" her ne şekilde başka türlü olursa olsun, ampirik bakımdan onlar beşerî aktivite ve beşerî anlamlandırmanın ürünleri, yani beşerî yansıtmalardır.[160] İnsanlar dışsallaşırken kendi mânâlarını etraflarındaki kainata yansıtırlar. Bu yansıtma-

159 Schutzcu kavramlarla onlar, başka insanlarla paylaşılan günlük hayatın "fevkalade gerçekliği" tarafından kuşatılan "sınırlı mânâ alanı" olarak mevcuttur sadece. Bunun olası teolojik çağrışımlarının kısa bir tartışması için bak. Ek-II.

160 "Yansıtma" kavramı bu anlamda ilk defa Feuerbach tarafından kullanıldı. Bak, Feuerbach'ın "Zur kritik der positiven Philosophie" (*Hallische Jahrbuecher*, 1838) adlı denemesindeki erken bir kullanım için şu ifadeler: "Die absolute Persoenlichkeit-das ist Gott ais die Projection des eigenen Wesens: eine Illusion, dass das Object seiner Spekulation nicht sein eigenes Seibst, sondern ein anderes, das goettliche ist! "Yansıtma" kavramı Feuerbach'ın (*Das Wesen de Christentums 1841*), *The Essence of Christianity*, Çev. Marian Evans (London, J. Chapman, 1853) adlı eserinde en açık ifadesine kavuşan, din ile hayatı boyunca süren ilgisinin merkezi bakış açısını ifade eder. Bu bakış açısına Marks'ın getirdiği başlıca değişiklik, dînî yansıtmanın kolektif bir yansıtma olduğu üzerindeki ısrarı idi. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Marks, kendi öz düşüncesine hazır uygulanabilir bir kavram olmasına rağmen "yansıtma" kavramını kullanmaz.

lar insan topluluklarının ortak dünyalarında nesnelleştirilir. Dinî mânâların "nesnelliği" nesnel olarak üretilir, yani dinî mânâlar nesnelleşen yansıtmalardır.

Bunu, söz konusu mânâlar bambaşkalığın kapsamlı bir anlamını ima edinceye kadar onların yabancılaşan yansıtmalar olarak tasvir edilebilmeleri durumu izler.

Dinî yasallaştırmayla ilgili daha önceden yaptığımız tartışmada gördük ki bu yasallaştırmalar tabiatı gereği dayanıksız oluşumlar olan toplumsal düzene bir kararlılık ve süreklilik görüntüsü vermektedir. Şimdi dinin bu niteliğe, yani yabancılaştırıcı güç olma niteliğine ne denli elverişli olduğunu daha doğru bir biçimde ortaya koyabiliriz. Dinî yasallaştırmanın getirdiği temel "çözüm"; insanî ürünleri, insan-üstü veya insan-dışı olgular haline dönüştürmesidir. Buna göre insan tarafından kurulan dünya onun insan ürünü oluşu inkar edilerek açıklanır. İnsanî düzen (nomos) ilahî bir evren (cosmos) veya mânâlarını beşerî düzlemin ötesinden alan ne ölçüde olursa olsun bir gerçeklik haline dönüşür. Bilimsel bir teorik çerçevenin kabul etmeyeceği epistomolojik bir varsayımı gerektiren din ile yabancılaşmayı basit bir şekilde *eşitleme aşırılığı'na* düşmeden şunu öne sürebiliriz ki; dünya-kurma ve dünya-idame ettirme girişiminde dinin tarihsel kısmı büyük ölçüde bunu kendi tabiatında var olan yabancılaştırma gücüne borçludur.[161] Din, insanî dünyaya yabancı olan varlıkların ve güçlerin realitede mevcut olduğunu öne sürer. Her ne surette olursa olsun bu iddia, tüm farklı biçimleriyle birlikte, ampirik sorgulamaya elverişli değildir. Buna rağmen elverişli olan bir yön var ki o da bir

161 Şunu belirtmek gerekir ki, din ve yabancılaşmayı eşit saymayı reddetmekle biz tekrar Feuerbach'ın anlayışı kadar Markist anlayıştan da ayrılıyoruz.

süreç takip eden beşerî dünyayı yabancılaştırmaya yönelik dinin sahip olduğu çok güçlü eğilimdir. Başka bir deyişle yabancı olan bir şeyi insana karşı öne sürmek suretiyle din, insanı kendisinden yabancılaştırmak eğilimindedir.

Tam bu anlamda (yoksa epistomolojik bakımdan geçersiz olduğu iddia edilen dinî anlamda değil) biz tarihî tezahürlerindeki yüksek rakamsal sıklığın derecesi ne olursa olsun din ile yanlış bilinç arasında bir yakınlık kurmaya kendimizi yetkili hissediyoruz. Bir bütün olarak kainatın dinî açıklamalarının "nihaî" üstünlüğü ne olursa olsun onların ampirik eğilimleri, insanın öz aktivitesi tarafından biçimlenen dünyanın, yani sosyo-kültürel dünyanın bir parçası olan insan bilincinin yanlışlanması yönünde olmuştur. Bu yanlışlama esrarengizleştirme (büyüselleştirme, mystification) olarak da nitelendirilebilir.[162] Bir beşerî mânâlar binası olan sosyo-kültürel dünya esas itibariyle beşerî olmayan denilen sırlarla kaplıdır. Bütün beşerî ürünler, en azından potansiyel olarak, beşeri olarak anlaşılabilir. Din tarafından onların üzerine atılan büyüsellik örtüsü böyle bir anlamayı önler. Beşerî olanın nesnelleştirilmiş ifadeleri ilahî olanın karanlık sembolleri haline dönüşür. Ve bu yabancılaşma, kesinlikle insanları anomi korkularından sıyırdığı için onlar üzerinde gücünü hissettirir.

Din, kurumları bir toplumun tarihindeki ampirik varoluşlarının üzerinde ve ötesinde *verili* bir olgu olarak açıklamak suretiyle büyüselleştirir. Mesela, evlilik (daha doğrusu, akrabalık) toplumsal hayatın belli biyolojik önkoşulları olması dolayısıyla temel bir kurumdur. Her toplum kendi fiziksel doğumunu sağlama problemiyle karşı karşıyadır. Ampirik bakımdan bununla şu kastedilmektedir: Her top-

162 "Mystification" kavramı Marks'tan alınmıştır.

lum kendi üyelerinin cinsel yaşamları için az çok sınırlayıcı "programlar" üretmiştir. Şüphesiz bu "programların" tarihsel çeşitliliği, etnolojik verilere sıradan bir bakışla bile görüleceği gibi bir hayli dikkat çekicidir. Yasallaştırma sorunu, yani özgül bir düzenlemenin niçin özgül bir toplumda geliştirildiğini açıklama sorunu tarihsel rastlantıların oranı ne olursa olsun her ne kadar zaman zaman can sıkıcı veya büsbütün kafa çatlatıcı olsa da kararlılıkla takip edilmelidir. Bu sorunun etkin bir çözüm yolu kurumları dinî kavramlarla büyüselleştirmektir. Sözgelimi bazı Brezilya kabilelerindeki yarı dışarıdan evlenme (exogamy) kurumu veya bizim kendi toplumumuzdaki tekeşlilik (monogami) kurumu, haliyle, bu düzenlemelerin ampirik rastlantıları etkin bir biçimde gizleyen kavramlarla yasallaştırılabilir. Brezilya'da bir kimsenin kendi öz yarımlığı (moiety) ile veya Amerika'da başka birinin karısıyla cinsel ilişkiye girmesi halinde bu, sırf yerleşik örfe karşı gelmek olduğu için değil, aynı zamanda söz konusu kurumların nihaî koruyucuları olarak öne sürülen tanrısal varlıklara karşı bir saldırı olduğu için de cezalandırılabilir. Onların şehvetleriyle arzu edilen sonuçları arasına, bu aşamada, sadece hemcinslerinin kınama ve maddî müeyyideleri girmez öfkeli bir tanrının intikam dolu gücü de girer. Küçük bir duraksama geçirilebilir, fakat uygun makul bir yapıyla birlikte çok etkin denetimler böyle bir metafizik şaklabanlık yoluyla sağlanmış olur. Yine küçük bir duraksama daha geçirilebilir, fakat bu sefer de insanın kendi gerçek dünyasından yabancılaşması yoluyla mesele hallolur. Daha önce gördüğümüz gibi uç bir durum olan evlilik, bu durumda katiyen bir insan aktivitesi olarak algılanmaktan çıkar ve tanrıların *hieros gamos*'unun* taklitçi bir kopyası haline dönüşür. Böyle bir evlilikle kilisenin bir kutsaması sonucu oluşan bir evlilik anlayışı arasındaki fark, keyfiyet farkı olmaktan çok derece farkıdır.

Başka bir misal daha verecek olursak, her toplum üyeleri arasında güç taksimi problemiyle karşı karşıyadır ve tipik olarak sonuçta siyasal kurumları geliştirir. Bu kurumların yasallaştırılması, siyasal yaşamın kurumlarına gerçekten özgül "saygınlıklarını" kazandıran fiziksel güç vasıtalarının kullanılması zorunluluğunu açıklamak ve haklılaştırmak özel görevini üstlenir. Ayrıca söz konusu siyasal düzenlemelerin ampirik karakterinin büyüselleştirilmesi bu "saygınlığı" beşerî bir nitelikten beşerîden-daha üstün olan bir niteliğe dönüştürür. Realist ve ampirik açıdan başkesme gücünü elinde bulunduran kimselere ilişkin yerleşik algı, ilahî iradenin yeryüzündeki temsilcisi olan kimselerin "ürpertici egemenliği" karşısında esrarlı bir korku şekline büründürülür. Eğer şartlar, bu takdirde baş-kesmeyi siyasal açıdan uygun bir çözüm olarak geliştirmişse söz konusu ameliye deneyüstü zorunlulukların deneysel bir sonucu olmaktan başka türlü gösterilemez. Le Roi le veult** sanki "Böyle diyor Tanrı"nın bir yankısı haline gelir.

Yine, siyasal kurumsallaştırma "programlarının" nasıl bir kez daha o kurumları insan aktivitesindeki köklerinden sıyırarak yabancılaştırmak suretiyle güçlendirildiğini görmek fazla zor olmamalıdır. Gerek bu örnek gerekse daha önceki örnekte üzerinde ısrarla durulması gereken bir nokta var ki o da "dönüşümden" söz ederken biz bu kurumların yabancılaşmamış algılamalarından yabancılaşanına doğru kronolojik bir gelişmenin olduğunu kast etmiyoruz. Tersine, şayet bir kere gelişme vuku buluyorsa bu aksi istikamete doğru olmaktadır. Cinsellik ve güç kurumları *her şeyden* önce bir "başka" realiteden gelen tezahürler olarak her gün-

* İlahi, kutsal evliliğinin -ç.n.
** Müşfik kral ç.n.

kü toplumsal yaşam etrafında dönüp duran tamamen yabancılaşmış (manevi) varlıklar olarak gözükür. Ancak çok sonradır ki yabancılaşmadan-uzaklaşma olasılığı ortaya çıkabilir. Bu ortaya çıkma, çoğu kere, daha önceleri bu kurumların koruya geldikleri makul yapılarının çözülmesiyle at başı gider.

Mutatis mutandis* büyüselleştirme süreci söz konusu kurumlarda biriken rollere kadar uzanır. Başka bir deyişle her bir rolle ifadesini bulan temsile, insan-üstü realiteleri temsil etme gücü de esrarengiz bir biçimde bahşedilir. Böylece şehvetini kendi yasal eşine doğru inançlı bir şekilde yönlendiren koca bu tekerrür eden davranışıyla yalnızca tüm diğer inançlı kocaları, (inançlı karılarınki de dahil) tüm diğer rolleri ve bir bütün olarak evlilik kurumunu temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda o artık tanrılar tarafından arzu edilen biçimiyle karı-koca arasındaki prototipik cinsel davranışı ve nihayet bizzat tanrıların kendisini de temsil eder. Benzer bir biçimde yasalara uygun olarak mahkum edilen bir suçlunun başını göz kırpmadan kesen kralın celladı da yalnız kendi toplumunda yerleşik olan akrabalık, hukuk ve ahlak kurumlarını temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda bunların altında yattığına inanılan ilahî adaleti de temsil eder. Bir kez daha insan-üstü sırların korkusu, bu adı geçen kurumların somut ve ampirik korkusunu gölgede bırakır. Bu bağlamda şunu hatırlatmayı çok önemli sayıyorum: Roller, davranışların sadece dışsal kalıpları olarak kalmaz, aynı zamanda onları icra edenlerin bilincinde içselleştirilerek o bireylerin öznel manevi varlıklarının aslî bir öğesini de oluştururlar. İçselleştirilen rollerin dinî açıdan büyüselleştirilmeleri onları, daha önce ele aldığımız çifte bilinçlenme açısından bir hayli yabancılaştırmakla kalmaz, öte

* Gerekli değişiklikler yapılmış olarak ç.n.

yandan kötü inanç (bad faith) olarak nitelendirilen fazladan bir yanlışlama sürecini de kolaylaştırır.[163]

Kötü inancı tanımlamanın bir yolu, onun hayalî zorunlulukları hür iradenin yerine koymak anlamına geldiğini söylemekten geçer. Başka bir deyişle farklı davranış yönelimleri arasında bir seçim yapma olgusu ile karşı karşıya kalan bir fert bu yönelimlerden birini izlemesi gerekli bir yol olarak seçer. Burada bizi ilgilendiren özel biçimiyle kötü inanç, kişinin belli bir rol "programına" göre hareket etmek veya etmemek seçeneğiyle karşı karşıya kaldığında, kendisinin özdeşleştiği söz konusu role dayalı bir tercihte bulunmaya yanaşmadığı inanç türüdür. Mesela, inançlı bir koca kendi kendisine, başka şehevî alternatifleri "imkansız yollar" olarak bastırmak suretiyle kendi evlilik rolüyle uyumlu bir cinsel faaliyet "programı" izlemekten başka bir "tercihinin olmadığını" anlatabilir. Başarılı sosyalleşme koşulları altında bu tür yollar bilfiil "imkansız" olabilir ve söz konusu koca o alternatifleri tercihe yeltenme gücünü kendinde bulamayabilir. Veya yine inançlı bir cellat kendi kendisine, bir cellat olarak kendisi için kaçınılmaz bir zorunluluk olarak gördüğü kesme eylemi esnasında (sözgelimi acıma veya duraksama gibi) gerek duygusal gerekse ahlakî kısıtlamaları bastırmak suretiyle baş-kesme "programını" izlemekten başka bir "tercihinin olmadığını" anlatabilir.

Bunu başka türlü ifade etmenin bir yolu şöyle söylemekten geçer; kötü inanç, sosyalleşen ben ile bir bütün olarak benin arasındaki diyalektiğin bilinçte kaybolduğu hal olan yanlış bilinçlenme halidir.[164] Daha önce gördüğümüz gibi yabancılaşma ve yanlış bilinç, sırasında, daima insan

163 "Kötü inanç" kavramı Sartre'den alınmıştır.

164 Bunun Meadcı bir ifade biçimi şu olabilir: "Bana (Me)" tamamen "Ben"le (I) birleşik olarak algılanır.

ile ürünleri arasındaki diyalektiğin inkarını gerektirir. Fakat bu diyalektik sosyalleşme esnasında içselleştirilir. İnsan tıpkı kendi dünyasını dışsal bir biçimde karşıladığı gibi, onun kendi öz bilincinde içselleştirilen mevcudiyetini de karşılar. Her iki karşılama da diyalektik bir niteliğe sahiptir. Yanlış bilinç, yerine göre, insanın kendi dünyası ile hem dışsal hem de içselleştirilen bir ilişkiyi gösterebilir. Sosyalleşen kimlik sözü edilen dünyanın bir parçası olduğu sürece insanın onu aynı yabancılaşmış kalıp yani yanlış bilinç içerisinde algılaması mümkündür. Halbuki bizatihi sosyalleşen kimlik ile top yekun ben arasında bir diyalektik söz konusuysa yanlış bilinç sonrakini öncekiyle tam olarak özdeşleştirir. Sosyalleşme yoluyla meydana gelen çifte bilinçlenme ve ona eşlik eden sosyo-kültürel diyalektiğin içselleştirilmesi böylece inkar edilir. Onun yerine, kendini tamamen içselleştirilen rollerle ve onların oluşturduğu toplumsal olarak tayin edilen kimlikle özdeşleştiren ferdin yanlış bilinç yapısı konulur. Örneğin inançlı koca rolüne kanalize edilmeyen benin konuya ilişkin ifade ettiği anlamlar da inkar edilir. Farklı bir deyişle koca ile potansiyel zina kar arasındaki içsel diyalog koparılır. Kişi, hayatının bu rolle alakalı olan kısımlarında kendisini bir koca olmanın dışında *başka bir şey* olarak görmez. O *tout court* (kısaca) bir koca, kurumsal *dramatis personae 'dan** bir koca haline gelir. Toplumsal tip ile öznel kimlik onun bilincinde eriyip gitmiştir. Bu tür tipleme yabancılaştığı sürece kimlik de kendiliğinden yabancılaşmış olur. Ve antropolojik bakımdan imkansız olan böyle bir eriyip yok olma vuku bulduğunda bu hal yanlış bir bilinç kurmaya yol açar. Bu varsayıma göre davranan bir fert kötü inançla davranıyor demektir.

* Bir piyesteki oyuncular veya senaryodaki kişiler listesi ç.n.

Bu öznel yabancılaşma olayı ile anominin birbirine karıştırılmaması gerektiğinin altını bir kez daha çiziyorum. Aksine böyle bir yabancılaşma anomiye karşı en müessir bir engel olabilir. Bir kere yanlış oluşan bir benlik yapısı kurulduğu ve makul bir yapıymış gibi kaldığı sürece, onun içsel bir güç kaynağı olması uzak bir ihtimal değildir. Bu durumda karışık hisler atılır ve rastlantılar kesinlikler haline dönüşür. Artık bundan sonra farklı davranış olasılıkları arasında bocalama görülmez. Kişi, psikolojik bakımdan en tatminkar bir durum olan "kendisinin kim olduğunu bilir". Kötü inanç hiçbir şekilde kimi çeşit dahili kavga veya "kötü vicdanlılığı" da gerektirmez. Tam tersine toplumdaki konumunda kurumsallaşan kötü inançtan kendisini sıyırmaya çalışan fert, böylesine "programlanmamış" bir mâceranın sonucu olarak yüz yüze gelmesi olası gözüken dışsal zorluklardan oldukça uzak bir psikolojik ve "vicdanî" acı çekmeden de edemez.

Yukarda anlatılanlardan şu anlaşılmaktadır ki, tıpkı genel olarak yanlış bilinç gibi kötü inanç da dinî açıdan yasallaştırılmaksızın meydana gelebilir. Biz ayrıca şunu da kuvvetle vurgulayabiliriz ki din zorunlu olarak kötü inancı gerekli kılmaz. Fakat kolaylıkla görülecektir ki din, daha önceki argüman kabul edildiği takdirde kötü inancı etkin bir biçimde sürdürmenin güçlü bir aracı da olabilir. Din beşerî olarak üretilen dünyanın kurgusal özerkliğini tıpkı büyüselleştirmek suretiyle sağlamlaştırdığı gibi onun bireysel bilinç içerisinde özümsenmesini de büyüselleştirerek pekiştirir. İçselleştirilen roller yedeklerindeki dinî yasallaştırmalar yoluyla kendilerine tahsis edilen esrarengiz gücü de taşırlar. Bir bütün olarak sosyalleştirilen kimlik, bu durumda birey tarafından tanrıların yarattığı veya irade ettiği biçimde "eşyanın tabiatında" kök salan kutsal bir şeymiş gibi algılanabilir. Bu nitelikle o, insan aktivitesinin bir ürünü olmak

özelliğini kaybeder ve kaçınılmaz bir datum (veri) haline gelir. Onun gerçekliği dolaysız olarak, din tarafından varsayılan insan-üstü bir realissimum'da yer alır. Bu durumda birey bir kocadan başka bir şey değildir, fakat bu bir "başka bir şey" ifadesinde ilahî düzenle doğru bir ilişki yatmaktadır. Gerçekten de bireyin sosyalleşen kimliği kutsalın öznel "mahalli" veya en azından ona benzer bir "mahal" haline gelir. Dışsal dünyanın fenomenlerinin "ötesinde" bir realite olarak varsayılan kutsalın ürperticiliği, oraya tevdi edilen sosyalleşme biçimlerini büyüselleştirerek bilinç içerisine taşınır. Kaba bir deyişle bu durumda birey kendi kendine ürperen, korkudan tüyleri diken diken olan bir varlık haline gelir.

Tüm yabancılaşmaların özü, hayalî bir kaçınılmazlığın insanların kurduğu dünya üzerine empoze edilmesidir. Bunun en önemli pratik sonucu ampirik tarih ve biyografinin deney-üstü zorunluluklardan kaynaklanıyormuş gibi yanlış bir biçimde telakki edilmesidir. Şöyle ki insan varoluşunun sayısız rastlantıları, evrensel hukukun zorunlu tezahürleri haline dönüştürülür. Aktivite, süreç; hür irade ise kader haline gelir. Bu durumda insanlar, sanki kendi öz dünya-kurma girişimlerinden tamamen bağımsız güçler tarafından kendilerinin ne yapmaları gerektiğinin belirlendiği bir dünyada yaşıyorlarmış gibi olurlar. Yabancılaşma dinî açıdan yasallaştırıldığında bu güçlerin bağımsızlığı hem kolektif düzen hem de bireysel bilinçte geniş boyutta artar. İnsan aktivitesinin yansıttığı mânâlar kendi dünyalarının üzerinde yabancı bir realite gibi dönüp duran koskoca ve esrarlı bir "başka dünya" haline geliverir. Kutsalın "bambaşka oluşu" nedeniyle insanlar tarafından kurulan dünyanın yabancılaşması bir bakıma nihaî olarak tasdik edilir. İnsanlar ile kendi dünyaları arasındaki ilişkinin böylesine ters yüz edilmesi, insanın seçme hürriyetini inkâr etmeyi

gerektirdiği gibi kutsalla karşılaşmanın "top yekûn bir bağımlılık" olarak algılanmasını da gerekli kılar.[165] Gerçi bu, daha önce gördüğümüz gibi dinî bilinçte önemli bir motif olan mazoşist tutumu içerebilir de içermeyebilir de.

Şimdi burada insan aktivitesi ile onunla kurulan dünya arasındaki ilişkinin *-her ne kadar bu olgu inkar edilse* (yani bilinçte varlığı duyulmasa) *bile* -diyalektik bir ilişki olduğunu ve öyle kalacağını hatırlamak önemlidir. Dolayısıyla insanlar ne kadar kendilerini bu kendi ürünlerine "top yekûn bağımlı" olarak algılasalar da yine de kendi tanrılarını kendiler üretirler. Şu var ki aynı varsayıma göre tanrıların "başka dünyası" onu durmadan üreten insan aktivitesi karşısında belli bir özerklik kazanır. Dinî yansıtma yoluyla ortaya konan deney-üstü gerçeklik toplumdaki insanların deneysel varoluşları üzerinde karşıt tesir icra etme kabiliyetine sahiptir. Dolayısıyla bu durum, dinî oluşumları onları üreten aktivitenin yalnızca mekanik birer etkileri veya daha doğrusu onların toplumsal temelinin etkisiz birer "yansımaları" olarak görmek biçiminde ciddi bir yanlışlığa sürükleyebilir.[166] Öte yandan dinî oluşumlar da o temele karşıt tesir icra etme ve biçimlendirme kabiliyetine sahiptir. Fakat bu olgu çok önemli bir sonucu doğurur ki o da dinî açıdan yasallaşan kendi kendine yabancılaşmadan-uzaklaşma ihtimalidir. Bu ihtimal kavranmadan din ile toplum arasındaki

165 "Top yekun bağımlılık" kavramı dini "tecrübe" anlayışında Schleiermacher tarafından kullanılmıştır.

166 "Yansıma/Reflection" kavramı bu anlamda Lenin tarafından kullanılmış ve sözde "halkçı" Marksizm'in bir benzeridir. Buna mukabil bizim teklifimiz, alt ve üst yapı arasındaki diyalektik ilişki biçiminde özgün Marksist anlayış olarak kabul edilen dine de uygundur.

ilişkiyi tek yanlı görmekten kaçınmak mümkün değildir.[167] Başka bir deyişle din yabancılaşmayı yasallaştırmaya yönelik aslî (ve teorik bakımdan çok makul) bir eğilime sahip iken yine de, yabancılaşmadan-uzaklaşmanın özgül tarihsel vakalarda dinî açıdan yasallaşma ihtimali de vardır. Bu sürekli eğilime bağlı olarak bu son vakaların bir dereceye kadar az rastlanır olması onların kuramsal ilginçliklerinden bir şey eksiltmez.

Din kurumlara *sub specie aeternitatis** olarak bakar. Onun bu bakışının şu insanlık tarihinin istikrarsız oluşumlarına nasıl ölümsüzlük niteliği vermeye yatkın olduğunu daha önce görmüştük. Gerçi aynı oluşumların tamamen *sub specie aeternitatis* olarak görülüşleri nedeniyle köklü bir biçimde *göreceleştirildikleri* de vaki olabilir. Bu göreceleşme; çeşitli dinî geleneklerde oldukça farklı biçimler kazanabilir. Sözgelimi bazı çok gelişkin Hindu soteriolojilerinde toplumsal düzen ve onun tüm normları da dahil ampirik dünya, esasen bir hayal, *maya*'nın alemi ve *brahman-atman*'ın nihaî gerçekliği karşısında bir gölge olay olmaktan daha başka bir şey olarak gözükmez. Böyle bir bakış açısı kaçınılmaz bir biçimde olduğu gibi kabul edilen kurumsal "programları" izafileştirir ve hakikaten onların geleneksel dinî yasallaştırmalarını geçersiz kılar. Shvetashvatara Upanishad'dan alınan şu pasaj söz konusu bakış açısı için bir örnek oluşturabilir:

> *Kutsal şiir (chandas) kurbanlar, ayinler ve kurallar,*
> *Geçmiş, gelecek ve Vedaların açıkladığı (her) şey,*

167 Şüphesiz bu tek-taraflılık, Marks'ın kendisinin ve daha sonra onu takip edenlerin dine yaklaşımındaki belli başlı zayıflıktır.

* Kalıcı alt yapılar. ç.n.

*Şu bütün dünya ondan (Brahman) yansıyan bir yanıltıcı (mayin).*
*Ve yanılsama (maya) ile içindeki öteki (her şey) sınırlandırılmış.*
*Şimdi herkes bilmeli ki Tabiat (Praktriti) hayaldir (maya),*
*Ve kudretli tanrı (mahesvara) bir yanıltıcıdır (mayin).*[168]

Şüphesiz, sağduyusal gerçeklikler hakkında dinî açıdan teşvik edilen bu şüphecilikten bir hayli farklı pratik anlamlar da çıkarılabilir. Hindu soteriolojilerinde; biri, kurtuluş (*moksha*) için zahidane bir arayış biçiminde bu hayal-dünyasından kaçma, diğeri de tıpkı geleneksel "ayinler ve kuralların" hala korudukları dünya içinde amel etmeye devam etme fakat bunu yaparken de "bilgi yolu" *jnana-marga* ve "amel yolu" *karma-marga* diye adlandırılan ve sonrakinin en ünlü ifadesini Bagavad Gita'da bulduğu iki ayrı yol arasında yapılan klasik ayrıma uygun olarak dünyevî aktiviteden derûnî bir sıyrılma biçiminde bir tutumla yapma şeklinde iki tip îma seçile gelmiştir.[169] Pratik çağrışımlar ne olursa olsun *maya* kategorisinde içkin olan göreceleştirme, sosyo-kültürel dünyanın bir kez daha insanların tarihî kurguları, yani insanîleşen ve öylece en azından potansiyel

168 Sarvepalli Radhakrishnan ve Charles Moore (eds.), *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton, Princeton Unv. Press, 1957) s. 93.

169 Hindu Soteriolojilerinin analizinde Weber'in başlıca odak noktası, şüphesiz, onların günübirlik sosyal ve ekonomik tutumlardaki farklı ifadeleri üzerine olmuştur. Hindu ahlak sisteminin özenli bir incelemesi için bak. P.V. Kane, *History of Dharmasastra* (Poona, Bhandarlar Oriental Research Institute, 1930-62). Vedanta düşüncesinde maya kavramının kuramsal gelişimi hakkında bak. Pul Deussen, *Das System der Vedanta* (Leipzig, Brockhaus, 1921), *Outline of the Vedanda System of Philosophy* (Cambridge, Mass, Harvard Unv. Press, ve London, Oxford Unv. Pres, 1915), ayrıca, A.K.R. Chandhuri, *The Doctrine of Maya* (Calcutta, Das Gupta, 1950)

olarak yabancılaşmadan-uzaklaştırıcı etkiye sahip olan bir rastlantı olarak gözükmesine yol açar.[170]

Ampirik dünyanın yalnız değerden değil aynı zamanda gerçeklik statüsünden de köklü bir biçimde düşürüldüğü mistik din, benzer bir yabancılaşmadan-uzaklaştırıcı potansiyele sahiptir. Mistiğe göre "basmakalıp" dinî pratikler de dahil bu dünya ve onun bütün işleri göreceleştirilir. Aşırı durumlarda bu göreceleştirme, tıpkı Hıristiyanlık ve Yahudiliğin karşıtlık yanlışı hareketlerinde olduğu gibi dinî açıdan yasallaştırılmış bir anarşizme sebebiyet de verebilir. Çok daha yaygın bir biçimde toplumda yerleşik bulunan "ayinler ve kurallara" -onlara gereksinim duyan kitlelerin zayıf ruhlarına ister uygun geldiği için olsun isterse gözardı edildiği için- "şöylesi" bir geçiştirici bağlılığa da yol açabilir. *Theologia Germanica*'dan alman şu pasaj sonraki tutuma bir örnek teşkil eder:

> *Böylece düzen, kanunlar, emirler ve benzerleri; sadece hiçbir şeyden başka bir şeyi daha iyi anlamayan, bilmeyen ve kavramayan insanlara bir nasihatten ibarettir. Yetkin insanlara gelince, onlar hukuku böyle cahil insanların yanıbaşında onlarla birlikte daha başkasını ve daha iyisini anlamıyor ve bilmiyorlarmış gibi uygulayarak kabul ederler ki, böylelikle o insanlar kötü yollardan ala konabilsin veya mümkün ise onlara daha yüksek bir şeyler kazandırılabilsin.*[171] (J. Bernhart (ed.), 1949, NY, s. 159 -çn.)

---

170 Bu, kaçınılmaz bir şekilde, toplum içindeki insan hayatının iyileştirilmesi için ahlaki bir ilgiyi gerekli kılar. Tıpkı, mesela (esas itibariyle prenslerin uygulaması için yazılan sosyal işlerin idaresi hakkındaki kitaplardan) sözüm ona *Arthashastiras*'ın belagatlı bir şekilde tanıklık etmesinde görüldüğü gibi.

171 J. Bernhart (ed.), *Theologia Germanica* (New York, Pantheon, 1949), s. 159, (London Victor Gollencz, 1950).

Yine böyle bir yaklaşımdan farklı pratik talimatlar çıkarılabilir. Yukarıdaki pasajda sergilenen manzara çok olasılıkla kalıcı bir etkiye sahip olmakla birlikte, karşıt bir talimatın, bir ihtimalle potansiyel olarak devrimci sonuçlar içerebilmesini düşünmek de zor olmasa gerekir. Bu farklı olasılıkların genel bir din sosyolojisi için arz ettiği önemle birlikte biz burada o konuya giremeyeceğiz. Bir kez daha burada önemli olan nokta dinî bakış açılarının kurumlardan; daha önce kendilerine dinî yasallaştırma yoluyla tahsîs edilen kutsallık statüsünü geri alabilmesidir.

Kitap-ı Mukaddes geleneğinde toplumsal düzen ile aşkın Tanrının haşmetinin karşılaşması da yine bu düzeni öyle bir noktaya kadar izafileştirir ki bir kimse rahatlıkla, kurumların, Tanrının zatı karşısında içsel kutsallık veya ölümsüzlükten yoksun insan eseri olmaktan başka bir anlam ifade etmemesine bakarak yabancılaşmadan-uzaklaşma sürecinden bahsedebilir. İşte toplumsal düzenin ve ona eşlik eden ilahî-beşerî sürekliliğinin bozulmasından kaynaklanan tamamen bu izafileştirme iledir ki İsrail eski Yakın Doğunun çevre kültürlerinden keskin bir biçimde koptu.[172] Bunun mükemmel bir örneği, çevre kültürlerdeki kutsal akrabalık kurumlarıyla karşılaştırıldığında İsraillilere özgü akrabalık kurumunun bir çeşit kutsaldan-uzaklaşma (profanation) görüntüsü vermesidir.[173] Hz. Davud'un Nathan tarafından töhmet altına alınması olayı (2 Samuel 12:1-7) bu kutsaldan uzaklaşmanın bir neticesi olan beşerîleşmeyi

172 Bak, Eric Voegelin, *Israel and Revelation* (Baton Rouge, Louisiana State Ünv. Press, 1956).

173 Bak. R. De Vaux, *Les Institutions de l' Ancien Testament* (Paris, Editions du Cerf, 1961), c. I, s. 141 ve dev., *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Çev. John Meltugh (London, Danton Long Mans&Toddy, 1961).

(ve *ipso facto* yabancılaşmadan-uzaklaşmayı) güzel bir biçimde göstermektedir. Zira Hz. Davud'un yanlış bir inanca dayanan kraliyet hakkı inkar ediliyor ve ona yaptıklarından sorumlu bir insan ve sıradan herhangi biri olarak hitap ediliyordu.[174] Böylesi "kirli çamaşırları ortaya dökücü" bir motif, dolaysız bir biçimde Tanrının kökten aşkınlaştırılışına ilişkin olarak Kitap-ı Mukaddes geleneği boyunca izlenebilir. Ayrıca bu arada aynı motifin İsrailoğulları peygamberliğinde klasik ve Kitap-ı Mukaddes ekseninde yer alan üç büyük dinin tarihlerinde ise bol miktarda süregelen ifade biçimleri bulunabilir. Söz konusu aynı motif, Kitab-ı Mukaddes geleneğinin muhafazakar bir yasallaştırılışı için uygulanışına (şüphesiz buna sık sık teşebbüs edilmiştir) karşı niçin durmadan devrimci bir üslupla kullanıldığının sebebini de açıklar. Nasıl ki krallar Kitap-ı Mukaddes sembollerini müteaddid defalar kullanmak suretiyle kendi davranışlarını esrarengizleştirmişlerse aynı şekilde Nathanlar da tekrar tekrar yasallaştırıcı sembollerin kendisinden çıkarıldığı aynı gelenek adına onları tamamen beşerî göz boyayıcılar olarak ifşa etmek suretiyle benzer sembolleri kullanmışlardır.[175]

*Sub specie aeternitatis* olarak ele alındığında nasıl ki kurumlar izafileştirilebilir ve böylece beşerîleştirilebilirse, benzer bir şekilde bu kurumları temsil eden roller de izafi ve beşerî bir konuma indirgenebilir. Geniş ölçüde din yo-

174 Bu noktayı, benim *The Precarious Vision* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1961) adlı eserimin s. 219 vd.da aydınlatmaya çalıştım.

175 "Dans son ensemble la perspective biblique n'est pas dirigee vers la Conservation du monde, mais vers sa transformation" Edmond Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament* (Neuchatel, Delachaux&Niestle, 1955) s. 184.

luyla yasallaştırılan yanlış bilinç ve kötü inanç da benzer bir biçimde yine din yoluyla açığa çıkartılabilir. Son olarak ve paradoksal bir biçimde, toplumsal düzen üzerine atılan bütün bir dinî büyüselleştirmeler ağı, belli durumlarda, ancak yine *dinî vasıtalarla* -bu arada dini tekrar insan yapımı olmaktan başka bir şey olmamak biçiminde algılanmak üzere bir kenara bırakarak- zorla onun üzerinden atılabilir.

Gerek çeşitli mistisizm cereyanlarında ampirik dünyanın kökten gözden düşürülmesi, gerekse Kitap-ı Mukaddes dinî geleneğinde Tanrının kökten aşkınlaştırılması bu sonuca götürmeye kafî gelmiştir. Bunu izleyen bölümde göstermeye çalışacağımız gibi daha sonraki gelişmeler, doğrusu modern Batı düşüncesinin (buna aklımdayken söyleyeyim sosyolojik yanı ağır basanlar da dahil) bütün yabancılaşmadan-uzaklaştırıcı yaklaşımlarının içerisinde köklerini buldukları külli bilinç dünyevîleşmesini meydana getiren tarihî araçlar olmaktan öteye gitmediği görülmüştür.

Bu nedenle dinin tarihte hem dünya-idame-ettirici hem de dünya-sarsıcı bir güç olarak görüldüğü söylenebilir. Söz konusu her iki görünümde de o hem yabancılaştırıcı hem de yabancılaşmadan-uzaklaştırıcı olmuştur. Şöyle ki, çoğu kere dinî girişimin bir bakıma kendine özgü içsel nitelikleri nedeniyle birinci özelliği, önemli durumlarda ise ikinci özelliği gün yüzüne çıkmıştır. Din bütün tezahürleriyle beşerî mânâları kainatın boş enginliğine alabildiğine bir yansıtma kuşkusuz bu öyle bir yansıtmadır ki kendi üreticisini taciz eden yabancı bir realite olarak tekrar geri dönen bir yansıtma işlevi görür. Söylemeye gerek yoktur ki bu sözde -realitenin nihaî ontolojik statüsü hakkında müspet veya menfi herhangi bir belirlemeyi bilimsel kuramlaştırma atıf çerçevesi dahilinde kalarak yapmak mümkün değildir. Söz konusu çerçeveye göre dinî yansıtma olsa olsa ancak

insan aktivitesinin ve insan bilincinin ürünleri olarak ele alınabilir ve dolayısıyla, bu yansıtmaların aynı zamanda onun ötesinde başka bir şey de olup olamayacağına (ya da daha doğrusunu söylemek gerekirse onların ampirik olarak kaynaklandıkları insan dünyasından başka bir şeyi de *gösterip göstermeyeceğine*) dair bir sorunun etrafı sıkıca parantez içine alınmalıdır. Başka bir deyişle kendini ampirik olarak mevcut olanla sınırlayan dinî konulara yönelik her araştırma zorunlu olarak bir "*metodolojikateizm*"e dayanmalıdır.[176] Fakat bu kaçınılmaz metodolojik frenleme esnasında bile ilave bir noktanın bir kez daha altının çizilmesi gerekir ki o da insanlık tarihinin dinî tecrübesinin baştan sona, insanın mânâya ilişkin baskın bir aciliyet ve yoğunlukta arayış içinde olduğunun örnekleriyle dolu olmasıdır. Başka herhangi bir şey ne olursa olsun dinî bilincin dev gibi yansıtmaları, insanın realetiyi her ne pahasına olursa olsun beşerî açıdan anlamlı kılma çabasını tarihsel olarak en önemli çaba kılmaktadır. Dinî mazoşizm hakkında yaptığımız tartışmalar bunun için bir bedelin ödendiğini göstermiştir. Dinî yabancılaşmanın en büyük paradoksu, köklerini bir bütün olarak realitenin insan için anlamlı bir yere sahip olabileceğine dair temel arzuda bulan sosyo-kültürel dünyanın hızlı bir biçimde beşeri olmaktan çıkarılması (dehumanizing) sürecidir. Dolayısıyla biri çıkıp yabancılaşmanın dahi kainatı beşerî açıdan anlamlı kılma arayışındaki dinî bilinç tarafından ödenen bir bedelin karşılığı olduğunu söyleyebilir.

176 Bu çok ufuk açıcı kavramı Anton Zijderveld'e borçluyum. Daha fazla ayrıntı için bak. Ek-II.

# II. TARİHİ UNSURLAR

## 5. Dünyevîleşme Süreci

Şu ana kadar yaptığımız mülahazalar çok geniş bir teori kurma yönünde bir egzersiz mahiyetinde olmuştur. Tarihî malzeme, genel teorik noktaların bırakın "geçerliliğini ispatlamayı", özel olarak onların "uygulanmasını" dahi amaçlamaksızın sırf örneklendirme olsun diye ortaya konmuştur. Bu düzeyde bir genelliğe sahip teorilerin ne ölçüde, "geçerli kılınabildikleri" ve böylelikle ampirik bir ilgi alanının söylem dünyası içerisinde ne ölçüde bir yere sahip oldukları veya olmadıkları sorusu şüphesiz sosyal bilimlerde hep tartışılan bir soru olmuştur. Bu metodolojik varsayımı ele almanın yeri burası olmadığı gibi buradaki amacımız bakımından da daha önce anlatılan şeylerin sosyologun *opus proprium*'u* için bir mukaddime olarak değerlendirilip değerlendirilmeme veya bizzat sosyolojik teori namıyla yüceltip yüceltilmeme konusuna pek katkısı yoktur. Şüphesiz bizim kendi değerlendirmelerimizin sosyolojik teoriye bir giriş olmaktan ziyade bizzat kendisi olarak algılanmasına izin veren daha geniş bir bakış açısını destekleyeceğimiz açıktır. Bir kimse sosyolojikleştirme

* Kendi eseri (ç.n.)

sahasını tam olarak nasıl algılarsa algılasın, her halükarda bu teorik yaklaşımlar, herhangi bir verili deneysel-tarihsel durumu açıklığa kavuşturmada, başka bir deyişle söz konusu teorilerin "uygulanabilip-uygulanamadığını" anlamada yardımcı olmalarına veya olmamalarına göre yine de yararlı olacaktır. Dolayısıyla bu ve müteakip bölümlerde, bizim teorik yaklaşımımızın kazandırdığı avantajlı noktadan hareketle çağdaş dinî duruma bir göz atmaya çalışacağız. Bu durum hakkında burada söylenen her şeyin kendi öz teorik bakış açımızdan çıkarıldığına dair bir iddiayı öngörmediğimizi söylemeye gerek yoktur. Çok sayıda nazari ve tecrübi kaynak bizim görüşümüzün temelini oluşturmaktadır. Fakat şunu rahatlıkla söyleyebilirim ki daha önce ele alınan teorik yaklaşım, çağdaş dinî durumun farklı yönlerini yeni bir bakışa (light) yerleştirmek ve muhtemelen daha önce ihmal edilen bazı yönleri sosyolojik incelemeye açmak suretiyle kullanışlı/yararlı olduğunu göstermiştir.

"Sekülarizasyon"* kavramı biraz serüvenli bir tarihe sahip olmuştur.[177] Kavram ilk defa Din Savaşlarından hemen sonra arazi ve emlakin kilise otoritelerinin gözetiminden çıkarılmasını belirtmek amacıyla kullanıldı. Aynı kavram Roma dinî hukukunda bu sefer tarikatlardaki bir müridin "dünya"ya yönelişini göstermeye başladı. Söz konusu her iki kullanımda da bu kavram, özel durumlardaki tartışmalar ne olursa olsun tamamen tasviri ve değerden-uzak bir anlamda kullanılıyordu. Kuşkusuz bu en son zamanlarda kullanıldığı anlam değildi. "Sekülarizasyon" ve hatta onun türevi olan "sekülarizm" kavramı, yerine göre

* Dünyevîleşme veya Laikleşme (ç.n.)

177 Bk. Hermann Luebbe, Saekularisierung-Geschichte eines Ideenpolitischen Begriffs (Freiburg, Alber, 1965).

müsbet yerine göre de menfi değerli çağrışımlarla oldukça yüklü ideolojik bir kavram olarak kullanılmıştır.[178] Geleneksel kiliseyle bağları olan çevrelerde ona "Hıristiyanlaşmaktan-uzaklaşma", "dinsizleşme" vb. olarak saldırılırken, ruhban-karşıtı ve "ilerlemeci" çevrelerde ise modern insanın dinî vesayetlerden kurtuluşu anlamı verilmeye başlandı. İçerisinde aynı deneysel olgunun karşıt değer göstergeleriyle gözüktüğü ideolojik olarak yüklü bu her iki yaklaşım biçimi de, ayrı ayrı Marksist ve Hıristiyan görüş açılarından esinlenen din sosyologlarının çalışmalarında hayli eğlenceli bir biçimde gözlenebilir.[179] İkinci Dünya Savaşından sonra çok sayıda ilahiyatçının özellikle de Dietrich Bonhoeffer'in son dönem düşüncesinde belli ipleri göğüsleyen Protestan ilahiyatçılar "sekülarizasyon" hakkındaki daha önceki Hıristiyanî değerlendirmeleri tersine çevirerek onu bizzat Hıristiyanlığın en önemli motiflerinin bir gerçekleşimi olarak selamlamaları olgusuna rağmen durum henüz açıklığa kavuşmuş değildir.[180] Bu ideolojik taşkınlığa bakınca yukarıdaki durumun, söz konusu kavramın büsbütün anlamsız

178 Bk. A.g.e. muhtelif yerler.

179 Bk. Örneğin, Olof Klohr (ed.), *Religion und Atheismus Heute* (Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966) ve Sabino Acquaviva, *L'Eclissi del Sacro Nella Civilta Industriale* (Milan, Edizioni Communita, 1961), (İngilizce çevirisi: *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, çev. Patricia Lipscomb, Oxford, 1979 -çn.).

180 Bk. E. Bethge (ed.), *Die Muendige Welt*, C. 1-2 (Munich, Kaiser, 1955-56). Her ne kadar daha çok Barthcı bir çerçevede ifade edilse de benzer bir bakış açısının en son ifade biçimi için bk. Arnold Loen, *Saekularisation* (Munich, Kaiser, 1965). "Laikliğin" Hıristiyanlık açısından olumlu bir değerendirmesi son yıllarda Amerika'da yapıldı, bk. Harvey Cox, *The Secular City* (New York, Macmillan ve London, S.C.M. Press, 1965). Bu Hıristiyanî yaklaşımın daha sosyolojik

diye olmasa da yanıltıcıdır diye terk edilmesi suretiyle ilerleme kaydetmesi fazla şaşırtıcı değildir.[181]

Dayandığı ideolojik çözümlemenin haklı çıkarmasına rağmen biz bu durumu onaylayamıyoruz. "Sekülarizasyon" kavramı modern Batı tarihinde tecrübi olarak mevcut ve büyük önem taşıyan süreçlere işaret eder. Kuşkusuz bu süreçlerin iyi veya kötü karşılanması tarihçi ve sosyologun söylem dünyasına yabancıdır. Doğrusu çok büyük bir çaba sarf etmeksizin tecrübi bir olguyu değer-biçici bir tutumla ele almadan da tasvir etmek mümkündür. Ayrıca onun Hıristiyanlıkla olan tarihsel bağı da dahil tüm tarihî kökenlerini araştırmak ve bunu da Hıristiyanlığın bir başarısı veya yozlaşması anlamına geldiğini ileri sürmeksizin yapmak yine mümkündür. Bu noktayı, ilahiyatçılar arasındaki mevcut tartışma göz önünde bulundurulursa özellikle vurgulamak gerekir. Akılda tutulması gereken bir şey daha var ki o da Hıristiyanlık ile modern dünyanın belirli özellikleri arasında tarihî bir sebeplilik ilişkisinin var olduğudur. Seküler niteliği de dahil modern dünyanın "bu nedenle" Hıristiyanlığın bir tür mantıkî gerçekleşimi olarak görülmesi gerektiğini söylemek tamamen ayrı bir konudur. Bu bağlamda akla gelen tek sağlıklı şey, çoğu tarihî ilişkilerin nitelik bakımından şaşırtıcı olduğu veya farklı bir deyişle, tarihî sürecin, kendisinde nedensel etkenler olarak iş gören düşüncelerin asıl mantığına karşı yapacağı çok az şeyhinin bulunduğudur.[182]

---

merkezli bir ifadesi için bk. Dietrich von Oppen, *Das Personale Zeitalter* (Sututtgart, Kreuz, 1960).

181 Bk. Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft* (Hamburg, Furche, 1964); ayrıca bak. Trutz Rendtorff ve Davit Martin'in *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 2 (1966)'deki katkıları.

182 Bu tartışmalar hakkında Weber'in çalışmalarının şöhreti

Güdülen hedef doğrultusunda sekülarizasyonun yalınkat bir tanımını yapmak fazla zor değildir. Sekülarizasyonla biz, toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kast ediyoruz. Modern Batının tarihindeki toplum ve kurumlardan bahsettiğimizde, kuşkusuz sekülarizasyon tıpkı kilise ile devletin ayrılmasında ve kilise arazilerinin istimlaki ile eğitimin kilisenin otoritesinden kurtarılmasında olduğu gibi Hıristiyan kiliselerinin daha önce gözetimleri veya nüfuzları altında tuttukları sahalardan tahliye edilmesinde kendini açıkça göstermektedir. Ama kültür ve sembollerden bahsettiğimizde ise sekülarizasyonun toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazla bir şey olduğunu kastediyoruz. Sanat, felsefe ve edebiyatta dinî içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi de bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir bakış açısı olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi bu süreç, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır. Dahası, burada sekülarizasyonun aynı zamanda öznel bir yanımın da bulunduğu kastedilmektedir. Nasıl toplum ve kültürün sekülarizasyonu söz konusuysa, aynı şekilde bilincin sekülarizasyonu da söz konusudur. Yalınkat bir biçimde ifade edecek olursak bu, Modern Batının dinî açıklamalardan yararlanmaksızın dünyayı ve kendi öz yaşamlarını yorumlayan gittikçe artan sayıda bireyler ürettiği anlamına gelir.

Sekülarizasyon modern toplumların küresel bir olgusu olarak görülse bile hepsinde tek ve aynı tarzda yayılmamıştır. Farklı insan toplulukları bu süreçten farklı bir

göz önünde bulundurulursa bu nokta daha da önem kazanır. Weber'i bu çerçevede okuyan herkes, beşerî maksatlarla onların tarihî sonuçları arasındaki şaşırtıcı (ironic) ilişkiyi onun nasıl algıladığını kesinlikle fark edebilir!.

biçimde etkilenmiştir.[183] Dolayısıyla *sekülarizasyonun etkisinin; kadınlardan ziyade erkekler, çok genç veya yaşlılardan ziyade orta-yaş tabakasında bulunanlar, kırsal kesimden ziyade şehirler, daha çok (zanaatkarlar ve küçük esnaf gibi) geleneksel uğraşlarda çalışanlardan ziyade modern sanayi üretimiyle doğrudan yüz yüze gelen sınıflar (özellikle de işçi sınıfı); Katoliklerden ziyade Protestan ve Yahudilerle vb. üzerinde daha güçlü olma eğiliminde olduğu* bulgulardan anlaşılmaktadır. En azından Avrupa söz konusu olduğunda bir miktar güvenle sözü edilen verilerden hareketle şunu söylemek mümkündür ki, kiliseye-bağlı dindarlık; hem (eski küçük burjuvazinin kalıntıları gibi) marjinal sınıflar hem de (çalışma koşullarının bertaraf ettiği kişiler gibi) marjinal bireylerin oluşturduğu modern sanayi toplumunun kıyısında kalanlar üzerinde daha güçlüdür ve

183 Dinî özdeşleşmenin toplumsal farklılaşmasını gösteren verilerin belki de büyük bir kısmı, Gabriel Le Bras ve onun metodunu izleyen (başlıca Katolik sosyologlar) tarafından bir araya getirilmiştir. Bak. Onun *Etudes de Sociologie Religieuse* (Paris, P.U.F. 1955). Ayrıca bak. Emile Pin, *Pratique Religieuse Classes Sociales* (Paris, Spes, 1956) ve F.A. Isambert, *Christianisme et Classe Ouvriere* (Tournai, Casterman, 1961). *Southern Parish* (Chicago, Chicago Unv. Press. 1951) ile başlayan Joseph Fichter'in çalışmaları Amerikan Katolik sosyolojisinin çok benzer bir yönelimini yansıtır. Amerika'da din sosyolojisinin bu genel sorunsalını ele alan klasik bir çalışma Richard Niebuhr'un *The Social Sources of Denominationalism* (New York, Holt, 1929) adlı kitabıdır ki, o burada çok sayıda ampirik saha araştırmalarını harekete geçirmiştir. Son yıllar için bir örnek olarak bak. N.J. Demerath, *Social Class in American Protestantizm* (Chicago, Rand McNally, 1965). Amerika'da kendi türünde belki de en mükemmel çalışma, Gerhard Lenski'nin, *The Religious Factor* (Garden City, N.Y. Doubleday, 1961) adlı eseridir.

bu sebeple bir şekilde toplumsal-yapısal sekülarizasyona onlarda daha az rastlanır.[184] Kiliselerin hala çok merkezî bir sembolik konumda yer aldığı Amerika'da durum farklıdır. Fakat onların bu konumu ancak kendilerini büyük ölçüde dünyevileştirmek suretiyle koruyarak başarılı oldukları öne sürülebilir. Bu nedenle Avrupa ve Amerika örnekleri küresel dünyevîleşmenin altında yatan aynı temanın iki farklı biçimini temsil ederler.[185] Dahası, batılılaşma ve modernleşme süreciyle aynı dünyevîleştirici güçlerin artık evrensel bir hal aldığı gözükmektedir.[186] Şüphesiz mevcut verilerin

184 Bu, Thomas Luckmann tarafından kısaca özetlenmiştir. "Dagegen ist aus den Forschungserg ebnissen zu entnehmen, dass Kirchlichkeit zu einem Randphaenomen in der modernen Gesellschaft geworden ist. In Europa charakterisiert Kirchlichkeit nur einen geringen Bruchterl der Bevoelkerung, und zwar bezeichnen der-weise jenen Teil, der selbst sozusagen am Rand der modernen Gesellschaftsentwicklung steht, so vor allem die Bauern, das Kleinbuergertum, die Ueberbleibsel 'staendicher' Herkunft innerhalb der Mittelschicht, die noch nicht in den Arbeitsprozess Eingeschalteten oder die aus dem Arbeitsprozess schon Ausgeschalteten", *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft* (Freiburg, Rombach, 1963), s. 29). Ayrıca bak. Reinhard Koester, *Die Kirchentreuen* (Stuttgart, Enke, 1959).

185 Bu nokta da yine Luckmann tarafından çok güzel bir biçimde dile getirilmiştir, a.g.e.. Amerika'da kurumsal dinin içerisindeki dünyevileşme için bak. Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew* (Garden City, N.Y. Doubleday, 1955) ve benim *The Noise of Solemn Assemlies* (Garden City, N.Y. Doubleday, 1961).

186 Bak. Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society* (Glencoe, III., Free Press, 1958, London, Collier-Macmillan, 1964); Robert Bellah (ed.), *Religion and Progress in Modern Asia* (N.Y. Free Press, 1965); Donald Smith (ed.), *South Asi-*

çoğu, bilincin dünyevîleşmesinden ziyade toplumsal-yapısal bir dünyevileşmenin göstergeleriyle alakalıdır, fakat biz çağdaş Batıda önceki dünyevîleşmenin bol miktarda mevcut olduğunu gösteren yeterli verilere de sahibiz.[187] Burada ilginç bir soru olan dünyevîleşmenin bu iki boyutunun arasında, sözgelişi, ne düzeyde bir asimetrinin var olduğuna giremeyeceğiz. Böyle bir durumda, geleneksel dinî kurumlar içerisinde bilinç dünyevîleşmesi olabileceği gibi, aynı zamanda dinî bilincin daha önceki kurumsal çerçevelerinin dışında da geleneksel motiflerinin şöyle veya böyle bir devamlılığı söz konusu olabilir.[188]

Daha iyi anlamaya vesile olsun diye söylüyorum, dünyevîleşme konusunda şayet salgın hastalık bilgisine dair (epidemiological) bir bakış açısından hareket edersek dünyevîleşmenin "taşıyıcılarının" neler olduğunu sormamız doğal olabilir.[189] Başka bir deyişle, hangi sosyo-kül-

---

*an Politics and Religion* (Princeton, Princeton Unv. Press, 1966).

187 Katolik sosyologlar tarafından toplanan malzeme, daha çok dünyevîleşmenin kurumsal yönleriyle (özellikle de dinî pratiklerin dış yüzlerine akseden yönleriyle) ilgilenmekle birlikte onun öznel bağlantıları hakkında hatırı sayılır ölçüde verileri de yine orada bulmak mümkündür. Bir özeti için bak. Acquavira, *a.g.e.*, ve bir de Herve Carrier, *Psychosociologie de L'Appartenancae Religieuse* (Rome, Presses de L'Universite Gregorienne, 1960). Ayrıca bak, Gordon Allport, *The Individual and His Religion* (N.Y. Macmillan, 1950, London, Constable, 1951); Hans-Otto Woelber, *Religion Ohne Entscheidung* (Gottingen, Vandenhoech ve Ruprecht, 1959), Rose Goldsen ve diğ. *What College Students Think* (Princeton, Van Nostrand, 1960).

188 Sonraki olasılık için bak. Eberhard Stammler, *Protestanten Ohne Kirche* (Stuttgart, Kreuz, 1960).

189 "Taşıyıcı" terimi burada Weberci bir anlamda kullanıldı.

türel süreçler ve topluluklar dünyevîleşmenin araçları veya aracıları olarak görev yapmaktadırlar. Batı medeniyetinin dışmdan (sözgelimi, konuyla ilgilenen bir Hindu gelenekçi tarafından) bakıldığında cevap açık bir biçimde şudur: Dünyevileşme hastalığının taşıyıcısı dünya ölçeğinde yaygınlığıyla bir bütün olarak bizzat batı medeniyetinin kendisidir ve bu bakış açısından Komünizm ve modern milliyetçiliğin onların "emperyalist" öncülleri olan Batılılaşmanın görüntülerinden başka bir şey olmadığı bir çırpıda görülebilir. Batı medeniyetinin içinden (sözgelimi meraklı bir İspanyol kasaba papazı tarafından) bakıldığında ise dünyevîleşmenin özgün "taşıyıcısı" modern ekonomik süreç, yani sanayi kapitalizminin dinamiğidir. Şüphesiz bu dinamiğin örneğin modern kitle haberleşme araçlarının dünyevileştirici içerikleri veya yine modern kitle taşımacılığının sebep olduğu heterojen bir turist yığınının etkileri gibi acil problemler oluşturan "yan/tali" etkileri de bulunabilir. Fakat kapitalist-endüstriyel ekonomiye kadar uzanan özgün kaynaklarına doğru geriye gidildiğinde bu "yan" etkilerin izlerini bulmak fazla uzun sürmez. Sanayileşmenin Sosyalist teşkilatlanma biçimini aldığı Batı dünyasının bazı yerlerinde ise, endüstriyel üretim tarzı ve beraberinde getirdiği yaşam biçimleriyle iç içe olma dünyevîleşmenin başlıca belirleyicisi olmaya devam ediyor.[190] Bugün öyle gözüküyor ki Sanayi toplumu, sırf küresel dünyevileşme sürecinin değişik biçimleri olarak hizmet gören farklı ideolojik yasallaştırmalarıyla kendi içinde dünyevileşmektedir.

190 Bak, Klohr, a.g.e.. Kesinlikle sosyalist-olmayan bir çerçeveden kaynaklanan son verilerle güzel bir mukayese için bak. Ramin Bayes, *Los Ingenleros, la Sociedad y la Religion* (Barcelona, Fontenalla, 1965). Mukayese Veblen'in hoşuna gidebilir!.

Dolayısıyla din-karşıtı propaganda ve Marksist rejimlerin (gerçi olaylar ona girişenlerin amaçladıkları yönde belki de hemen hemen hiç gelişmemiş olsa bile) baskıcı önlemleri kadar Marksist dünyanın dışındaki çeşitli hükümetlerin din-yanlısı politikaları da dünyevileşme sürecini etkilemiştir. Fakat muhtemelen öyle gözüküyor ki söz konusu her iki politik-ideolojik tutum da yine sözü edilen özel politikalara takaddüm eden ve hükümetlerin sadece sınırlı bir gözetimine sahip oldukları temel toplumsal güçleri hesaba katmak zorundadırlar. Böyle bir durum sosyalist ve sosyalist olmayan ülkelere ait (sözgelimi işçi sınıfının laikliği ve köylülerin dindarlığı konusunda) ortaya çıkan ve Marksist gözlemcilerin "bilimsel ateist" tahriklerinin sınırlı etkililiğinden yana yakıla şikayet ettikleri bir durumu belirtmek, Hıristiyan gözlemcilerin de evangelizmin başarısızlıklarına matem tutmak için kullandıkları ve insanın yahu şu iki grup bir araya gelse de bari birbirlerini üzmese diyesi geldiği çok benzer sosyolojik verileri gördüğümüzde eğlenceli bir biçimde kendini hissettirmektedir.

Bu durumda biz, alabildiğine geniş tarihî bir olgunun herhangi bir tek nedenli açıklamaya elverişli olmadığını bir aksiyomatik olarak kabul edebiliriz. Dolayısıyla dünyevîleşmenin sebepleri olarak takdim edilen (örneğin modern bilimin yaygın etkisi gibi) çeşitli etkenlerden birini karalamak yönünde bir uğraşımız olmayacak. Sözünü ettiğimiz bağlamda bir sebepler hiyerarşisinin kurulmasıyla da uğraşmayacağız. Fakat biz, Batıdaki dinî geleneğin ne ölçüde kendi içinde dünyevîleşmenin tohumlarını taşıdığı sorusuyla ilgileneceğiz. Eğer bu teyit edilebilirse, ki biz edilebileceğine inanıyoruz, bizim sistematik değerlendirmelerimizden şu ortaya çıkacaktır: Dinî etkenin başka etkenlerden bağımsız olarak iş görüyor biçimde düşünülmeyip onun daha çok toplumsal hayatın "pratik" altyapılarıyla

sürekli bir diyalektik ilişki içerisinde olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir. Başka bir deyişle dünyevîleşmenin "idealist" bir açıklamasını sunmaktan daha uzak başka hiçbir şey gelemez aklımıza. Ayrıca Batının dinî geleneğinin dünyevîleştirici sonuçlarının herhangi bir açıklamasının, bu geleneği biçimlendiren ve taşıyan kimselerin niyetleri hakkında bize hiçbir şey anlatmayacağı da açıkça ortadadır.[191]

Hıristiyanlıkla modern Batı dünyasının öz niteliği arasında aslî bir bağın mevcut olabileceği kuşkusu, şüphesiz yeni bir kuşkudur. En azından Hegel'den beri bu bağın mevcudiyeti -her ne kadar onların değerlendirmeleri şüphesiz büyük oranda değişiklik arz etse de- müteaddit defalar tarihçiler, filozoflar ve ilahiyatçılar tarafından dile getirilmiştir. Böylece modern dünya (Hegel'in yorumladığı gibi) Hıristiyan ruhunun daha yüksek bir gerçekleşimi olarak yorumlanırken, Hıristiyanlık ise (örneğin Schopenhauer ve Nietzsche tarafından dile getirildiği gibi) modern dünyanın sözde acınası durumundan sorumlu tek mikrop salgılayıcı (patojenik) etken olarak görülebiliyordu. Modern dünyanın kurulmasında özel bir rolün Protestanlık tarafından oynandığına dair görüş, şüphesiz, son elli veya ona yakın bir yıldır sosyologlar ve tarihçiler arasında tartışıla gelen bir konudur. Dolayısıyla bu görüşü burada kısaca özetlemekte fayda vardır.[192]

191 Şüphesiz bu her iki nokta da, hem bu sahada hem de genel olarak din sosyolojisinde Weber'in çalışmalarının anlaşılması için çok önemlidir.

192 Müteakip özetleme yakın bir biçimde Weber'i, özellikle de onun *The Profestant Ethic and the Spirit of Capitalism* çev. Talcott Parsons (London, Allen ve Unwin, 1930) adlı eserini izler. Ayrıca bak. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Prote-*

Katolik dünyasının "dolgunluğu" ile kıyas edildiğinde Protestanlık, köklü bir güdüklük ve dinî muhtevanın hayli geniş zenginliği pahasına "ilkelere" sıkışıp kalmış bir görünüm arz eder. Bu husus, özellikle Protestanlığın değişik bir biçimi olan Kalvinizm hakkında daha da doğrudur. Gerçi aynı şeyi hatırı sayılır bir ölçüde Luteryanlar ve Angilikan Reformasyonları hakkında da söyleyebiliriz. Kuşkusuz bizim ifadelerimiz sadece nitelendirici olup -ne Katolik *pleroma* (dolgunluk) ne de Protestanlığın evangelik seyrekliği hakkındaki teolojik savunmaların ne olduklarına yönelik değildir. Dolayısıyla bu iki dinî birliğe daha dikkatlice bakacak olursak, Protestanlığın Katolik hasmıyla karşılaştırıldığında realitedeki kutsal alanın fevkalade bir azalma kaydetmesiyle tanımlanabileceği rahatlıkla görülebilir. Protestanlıkta ibadete ilişkin aygıtlar asgarî bir düzeye hatta çok saygın özelliklerinden tecrit edilmiş bir düzeye indirgenmiştir. Kitlenin mucize diye kabul ettiği şey tamamen ortadan kalkmış ve eğer büsbütün inkar edilmemişse şayet, kalan çok az sayıdaki rutin mucize de dinî hayat için tüm gerçek manasını kaybetmiştir. Bir Katoliği bu dünyada azizlerle ve bilfiil tüm ölmüş ruhlarla birleştiren muazzam tevessül ağı da Protestanlıkta görülmez. Protestanlık ölü bir kimse için dua etmeyi kaldırmıştır. Biraz basite irca etme tehlikesine rağmen Protestanlığın, kutsalın en eski ve en güçlü üç bileşeni olan sır, mucize ve büyüden kendini

---

*tantismus fuer die Entstehung der Modernen Welt* (1911); Karl Holl, "Die Kulturbedeutung der Reformation", onun *Cultural Significance of the Reformation* (N.Y. Meridian Books, 1957) kitabı içinde... Bunun dünyevîleşme sorunsalıyla bir ilgisi için bak. Howard Becker, "Saekularisations-prozesse", *Koelner Vierteljahre-shefte fuer Soziologie* (1932) s. 283. vd., ve 450 vd.

alabildiğine tecrit ettiği söylenebilir. Bu süreç, "dünyanın büyüsünün bozulması" ifadesinde uygun bir biçimde dile getirilmiştir.[193] Protestan mümin artık kutsal varlıklar ve güçlerin sürekli nüfuz ettiği bir dünyada yaşamaz. Realite ise tamamen aşkın bir uluhiyet ile, *ipso facto* kutsal niteliklerinden sıyrılmış büsbütün "düşkün" bir beşeriyet arasında kutuplaşmış durumdadır. Bu iki kutup arasında ise, her şeyiyle "doğal" bir dünya, korkmayın, Tanrının yarattığı fakat bizzat kutsallıktan mahrum bir dünya uzanır. Başka bir deyişle Tanrının köklü bir aşkınlığına dünyanın köklü bir içkinliği, yani Kutsala "kapalılık" tekabül eder. Dinî bir dille ifade edecek olursak dünya gerçekten çok yalnız bir hale gelir.

Katolik bir kimse, içerisinde kutsalla kendi arasında bir çok kanaldan bağ kurulan ve kilise ayinleri, azizlerin aracılığı, "tabiat üstünün" mucizelerle durmadan püskürmesi gibi görünenle görünmeyen arasında geniş bir varlık sürekliliğinin bulunduğu bir dünyada yaşar. Protestanlık bu aracıların çoğunu ortadan kaldırdı. Devamlılığa bir son vererek, gök ile yer arasındaki göbek bağını kopardı ve böylece insanı tarihî açıdan geleceği öngörülemez bir biçimde gerisin geriye yüzüstü bıraktı. Aslında böyle bir şeyin onun niyeti olmadığını söylemeye gerek yok. Ancak o sadece aşkın bir Tanrının korkunç yüceliğini vurgulayım derken uluhiyet dünyasını soyup soğana çevirdi ve Protestan dünyasında tek gerçek mucize olan Tanrının çok yüce lütfuna insanı açık tutayım derken de onu top yekun bir "terkedilmişliğe" bıraktı. Fakat bunu yaparken o insanın kutsalla olan ilişkisini, zaten fazlasıyla dar olan ve Tanrının kelamı diye isimlendirilen bir kanalı daha da daralttı. Bu kanal,

193 Weber, "Entzaubeung der Welt".

Kitap-ı Mukaddes hakkındaki fundamentalistlerin temel bir anlayışı olan Tanrının kelamından çok Luteryanların iman ikrarlarında *sola gratia** diye geçen yalnızca Tanrının lütfünun kurtarıcı faaliyetiyle özdeşleştirilebilir. Ne zaman bu anlayışın makul olduğu teyit edilmişse, şüphesiz sekülarizasyon da, her ne kadar tüm içerikleriyle birlikte Protestan'ın dünyasında zaten var olsa bile etkin bir biçimde durdurulmuştur. Protestanlık sekülarizasyonun önündeki setleri açarken sadece bu biricik ve daracık tevessül kanalını kapamaya gerek duydu. Başka bir deyişle tamamen aşkın bir Tanrı ile tamamen içkin bir insan dünyası "arasında" bu tek kanaldan başka bir şey kalmayınca, insan dünyasının gayr-i makuliyet içerisine batırılması geriye içinde hakikaten "Tanrının öldüğü" ampirik bir realite bıraktı. Artık bu realite, modern bilim ve teknoloji ile birlikte düşündüğümüz hem düşünce hem de eylem planında sistematik ve rasyonel bir kavrayışa elverişli hale gelmiş oldu. Dolayısıyla meleklerin olmadığı bir gökyüzü astronomun giderek de astronotun müdahalesine açık bir hale geldi. Bu durumda Protestanlığın, başka etkenlerin önemi ne olursa olsun, sekülarizasyona tarihi açıdan kesin bir başlangıç oluşturduğu öne sürülebilir.

Protestanlık ile sekülarizasyon arasında tarihî bağların bulunduğuna dair bu yorum (ki bugün muhtemelen bilimsel kanaatin büyük bir çoğunluğu bu yöndedir) kabul edilecek olursa, derhal Protestanlığın dünyevîleştirici potansiyelinin *novum* (yeni) bir şey mi olduğu yoksa onun köklerini daha ilk dönem Kitap-ı Mukaddes geleneğinin öğelerinde mi bulduğu sorusu kaçınılmaz olarak akla gelmektedir. Biz, sonrakinin cevap olarak daha doğru olduğu kanaatindeyiz,

* Tek Yüce -çn.

zira gerçekten de dünyevîleşmenin kökleri eski İsrail dinine ait eldeki en erken kaynaklarda aranmalıdır. Başka bir deyişle "dünyanın büyüsünün bozulması" öyle inanıyorum ki Eski Ahitle birlikte başlar.[194]

Bu durumu takdir etmek için bir kimsenin eski İsrail'i, ortasında zuhur ettiği veya kendisine muhalif olarak tanımladığı kültürler çerçevesinde göz önünde bulundurması gerekir.[195] Bu kültürlerle (özellikle de iki kültürel merkez olan Mısır ve Mezopotamya ile) aralarında önemli farklılıkların bulunduğunu görmemezlikten gelmek yanlış olmakla bir-

194 Gerçi "dünyevileştirilen" kavramı yalnızca bir kere (o da ilginç bir yer olan, Weber'in, klanın dinî ehemmiyetinden bahsederken Kudüs'te ibadetin merkezi oluşunun etkisi üzerine yaptığı tartışmada) geçse de, bu nokta yine onun *Ancient Judaizm* adlı eserinde tamamen açık bir biçimde ortaya konmuştur. Fakat Weber'in Eski Ahitle temel ilgisi, konuyla ilişkili fakat farklı bir sorudan kaynaklanır yani Yahudi ekonomik ahlakının gelişimi ve onun (Weber'e göre, en az düzeyde olsa bile) modern kapitalizmin ortaya çıkışıyla ilgisinin olup olmadığı sorusundan. Tamamen benzer bir biçimde Weber'in Eski Ahid üzerine yaptığı çalışma bizim şu anda ele aldığımız sorun için de çok büyük bir öneme sahiptir. Kitab-ı Mukaddes uzmanları, Eski Ahidin "kutsallıktan çıkarıcı" ve "Mitolojiden-arındırıcı" eğilimlerine, en azından (İsrail'le onu çevreleyen Yakın Doğu dinleri arasında mukayese yaparken "doğallıktan-arındırıcılık" üzerine görüş bildiren) Wellhausen'den beri, sık sık atıfta bulunmuşlardır. Bu görüşün (her ne kadar teolojik olmaktan çok tarihsel bir amaçla örülmüş olsa da) çok açık bir ifadesi için bak, Friedrich Gogarten, *Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953).

195 Bak. Henri Frankfort ve diğ. *The Intellectual Adventure of Kingship and the Gods* (Chicago, Unv. of Chicago Press, 1948); Eric Voegelin, *Israil and Revelation* (Baton Rouge, Louisiana State Unv. Press 1956).

likte ortak bir özellik var ki o da uygun bir biçimde isimlendirilen "kozmolojik" özelliktir.[196] Bu özellik, beşeri dünyanın (yani bugün kültür ve toplum diyebileceğimiz her şeyin) bütün kainatı kucaklayan kozmik bir düzen içerisinde gömülü olarak algılanması demektir. Söz konusu düzen yalnız ampirik realitenin beşerî ve beşerî olmayan (veya "doğal") alanları arasında yapılan modern keskin bir ayırımı yapmaktan uzak durmakla kalmaz, daha önemli olarak o, deneysel olan ile deneyüstü olan arasında ve insanlar dünyası ile tanrılar dünyası arasında bir sürekliliği de öngören bir düzendir. Beşerî olaylarla kainata nüfuz eden kutsal güçler arasında kopmaz bir bağlantı bulunduğunu farz eden bu süreklilik, dinî ayinde (yalnız yeniden tasdik edilmek suretiyle değil gerçekten yeniden-kurulmak suretiyle de) tekrar tekrar tahakkuk ettirilir. Örneğin, eski Mezopotamya'nın büyük Yıl Başı Bayramında dünyanın yaratılışı, yalnızca (bugün bizim bir çeşit sembolizm olarak algılayabileceğimiz bir biçimde) temsil edilmekle kalmaz, sanki insan hayatı tekrar ilahi kaynağına götürülüyormuş gibi bir kez daha gerçekleştirilip bir realite haline getirilir. Dolayısıyla "burada aşağıda" insanlık düzleminde vuku bulan her şey "yukarda" tanrılar düzleminde de bir eşine (benzerine) sahiptir ve "şimdi" vuku bulmakta olan her şey "başlangıçta" meydana gelen kozmik olaylarla bağlantı halinde meydana gelir.[197] Beşerî mikrokozm ile ilahî makrokozm arasındaki bu süreklilik kuşkusuz özellikle insan tarafından girişilen kötü eylemler sebebiyle kesilebilir. Bu tür kötü eylemler bugün bizim "ahlak-dışı" veya "günah" dediğimiz bir şey olabileceği gibi ayrıca tabuları kırmakta

196 Bu kavram Voegelin'den alınmıştır.

197 Bak. Mircea Eliade, *Cosmos and History* (N.Y. Harper, 1959); *Myth and Reality* (London Allen ve Unwin, 1964).

veya kutsal törenlere uymayan davranışlarda bulunmakta olduğu gibi neredeyse tamamen farklı başka bir şey de olabilir. Böyle durumlarda kozmik düzen "lekelenmiştir" ve tekrar uygun ibadet ve ahlakî eylemlerle "düzeltilmelidir". Örneğin, Mısır'da tanrı-kral olan şahsa karşı itaatsizlik yalnızca siyasî veya ahlakî bir kötülük değil, aynı zamanda (Mısırlıların *ma'at* dedikleri) sosyal ilişkilerin uyumlu işleyişi ve sınırların güvenli oluşu kadar yılda bir kez Nil'in taşmasını da etkileyen eşyanın kozmik düzeninin bir ihlali de sayılırdı. Dolayısıyla bunun "düzeltilmesi"nin yolu yalnız kötülük eden şahsı cezalandırmaktan değil, bir de Mısır ülkesi ile onun içerisinde yer aldığı kozmik düzen arasındaki uyumlu ilişkinin yeniden-kurulmasından da geçerdi. Burada daha önce ele aldığımız iki kavramı kullanacak olursak, beşerî olaylar sürekli bir biçimde kozmikleştirme yoluyla yasallaştırılmakta, yani dışında kaostan başka bir şey bulunmayan kozmik düzen içerisine yeniden döndürülmektedir.[198]

Üzerinde ısrarla durulması gereken bir nokta daha var ki o da böyle bir kainatın birey için büyük bir güven kaynağı olmasıdır. Tersinden bakacak olursak böyle bir kainat, anomiye karşı oldukça etkin barikatlar oluşturan bir kainattır. Bu, kuşkusuz, bireye korku veren hiçbir şey olmayacak veya ona ezelî bir mutluluk teminatı verilecek anlamına gelmez. Fakat o korku veren şeyler de dahil, meydana gelen her şeyin, eşyanın yüce manasına bağlanmak suretiyle birey için *bir anlam ifade eder* hale gelmesi demektir. Ancak bu nokta tamamen kavrandıktan sonra bir kimse bu dünya görüşünün çeşitli versiyonlarının İsrailliler için kendi dinî gelişimleri kesinlikle bu yüzden sekteye uğraması-

198 "Kozmikleştirme" kavramı Eliade'den alınmıştır.

na rağmen uzun bir süre sonra niye hala cazibeli olduğunu anlayabilir. Dolayısıyla, sözgelimi, (Yahve'nin sözcüsünün yüzyıllardan beri haykırarak karşı çıktığı) kutsal fuhşun sürekli cazibesinin dünyevî bir şehvetin ifadesi olduğunu düşünmek de çok yanıltıcı olabilir. Bununla birlikte biz orada (öyle gözüküyor ki kendisine Yahve'nin fazla itiraz etmediği) bol miktarda kutsal-olmayan fuhşun bulunduğunu da farz edebiliriz. Cazibe daha çok tamamen dinî bir arzuda yatmaktaydı, yani kutsal cinsellik yoluyla mensekî bir hüviyette taklit edilen insan ile kozmos arasındaki sürekliliğe dair bir özlemde.

Daha sonra Eski Ahid'in dinî hukukunda bir araya getirilen rivayetlerin *bir çifte göç* -biri hahamların Mezopotamya'dan göçü diğeri de Hz. Musa ile birlikte Mısır'dan yapılan büyük göç- olarak İsrail'in menşeini oluşturduğuna dair yorum çok önemlidir. Bu prototipik İsrailli göçü sadece coğrafi veya siyasî bir hareket değildi. Daha çok, bütün bir kainatla arayı açmak demekti. Eski İsrail dininin tam merkezinde, kutsal düzenin hem Mısırlı hem de Mezopotamyalı versiyonunun şiddetli bir inkarı kuşkusuz bu öyle bir inkardı ki Suriye-Filistini'nin yerli kültürü olan İsrailli-öncesine uzanan bir inkar yatmaktaydı. Yahve'nin İsrail oğullarını çıkarıp çöle sevk ettiği "Mısır'ın eğlence yerleri", Mısır kültürünün içerisinde kökünü bulduğu kutsal düzenin her şeyden önce güvenliğini sağlamak için ayakta kaldı. İsrail kendini -her şeyin; gıda ve erzakın, tanrıların bağışlarının ve güzel olan her şeyin kendisinden meydana geldiği için Memfis İlahiyatının Tanrı Ptahla özdeşleştirdiği (ki bu bir çok yönden Mısır medeniyetinin *magna charta*'sını andırır) o kutsal birlikten bir kopuş olarak tanımladı.[199] Ya-

199 James Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts* (Princenton, Princeton Unv. Press, 1955). Bu büyüleyici metnin bir

hudi dininin bu büyük inkarı üç yaygın motife bağlı olarak tahlil edilebilir: Bunlar; *aşkınlaştırma, tarihselleştirme ve ahlakın rasyonelleştirilmesidir.*[200]

Eski Ahit, kendi yarattığı fakat karşısına alıp içine nüfuz etmediği bir kainatın dışında duran bir Tanrı ortaya kor. Bugün Yahudi-Hıristiyan monoteizmi olarak bir arada kullandığımız bu Tanrı anlayışının eski İsrailin dinî gelişiminin hangi noktasında ortaya çıktığını kestirmek öyle çok kolay gözükmüyor. Çok geç bir dönem olan sekizinci yüzyılın başlarından itibaren bu anlayışın tamamen geliştiğini ve eski Yakın Doğunun genel dinî anlayışlarından köklü bir biçimde farklılık arz ettiğini görüyoruz. Bu Tanrı, herhangi bir tabiî veya beşerî olguyla mukayesesi imkansız, köklü bir biçimde aşkın bir Tanrı'dır. O, sadece bu dünyanın yaratıcısı değil aynı zamanda *tek* -varlıktaki tek değil de bir şekilde İsrail için önemli olan bir tek- Tanrıdır. O zaten hiçbir panteona yakışmayan eşler ve çocuklardan münezzehtir. Dahası bu Tanrı, her ne kadar özellikle İsrail tarihine münhasır olmasa da, kozmik olmaktan çok tarihsel olarak eylemde bulunan ve köklü ahlakî talepleri bulunan bir Tanrı'dır. Fakat her ne kadar biz ilk dönem İsrailllilerin Tanrı anlayışlarını sekizinci yüzyılda Amos, Hosea ve İsaiah tarafından ifade edildiğini gördüğümüz anlayışla ta-

yorumu için bak, John Wilson, *The Burden of Egypt* (Chicago, Unv. of Ch. Press, 1951).

200 Bu üç kavramın sonuncusu Weber'den alınmıştır. "Rasyonelleşme" ve "rasyonellik" kavramları baştan sona Weberci anlamda ele alınmıştır. İsraillilerin dini hakkındaki genel görüşümüz için bak. Edmond Jacob, *Theologie de L'Ancien-Testament* (Neuchated, Delachaux ve Niestle, 1955), Voegelin, *a.g.e.*, Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, c. 1-2, Munih, Kaiser, 1957 ve 1960.

mamen bir tutamasak da, muhtemelen İsrailli kabilelerin Filistin'e gelmelerine takaddüm eden çok erken bir dönemden itibaren o anlayışın açıkça sahip olduğu belli özellikleri taşımaktaydı. Yahudiler tarafından "kabul edilmeden" önce (şüphesiz bu *Yahudilerin Onun* tarafından "kabul edilmesi" olarak gördükleri bir süreçtir) ne olmuş ise olsun Yahve, Yahudiler için uzun zamandan beri bir Tanrı idi. O İsraille "tabii olarak" bağlı mahallî veya kabilevî bir Tanrı olmayıp onunla "yapay olarak", yani tarihsel olarak bağlı bir Tanrı idi. Bu bağ İsrail'le Yahve arasındaki bir sözleşmeyle kurulan bir bağdı ve yerine getirilmediği takdirde (ki bu gerçekten sekizinci-yüzyıl peygamberliğinin korkunç bir mesajını ifade ediyordu) feshedilmek üzere İsraillilere çok özel yükümlülükler getiren bir ilişkiye benziyordu. Yahve sonunda ne coğrafi olarak ne de kurumsal olarak yere bağlanamayan "hareketli" bir Tanrı haline geldi, Filistin'i İsrail ülkesi olarak seçti, fakat oraya bağlı kalmadı; Saul ve Davud'u İsrail üzerine Kral olarak seçti, fakat bu monarşi kuşkuya yer vermeyecek biçimde bir Mısır'daki ilahlık kurumu, hatta (değişikliğe uğramış) bir Mezopotamya usulünden başka bir şey değildi. Yahve'nin bu "hareketliliği" sırf "rastlantısal olarak" şu veya bu mabede konmuş olan ahit sandığının* taşınabilir niteliğinde güzel bir ifadesini buldu. Fakat sonunda Kudüs'teki mabede konmak üzere getirildiğinde bile oraya (Kudüs'ün ilk önce Babilliler, daha sonra da başka bir biçimde Romalılar tarafından yıkılmasından sonra İsrail'in hayatta kalmış olması çok fevkalade önemli sonuca bakarak) Yahve'nin zorunlu ve doğal yeri imiş gibi kesinlikle

* Üzerinde on emir yazılı olan taş tabletlerin bulunduğu sandık. Ayrıca bu sandık, Kuran'da içerisinde sekine ve Hz. Musa ve İmran oğullarının metrukatı (vasiyeti) bulunduğu bildirilen sandık da olabilir (Kur'an/2: 248) (ç.n.).

bakılmamıştır. Bu Tanrı fedakarlık istedi fakat kendisi fedakar olmadı. Ve netice itibariyle tamamen büyüsel kullanıma elverişli bir hale geldi.[201]

Eski Ahitteki Tanrı'nın kökten aşkınlaştırılışı, kati olarak Yahudilik-dışı dinî öğelerin dahil olduğu yerlerde en güzel bir biçimde görülebilir. Güzel bir örnek Mezopotamya'ya ait mitolojiden çok sayıda kozmogenik öğelerin yer altığı Tekvin 1'in yaratılış hikayesidir. Gerçi bunlar bir dinler tarihçisine ilginç gelebilir ama büyük Akad yaratılış destanı olan Enuma Elishe'le gelişi güzel bir mukayese bile bu öğelerin Yahudi uyarlayıcıların elinde nasıl keskin bir biçimde dönüştürüldüklerini ortaya koyabilir. Orada tanrıların bol miktarda dünyasına ve eylemlerine rastlarken burada (Eski Ahit) yalnızca Tanrının yaratıcı faaliyetini görmekteyiz. Orada yaratmanın ilahî güçleri kendilerini ilkel kaostan sıyırıp çıkarırken -burada (Tekvin metninde tohu vavohu diye geçen) kaos, sırf Tanrı'nın eylemlerini bekleyen bir olumsuzluğa indirgenmiş olup Tanrı'dan önce hiçbir şey yoktur, zira onun yaratma eylemi herşeyin başında yer alır. Hatta Tekvin (Yaratılış) hikayesinin bir yerinde sularından tanrıların vücut bulduğu Mezopotamyalı bir Tanrıça olan Tiamat'ın isminin İbranice aynı kökten karşılığı olan, üzerinde karanlığın yer aldığı "derin" anlamında *tehom*'un, yani mitolojik bir ismin yalanlanamaz bir izi olarak durmasına rağmen mücerret bir metafizik kategoriymiş gibi tak-

201 Bu noktaların çoğu Weber tarafından açık bir biçimde ortaya kondu. O tarihten itibaren genel olarak Yakın Doğu hakkında epeyce bir bilgi birikimi oluşmasına rağmen Weber'in İsraillilerin Tanrı anlayışları hakkında yaptığı nitelemeye, gerçekten şaşırtıcı bir biçimde çok az bir şey eklenebilir. Yahveciliğin ilk dönem tarihi hakkında yapılan son tartışmalar için bak, Albrecht Alt, *Der Gott der Vaeter* (1929) ve Samuel Nyström, *Beduinentum und Jahwismus* (1946).

dim edilmiştir. Ve, dikkat çekici bir biçimde, Tekvin hikayesi tüm diğer yaratıklardan önemli ölçüde farklı bir varlık olarak insanın yaratılışı ile, yani sadece Tanrı ile değil aynı zamanda onun dışında kalan yaratıklarla da bir süreksizliğin vurgusu ile son bulur. Biz burada Kitab-ı Mukaddesin aralarındaki kainatın baştan sona "mitolojiden-arındırıldığı" aşkın bir Tanrı ile insan arasında oluşturduğu temel kutuplaşmanın açık bir ifadesini buluruz.[202]

Tarihselleştirici motif bu kutuplaşmada zaten ima ediliyor. Mitolojik olarak algılanan ilahî güçlerden mahrum edilmiş bir dünya, bir taraftan Tanrı'nm büyük faaliyetlerinin, yani *Heilsgeschichte*'in* bir arenası haline gelirken diğer taraftan önemli ölçüde bireyselleştirilmiş insanların, eski dinî literatürde bir başka benzerine rastlanmayacak ölçüde Eski Ahidin sayfalarını dolduran faaliyetlerinin, yani "profane tarihin" bir arenası haline gelir. İsrail'in inancı, en erken kaynaklardan oluşturdukları şer'î hukuka kadar hep tarihî bir inanç olmuştur.[203] Bunlardan başka o bir dizi ta-

202 Bak, Hermann Gunkel, *Genesis* (1917) ve Gerhard von Rad, *Das Erste Buch' Mose* (1950). Enuma Elish'in metni Pritchard'ın adı geçen eserinde bulunabilir. Ayrıca bak, Anne-Marie Esnoul ve diğ. *La Naissance du monde* (Paris, Editions du Seuil, 1959).

* Kutsal tarih (ç.n.).

203 Bak, Artur Weiser, *Glaube und Geschichte in Alten Testament* (1931), Edmond Jacob, *La Tradition Historique en Israil* (1947), C. R. North, *The Old Testament Interpretation of History* (London, Epworth Press, 1946). Tüm Eski Ahitin tarihselliğinin benzer bir algılanışı, Von Rad'ın biraz önce adı geçen, *Theologie des Alten Testaments*'te ve özellikle c. 1'de detaylı bir biçimde özenle ele alınmıştır. Ayrıca bak. Oscar Cullmann, *Christ et le Temps* (Neuchatel, Delachaux ve Niestle, 1947), *Christ and Time*, çev. Floyd V. Filson (London, S.C.M. Press, 1951)

rihî bakımdan özgül olaylara îmâda bulunur Mısır'dan çıkış, Sina'da ahitleşme ve kutsal toprakların alınması gibi. Dolayısıyla eski İsrail'in bilinen ilk "amentüsü, (metni şimdi Tesniye 26:5-9'da yer almaktadır), doğal olarak hepsi de Tanrı'nın faaliyetlerine dayandırılan tarihî olayların bir sıralamasından başka bir şey değildir. Fazla aşırı bir mübalağa yapmadan şunu söylemek mümkündür ki, Eski Ahidin tamamı -Tevrat, Nebiîm ve Ketûbim- bu amentünün geniş bir tafsilatmdan başka bir şey değildir. Eski Ahitte şimdi yer alan hemen hemen hiçbir kitap yoktur ki, ister dolaysız olarak olsun isterse (nitelik bakımından çok geç döneme ait iki açık istisna -Vaiz ve Eyüp- bir tarafa) tarihi olarak teşekkül eden bir inançtan kaynaklanmak suretiyle olsun, tarihî yönlendirmeden uzak kalması mümkün değildir. Eski Ahit metninin yarısına yakını tam anlamıyla "tarih yazıcılığı türünden (historiografik)" eserler tarafından doldurulmuştur. Örnek olarak, Ester gibi tamamen tarihî başka eserler yanında, Hexateuch, Krallar ve Kronikler (Tarihler) gösterilebilir. Nebilere ait kitapların hareket noktası büyük ölçüde tarihidir. Mezmurlar, İsraillilerin sene-i devriyelik bayramlarında çok açık bir biçimde ifade edildiği gibi, sürekli olarak Tanrının tarihi faaliyetlerini gösteren bir inanç şeklinden kaynağını alır. Eski Ahit, dünya dinlerindeki diğer hiç bir büyük kitabın (buna Yeni Ahit'i de ekleyin) dönmediği ölçüde tarih etrafında dönüp durmaktadır.

Tanrı'nın aşkınlaştırılması ve ona eşlik eden "dünyanın büyüsünün bozulması"nın, hem ilahî hem de beşerî faaliyetlerin bir arenası olmak üzere tarihin önüne bir "boş alan" açtığı söylenebilir. Öncekini tamamen dünyanın dışında duran bir Tanrı yerine getirirken, sonraki faaliyet insan anlayışında önemli ölçüde bir bireyselleşmeyi gerektirdi. Buna göre insan Tanrı'nın zatı karşısında tarihî bir aktör olarak (Yunan trajedisinde olduğu gibi kader karşısında bir

aktör olan insandan tamamen farklı bir şey gibi) gözükür. Böylece, tek tek insanlar, tipik bir arkaik düşünce olan, mitolojik toplulukların olsa olsa birer temsilcileri, fakat birey olarak önemli faaliyetler icra eden seçkin ve biricik fertler *olarak* gözükür. Burada oldukça yüksek bir şahsiyet sergileyen Hz. Musa, Davud, Elijah ve benzer kişiler akla gelebilir. Bu, tıpkı başlangıçta yarı-ilahî bir kişilik sahibi olan soylu atalar ve Samson gibi (ki bu olasılıkla Kenanlıların ilahı olan Şamaş'tan türeyen bir kelimedir) kahramanların "mitolojiden-arındırma" sonucu oluşan şahsiyetleri için de söz konusudur. Bütün bunlar, Eski Ahit'in modern Batının "bireyselcilik"ten amaçladığı şeyi kendisinin de amaçladığı anlamına gelmediği gibi, o, Yunan Felsefesinde ulaşılan birey kavramını dahi amaçlamamıştır. Fakat Eski Ahit; birey kavramı, onun evrendeki onurlu yeri ve eylem özgürlüğü için dinî bir çerçeve sağladı. Bunun dünya tarihi için arz ettiği önemi vurgulamaya gerek yok, ancak burada bizi ilgilendiren nokta onun dünyevîleşmenin kökü ile ilgisinin hangi boyutta olduğunu anlamaktır.

Eski Ahid'in nebilere ait yazılarında büyük bir tarih teolojisinin gelişimi de burada özenle üzerinde durulması gereken noktalardan biridir. Fakat aynı tarihselliğin eski İsrail'deki inanç ve hukuk için de geçerli olduğunu bilmek gerekir. Eski Ahid'in dini iki bayramı, daha önceden mitolojik olarak yasallaştırılan olayların birer tarihselleşmelerinden ibarettir. Fisih (Passover) bayramı başlangıçta, yani İsrail-dışı kaynaklarında ilahî verimliliğin kutlandığı bir bayram iken daha sonra Mısır'dan Çıkışın (exodus) kutlandığı bir bayram haline dönüştü. Yom Kippur da dahil Yıl Başı bayramı başlangıçta kozmogonik mitlerin bir temsili mahiyetinde iken Yahve'nin İsrail üzerine kral oluşunun bir kutlanışı haline dönüştü. Aynı tarihsellik daha küçük bayramlar için de söz konusudur. Eski ahit hukuk ve ahlakı da

tarihi bir çerçevede yer alır. Yani onlar Yahve ile yapılan antlaşmadan doğan İsrail'e ve İsrailli bireylere yönelik yükümlülüklerle sürekli ilişkili olmuştur. Başka bir deyişle, eski Yakın Doğunun diğer kalan yerlerinin aksine hukuk ve ahlak (Mısır'daki *ma'at*'da olduğu gibi) zamansız bir kozmik düzenden kaynaklanmamış, daha ziyade "yaşayan bir Tanrı'nın" somut ve tarihî olarak aracı kılınan emirlerinden kaynaklanmıştır. İşte şu durmadan tekrar edilen; "Böyle bir şey İsrail'de yapılmaz" şeklindeki kınama ifadesi tam bu anlamda anlaşılmalıdır. Kuşkusuz benzer ifadelere başka kültürlerde de rastlamak mümkündür, ancak buradaki ifade kesinlikle tarihî olarak "Hz. Musa'ya verilen" hukuka işaret etmektedir. İşte bu çok erken döneme ait varsayımlardan hareketle Yahudi tarih görüşü, İsrail Oğullarının Yahve tarafından seçilişine dair özgün inançtan muazzam tarihî teodisilere ve sonraki peygamberlerin eskatalojilerine kadar birçok faraziye tarafından geliştirilmiş oldu.

Eski Ahitteki ahlakî rasyonelleştirme motifi (hayata rasyonellik yükleme anlamında tabiî), biraz yukarda tasvir edilen diğer iki motifle yakından alakalıdır.[204] Rasyonelleştirici öğe, her şeyden önce Yahudiliğin anti-büyüsel ters tabiatında daha başından beri mevcut idi. Bu öğe hem din adamları hem de nebilere ait metinler tarafından "aktarıldı". Din adamları metninin getirdiği ahlak, Tesniye kitabında âbidevî ifadesini bulduğu gibi tüm büyüsel ve sefahate iliş-

204 Müteakip açıklama yakın bir biçimde Weber'e dayanmaktadır. Yahudi ahlakı ve tarihiyle olan ilişkisi hakkında bak. Adolphe Lods, *Les Prophetes d'Israel et les Debuts du Judaisme* (1935), *The Prophets and the Rise of Judaism,* çev. S.H. Hooke (London, Kegan Paul, 1937) ve Adolphe Causse, *Du Groupe Ethnique a'la Communaute Religieuse* (1937).

kin öğeleri inançtan arındırırken ve günlük hayatın vazgeçilmez bir disiplini olarak dinî hukuku (torah) geliştirirken zaten rasyonelleştirme işlevini de görüyordu. Nebilere ait metinlerin getirdiği ahlak ise Tanrıya hizmet demek olan top yekun bir hayat üzerinde ısrar edip böylece günlük hayatın tüm gelgitleri üzerine uyumlu ve *ipso facto* rasyonel bir yapı empoze ederken aynı zamanda rasyonelleştirici işlevini de yerine getiriyordu. Aynı nebevî metin ahlakı özellikle Deutero-İşaya'da olduğu gibi özel bir tarihî teodisi oluştururken İsrail'in Babil esaretinden -öyle bir esaret ki herkes onun ardından İsrail'in tarihî misyonunun artık "bittiğini" söylüyordu- sağ salim çıkmasına izin verdi. Din adamları metni ahlakı (şüphesiz o güçlü bir biçimde nebevî metin öğretilerinin etkisi altında idi), etrafında esaret-sonrası cemaatin Ezra ve Nehemiah gözetiminde yeniden toplanmasını sağlayan ayinsel ve yasal kurumları geliştirmeye devam etti. O zamanlar Yahudiliğin kendisinden neşet ettiği hususi yapıyı oluşturan yasal kurumlar, sonunda, ikinci mabedin Romalılar tarafından yıkılmasını izleyen ibadetin son bulduğu bir zamanda bile ayakta kalma başarısını gösterdi. Esaret Dönemi Yahudiliği özellikle hukukî anlamda rasyonalitenin bir zaferi olarak görülebilir. Bununla birlikte onun Batı kültürü çerçevesinde sahip olduğu marjinal karakteri göz önüne alınırsa esaret dönemi Yahudiliğinin modern dünyanın köklerinde yer alan rasyonelleştirme sürecinde önemli bir rol oynadığını öne sürmek biraz zor gözüküyor. Fakat rasyonelleştirici motifin Hıristiyanlar tarafından intikal ettirilmesi sonucu modern Batının oluşumunda bir etkinlik kazandığını öne sürmek daha makuldür.

Buraya kadarki anlattıklarımızla İsraillilerin dini tarihi hakkında kısa bir taslak sunmak niyetinde olmadığımızı söylemeye gerek yok. Biz yalınkat bir biçimde, modern Batı için eşi benzeri görülmemiş düzenle ilgili (nomic) prob-

lemler ortaya çıkaran "dünyanın büyüsünün bozulması"nın köklerini, genel olarak başlangıç noktaları diye kabul edilen Rönesans ve Reformasyon olaylarından büyük ölçüde eski bir tarihe götürmeye dair bazı deliller sunmaya çalıştık. Aynı şekilde bizim burada başka etkenlerle birlikte Kitap-ı Mukaddes dininin dünyevîleştirici potansiyelinin modern Batıda nasıl tahakkuk ettiğini açıklamaya çalışmak gibi bir niyetimizin olmadığını da söylemeye gerek yok. Bu konuda sadece bir iki yorum yapılabilir.[205]

Hz. İsa'nın ve onun ilk takipçilerinin dinî öz nitelikleri ne olursa olsun, sonunda Avrupa'da yaygın hale gelen Hıristiyanlık biçiminin Eski Ahit dininin dünyevileştirici motifleri bakımından geriye doğru bir adım teşkil ettiğine dair (ki bu şüphesiz bizim tarafımıza nispet edilebilecek hiçbir değer-yargısı amacı taşımayan niteleyici bir ifadedir) küçük bir soru kendini göstermektedir. Bir yandan Tanrı'nın aşkın öz niteliğinin göğüs gere gere iddia edilmesi diğer yandan çok aşırı bir görüş olan tecessüd (hulul) anlayışı ve onunla da kalmayan teslis inancında teorik anlatımını bulması, İsraillilerin Tanrı anlayışındaki köktencilikte önemli değişikliklerin meydana geldiğini gösterir. Bu nokta, Hıristiyanlığı yine Hıristiyan çerçevede kalmak suretiyle eleştirenlerden ziyade Yahudi ve Müslüman eleştirmenler tarafından çok

205 Hıristiyanlığın tarihî rolü hakkındaki görüşümüz de yine ağırlıklı olarak Weber'e dayanmaktadır. Hıristiyanlığın bir taraftan mitolojik kainat diğer taraftan da Yahudilikle olan ilişkisi hakkındaki anlayışımız, güçlü bir biçimde Rudolf Bultmann tarafından etkilenmiştir. Bak, onun sırf "mitolojiden-arındırma" üzerine yazdıkları değil aynı zamanda, *Theology of the New Testament* (London, S.C M. Press, 1952) adlı eseri ve yine onun *Das Urchristentum* (Zurich, Artemis, 1949) adlı eseri. Ayrıca bak, Gogarten, *a.g.e.*.

açık bir biçimde görülmüştür. Dolayısıyla, Hıristiyanlığın gerçek monoteizmden "sapmasının" özünde; herhangi bir şey veya kimseyi Allah'a eş koşmak yahut o şey veya kimsenin Allah ile insan arasında aracılık görevi yaptığını kabul etmek anlamına gelen *hulul* (incarnationism) inancının yattığını söyleyen klasik İslamî görüşte (kuşkusuz yine betimleyici olma niteliğinde) bir çok deliller öne sürülmüştür. Merkezî bir Hıristiyan inancı olan hulul, en yüksek noktasına Hz. Meryem'i şefaatçi ve ortak-kurtarıcı olarak yüceltmede ulaşan, Katoliklerin dini realiteyi doldurduğuna inandığı koskoca bir melekler ve azizler topluluğu gibi çok sayıda başka değişiklikleri de beraberinde getirdi. Tanrı'nın aşkınlığı değişikliğe uğradığı ölçüde dünya da "yeniden-büyüselleştiriliyor" (re-enchanted) veya, isterseniz, "yeniden-mitolojikleştiriliyordu" (re-mythologized) denebilir. Biz Katolikliğin, gerçekten Kitap-ı Mukaddes dini ile Kitap-ı Mukaddes dışı dinlerin kozmolojik anlayışlarını muazzam bir terkip halinde bir araya getirmek suretiyle yeni bir kainat düzeni kurmakta başarılı olduğunu öne sürebiliriz. Buna göre Tanrı ile insan ve gök ile yer arasında *analogia entis** olduğuna dair çok önemli Katolik doktrin, arkaik ve Kitap-ı Mukaddes-öncesi (pre-Biblik) dinin tekrar eden bir taklidi mahiyetindedir. Aralarındaki diğer farklılıklar ne olursa olsun hem Latin hem de Yunan Katolikliğinin esasen bu düzeyde aynı tekrarlamayı yaptıklarını görüyoruz. Kesinlikle bu anlamda Katolik dünya, "sakinleri" için emniyetli bir dünyadır ve bu nedenle günümüze dek büyük bir cazibeye sahip olmuştur. Yine aynı anlamda Katoliklik, insanın sahip olduğu en eski dinî arzularının bir biçimde modern dünyada yeniden varlığını sürdürmesi olarak da algılanabilir.

* Varlık benzerliği ç.n.

Benzer sebeple Katoliklik ahlakî rasyonalizasyon sürecine bir son vermiştir. Şüphesiz, Latin Katolikliği Roma'dan tevarüs edilen oldukça rasyonel bir meşruluğu bünyesine aldı, fakat onun yaygın ibadet sistemi; Eski ahit peygamberliğinin veya doğrusu Din Adamları Yahudiliğinin talep ettiği hayatın top yekun rasyonelleştirmesinden sayısız "çıkış yolları" temin etti. Peygamberlerin sunduğu biçimin ahlakî katılığı manastırvâri (monastik) kurumlarla şöyle veya böyle diğerlerinden zararsız bir şekilde ayırt edildi ve böylece bir bütün olarak Hıristiyanlığın ana gövdesine "bulaşmaktan" alı kondu. Yine İsrailli dini anlayışların katılığı, asketik (zahidane) hayatı tercih eden çok az bir seçkin kişi dışında değişikliğe uğradı ve yumuşatıldı. Teorik düzeyde Katolik tabii hukuk anlayışı, denebilir ki İsrail oğullarının çıkıp Yahve'nin çölüne doğru yol aldığı Mısır'ın *maat*'ındaki ilahi-beşerî sürekliliğine bir dönüş anlamında ahlakın "yeniden-tabiîleştirilmesi"ni simgelemiştir. Pratik düzeyde ise Katolik dindarlık ve ahlaklılık, dünyanın herhangi bir köklü rasyonelleştirilişine gerek duydurtmayan bir yaşam biçimi ortaya koydu.[206]

Fakat bu arada gayet makul bir biçimde şunu ileri sürebiliriz ki Hıristiyanlık; özellikle onun başarılı biçimi olan Katoliklik, aşkınlaştırmanın ve ahlakî rasyonelleştirmenin dünyevîleştirici motiflerini tersine çevirdi veyahut en azından sona erdirdi; fakat aynı şeyi tarihselleştirici motif hakkında söyleyemiyoruz. Latin Hıristiyanlığı Batıda, her nasılsa, dünya görüşü itibariyle tamamen tarihsel olarak kaldı. O münhasıran Kitap-ı Mukaddese özgü tarihi teo-

206 Burada da yine Weber'e bağlılığımız açıktır. Ayrıca bak. Ernst Troeltsch, *Die Sozialehren der Christlichen Kirchen* (1911); *The Social Teaching of the Christian Churches*, çev. Olive Wyon (London, Allen ve Unwin, 1931).

disiye bağlı kaldı ve (Kitap-ı Mukaddesten kaynağını alan monoteizm yörüngesinin her yerinde kendini gösteren) sürekli olarak sapkınlık (zendeka, heresy) çizgisinde yer alan mistik hareketleri bir kenara bırakırsak, bir kurtuluş arenası olarak kabul edilen bu dünyadan ümidini kesen dinî inanışları reddetti. Böylece Katolik Hıristiyanlığı, içerisinde devrimci bir gücün -her ne kadar bu güç Katolik dünyanın "kozmikleştirici" etkileri altında uzun süre sık sık uykuda kaldıysa da- tohumlarını taşımıştır. O, her ne kadar Batı insanı için uygun bir makuliyet yapısı olarak Hıristiyanlığın çözülmesini beklemek zorunda kalan dünya-tarihsel boyutların bir gücü olarak kendini gösterse de birçok Chliastik harekette* tekrar tekrar patlak verdi.

Yine hiç istenmeyen bir biçimde sonuçta dünyevîleşme sürecine katkı sağlayan Hıristiyanlığın merkezî başka bir karakteristik özelliği daha var ki o da Hıristiyan kilisesinin toplumsal oluşum biçimidir. Karşılaştırmalı din sosyolojisi bakımından Hıristiyan kilisesi, çok nadir bir durum olan dinin kurumsal özerkleşmesini, yani toplumun diğer tüm kurumları karşısında yer alan bir kurumu simgeler.[207] Olayların herkesin bildiği özelliklerinin kurumsal oluşum boyunca dinî aktiviteler ve sembollerin birer yansıması olarak görüldüğü yerlerde bu tür bir gelişme dinler tarihinde göreceli olarak çok az rastlanan bir gelişmedir. Gerçi Hıristiyanlık örneği tek örnek de değildir, mesela Budist *Sangha*'sı çok farklı bir biçimde bu tür kurumsal uzmanlaşmanın başka bir örneğini simgeler. Bununla birlikte dinî aktivite ve sembollerin bir tek kurumsal alan üzerinde yo-

* Chiliasm: Hz. İsa'nın dönüp yeryüzünde bin yıl hüküm süreceği inancı. Millenarizm ve Messianizm ile aynı anlamı ifade eder. (ç.n.).

207 Bu nokta Luckmann tarafından mükemmel bir biçimde dile getirilmiştir, *a.g.e.*.

ğunlaşması, *ipso facto* toplumun kalan kısmını "Dünya" olarak ve en azından göreceli bir biçimde kutsalın nüfuz bölgesinden uzak profan bir alan olarak tanımlar. Bu anlayışın dünyevîleştirici potansiyeli, kutsal ile profan arasında kurduğu duyarlı denge ile toplumsal bir realite olarak Hıristiyanlık var olduğu sürece "dizginlenebilir". Ama bu realite kaybolursa, "Dünya" tamamen hızlı bir biçimde doğrusunu söylemek gerekirse zaten kutsalın nüfuz bölgesinin dışında bir alan olarak tanımlandığı için daha da dünyevîleşebilir.

Bunun mantıksal gelişimi, içerisinde seküler "dünyanın" özerkliğine bilfiil *teolojik* bir yasallaştırmanın bahşedildiği Luther'in iki krallık doktrininde görülebilir.[208]

Bu nedenle Eski Ahitten kaynaklanan büyük dinî burçlara bakıldığında hepsinin Eski Ahit'in dünyevîleştirici güçleriyle oldukça farklı ilişkilere sahip olduklarını görürüz. Yahudilik, bu güçlerin bir hayli rasyonelleşmiş fakat tarihî bakımdan etkin-olmayan oluşum biçimi -bu etkinsizlik hem Hıristiyanlığa göre yabancı bir halk olarak Yahudi meşruiyetinin muhafazakar özelliği ve Yahudilerin kaderi gibi dışsal bir etkene hem de içsel bir etkene dayandırılabilir- halinde bir kapatma olarak kendini gösterir. Bu son açıdan İslam, sadece ayrı ayrı alt-kültürler içerisinde değil aynı zamanda geniş bir coğrafi alana sahip bir imparatorluk üzerinde de koruyucu yapılarını yerleştirmekte başarılı oluşuyla gözle görülür bir farklılık sergilediği için Yahudiliğe yakın bir benzerlik arz eder.[209] Gerçi, en azından Latin

208 Bak. Troeltsch, *Die Sozialehren* ve bir de Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalizm*'deki Lutercilik hakkındaki tartışmaları.

209 Bak. Montgomery Watt, *Islam and Integration of Society*, (Evanston, Northwestern Unv. Press, 1961) ve Reuben Levy, *The Social Structure of Islam,* (Cambridge, Cambrid-

Batıda içerisinde dünyevîleştirici bir potansiyel taşımışsa da, sadece Marsiyon tipi sapkınlığı reddetme konusunda başından beri kararlı olan Eski Ahit kanunlarını halen koruduğu için de hem Latin hem de Grek versiyonlarıyla birlikte Katolik Hıristiyanlığı, dünyevîleşme acı gerçeğini gözler önüne sermekte engelleyici ve irticaî bir adım olarak görülebilir. Fakat Protestan Reformu bu durumda, yalnız Eski Ahid'i katladığı için değil aynı zamanda onun daha da ilerisine geçtiği için Katoliklik tarafından "dizginlenen" dünyevîleştirici güçlerin kesinlikle güçlü bir yeniden ortaya çıkışı olarak algılanabilir. Protestanlığın Rönesans'la olan karşılaşması hangi noktaya kadar tarihî bir rastlantı olursa olsun, o klasik antikiteden tamamen farklı dünyevîleştirici güçleri harekete geçirdiği için yalınkat bir biçimde arızî yahut daha ziyade burada ele alamayacağımız karşılıklı bağımlı bir olgu olarak görülebilir. Ayrıca biz burada son dört yüz yılın dünyevîleşme sürecindeki gerek "manevî" gerekse "maddi" diğer başka etkenlere karşı Protestanlığın görece etkisinin ne olduğunu da tartacak değiliz. Bizim bütün ispatlamak istediğimiz şey, dünyevîleşme olgusuyla ilgili olarak sorulan "Ama niçin modern Batıda? sorusuna, Modern Batının dini geleneğindeki köklerine inmek suretiyle en azından kısmen dahi olsa bir cevap vermek zorunluluğudur.

Bu kitabın ilk bölümünde tartışılan genel sosyo-dinî süreçler açısından bakılınca dünyevîleşme modern insan için tamamen yepyeni bir durum ortaya çıkarmıştır. Belki tarihte ilk kez dünyanın dinî bakımdan yasallaştırılışları yalnızca az sayıda bir entelektüel için değil başkaca kenar-

ge Unv. Press, 1957). İslam'ın dünyevîleşmeye genel bakışı hakkındaki oldukça merak edilen sorunun ele alınacağı yer elbette burası olamaz.

daki bireyler ve özellikle de tüm toplumların geniş halk yığınları için de makul olma özelliklerini yitirdi. Bu durum sadece büyük toplumsal kurumların yasallaştırılışları için değil aynı zamanda bireysel biyografilerin yasallaştırılışları için de vahim bir bunalım doğurdu. Başka bir deyişle, sadece devlet veya ekonomi gibi büyük kurumlar için değil günlük hayatın gelişi-güzel alışkanlıkları için de bir "anlamsızlık" sorunu baş göstermiştir. Kuşkusuz bir çok teorisyen (düşünür; ilahiyatçı, psikolog vb.) yoğun bir biçimde sorunun farkındaydılar, fakat aynı zamanda olağan bir biçimde kendilerine teorik görüş bildirme yeteneği verilmeyen ve sırf kendi özel hayatlarında karşılaştıkları bunalımları çözmekle yetinen sıradan halkın kafasında da bu sorunun yer aldığını düşünmek için haklı nedenlerimiz vardır. En önemlisi de nedir biliyor musunuz, acı çekmeye ilişkin özgül Hıristiyan teodisisinin makul olma özelliğini kaybetmesinin ardından, gerçi çoğu tarihin yasallaştırmasıyla bir miktar makul olma özelliğini kazandığı zaman bile bireysel hayatın elemlerini yasallaştırma konusunda tamamen acziyetini ortaya koyan çok sayıda dünyevîleşmiş kurtuluş öğretilerine yolun açılmış olmasıdır. Nihayet bir de Hıristiyan dünya görüşünün yabancılaşan yapılarının çökmesi sonucu köklü bir biçimde yabancılaşmadan-kurtarıcı ve (bir örnek olarak sosyolojik yaklaşımın yaptığı gibi) toplumsal realiteyi "insanîleştirici" eleştirel düşünce akımlarının da önü açıldı. Eğer bu bir başarıysa acı bir anomi ve varoluşsal bir endişe pahasına elde edilmeye yeterince uygun bir başarıydı. Bütün bunların çağdaş bir toplum için ifade ettiği anlam ise deneysel bir bilgi sosyolojisinin mümkün olup olmadığına dair temel sorudur. Mevcut değerlendirmelerimiz dâhilinde bunlara ancak yüzeysel bir biçimde değinebildik. Yine de gelecek bölümde bizi bekleyen soru, dünyevîleşme sürecinin geleneksel dinî içerikler ve onlara vücut veren kurumlar için ne anlam ifade ettiği sorusudur.

## 6. Dünyevîleşme ve Makuliyet Sorunu

Dünyevîleşmenin sokaktaki insanı etkilediği en çarpıcı yönlerinden biri, dinde bir "güvenilir olma bunalımı" doğurduğu yöndür. Farklı bir deyişle dünyevîleşme, realitenin geleneksel dinî tanımlamalarının makul olma özelliklerinin top yekun çöküşüyle sonuçlanan bir gelişmedir. Dünyevîleş- menin bilinç düzeyine bu yansıması (dileyen buna "öznel dünyevîleşme" desin), toplumsal-yapısal düzeyde ("nesnel dünyevîleşme" olarak) karşılığını bulur. Öznel olarak, sokaktaki insan dinî konular hakkında kararsız bir tutum sergiler. Nesnel olarak ise aynı insanı, kendi bağlılığını yahut en azından teveccühünü kazanmak için çekişen fakat hiç biri de ona bu bağlılığı sağlayacak kıvamda görünmeyen bir sürü dinî veya başka türlü realite tanımlayıcı vasıtalar bekler. Başka bir deyişle "çoğulculuk" denen olgu bilinç dünyevîleşmesinin toplumsal-yapısal bir karşılığını oluşturmaktadır. Bu ilişki aslında sosyolojik bir tahlili gerektirir.[210]

---

210 Bu bölümdeki ana fikirler daha önce Peter Berger ve Thomas Luckmann tarafından "Secularization and Pluralizm", *International Yearbook for the Sociology of Religion* (1966), 73 vd.'da ele alınmıştı. Daha dar kapsamlı bir sorun olan Çoğulculuk ve Ekümeniklik için bak. benim "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", *Social Research*, (Spring 1963), s. 77 vd.. Çağdaş dinin Sosyal-psikolojisi hakkındaki görüşümü büyük ölçüde Thomas Luckmann'a borçluyum. Bak, onun *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft* (Freiburg, Rombach, 1963, İngilizce çevirisi, *The Invisible Religion* N.Y. Macmillan, 1967).

Böyle bir tahlil din ile daha önce teorik bir biçimde geliştirilen kendi altyapısı arasındaki karşılıklı ilişkiyi *in concreto** göstermek için çok güzel bir fırsat oluşturur. Dünyevîleşmeyi, modern toplumdaki somut alt-yapısal süreçlerin bir "yansıması" olarak gözükecek biçimde çözümlemek mümkündür. Dünyevîleşme "menfî" bir olgu olarak gözüktüğü, yani kendi öz varlığından başka nedensel bir etkiye sahip değilmiş ve sürekli bir biçimde kendi dışında başka hiç bir sürece dayanmıyormuş gibi bir izlenim verdiği için böyle bir yola girmek tamamen ikna edici gelebilir. Ama ne var ki böyle bir tahlil, yalnızca çağdaş duruma tarihsel arka planından soyutlanmış bir biçimde bakıldığında ikna edici olarak kalma imkânına sahiptir. Dünyevîleşmenin etkisi altında olan din *bugün* gerçekten "bağımlı bir değişken" olarak ancak ikna edici bir biçimde tahlil edilebilir. Bununla birlikte dünyevîleşmenin tarihsel kökenleri hakkında soru sormaya başladığımız an sorun çok farklı açılardan derhal kendini hissettirmeye başlar. Daha önce ispatlamaya çalıştığımız gibi bu durumda bir kimse Batı kültüründeki dinî geleneğin özgül unsurlarını kesinlikle tarihsel güçler, yani "bağımsız değişkenler" olarak görme zorunda kalabilir.

Böylece din ile toplum arasındaki karşılıklı ilişki doktriner yaklaşımlar olan "idealizm" veya "materyalizm"den birini saf dışı bırakır. Çok kapalı olanları da dâhil dinî "düşüncelerin" toplumsal yapıda nasıl tecrübi bakımdan mevcut değişikliklere sebebiyet verdiğini somut vakalarla göstermek mümkündür. Daha başka vakalarda ise tecrübî bakımdan mevcut değişikliklerin bu sefer nasıl dinî bilinç ve dinî düşünce düzeyinde etkili olduklarını göstermek de mümkündür. Bu ilişkileri yalnız ve yalnızca diyalektik bir

* Somut bir biçimde (ç.n.).

ilişki olarak algılamak ancak bizi tek-yanlı "idealist" veya "materyalist" açıklamaların çarpıtmasından alıkoyabilir. Bu tür bir diyalektik algılama biçimi, günlük eylem (praxis) dünyasındaki ister dinî olsun isterse başka tüm bilinçlerin kökleri üzerinde ısrarla durmak zorundadır, fakat o bunu yaparken sözü edilen kökü mekanist bir nedenselliğe göre algılama konusunda çok dikkatli davranmalıdır.[211]

Tamamen farklı bir konu da dinin özel tarihsel durumlarda kendi altyapısı üzerinde "karşı etkide bulunma" gücüne sahip olmasıdır. Bu konuda, söz konusu gücün farklı durumlara göre büyük ölçüde değişikliğe uğrayacağını söylemek mümkündür. Dolayısıyla din, bir yerde biçimlendirici bir güç olarak gözükebilirken müteakip başka bir yerde de tarihi açıdan bağımlı bir oluşum biçimi olarak gözükebilir.[212] Bir kimse bu tür bir değişikliği, tıpkı din ile onun ayrı ayrı altyapıları arasında olduğu gibi nedensel etkinlik "yönünde" "ters" bir değişiklik olarak niteleyebilir. İşte burada ele aldığımız olgu da (dünyevîleşme) böyle bir olgudur. Kitap-ı Mukaddes geleneğinden kaynağını alan dinî gelişmeler modern seküler dünyanın oluşmasında nedensel etkenler olarak görülebilir. Fakat bir kere bu dünya oluştuktan sonra, kesinlikle bir oluşturucu güç olarak dinin süregelen etkinliğini saf dışı bırakması elden bile değildir. İşte tam bu nokta-

211 Marks'ın ve Weber'in din anlayışları, teorik açıdan, ancak bu yolla, en azından (tarihsel yorumun özel uyuşmazlıklarına omuz veren) genel teori düzeyinde uzlaştırılabilir ve böylece Marks ile doktriner Marksizm arasında bir ayrımın yapılması sağlanabilir.

212 Weber'in Karizma ve Karizmanın rutinleşmesi teorisi, bu tür ayrıştırılmış bir çözümleme için bir model oluşturur. Bak, benim "The Sociological Study of Sectarianism", *Social Research,* (Winter, 1954), s. 464 vd..

da, din ile dünyevîleşme arasındaki ilişkide büyük bir tarihî cilve, bu öyle bir cilvedir ki tarihî bir dille söyleyecek olursak şematik olarak Hıristiyanlığın kendi mezarını kendisinin kazması biçiminde dile getirilen bir cilve, yatmaktadır. Çağdaş yapıda din tarafından zor durumda bırakılan makul olma olgusunun çöküşüne bakarak *hic at nunc** toplumsal yapıdan başlayıp bilince oradan da düşünceye doğru gitmek, tersini yapmaktan daha mantıklıdır. Teorik bakımdan haklı kılınması tamamen ayrı bir konu böyle bir işlem, (dini bakış açısına sahip gözlemcilerin özellikle yöneldikleri) bir tuzak olan dünyevîleşmeyi tanrısal lütuftan bir anlamda esrarengiz bir şekilde ruhî ve zihnî düşüşe veya uzaklaşmaya yormak tehlikesine düşmekten alıkoyacaktır. Sözü edilen işlem bununla da kalmayıp tanrısal lütuftan (bu kavram niteleyici olmak bakımından faydalı bir kavramdır) böyle bir düşüşün köklerini tecrübi olarak mevcut toplumsal-yapısal süreçlerde gösterme fırsatı da verecektir.

Daha önce gösterdiğimiz gibi dünyevîleşmenin özgün "mahalli" ekonomik alandır ve özellikle de ekonominin kapitalist ve endüstriyel süreçlerde oluşan sektörleridir. Netice itibariyle modern toplumun farklı kesimleri bu süreçlere yakınlığına veya uzaklığına göre dünyevîleşmeden farklı bir biçimde etkilenmiştir. Aynı süreçlere aracısız bir yakınlıktan dolayı oldukça dünyevîleşen tabakalar ortaya çıktı. Başka bir deyişle modern sanayi toplumu, dine karşı bir çeşit "kurtarılmış bölge" denebilecek merkezde "yer alan" bir sektör geliştirdi. Dünyevîleşme işte bu sektörden "dışa-doğru" toplumun diğer alanlarına yayıldı. Bunun ilginç bir sonucu, dinin kurumsal düzenin en açık ve en kapalı kesimleri arasında, özellikle de devlet ile aile kurumu

* Burada ve hemen ç.n.

arasında "kutuplaşması" yönünde bir eğilime sahip olması olmuştur. Gerek iş hayatında gerekse onun etrafında oluşan ilişkilerde yaşandığı gibi günlük hayatın kapsamlı bir dünyevîleşme noktasına ulaştığı zaman bile, devlet ve aile kurumu gibi kurumlara hala dinî sembollerin iliştirildiği görülebilir. Sözgelimi "din fabrikanın kapısına gelince durur" yargısının "olduğu gibi kabul edildiği" bir yerde, geleneksel dinî sembolleştirmeler olmaksızın ne bir savaşa ne de bir evliliğe başlamamak da yine benzer şekilde 'olduğu gibi kabul edilir'.[213]

Bunu genel sosyolojik söylem açısından ifade etmenin yolu, bir yandan ekonominin diğer yandan da devlet ve ailenin dünyevîleşmesi arasında bir "kültürel boşluğun" mevcut olduğunu söylemekten geçer. Devleti ele alacak olursak bu, modern sanayi toplumu olma yolunda epey bir mesafe kat etmiş olan ülkelerde siyasî düzenin geleneksel dinî yasallaştırmalara göre biçimlenmesinin devam etmesi demektir. Bunun en güzel örneği hiç şüphesiz bu yola ilk koyulan ülke olması bakımından İngiltere'dir. Öte yandan on sekizinci yüzyılda Fransa'da ve bugün birçok gelişmemiş ülkede olduğu gibi kapitalist endüstriyel gelişme konusunda hala geri planda bulunan ülkelerde dünyevîleştirici siyasal güçler iş başındadır. Dolayısıyla sosyo-ekonomik modernleşme ile siyasal dünyevîleşme arasındaki ilişki öyle yalınkat bir ilişki değildir. Bununla birlikte diyebiliriz ki modern sanayileşmenin gelişmesine koşut olarak doğal bir biçimde siyasal düzenin dünyevîleşmesine yönelik bir eğilim de kendini hissettirir. Özellikle devlet ile din ara-

213 Amerikan Protestanlığının sosyolojik bakımdan kendine özgü konumuyla bunun bir tartışması için bak. benim *The Noise of Solemn Assemblies* (Garden City, N.Y. Doubleday, 1961).

sında kurumsal bir ayrışmaya doğru bir eğilim baş gösterir. Bu, ister Amerika'da olduğu gibi ideolojik ruhban sınıfı-karşıtlığıyla (anti-klerikalizm) aslında pek ilgisi bulunmayan pratik bir ayırım olsun, isterse Fransa'da olduğu gibi ruhban-karşıtı (anti-klerik) hatta din-karşıtı bir "laicisme"le bağlantılı olsun, değişik ulusal topluluklarda etkin olan özel tarihsel etkenlere bağlı bir olaydır. Bütün bu örneklerden öyle anlaşılıyor ki küresel eğilim, siyasal eylemin gerek dinî kurumların gerekse dinî mantığın etkisinden kurtarıldığı bir durumun ortaya çıkması yönündedir. Bu, İngiltere ve İsveç'te olduğu gibi aynı siyasal dünyevîleşmenin, dinî-siyasî birliğin geleneksel sembollerle donatılarak devam ettiği "klasizm-taraftarı" örnekler için de doğrudur. Hakikaten geleneksel sembollerin bu son örneklerde tarih kaymasına uğraması, sadece, dünyevîleşmenin onlara karşın vuku bulmuş olduğu gerçeğinin altını çizmeye yarar.

Bunun en önemli sonuçlarından biri devletin artık öteden beri hakim olan dinî kurum adına takviye edici bir merkez olarak işlev görme fonksiyonunu yitirmesidir. Aslında bu, diğer farklılıkları ne olursa olsun hem Amerikan hem de Fransız versiyonlarında devlet ile dinin ayrılmasına ilişkin siyasî doktrinin başlıca ilkelerinden biridir ve çeşitli dinî hoşgörü ve özgürlük öğretilerinde hatta bu öğretilerin İngiltere, Almanya veya İskandinavya ülkelerinde olduğu gibi devletle dinin ayrılmasına göre yasallaştırılmadığı yerlerde bile benzer bir biçimde ısrarla belirtilmiştir.

Bu aşamada devlet, *laisser-faire** kapitalizmdeki rolünü dikkat çekici bir biçimde hatırlatacak şekilde -aslında bu rol, bağımsız ve çekişme halindeki rekabetçiler arasında var olan bir düzenin kısmen korunması anlamına da gel-

* Bırakın yapsınlar (ç.n.).

mektedir- birbirleriyle rekabet eden dînî gruplar karşısında benzer bir rol üstlendi. İlerde bir ara göreceğimiz gibi ekonomi ile dinî "hür teşebbüs" arasındaki bu benzetme tesadüfi olmaktan uzak bir benzetmedir.

Kuşkusuz değişik ulusal topluluklarda devlet tarafından dine karşı özel olarak takınılan değişik tutumlar mevcuttur. Ancak toplumsal mutabakatın kesintiye uğramasındaki temel benzerlik göz önünde bulundurulduğunda bu farklılıkların hiç de öyle değişmez bir farklılık olmadığı görülebilir. Dolayısıyla içerisinde devletin dine karşı alabildiğine müşfik davrandığı ve değişik dinî grupların kendilerine sağlanan vergi muafiyeti yoluyla mali kaynaklardan eşit bir biçimde yararlandığı Amerika'daki durumla, devletin bizzat kendi ideolojik gerekçelerinden dolayı dine hem teoride hem de pratikte düşman kesildiği Komünist Avrupa'daki durum arasında dağlar kadar fark vardır. Ancak şunun yine de akılda iyice tutulması gerekir ki geleneksel "Hıristiyan topluluklarla" karşılaştırıldığında sözü edilen her iki durum da kiliselerin kendi bağlılık iddialarını güçlendirmek için siyasî desteği artık talep edemeyecekleri bir noktada birbirlerine benzerler. Söz konusu her iki durumda da kiliseler, ayrı ayrı müşterilerinin gönüllü üyelik aidatlarını kaydetmekle "herkes kendi yoluna devam ede-dursun", kuşkusuz yine Amerikan devleti bu çabalarında onlara kolaylık sağlarken, Komünist bir ülke onları engelleme yollarını araştırır. Aynı derecede ilginç olan bir diğer nokta da, modernleşme koşulları altında devletin dine sağladığı geleneksel yeterli desteği yeniden sağlama girişimlerinin başarısız kalmasıdır. Çağdaş İspanya ve İsrail bu tür girişimlerin ilginç birer örneğini oluştur. Ancak şu kadarını söyleyebilirim ki her iki örnekte de girişimler başarısız olma yolundadır. Kanaatimize göre bu ülkelerdeki tek başarı şansı tarih sahnesinde başka her şeyden çok imkansızlığa en yakın olan

bir hedef olarak onların sanayi öncesi toplumları yeniden oluşturmalarını gerekli kılabilecek modernleşme sürecinin tersine çevrilmesinde yatar.

Bunun böyle olmasının arkasındaki dinamikler de öyle gizli-kapaklı dinamikler değildir. Kökleri, genel olarak toplumda özel olarak da siyasal kurumlarda modernleşme yoluyla, yani ilk önce kapitalist daha sonra da endüstriyel sosyo-ekonomik bir düzenin kurulmasıyla rasyonelleşme sürecinde yatar.[214] Daha önce sözü edilen toplumun dünyevîleşen alanlarının "kurtarılmış bölgesi" kapitalist-endüstriyel ekonominin her yerine öyle merkezî bir biçimde "yerleşir" ki, dinî-siyasî gelenekçilik adına bu bölgeleri "yeniden ele geçirme" yönünde yapılacak herhangi bir girişim söz konusu ekonominin süregelen işlevselliğini tehlikeye atar. Modern bir sanayi toplumu, yalnız altyapı düzeyinde değil aynı zamanda bilinç düzeyinde de eğitimleri ve yürürlükteki toplumsal örgütlenmeleri yüksek düzeyde bir rasyonelleşmeyi öngören çok büyük bilimsel ve teknolojik personel kadrolarının bulunmasını zorunlu kılar. Geleneksel *reconquista* yönünde atılacak herhangi bir adım dolayısıyla modern toplumun rasyonel temellerini sarsma tehdidinde bulunabilir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, kapitalist-endüstriyel rasyonelleşmenin dünyevîleştirici gücü yalnızca kendiliğinden-devam etme kabiliyetinde olan bir güç değil aynı zamanda kendiliğinden-büyüme kabiliyetinde de olan bir güçtür. Kapitalist-endüstriyel yapı genişledikçe onun mantıkî temelleri tarafından belirlenen toplumsal tabakalar da genişler ve onların üzerinde geleneksel denetimler kurmak daha da zorlaşır. Aynı yapı uluslararası

214 Rasyonelleşme kategorisi de burada yine Weberci anlamda kullanıldı.

hatta bugün dünya genelinde yaygınlık kazanan bir yapı olduğu için herhangi özel bir ulusal topluluğu, -o topluluğu aynı zamanda ekonomik bakımdan geri bir durumda tutmaksızın- söz konusu yapının rasyonelleştirici etkilerinden uzak tutmak gittikçe zorlaşmaktadır. Modern kitle iletişim ve kitle taşıtım araçlarının, ki her ikisi de turizm olayında hoş bir şekilde bir araya gelmektedir Çağdaş İspanya üzerindeki etkisi buna bir örnek oluşturabilir. Modern devlet endüstriyel üretimin muazzam ekonomik çarkıyla ilgili siyasi ve hukûkî gereksinimleri karşılamak için gittikçe artan bir oranda meşgul olurken kendi öz yapısını ve ideolojisini ona göre ayarlamak zorunda kalır. Yapı düzeyinde bu, her şeyden önce önemli ölçüde rasyonel bürokrasilerin kurulması anlamına gelirken, ideoloji düzeyinde ise bu tür bürokrasiler için yeterli yasallaştırmaların elde bulundurulması anlamına gelmektedir. Böylece orada ekonomik ve siyasal alanlar arasında hem yapısal hem de "ruhsal" bir yakınlık kaçınılmaz bir biçimde kendini gösterir. Bu durumda dünyevîleşme neredeyse karşı durulamaz bir "yayılma" süreciyle ekonomik alandan siyasal alana nüfuz eder. Bundan sonra devlet hakkındaki dinî meşrulaştırmalar ya tamamen dondurulur ya da toplumsal realiteden yoksun laf ü güzaf haline gelir. Şu da eklenebilir; sanayileşme konusunda ileri bir ülkeyi ele aldığımızda bu bağlamda siyasal düzenin rasyonelleşmesinin; kapitalist, sosyalist, demokratik veya yetkeci (authoritarian) sistemlerden birinin himayesi altında vuku bulmuş olmasının fazla bir önemi yoktur. Dünyevîleş-menin kesin değişkeni, belli bir eşya (-insan) ilişkisinin kurumsallaşması olmadığı gibi farklı yapısal sistemlerin özel nitelikleri de hiç değildir. Fakat herhangi bir modern türdeki sanayi toplumu için gerekli önkoşul daha çok rasyonelleşme sürecidir.

Her ne kadar dinin modern siyasal kurumlar içeri-

sinde yer alması, tipik olarak, ideolojik bir söylem konusu olsa da, bu onun karşıt bir "kutup" olduğu anlamına gelmez. Din yakın bir biçimde kendisine bağlı olan aile ve sosyal ilişkiler alanında gözle görülür bir şekilde "realite" olma gücüne sahip olmaya, yani şu günübirlik toplumsal faaliyetlerinde insanların içgüdü ve öz-yorumlamalarıyla alakalı olmaya devam eder. Din ile aile arasındaki sembolik bağ, kuşkusuz, aslında bir tür çok eski zamanların akrabalık kurumlarından kaynağını alan kadim bir bağdır. Şu halde bu bağın belli durumlarda devam etmesine yalınkat bir biçimde kurumsal bir "hayatta kalma" olarak bakmak mümkündür. Fakat daha ilginç olan nokta, ailenin dini ölçülere göre meşrûlaştırılmasının sözgelimi çağdaş Amerikan orta sınıfında olduğu gibi, önemli ölçüde dünyevîleşen tabakalarda bile yeniden ortaya çıkmasıdır.[215] Bu gibi durumlarda din kendini özgül olarak modern biçimiyle, yani, uyumlu olmayan bir müşteri tarafından gönüllü olarak benimsenen yasallaştırıcı bir yapı olarak takdim eder. Böylelikle o her günkü toplumsal hayatın özel alanına yerleştirilir ve modern toplumdaki bu özel alanın çok hususi nitelikleri tarafından gün yüzüne çıkarılır.[216] Başlıca niteliklerden biri "bireyselleşme" niteliğidir. Bunun anlamı özelleştirilen dinin *ipso facto* gerçek niteliği örtbas edilerek kamu hayatından kaybolmasıyla bireyin ve çekirdek ailenin bir "seçenek" veya "tercih" konusu haline gelmesi demektir. Fakat böyle

215 Bu konuda bak, Dennison Nash ve Peter Berger, "The Child, the Family and the Religious Revival in Suburbia," *Journal for the Scientific Study of Religion* (Fall 1962), s. 85 vd.

216 Modern toplumlardaki kamu ve özel sahalar genel olgusu üzerine bak, Arnold Gehlen, *Die Seele im Technischen Zeitalter* (Hamburg, Rowohıt, 1957); Luckmann, *a.g.e.*, Juergen Habermas, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit* (Neuwied/Rhein, Luchterland 1962).

bir özel dindarlık biçiminin, onu benimseyen bireyler için "gerçek" olabilmesine rağmen dinin, içerisinde tüm toplumsal hayatın herkesi bağlayıcı yüce manalara sahip olduğu ortak bir dünyayı inşa etme şeklindeki klasik görevini yerine getirmekten uzaktır.

Buna mukabil böyle bir dindarlık modern toplumun dünyevîleşen alanlarından etkin bir biçimde ayırt edilebilen fakat toplumsal hayatın belirli bölgelerine sıkışıp kalan bir dindarlıktır. Özel dindarlığa ilişkin değerler tipik olarak özel alandan ziyade kurumsal çerçevelerle (contexts) alakası olmayan değerlerdir. Örneğin bir iş adamı veya bir politikacı kamusal alanda faaliyetlerini, kendini herhangi bir dinî değere bağlı hissetmeksizin yerine getirebilirken aile hayatında dinî açıdan yasallaştırılan ölçülere sıkı sıkıya bağlı kalabilir. Dinin özel alana doğru bu tür bir çekilişi, modern ekonomik ve politik kurumların yüksek derecede rasyonel düzenlerinin korunması için tamamen "işlevsel" bir durumdur. Dinî geleneğin böyle özel hayata çekilişinin, teorisyenler için, söz konusu geleneği bünyesinde temsil eden kurumlara yönelik bir sorun ortaya çıkarması gerçeği burada bizi ilgilendirmiyor.

Yukarda bahsi geçen "kutuplaşmanın" kapsamlı etkisi çok hem de çok önemlidir. Böyle bir durumda din kendini kamusal bir söylem ve özel bir erdem olarak takdim eder. Başka bir deyişle kamusal olduğu sürece din "gerçekliği", "gerçek" olduğu sürece ise kamusallığı kaybeder. Bu durum, bir zamanlar belli bir toplumun üyeleri için kesinlikle bütüncül bir tanımlamalar demetini oluşturan bir kuruluş olarak dinin, geleneksel görevinden şiddetli bir biçimde kopuşunu simgeler. Dinin dünya-kurucu potansiyeli böylelikle; alt-dünyalar, parçalanmış anlam dünyaları ve bir çok durumda da çekirdek aileden öteye geçmeyen makuliyet sağlayıcı yapılarla sınırlı kalır. Modern ailenin (özel alanın

diğer tüm oluşum biçimleriyle paylaştığı bir özellik olan) bir kurum olarak hiç de iyi karşılanmayan kırılgan bir yapı sergilemesi, onun gibi makuliyet sağlayıcı yapılara dayanan dinin de dayanıksız bir yapı olma zorunluluğunun doğması anlamına gelmektedir. Yalınkat bir biçimde söyleyecek olursak; "dinî tercih" sanki ilk defa benimseniyormuş gibi basma kalıp bir halde bırakılabilir. Bu dayanaksızlık daha geniş tabanlı makuliyet sağlayıcı yapıların aranmasıyla hafifletilebilir, haddi zatında hafifletilmelidir de. Tipik olarak bunlar ya kiliselerdir ya da öbür daha geniş dinî zümreleşmelerdir. Ama gönüllü kuruluşlar olarak toplumsal niteliklerinin en aslî tabiatı gereği öncelikle kişisel hayatta "yerini alan" bu tür kiliseler; ancak gerekli makuliyet sağlayıcı yapıların belli bir noktaya kadar gücünü ve dayanıklılığını artırabilirler.

Dünyevîleşme tarafından meydana gelen dinin "kutuplaşması" ve onun beraberinde getirdiği kamusallığın ve/veya "realitenin" kayboluşu da yine, dünyevîleşmenin *ipso facto* çoğulcu bir yapıya yol açtığını söylemek suretiyle tasvir edilebilir. Daha doğrusu "çoğulculuk" kavramı genellikle sırf içerisinde farklı dini grupların devlet tarafından hoşgörüyle karşılandığı ve birbirleriyle serbestçe rekabete giriştikleri (buna Amerika'daki uygulama örnek olarak gösterilebilir) durumlar için geçerlidir. Kavramlaştırma üzerinde küçük de olsa bazı su götürür noktalar bulunabilir. Ancak kavramın bu sınırlı kullanımında bir yanlışlık yoktur. Fakat bunun gibi sınırlı bir çoğulculuğu dahi üreten geri plandaki toplumsal güçlere bakıldığında dünyevîleşme ile çoğulculuk arasında çok derin bir bağın var olduğu rahatlıkla görülebilir. Daha önce gördüğümüz gibi bu durumda dünyevîleşmenin dinî gelenekleri tekelciliği bırakmaya/vazgeçmeye zorlamak suretiyle *ipso facto* çoğulcu bir yapıya sebebiyet verdiği söylenebilir.

İnsanlık tarihinin büyük bir kısmı boyunca dinî kuruluşlar toplumda tekeller, yani öyle tekeller ki bireysel ve toplumsal hayatın nihaî meşruluklarında yerini alan tekeller olarak mevcudiyetlerini sürdürmüşlerdir. Dinî kurumlar bu tarihi dönemlerde doğrusunu söylemek gerekirse sahici *kurumlar*, yani hem düşünce hem de aksiyonu düzene koyan merkezler idi. Söz konusu dinî kurumlar tarafından tanımlandığı biçimiyle Dünya, yalnızca toplumun olağan güçleri ve onların toplumsal denetim araçları vasıtasıyla değil, çok daha temelli bir biçimde o toplumun üyelerinin "sağ duyusu" vasıtasıyla da idame ettirilen bir dünya idi. Dinî olarak tanımlandığı için bahis konusu dünyanın dışına adım atmak demek kaotik bir karanlığa, anomiye ve belki de çılgınlığa adım atmak demekti. Bu, zorunlu olarak tekelci dini kurumların kendi realite tanımlamalarını güçlendirmek için dışsal bakımdan acımasız oldukları anlamına gelmez. Gerçekten de dinî "acımasızlığın" bu anlamda Kitab-ı Mukaddes ekseninden çıkan dini geleneklerde elde ettiği temel ayrıcalık, Doğu Asya'nın büyük dinleri ekseninde genellikle mevcut değildir. Fakat, sözgelimi, Hinduizmin bir dinî mahkeme (engizisyon) geliştirmemesi gerçeği, onun eski Hint toplumunda realite-tanımlama ve yasallaştırma üzerinde etkili bir tekel kurmadığı anlamına gelmez. Realitenin karşıt tanımlamaları (Hinduizm içerisinde bir kast yahut bir mezhep oluşması yoluyla) ya Hindu sistemine göre toplumsal ve düşünsel olarak özümsenmiştir ya da öyle bir tanımlama yapılmıştır ki onlar bu sistem içerisinde bulunan kimseler için dinî bakımdan hiç de alakası olmayan şeyler olarak kalmıştır. Böylece tüm Hindu-olmayanlar Hindulaların "çılgın" fikirlerine göre kendi varoluşsal kirliliklerinin doğal bir ifadesi olarak bir Hindu'nun bilincinde etkisiz hale getirilmek için ayinsel bakımdan daha başta pis kabul edilmişlerdir. Bu sistemin nüfuz bölgesi üzerinde karşıt realite tanımlamalarını temsil eden grupların fiziki olarak var

olduğu yerlerde ise onlar benzer töresel tabulardan dolayı Hindu toplumundan etkin bir biçimde ayırt edilmişler ve böylece Hinduizm tarafından tanımlanan dünyaya "sirayet etmekten" -ki bunun en güzel örneğini Zerdüşt İranlılar oluşturur- alı konmuşlardır. Hinduizmin esas en büyük bunalımı Hindistan'ın, artık o şekilde davranmalarını zorlaştıran yabancılar tarafından işgal edildiği zaman gelip çattı, fakat Müslüman ve Hıristiyan yönetimler altında iken bile Hint toplumu, işgali içsel bir çözülmenin izlememesi için geleneksel kendi-içine kapanma yöntemlerini hayata geçirmek suretiyle uzun süre hayatta kalmayı başardı. Yalnızca şu son zamanlarda Hindistan'ın modernleşmesiyle birlikte, bağımsız Hindistan'ın kendini laik bir devlet olarak tanımlaması biçiminde siyasal açıdan dile getirilen gerçekle çoğulculuğun ortaya çıkışını gözlemek mümkün olmuştur.

Batıda dinî tekel olarak tanımlanan şey Hıristiyanlık kavramı ve onun toplumsal gerçekliğidir. Hinduizmin aksine Hıristiyanlık hem kapı dışarısındaki (İslam'a karşı Haçlı Seferlerinde görüldüğü gibi) hem de kapı içerisindeki (sapkınların ve Yahudilerin bastırılmalarında olduğu gibi) kafirlere karşı kılı bile kıpırdamadan askerî güç kullanmıştır. Hıristiyanlığın tekelci niteliği iki kurumun, yani kilise ile imparatorluğun, onun gerçek temsilcisi olma şerefini elde etme yolunda çekişmeleri gerçeği ile etkisiz hale getirilmemiştir. Her iki kurum da aynı dînî dünyayı temsil etmiştir. Aralarındaki çekişme dışarıdaki rakiplerin bir kapışmasından ziyade okul içi bir mücadele niteliğine sahip olmuştur -temsilde hata olmazsa bu, şirketler arasındaki bir rekabetten ziyade, bir şirket içindeki iki hissedar arasında yapılan bir kavgayı andırır-. Daha önce tartışılan Hıristiyan kilisesinin özgül kurumunun kendi içinde dünyevîleştirici bir potansiyel taşıması ile tamamen benzer bir şekilde diyebiliriz ki o, sonradan gerçek bir çoğulcu yapının kurulmasını da

kolaylaştırmıştır. Çoğulcu kuvve Din Savaşlarının peşi sıra fiiliyata döküldü. Bu savaşların yatışmasının ardından *cuius regio eius religio** ilkesi yerleştiğinde, elbette, hemen orada çoğulcu bir yapı oluşmamıştı. Tersine en az Katolikler kadar Protestanlar da kendi nüfuz bölgeleri üzerinde tekelci bir denetim kurma çabasında taviz kar davranmamışlardır. Fakat bir kere Hıristiyanlığın birliği etkin bir biçimde bozulduktan sonra daha ileriki parçalanmaları çok daha kolay gerçekleşir hale getiren ve sonunda ideolojik nedenlerden ziyade pratik nedenlerden dolayı hem Protestan hem de Katolik bölgelerde dini sapmaya çok geniş bir hoşgörü sağlayan bir süreç harekete geçirilmiştir. Bu sürecin tarihsel ayrıntılarına girmenin yeri burası değildir. Çok iyi bilinen tarihî nedenlerden dolayı çoğulculaştırıcı bu süreç ilk defa, günümüze kadar varlığım sürdüren ve karşılıklı hoşgörülü mezheplerden oluşan bir sistemin kurulmasıyla sonuçlanan Amerika'da tahakkuk etti. Amerikan usulü bu mezhep biçimi, gerçekte kalıcı olması ve kendi öz bölgesindeki diğer kiliselerle rekabete girme noktasına ulaşması nedeniyle bir kilise olarak tanımlanmıştır.[217]

Tüm benzer yasal statüleriyle birlikte farklı dinî gruplar, (kendilerini uluslararası bir cazibeye sahip ihraç edilebilir bir ürün olarak takdim eden diğer Amerikan kurumlarının aksine) Amerikan usulü söz konusu zümreleşmecilikte *birbirleriyle* rekabet ederler. Fakat çoğulculuk sırf bu tür bir din-içi çekişmeyle sınırlı değildir. Dünyevîleşmenin bir sonucu olarak dinî gruplar ayrıca, bir kısmı (çeşitli devrimci ve milliyetçi ideolojik hareketlerde olduğu gibi) yüksek

* Kimin krallığı geçerliyse onun dini de geçerlidir. (ç.n.).

217 Mezhebin bu tanımı ilk defa II. Richard Niebuhr tarafından *The Social Sources of Denominationalism* (1929) adlı eserinde yapıldı.

derecede örgütlü, diğer bir kısmı da ("bireyselcilik" veya cinsel özgürlük gibi modern değer sistemlerinde) çok daha yaygın bir kurumsallığa sahip çeşitli din-dışı rakiplerle dünya tanımlama konusunda mücadele etmeye de zorlanır. Dolayısıyla yalnızca çoğulculuk adı verilen Amerikan usulü zümreleşme sistemine sahip ulusal topluluklarda değil, eski dinî tekellerin bulunduğu yerlerde de realite tanımlama konusunda yasal olarak göz yumulan ve toplumsal olarak da güçlü rakiplerle baş etmek zorunluluğu vardır. Mesela Fransız Katolikliği bu yolla, sadece hiç de önem arz etmeyen içindeki Protestan azınlıktan dolayı değil toplumun çeşitli tabakalarında (işçi-sınıfı hareketlerinde fazlasıyla örgütlü, orta sınıfın "dünyeviliğinde" ise sıkça rastlanan) muazzam din-dışı rakiplerin bulunuşundan dolayı da çoğulcu rekabet içerisine çekilmiştir. Sonuç itibariyle "Amerikan-vari" dinî özgürlük anlayışlarının ve örgütlü dinin genel toplumsal-ahlaka ilişkin tutumunun Amerikan usulü bir zümreleşme sistemine göre hiç mi hiç gelişmediği yerlerde yankı bulması bizim için fazla şaşırtıcı değildir. Bunu zoraki olarak Amerikan Protestan liberalizminin misyoner başarısına yormaktan ziyade, modern toplumların altyapısında yer alan bir olgu olarak çoğulculuğun evrensel dinamiklerine yormak daha yerinde olur.

Tarihsel arka planları ne olursa olsun tüm çoğulcu yapıların temel özelliği, eski dinî tekelleri artık alıcı durumundaki kitlelerin bağlılığını sağlamak için olduğu gibi kabul edilir olmaktan çıkarmaktır. Bağlılık bir gönül işidir ve dolayısıyla tanımı gereği hiç de değişmez bir şey değildir. Netice itibariyle daha önceleri yetke bir biçimde dayatılabilen dini gelenek şimdi artık pazarlanmalıdır. O bundan böyle "satın almak" zorunda olmayan bir müşteriye "satılmalıdır". Çoğulcu konum her şeyden önce bir pazar konumudur. Orada dinî kurumlar birer teşhir merkezleri haline gelirken

dinî gelenekler de birer tüketici malları haline dönüşür. Bu durumda her nasıl olursa olsun hatırı sayılır bir ölçüde dini aktivite pazar ekonomisinin mantığına göre belirlenmeye başlar.

Bu durumun çeşitli dini grupların toplumsal yapıları için kapsamlı sonuçlar doğuracağını kestirmek zor olmasa gerekir. Tamamen yalınkat bir biçimde burada cereyan eden olay, dinî grupların tekel olmaktan çıkıp rekabetçi pazarlama merkezleri haline dönüştürülmeleri olayıdır. Önceden dini gruplar bir hizmetliler kitlesi üzerinde tekelci bir denetim kurmaya çalışan bir kurum olarak örgütlenmişti. Şimdi ise aynı gruplar kendilerini öyle örgütlemelidirler ki, bu örgütlenmeleri onların benzer amacı güden diğer gruplarla rekabet halinde iken bir tüketici çevre kazanmaya çalışmalarına elverişli olsun. Bu durumda derhal "hasılat" konusu önem kazanmaya başlar. Tekelci bir konumda sosyo-dinî yapılar "hasılat" üretmek için herhangi bir baskı altında değillerdir- bu öyle bir konumdur ki daha işin başında kendini "hasılat" olarak tanımlar-. Mesela Ortaçağ Fransa'sı tanımı gereği Katolik idi. Ama gel gör ki çağdaş Fransa tamamen çelişik bir manzara ile ancak tanımlanabilir. Orası gerçekten bir *pays de mission** haline gelmiştir. Dolayısıyla, Katolik kilisesi kesinlikle misyonerlik "hasılatının" meydana gelmesini sağlamak için kendi öz toplumsal yapısına ilişkin sorular yöneltmeye başlamalıdır. Bu soruya verilecek bir karşılık aynı zamanda büyük ölçüde Fransız Katolikliğinin son yıllarda geçirdiği badirenin sebebini de açıklayabilir.[218]

---

* Tebliğe muhtaç bir ülke. Ayrıca bu isimli bir kitap için dipnot 9'a bak. (ç.n ).

218 Bak, H. Godin ve Y. Daniel, *France: Pays de Mission* (Paris, Cerf, 1943), *France: A Missionary Land*, Çev. M. Ward (London, Sheed ve Ward, 1949). Ayrıca bak, Adrien Dansette, *Destin du Catholicisme Français* (Paris, Flammarion, 1957).

Rekabetçi bir ortamda "hasılat" elde etmek için katlanılan baskı doğal olarak sosyo-dinî yapıların rasyonelleştirilmesini zorunlu kılar. Gerçi bu rasyonelleştirmeler ilahiyatçılar tarafından yasallaştırılabilir o ayrı bir konu, fakat muhtelif dinî grupların dünyevî refahından sorumlu kişiler, söz konusu yapıların, dinî grupların "görevlerini" rasyonel bir biçimde yerine getirip getirmediğine bakmakla yükümlüdürler. Modern toplumun başka kurumsal alanlarında olduğu gibi böyle bir yapısal rasyonelleşme de kendini öncelikle bürokrasi olayında açığa vurur.[219]

Dinî kurumlar içerisinde bürokratik yapıların yaygınlaşması, farklı teolojik gelenekleri ne olursa olsun onların giderek artan bir oranda sosyolojik olarak birbirlerine benzeşmeleri sonucunu doğurur. "Yönetim" konularıyla ilgili geleneksel terminoloji genellikle bu olgunun üzerini örte gelmiştir. Dolayısıyla belli bir konum, diyelim ki A, iki farklı dinî grupta benzer bürokratik işlevleri görebilir, fakat teolojik formüllerde bir grupta B diğerinde ise C formülü

219 Bürokrasinin çağdaş dinî sahnede tuttuğu geniş yer ve ona katılanların bunu genel itiraflarına bakınca, din sosyolojisi araştırmalarının dikkatini, sözgelimi, mahalli kiliseler üzerinde alabildiğine yoğunlaştırmasına rağmen bürokrasiye ne kadar da az önem vermesi hayli düşündürücüdür. Bunun makul bir açıklaması; pragmatik ilgileri kendi öz işlevselliklerine bakmaktan ziyade kesinlikle "dışarıdaki" hedeflerine ulaşmak yönünde olan dinî bürokrasilerin bizzat kendilerinin bu araştırmaların çoğunu üslenmiş olmaları gerçeğinde yatmaktadır. Dinî bürokrasi üzerine yapılan çok az bir çalışmadan biri için bak. Paul Harrison, *Autority and the Power in the Free Church Tradition* (Princeton, Princeton Unv. Press, 1959). Bunun bazı ekonomik yönleri üzerine yapılan bir tartışma için bak, F. Ernest Johnson ve J. Emory Ackerman, *The Church as Employer, Money Raiser and Invester* (N.Y. Harper, 1959).

ile yasallaştırılabilir ve gerçekten de iki teolojik yasallaştırma da dolaysız bir biçimde sözü geçen konumun işlevselliğini etkilemeksizin çelişik olabilir. Mesela yatırım fonları üzerindeki denetim, bir grupta bir papazın sorumluluğu altında iken başka birinde kilise dışındaki insanlardan oluşan bir heyetin başkanlığında olabilir. Ne var ki bu konumun gerektirdiği gerçek bürokratik faaliyetler, piskoposluğun yahut laik bir otoritenin geleneksel yasallaştırmalarıyla bağlantılı olduğu sürece çok az bir ilerleme kaydedecektir. Daha doğrusu bu süreçte yer alan farklı bürokrasi modelleri veya *Leitbilder*'ler (ana şemalar) vardır. Dolayısıyla uzun süre kilise-devlet birlikteliğinde deneyim sahibi olan Avrupa Protestan kiliseleri siyasal bürokrasi modellerine benzemeye yatkın gözükürken, Amerikan Protestanlığı daha çok ekonomik anonim şirketlerin bürokratik yapılarını taklit etme yönünde bir eğilim sergiler. Öte yandan Katolik kilisesinin merkezî yönetimi, şu ana kadar modernleştirici değişimler karşısında bizzat büyük bir direnç gösteren kendi öz bürokratik geleneğine sahip olmuştur. Fakat rasyonelliğin talepleri bu durumların hepsinde büyük bir benzerlik arz eder ve her bir sosyo-dinî yapı üzerinde benzer biçimde güçlü bir baskı uygular.

Şu halde dinin çağdaş konumu dinî kurumların ileri düzeyde bir bürokratikleşmeleriyle nitelendirilebilir. Onların hem dahilî hem de harici sosyal ilişkileri bu süreç tarafından belirlenir. Dahilî açıdan dinî kurumlar yalnız bürokratik bir biçimde yönetilmekle kalmazlar aynı zamanda onların gün-be-gün çalışma tarzları da bürokrasinin tipik sorunları ve "mantığı" tarafından belirlenir. Haricî açıdan ise bu kurumlar bir biriyle olduğu kadar bürokratik etkileşimin tipik biçimleri sayesinde başka toplumsal kurumlarla da alış-verişte bulunurlar. Tüketici müşteri ile "halkla ilişkilere girmek", hükümetle "kulis faaliyetlerinde bulunmak",

hem hükümet hem de özel kurumlardan "fon temin etmek" ve özellikle yatırım yoluyla laik ekonomiyle çok yönlü ilişkilere girmek gibi "görevlerinin bütün bu yönlerinde dinî kurumlar, benzer sorunlarla başı dertte olan diğer bürokratik yapıların kullandıklarına zorunlu olarak çok benzer yöntemlerle "hasılat" elde etme yolları aramaya zorlanırlar. En önemlisi de aynı bürokratik "mantığın" çeşitli dinî kurumların birbirleriyle olan ilişkilerinde de kullanılmasıdır.

Bürokrasiler özel personel tipleri isterler. Bu personel yalnız görevleri ve aranan becerilerinden dolayı değil aynı zamanda psikolojik özellikleri nedeniyle de özel bir personeldir. Bürokratik kurumlar kendilerini çalıştırmak için gerek duydukları personel tiplerini hem *seçer* hem de *biçimlendirirler*.[220] Bunun anlamı, birçok dinî kurumda bu konudaki geleneksel kalıplar ne olursa olsun benzer önderlik tiplerinin ortaya çıkmasıdır. Bürokrasinin gerekleri dini önderliğin; "peygambere" karşılık "din adamı", "bilgine" karşılık "aziz" vb. gibi öteden beri var olan geleneksel farklı biçimlerini tepeler geçer. Dolayısıyla belli bir bürokratik görevlinin Protestan bir muhitte "peygambere yaraşır", Katolik bir muhitte ise "din adamına yaraşır" bir biçimde ortaya çıkıp çıkmaması -ki her iki durumda da o her şeyden önce kendini bürokratik rolünün icaplarına uydurmak zorundadır- önemli değildir. Bunun (yani dini öndere benzemenin ç.n.) imkan dahilinde olduğu yerlerde geleneksel öğretiler yeni ortaya çıkan sosyal-psikolojik tipleri yasallaştırmak için bir kenarda tutulurken, bunun artık mümkün olmadığı yerlerde ise söz konusu öğretiler böyle bir yasallaştırmaya

220 Bak, Hans Gerth ve C. Wright Mills, *Charecter and Social Structure*, (N.Y. Harcourt, Brace, 1953) özellikle 165. sayfa vd. (London, Routledge and Kegan Paul, 1954).

elvermek üzere değiştirilmek zorunda kalırlar. Örneğin ilahiyat uzmanlığı geleneksel olarak Protestan din adamı rolüne tekabül ediyordu, daha sonra ise giderek hem "toptan" (bürokratik yönetim) hem de "perakende" (mahalli pazarlama) işlerinde din adamı rolleriyle ilgisi olmayan bir hale geldi ve Protestan din adamı yetiştiren eğitim kurumları da, onların yasallaştırıcı mantıklarında yapılan eş-güdümlü değişikliklere uygun olarak değişime uğradı.[221] Bürokratikleşen dinî kurumların liderlik kadrosunda ortaya çıkan sosyal psikolojik tip, doğal olarak, başka kurumsal çerçevelerdeki; aktivist, pragmatik eğilimli, yönetimle ilgisi olmayan görüş ve düşüncelere kapalı, beşerî münasebetlerde yetenekli, "dinamik" ama aynı zamanda muhafazakar vb. bürokratik şahsiyet tiplerine benzer. Değişik dinî kurumlarda bu tipe uygunluk arz eden bireyler aynı dili konuşurlar ve doğal olarak birbirlerini ve birbirlerinin dertlerini anlarlar. Başka bir deyişle dini kurumların bürokratikleşmesi bizce anlaşılması gerekli önemli bir olgu olan "kiliselerin evrensel birliği (ecumenicity) için sosyal-psikolojik bir temel oluşturur.

Fakat dinî piyasada söz sahibi değişik dini gruplar arasında gittikçe artan bir oranda kurulan dostane işbirliğini simgeleyen "evrensel birlik", yalnızca dinî-bürokratik personelin sosyal-psikolojik yakınlaşmaları tarafından değil bir bütün olarak çoğulcu yapı tarafından da talep edilir. Başka hiçbir şey olmasa bile bu yakınlaşmalar dahi dînî rakiplerin benzer problemler karşısında birbirlerine "düşman" olmaktan çok yandaş olarak bakmalarını temin eder. Bu açık bir biçimde işbirliğini daha da kolaylaştırır. Fakat işbirliğine gitme zorunluluğu çoğulcu bir yapıda bizzat re-

221 Bak, benim "Religious Establishment and Theological Education", *Theology Today* (July 1962), s. 178 vd..

kabeti rasyonelleştirme gereksinimi tarafından belirlenir. Bir kere rekabetçi bir pazar kurulduktan sonra dinî rakipleri tasfiye etmek için toplumun siyasal mekanizmasını harekete geçirmek imkansız hale gelir. Bu durumda söz konusu pazarın güçleri, *laisser-faire* kapitalizminkine çok benzer bir serbest rekabet sistemi haline dönüşme eğilimi gösterir. Fakat böyle bir sistem gelişme aşamasında iken daha fazla bir rasyonelleşmeye gereksinim duyar. Herhangi bir sınırlamaya gitmeksizin ister dışardan empoze edilsin isterse pazarlama merkezlerinin bizzat kendileri tarafından isteyerek olsun değişik pazarlama merkezleri arasındaki serbest rekabet, böyle bir rekabetin bedelinin, ondan elde edilmesi düşünülen kazançları tehlikeli ve nazik bir duruma itmeye başladığı bir noktada irrasyonel hale gelir. Bu bedel her şeyden önce siyasal ve "kamusal imaj" bakımından söz konusu olabilir. Dolayısıyla birbirinin kuyusunu kazmaya çalışan kiliselerden ziyade doğru dürüst faaliyet icra eden değişik kiliselerin dinî konularda tarafsız bir hükümetten iltimas koparmaları daha da kolaylaşabilir. Ayrıca tüketici kazanmak için girişilen bu çok acımasız rekabet, potansiyel "tüketici" sayılan çeşitli tabakaların hep birden dini pazardan yabancılaşmalarını etkileme noktasına geldiği vakit kendikendini-savunma pozisyonuna düşebilir. Fakat önü alınmış bir rekabet dahi irrasyonel olma, yani katıksız bir biçimde ekonomik açıdan bakacak olursak 'bayağı pahalıya mal olma' eğilimindedir. Modern bir kitle toplumuna herhangi bir eşyayı, malzemeyi veya başka bir şeyi pazarlamak alabildiğine karmaşık ve pahalı bir iştir. Dolayısıyla (özellikle Amerika'da "kilise genişlemesi" diye adlandırılan kiliseler tarafından girişilebilecek herhangi bir yeni serüven (tehlikeli yatırım) zengin bir sermaye harcamayı zorunlu kılar. Bu işlerle yükümlü bürokratlar bir anlamda riskleri mümkün olan en aza indirmeye kendilerini zorlayacak akılcı bir

hesaplama yapmak zorundadırlar. Dini personeli eğitmek, dinî yapılar inşa ve idame ettirmek ve bürokratik yönetimin genel harcamaları bütün bunlar dinî bürokratların akılcı bir şekilde kullanmakla yükümlü oldukları geniş bir sermaye birikiminin bulunmasını gerektirir. Bu amaçlar için fon temin etmenin ivedilik kazandığı bir noktada yükümlülük daha da artar. Bunun sebebi gelir kaynaklarının belirgin olmayışı olabilir. Zira istekli olmayan müşterilerin "verme" alışkanlıkları ve/veya hükümetin finanse merkezlerinin içinde bulunduğu durumun doğru bir biçimde çok zor tayin edilebilmesi, hesaplamalarda risk unsurlarına bir pay ayrılmasını gerekli kılabilir. Yahut, bütün harcamaların (Amerika'daki her "kilise genişleme" programında önemli bir unsur olan) daha riskli yatırımlara kaydırılması sonucu bir bütün olarak ekonomide görülen enflasyon da buna sebep olabilir. Riskleri en aza indirmenin tek açık yöntemi "fiyatları dondurmak" için rekabet edilen kişi veya kurumla oturup bir çok yönden uzlaşma yolu bulmak suretiyle, yani kartelleşmeye gitmek suretiyle- rekabeti rasyonelleştirmektir.

Bunun ne anlama geldiğini gösteren mükemmel bir örnek, Amerikan Protestanlığındaki "komite" uygulamasıdır.[222] Bu kavram (gerçi şimdi yanlış kullanılıyor ama) değişik mezheplerin farklı nüfuz bölgelerini kendi aralarında, her birinin "genişleme" programına uygun olarak tahsis etmelerine dair uzlaşmalarını ifade eder. Böyle bir tahsis (bugün çok açık bir biçimde bürokratik kavramlarda ifadesini bulan ancak daha çok topluluk planlaması sahasından devşirme kavramlar olan) olağan bir biçimde nüfus sayımı

222 Bak. Robert Lee, *The Social Sources of Church Unity* (N.Y. Abingdon, 1960). Lee bu gelişmeleri çok güzel bir biçimde tasvir eder, yalnız onların altında yatan sosyo-ekonomik güçlerin pek farkında değildir.

verilerini, emlak ve nüfus dağılımı çizelgelerini ve bunların yanı sıra mezhebe ait bürokrasilerin bizzat kendilerinin oluşturduğu araştırma birimlerini içine alacak derecede yüksek bir düzeye kadar rasyonelleştirilir. Böylece yalnız siyasal müzakerelerin bir neticesi olarak değil son derece rasyonel ve objektif bilgilerden de hareketle bir bölgeyi özel bir mezhebe tahsis etmeye ilişkin (sözgelimi, yeni bir uydu kent kurulmasına dair) bir karar alınabilir. Gerek mahalli gerekse bölgesel düzeyde, (yani sözüm ona "uzlaştırmaya yönelik" bir hareket olarak) Amerikan Protestanlığında mezhepler-arası birimlerin gelişmesi, dolaysız bir biçimde bu bürokratik zorunluluklarla alakalıdır. Ve (edebiyat yapmaya gerek yok) onların faaliyetlerinin en büyük kısmını yine aynı amaç peşinde koşmak oluşturur. Bu yapıda meydana gelecek herhangi köklü bir değişme kaçınılmaz olarak bir çok mezhebin ekonomisinde şiddetli sarsıntılara neden olabilir.

Rekabetçi pazar ekonomisinin başka her yerinden çok burada kartelleşmenin iki yönü vardır: biri, çok sayıda rekabet halindeki şirketin emlak ve sermayelerinin birleştirilmesi suretiyle en aza indirilmeleri, ikincisi ise şirketlerin karşılıklı anlaşmalar yapmak suretiyle pazarı örgütleme tekelini ellerinde bulundurmalarıdır. Çağdaş dünyada "Hıristiyan kiliselerinin evrensel birliği (ecumenicity)" kuşkusuz kartelleşmenin sözü edilen her iki yönüyle birden nitelendirilebilir. Her nasılsa kiliseler artan bir oranda Protestanlık etrafında bir araya geldiler ve daha fazla birleşmeyi sabırsızlıkla bekleten görüşmeler süratle ilerlemektedir. Protestanlığın gerek içinde gerekse dışında birleştirme sürecini "canlı tutan" büyük kuruluşlar arasında istişare ve işbirliği mekanizmaları artmaktadır. Böyle bir kartelleşme sürecinin tekelci bir yapının yeniden kurulmasına dönük bir eğilim taşıdığını sezmek önemlidir, başka bir deyişle nihaî bir

"dünya kilisesi" fikrinin ampirik bakımdan kuvvetle gerçekleşme ihtimali vardır. Oysa gidişat açık bir biçimde zümre-egemen (oligopolistic) yapılaşma yönündedir ve ümitle beklenen birleşme ancak bu kiliselerin rasyonelleştirici rekabet açısından işlevsel oldukları bir noktada mümkündür. Tamamen çizgi dışına çıkarak bu noktanın ilerisine geçmek suretiyle teolojik yasallaştırmalara kalkışmak çeşitli dinî bürokrasilerin kurumsal çıkarları açısından fiilen irrasyonel olabilir. Ayrıca böyle bir durumun (şaşırtıcı bir biçimde dinî bürokrasileri dikkate almaktan ziyade mezhebe bağlılıklarında çoğu kere daha geleneksel olan) tüketici talebini karşılayacağını düşünmek de pek öyle kolay gözükmüyor.

Şu halde çoğulcu durum genel olarak toplumla özel olarak da bir kimsenin başkasıyla rasyonel ilişkilerinde bağlı kalacağı bir bürokratik yapılar ağının bulunmasını zorunlu kılar. Çoğulcu yapı kartelleşme yönünde bir eğilim sergilediği için; sosyal, politik ve ekonomik dinamikleriyle "kiliselerin evrensel birliğine" doğru bir eğilim da sergiler. Tırnak işaretleri de şunu göstermektedir ki bu eğilim, *apriori* olarak söz konusu kavram (ekümeniklik) hakkında herhangi bir teolojik öğretiye bağlı kalma ihtiyacı duymaz. Bu tıpkı günümüz ekümenik hareketinin, şimdilik onu yasallaştıran özel dinî gelişmeler bulunmamasına rağmen her ne şekilde olursa olsun çoğulcu yapıdan kaynaklanmış olmasına çok benzemektedir. Gerçekten de bir sosyologun her halükarda teolojik gelişmeleri çoğulcu altyapıların nedeni olmaktan çok, onların sonuçları olarak- yalnız bu arada teolojik gelişmelerin söz konusu altyapılar üzerinde karşıt -tesir icra etme yeteneklerini de inkar etmeksizin- görmesi daha mantıklı gözükmektedir. Kuşkusuz, sorunu bu gözlükle ele almanın ekümenik harekette yer alan bir kimsenin dinî güdülerinin samimiyetine zerre kadar halel getirmeyeceğini söylemeye gerek yok. "Komplo teorileri" büyük-öl-

çekli toplumsal olaylarla mukayese edildiğinde çok az ikna edici gelir, buna şükredin ki aynı olaylar dinî bir niteliğe sahip olduğunda ise onlar hiç mi hiç ikna edici gelmezler.

Çoğulcu durumun etkileri yalnızca dinin toplumsal-yapısal yönleriyle sınırlı değildir. Ayrıca onlar dînî içeriklere yani dinî pazarlama merkezlerinin ürünlerine kadar da uzanırlar. Yapısal değişmeye ilişkin daha önce yapılan tartışmalara bakarak bunun niçin böyle olduğunu kavramak zor olmasa gerekir. Dinî kurumlar toplumda tekelci bir yere sahip oldukları sürece, onların içerikleri de dinî öndere ilahiyat bilgisi nasıl makul ve/yahut inandırıcı geliyorsa ona göre belirlenebiliyordu. Şüphesiz bu, dinî önderliğin ve onun ilahiyat konularına ilişkin kararlarının büyük toplumda yer alan güçlere, sözgelimi, o toplumun güç odaklarına bağışık olduğu anlamına gelmez. Din en ince ayrıntıdaki nazarî açıklamalarına varıncaya kadar daima son derece dünyevî etkilere açık olmuştur. Ama çoğulcu yapı, kralların arzuları veya -bir anlamda tüketici tercihinin dinamikleri denebilecek- sınıfların çıkarları gibi daha eski biçimlerden ziyade, değişme yeteneğine sahip dinî içeriklerde belki daha fazla saklı bir güç olarak bulunan dünyevî etkilerin yeni bir biçimini ortaya koydu.

Yineleyecek olursak çoğulcu durumun can alıcı sosyolojik ve sosyal-psikolojik aslî niteliği, dinin bundan böyle yukardan empoze edilemeyip bir ürün gibi pazarlanması gerektiğidir. Bugün bir malı, söz konusu mala ilişkin iştahlarını kabartmaksızın isteksiz bir tüketici topluluğuna pazarlamak adeta *apriori* olarak imkansız gibidir. Kuşkusuz yine de şunu söyleyebiliriz ki, dinî kurumlar hala belli bir sayıda halk kitlesini dinî tercih konusunda sergiledikleri çok aşırı özgürlükten kurtarıp zabtı rabıt altına alan geleneksel bağlara güvenebilir pazarın diliyle konuşacak olursak, hala bel-

li sayıda "eski bir tüketici kesimi" arasında güçlü bir "ürün bağımlılığı" mevcut olabilir. Bundan başka dinî kurumlar, kendi öz destekleyici faaliyetleriyle onlara katkı sağlayan benzer gruplar arasında bir soğukluk yaratmaktan belli bir noktaya kadar geri durabilir. Tamamen benzer bir şekilde, pazarlanan ürün üzerinde tüketicinin denetimini sağlayan kamu araçları karşısında teşvik edici bir tutum takınma temel zorunluluğu ortaya konabilir.

Üstelik bu, dinamik bir öğenin, yani dinî gelenekçiliğe doğası gereği düşman olan değişimin olmasa bile bir değişebilirlik ilkesinin söz konusu yapıya eklenmesi demektir. Başka bir deyişle, dinî gelenekleri değişmez bir hakikat olarak korumak bu yapıda giderek zorlaşır. Öte yandan tüketici tercihinin dinamikleri dinî alana da dahil edilir. Dinî içerikler böylelikle birer "moda" konusu haline gelir. Bu durum zorunlu olarak hızlı bir değişmenin olacağı ya da değişemezlik ilkesine teolojik olarak teslim olunacağı anlamına gelmez, aksine değişme olasılığının sözü edilen yapıya bir daha çıkmamak üzere ilk ve son defa dahil edilmesi demektir. Er ya da geç, olası gözüken değişimler tahakkuk ettirilecek ve olasılığın bizatihi kendisi teolojik kuramlaştırma düzeyinde sonunda yasallaştırılacaktır. Bu, örneğin Katoliklerden çok Protestanlarda olduğu gibi bir kısım dini grup yerine diğer bir kısmı için açık bir biçimde kolayca kabul edilebilir bir konudur. Fakat hiçbir grup tam anlamıyla bu etkiden kurtulamaz.

Tüketici tercihinin dinamikleri, tek başına özlü içerikleri belirlemez o yalınkat bir biçimde, değişme yönünü tayin etmeksizin, ilke olarak, onların değişmeye açık olduklarını varsayar. Fakat çağdaş yapıda bu değişimin niteliği üzerinde önemli etkisi bulunan başka birtakım etkenler de vardır. Söz konusu tüketiciler dünyası laikleştikçe onların tercihleri bunu yansıtacaktır. Yani onlar, dünyevileşememiş

olanlardan çok dünyevîleşen bilinç ile uyumlu kılınabilir dinî ürünleri tercih edeceklerdir. Kuşkusuz bu durum, değişik dinî kurumlar için müşteri olarak hizmet gören tabakalara göre değişiklik arz edecektir. Sözgelimi Amerika'da üst-orta-tabakanın kenar semt hayatındaki tüketici talebi bu bağlamda kırsal Güneydeki tüketici talebinden farklıdır. Değişik tabakaların dünyevîleşme düzeyinin de değişik olduğunu kabul edecek olursak, dini tüketiciler olarak bu tabakaların dünyevîleştirici etkilerinin de değişik olması doğaldır. Şu kadar var ki, dünyevîleşme küresel bir eğilim olduğu sürece dini içeriklerin dünyevîleştirici bir yönde biçimlenmesine yönelik küresel bir eğilimin var olduğundan söz etmek mümkündür. Bu eğilim, liberal Protestanlık ve Yahudilikte olduğu gibi aşırı durumlarda dini gelenekten hemen hemen tüm "tabiat-üstü" unsurların bilerek sökülüp atılmasına ve bir zamanlar geleneği katkısız bir biçimde temsil eden kurumun devam eden varoluşunun laik terimlerle bir yasallaştırılmasına yol açabilir. Başka durumlarda ise aynı eğilim, bir yandan söz konusu kurumun dünyevîleşen bilince uygun değerler etiketi altında "satılması", öte yandan ise "tabiat-üstü" unsurların önemli olmaktan çıkarılıp bir kenara atılması anlamına da gelebilir. Örneğin Katolik kilisesi açık bir biçimde birçok Protestan rakibinden kendi içeriğini "mitolojiden-arındırma" konusunda daha az isteklidir ve fakat hem geleneksel Katoliklik hem de "ilerici" Protestanlık etkin bir biçimde ulusun ahlakî yapısını güçlendiren ya da ("zihin duruluğu" vb. gibi) psikolojik bir çok yarar sağlayan bir mekanizma olarak nitelendirilebilir.

Başka önemli bir etki de dinin çağdaş toplumda kurumsal olarak "yer almasından" kaynaklanır. Dinin toplumsal olarak önem arz eden "ilgisi" öncelikle özel hayat alanında olduğu için, tüketici tercihi bize bu alanın "ihtiyaçlarının" ne olduğuna dair bir ipucu verebilir. Bu aslında

şu anlama, yani, dinin büyük kamu kurumlarına özgü, baş vurmayı gerektiren büyük bir kurum olarak tanıtılması yerine, özel hayat ile "alakalı" bir kurum olduğu gösterilebilirse daha kolay bir biçimde pazarlanabileceği anlamına gelir. Böyle bir tanıtım dinin ahlakî ve tedavi edici işlevleri için bilhassa önemlidir. Netice itibariyle dini kurumlar kendilerini, bireyin özel yaşamının ahlakî ve tedaviye dönük "ihtiyaçlarına" göre ayarlamışlardır. Bu durum kendini dikkat çekici bir biçimde, eylem halinde belli eden özel sorunlarda ve çağdaş dini kurumların oluşturulmasında -yani özel hayat sürdüren bireyin psikolojik "ihtiyaçları" yanında aile ve komşuluk üzerinde fazlaca durulmasında da- açıkça göstermektedir. Bütün bu alanlarda din, önemli ölçüde dünyevîleşen tabakalarda bile, her ne kadar aynı tabakalarda dinî öğretilerin siyasî ve iktisadî sorunlara uygulanması pek "alakalı" bulunmasa da, bizzat kendisi "alakalı" bulunmaya devam eder. Bu durum, tuhaf bir biçimde kiliselerin niçin bırakın başkalarını kendi öz üyelerinin ekonomik ve politik görüşlerinde çok az etkili olmalarına rağmen aynı üyelerin bireysel yaşamlarında halen kabul görmeye devam etmelerini açıklamaya yardım eder.

Bu durumda çoğulcu yapı, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, dinî kurumlardaki laikler üzerinde yeni bir dikkat ve özen göstermek durumuyla karşı karşıyadır. Birçok sayıda ilahiyatçı tarafından tanımlandığı gibi "laik kimseler dönemi", eğer tüketici iseler bir kitle olarak onların aslî niteliğinden beslenmeye başlar. Başka bir deyişle söz konusu kilise dışından kimselerin rolleri hakkındaki dini önermeler çağdaş dini piyasanın alt yapılarından kaynaklanan gelişmelerin *post hoc** yasallaştırılmaları olarak algılanabilir. Ayrıca bazı dinî gelenekler başkalarından daha çok

* Onu takip eden (ç.n.)..

bu yönde değişmeye yatkınlık göstermiştir. Nitekim serbest bir kilise geleneğine sahip Protestanlar, tüketici talebi ve denetimlerinin egemenliğini saygın dini önermelere dayalı olarak yasallaştırabilmişlerdir, (kuşkusuz bu, söz konusu önermelerin esas itibariyle tamamen farklı bir durumu göstermesi gerçeğine rağmen böyle olmuştur-çünkü, sözgelimi Puritan ahitnamesi neredeyse hiç mi hiç tüketici ortaklığına atıfta bulunmaz). Katoliklik de dahil daha önceleri bu tür yasallaştırmalardan yoksun dini geleneklerde benzer "laiklerin yeniden-keşfinin" nasıl vuku bulduğunu görmek hepsinden en ilginç olan bir konudur.[223]

Tüketici denetimlerinin dinî içerikler üzerindeki diğer iki etkisi -bir kez daha serbest piyasanın genel dinamiklerinin bir yankıması olarak- standardize etmek ve son haddine varıncaya kadar farklılaştırmaktır. Belli bir müşteri veya potansiyel müşteri tabakasının dinî "gereksinimleri" benzer hale gelinceye kadar, bu "gereksinimleri" karşılayan dini kurumlar da ona uygun olarak kendi ürünlerini standardize etme yoluna giderler. Örneğin Amerika'da üst-orta-tabaka pazarına yönelen tüm dinî kurumlar kendi ürünlerini dünyevîleştirme ve psikolojikleştirme baskısı altındadır aksi takdirde o ürünlerin "satın alınma" şansları kesinlikle ortadan kalkar. Dolayısıyla kenar-semt toplum hayatında yaşayan bir Katolik papazın, bırakın "din ve akıl sağlığı" konusunda uzman bir çok psikiyatriste "danışmaya" başlamasını, olasılıkla *Fatima*'dan söz etmeye başlaması bile elde değildir.* Kuşkusuz onun Protestan ve Yahudi meslek-

223 Bak, Yves Congar, *Jalons Pour une Theologie du Laicat* (Paris, Cerf, 1953). O, bu konudaki Katolik düşüncenin kesin değişimine parmak basar.

* Fatima, bugün Portekiz'de adına bir yerleşim biriminde hac merkezinin oluştuğu Hz. Meryem'in vizyonunu gören Hıristiyan azize bir kız.-çn..

taşları da uzun bir süre yaptıkları tüm işlerini, muhtemelen, bir tür aile psikoterapisi şeklinde yasallaştırmışlardı. Tüketici baskıları sonucu oluşan dinî içeriklerin bu standardizasyonu geleneksel kilisevî (confessional) çatlakların önemini-ortadan-kaldırma eğilimi gösterir. Sonuçta bu, çoğulcu yapının yapısal özellikleri nedeniyle zorunlu hale gelen kartelleşmeyi kolaylaştırır. Gurup A grup B ile yalınkat bir biçimde söz konusu her iki bürokrasinin de karşı karşıya geldiği pratik sorunların bir sonucu olarak ya birleşir ya da "fiyatları dondururlar," fakat doğrusu A ve B içerikleri neredeyse ayırt edilemez bir biçimde birbirlerine yakınlaştığı an iş daha da kolay tamamlanma yoluna girer.

Bununla birlikte çoğulcu durum "bir evrensel birlik dönemi" açmakla kalmaz, görünürde onunla çelişik bir "kiliseye ilişkin mirasın yeniden-keşfedilme dönemini de" açar. Bu, ister iyi karşılanan bir durum olsun isterse kötü, çoğu kere bir tür "karşı-koyma hareketi" olarak gözlenmiş ve yalınkat bir biçimde böylece kabul edilmiştir.[224] Bizce mezhebe ilişkin kimlikler (özellikle, kartelleşme sürecinden sonra ayakta kalan kimlikler) üzerine yapılan mükerrer vurguların, fiili olarak, rekabetin rasyonelleşmesine dair benzer sürecin bir parçası olduğunun kavranması önemlidir. "Karşı-koyma hareketi" baştan sona bir standardize etme durumunda sonuna kadar farklılaş(tır)ma gereksinimi sonucu meydana gelen bir harekettir. Yalınkat bir biçimde ifade edecek olursak, grup A grup B ile, ürünlerinin fazlasıyla standardize edilmiş olması gerçeğine rağmen birleşmemekte diretirlerse, bir yolunu bulup tüketicilerin iki ürün arasındaki farkı sezebilmeleri ve aralarında bir tercih yapabilmelerine yardımcı olmak gerekir. Her bir grubun

224 Bak, Lee, *a.g.e.*, s. 188 vd.

"kiliseye ilişkin mirasını" vurgulamak bunu başarabilmenin açık seçik bir yoludur. Böyle bir yolun standardize etme sürecini fiilen tıkaması ya da tersine çevirmesi de mümkündür. Ayrıca muhtemelen daha sık bir biçimde yukarda sözü edilen farklılaşmanın yalnızca bir "paketleme olayı" -her ne kadar bu paket içinde hala aynı eski standardize edilmiş ürün bulunsa da- olması da mümkündür. Her iki durumda da öyle gözüküyor ki sonuna kadar farklılaştırma yalnızca herhangi bir özel pazarda tüketici talebinin dinamikleri tarafından zorunlu hale getirilen bir noktaya kadar ilerleyebilir. Şu halde bu, özel kilise gelenekleriyle uyumlu olmaktan çok, genel toplumsal tabakalaşmaya dayalı tüketici "gereksinimleri" değişkenlerine göre değişiklik sergileyecektir. Bu nedenle "kilise mirasının yeniden keşfi"; "kiliselerin evrensel birliğine" karşıt bir "karşı koyma hareketi" olarak uygun bir biçimde nitelendirilemez, aksine sonrakine yapısal olarak gerekli tamamlayıcı bir unsur olarak algılanabilir. Bu bakımdan dinî ürünlerin farklılaşması derhal sosyal-psikolojik bir karşılığa sahip olacaktır. Yani, bir kere grup A "yeniden-keşfedilen" geleneğine dayalı olarak "biçimlendikten" sonra onun temsilcileri de kendilerini, başka grupların temsilcileri nasıl kendi geleneklerine bağlı kalıyorlarsa aynen onlar gibi kendi gelenekleri içerisinde sımsıkı durmaları gerektiği biçiminde tanımlamak zorundadır. Bu daha da ileri götürüldüğünde bize çağdaş ekümenizmin "kim kimdir"inde özdeşleşme yahut kendikendine-özdeşleşme dinamiklerini de açıklama fırsatı verebilir. Tanımı gereği bu son duruma iştirak eden herkes bir şey olmak zorundadır ve bu durumun tüm sosyal-psikolojik baskıları onu derhal kendini tasarladığı gibi bir şey olmaya, yani baştan beri tahsis edildiği dinî geleneğin bir temsilcisi olmaya zorlar.

Bütün bunların çeşitli dinî kurumlar hakkında kafa

yoran teorisyenler için ciddi sorunlar ortaya çıkaracağı, yani bir dinî yasallaştırma problemi ortaya çıkaracağı açıktır. Buna gelecek bölümde daha yakından bakma fırsatımız olacak. Fakat ondan önce anlaşılması gereken sosyal-psikolojik bir süreç vardır ki o da dinin bilinçteki "yerinde" meydana gelen değişimdir.[225]

Çok önceden gördüğümüz gibi dinî dünyanın objektifliği, yani nesnel gerçekliği tecrübi olarak mevcut toplumsal süreçler yoluyla inşa edilmekte ve korunmaktaydı. Herhangi özel bir dini dünya kendini bilince ancak ve ancak uygun makuliyet özelliği varlığını koruduğu ölçüde bir realite olarak takdim edebilir. Makuliyet özelliği etkin ve dayanıklı ise koruna gelmekte olan dinî dünya da o nispette bilinçte etkin ve dayanıklı bir biçimde reel olacaktır. En azami yararın beklendiği bir anda, işte o zaman, dinî dünya yalınkat bir biçimde olduğu gibi kabul edilebilecektir. Bununla birlikte makul olma özelliği zayıfladıkça söz konusu dinî dünyanın öznel gerçekliği de zayıflayacak ve bir belirsizlik baş gösterecektir. Daha önce kendiliğinden-açık-seçik (self-evident) bir realite olarak olduğu gibi kabul edilen şeye, bundan böyle, yalnızca hususî bir çaba ve arka tarafta pusuda yatan kuşkuların üstesinden tanımı gereği gelmek zorunda olan bir "inanç" eylemi sayesinde ulaşılabilir. Ma-

225 Müteakip tartışma, özellikle daha önce adı geçen *Die Seele im Technischen Zeitalter* adlı eserinde Gehlen'in geliştirdiği genel modern "içselleştirme" teorisine dayanır. Bu yaklaşımın çağdaş din sosyolojisine uygulanışı için bak, Helmut Schelsky, "Ist die Daverreflektion institutional isierbar?", Zeitschift fuer Evangelische Ethik, 1957:4, ve Luckmann, *a.g.e.*. "Dinî kanaatin" ampirik bir araştırması için bak. Hans-Otto Woelber, *Religion Ohne Entscheidung* (Goettingen, Vandenhoeck ve Ruprecht, 1959).

kul olma özelliğinin daha fazla çözülmesiyle dini içerikler yalnız ve yalnız "kanaatler" veya "duygular" -ya da Amerikan ifadesinin uygun bir biçimde dile getirdiği gibi "dini bir tercih"- olarak bilinçte korunabilir. Bu durum, söz konusu içeriklerin bilinçteki "yerinde" bir değişimi gerekli kılar. O içerikler sanki, her "aklı başında" kimsenin en azından üzerinde görüş birliği ettiği temel "hakikatleri" içeren bilinç düzeylerinden -akıllı kimselerin daha baştan itiraz ettiği ve hiç kimsenin hakkında kesinlikle emin olmadığı- "sübjektif" görüşlerin üzerine çöreklendiği düzeylere doğru "süzülüp geçer".

Çağdaş bilinçte dinin başından böyle bir serüvenin geçmekte olduğu geniş ölçüde kabul görmektedir. Gerçekten de çağdaş dönem büyük ölçüde bir "şüphecilik dönemi" olarak adlandırılmaktadır. Fakat geniş ölçüde bilinmeyen bir şey varsa o da bu gerçeğin bilincin kendi içinde veya dışında geçirdiği birtakım esrarengiz değişimlere bağlı olmayıp, aksine tecrübî olarak mevcut toplumsal gelişmelere bağlı olarak açıklanması gerektiğidir. Yani, yukarda nitelikleri belirtilen çoğulcu yapı dini *ipso facto*, bir güvenilir veya inanılır olma bunalımı içine sürükler.

O, bunu her şeyden önce, dünyevîleşme ile olan bağlantısından dolayı böyle yapar. Daha önce gördüğümüz gibi iki küresel süreç olan çoğulculaşma ve dünyevîleşme birbirlerine yakından bağlı iki süreçtir. Fakat çoğulculuğun dünyevîleşmenin "taşıyıcıları" ile olan bağlantısı tamamen ayrı bir yana, *toplumsal-yapısal* bir olgu olarak çoğulculuk tarafından meydana getirilen bir de güvenilir olma konusunda bir bunalım söz konusu olabilir. Çoğulcu yapı dini, tekelcilikten-çıkarmakla onun yerine tekrar uygun, yaşayabilir makul yapılar yerleştirmeyi veya inşa etmeyi çok daha zorlaştırmış olmaktadır. Makul yapılar bir bütün olarak top-

luma kendilerinin artık toplumsal onayı sağlama amacına yönelik bir hizmet görmediğini inandırdığı için etkinliğini kaybederler. Yalınkat bir biçimde ifade edecek olursak, söz konusu dini dünyayı olduğu gibi kabul etmeyi reddeden sürekli bir "hep başka birileri" vardır. Yine farklı bir biçimde ve yalınkat olarak diyebiliriz ki herhangi özel dini bir dünyanın "sakinlerinin" *entre nous** çağdaş bir toplumda varlığını sürdürmesi gittikçe daha da zorlaşmaktadır. Başkalarını sırf bireyleri değil bütünüyle toplumsal tabakaları da yalanlamak artık bu aşamada "bir kimsenin özünden" kolay kolay söküp atamayacağı bir şeydir. Üstelik, yukarda sözü edilen tüketici kültürünün dinamiklerinin bir sonucu olarak makuliyet sağlayan yapılar uzun süre dayanıklı olma görünümlerini de yitirirler. Dini içerikler "modaya" açık bir hale geldiği için onları değişmez gerçekler olarak korumak da giderek zorlaşır. Tekrar edecek olursak, bu süreçler kendilerine yalnızca bir bilinç olayı olarak bakıldığı sürece anlaşılamazlar, tersine modern sanayi toplumu tarafından kurulan özel altyapılardan kaynaklanan süreçler olarak algılanmalıdırlar. Yalnız bir miktar abartmayla birlikte biri çıkıp endüstriyel verimlilik ve sermaye birikimi hakkındaki ekonomik verilerin, özel bir toplumda dinin güvenilir olma bunalımını, aynı toplumun "düşünce tarihinden" devşirme verilerden daha kolay bir biçimde önceden kestirebileceğini söyleyebilir.

Çoğulcu durum kendi aralarında çekişen çok sayıda makuliyet sağlayıcı yapı üretir. O *ipso facto* onların dini içeriklerini göreceleştirir. Daha özel olarak, dinî içerikler "nesnellikten-çıkarılır", yani bilinçte nesnel bir gerçeklik olarak 'olduğu gibi kabul edilme' seçkin konumlarından yoksun bırakılır. Onlar bir çifte anlam kazanarak "öznel-

* Laf aramızda (ç.n.).

leştirilir": Bir kere sahip oldukları "gerçeklik" bireylerin "özel" bir işi haline dönüşür, yani onlar özneler arası makul oluşlarının bir sonucu olarak kendiliğinden-açık seçiklik niteliklerini yitirirler ve böyle bir durumda hiçbir kimse din hakkında artık "gerçekten konuşamaz" duruma gelir. Bir de fert tarafından uzun süre korunduğu sürece o içeriklerin "gerçeklikleri", dışsal dünyanın herhangi bir olgusundan ziyade bireyin bilincinden kaynaklanan bir olgu gibi algılanır ve böyle bir durumda ise din artık kozmosa ya da tarihe işaret etmektense bireysel *Existenz* (varoluş) veya psikolojiye işaret etmeye başlar.

Teori kurma düzeyinde bu olgu bize teoloji ile varoluşçuluk ve psikolojizmin kavramsal mekanizmaları arasında halen var olan bağlantıyı açıklamamıza yardım eder. Doğrusu bu kavramsal mekanizmalar, ancak teorik bakımdan yasallaştırma işine yarayan dinin çağdaş toplumdaki "yerini" doğru bir biçimde yansıttıkları ölçüde "ampirik olarak yeterli" olabilirler. Bu yasallaştırmaların, sırasında, çağdaş toplumun altyapılarından kaynaklanan bilincin henüz teoriye gelmeyen olgularında temellendiğini anlamak önemli bir husustur. Aslında birey dini kendi içinde "çok derinlerde" bir yerde bulunan öz sübjektif bilincinde "keşfeder", halbuki varoluşçu yahut Ferudçu bir teorisyen ise bu "keşfi" ancak ve ancak teori düzeyinde açıklayabilir. Kanıma göre bu olguları biz bir kez daha, sözgelimi, "bilinç-dışının" faaliyetleri gibi herhangi bir "veriden" ziyade ekonomik veriler yoluyla daha doğru bir biçimde önceden kestirebileceğimize inanıyoruz. Gerçekten de bizzat "bilinç-dışının" ortaya çıkışı bile modern sanayi toplumunun özel yapısal gelişmelerine dayalı olarak çözümlenebilir.[226]

226 Bak, benim "Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis," *Social Research*, (Spring 1965), s. 26 vd.

Bu bakımdan dinin tekelden-çıkarılması sosyal-psikolojik bir süreç olduğu kadar sosyal-strüktürel bir süreçtir de. Din artık bir daha "Dünyayı" yasallaştırmaktan elini eteğini çeker. Onun yerine değişik dinî gruplar çekişme halindeki bir sürü alt-dünyalar karşısında değişik araçlar kullanmak suretiyle kendi özel alt-dünyalarını sürdürmeye çalışırlar. Buna koşut olarak dinî yasallaştırmaların bu çok sesliliği bir kimsenin aralarında seçim yapacağı bir imkanlar çokluğu olarak bilinçte içselleştirilir. Herhangi özgül bir seçim *ipso facto* göreceleştirilir ve kesin olmaktan çıkar. Buna göre ne kadar kesinlik varsa hepsi bireyin öznel bilincinde baştan aşağı taranıp temizlenmelidir, çünkü söz konusu kesinlik dışsal ve toplumsal olarak paylaşılan ve olduğu gibi kabul edilen bir dünyadan devşirilmemektedir artık. Öyleyse bu "tarayıp temizleme" işi birtakım sözde varoluşsal ve ruhbilimsel verilerin bir "keşfi" olarak yasallaştırılabilir. Dinî gelenekler, bütünleştirici sembolizmini artık başka yerde araması gereken toplumun bir bütün olarak üzerinde kemer oluşturan semboller olma niteliklerini yitirirler. Dinî gelenekler tarafından tanımlandığı biçimiyle dünyaya bağlı kalmayı sürdüren kişiler, bu durumda, kendilerini -teorik problemler kadar sosyal-psikolojik problemleri de beraberinde getiren bir konum olarak- bilişsel azınlıklar (cognitive minorities) konumunda bulurlar.

Çoğulcu durum dinî kurumlar önüne iki ideal-tipik seçenek sunar. Onlar kendilerini bu yeni duruma ya, gerek dinî serbest girişimin çoğulcu oyununu oynamak suretiyle gerekse ürünlerini tüketici talebine göre ayarlamak suretiyle makul olma sorunuyla en güzel bir biçimde baş etmeye kalkarak uyarlayabilirler, ya da yerleştirebildikleri veya inşa edebildikleri her ne sosyo-dinî yapı varsa onun arkasına sığınmak suretiyle kendilerini uyarlamayı reddedebilir ve sanki hiçbir şey olmamış gibi mümkün olduğu kadar çok

sayıda eski nesnellikleri dillerine dolamaya devam edebilirler. Şurası açıktır ki, bu iki ideal-tipik seçenek arasında uyuşma ve uyuşmama dereceleri farklılık arz eden çok sayıda orta yollu imkan vardır. Her iki ideal-tipik seçenek de "sosyal mühendislik" düzeyinde olduğu kadar teori düzeyinde de sorunlar taşır. Bu sorunların hepsi birden çağdaş toplumda bir "teoloji bunalımı" ve bir "kilise (din kurumu) bunalımı" doğurur. Gelecek bölümde biz işte bunun üzerinde duracağız.

## 7. Dünyevîleşme ve Meşruiyet Sorunu

Dinî olaylarda söz konusu kuram ve eylem (praxis) arasındaki ilişkiye dair yaklaşımımızın ne "idealist" ne de "materyalist" olmadığım açıklığa kavuşturmak üzere daha önceki sayfalarda yeterince söz söylenmiştir. Gerçekten de dinin özel herhangi tarihi bir konumuna göz atıldığında onun bu iki yaklaşımdan hangisiyle ele alınmaya daha çok elverişli olduğu (daha doğrusu, böyle bir olayı araştırmanın ne gibi özel bilişsel bir amaç taşıdığı sorusu) hep tartışma götürür bir sorudur. Şu halde bu noktadan hareketle özel teorik bir düşünce yumağının belli pratik bir altyapıdan nasıl kaynaklandığı veya aksine özel toplumsal bir yapının düşünceler dünyasında yer alan belli hareketlerin nasıl bir sonucu olduğu rahatlıkla gösterilebilir. Dolayısıyla bu çözümlemeden kalkarak tıpkı dünyevîleşmenin çoğulculuğu doğurduğu nasıl söylenebiliyorsa, çoğulculuğun da dünyevîleşmeyi doğurduğu aynı şekilde söylenebilir. Şunu ifade edebilirim ki bu duraksama herhangi bir düşünce şapşallığından veya kavram kargaşasından dolayı değil aksine inceleme konusu olguların, daha doğrusu genel olarak toplumsal-tarihsel olguların aslî diyalektiğinden dolayı böyle olmaktadır. Şu halde geliştirdiğimiz tartışmayı dinî teorikurmanın belli unsurlarına bakarak sonuçlandıracak olursak, bu unsurların ne daha önce çözümlenen toplumsal-yapısal süreçlerin etkisinden "başka bir şey olmadıkları" ne de sonuç itibariyle onların bu konumda yer alan "gerçek" veya "arka planda yatan" güçler olarak görülemeyeceğini

ifade etme yürekliliğini gösterebiliriz. Yalınkat bir biçimde ifade edecek olursak bu nokta tartışmamızı sona erdireceğimiz uygun bir nokta niye olmasın?

Çağdaş dinî yapıda görülen "ilahiyat bunalımı" bu yöndeki bir teori-kurmaya öncülük eden bir makul olma bunalımından kaynaklanmaktadır. Yani, realitenin geleneksel dini tanımlamalarının makul olma özelliği, ilahiyatla uzaktan yakından ilgisi olmayan sıradan insanların aklına göre sorguya çekilmesinden. Dinin sağduyu bilgisi düzeyinde geçirmekte olduğu bu bunalımın, bilincin herhangi bir esrarengiz şekil değişiminden kaynaklanmaktan ziyade modern toplumların toplumsal yapılarında ve toplumsal psikolojilerinde kaydedilen tecrübî olarak mevcut gelişmelere dayalı olarak açıklanabileceğini bundan önceki bölümde göstermeye çalışmıştık. Orada gördüğümüz gibi, dini kurumların temel sorunu kendi realite tanımlamalarının artık "olduğu gibi kabul edilmediği" bir toplumsal çevrede onların nasıl ayakta kalabilecekleri sorunuydu. Yine orada söz konusu kurumların önünde duran iki temel seçeneğin böyle bir çevrenin yoğun etkisine karşı ya uyum sağlamak ya da direnç göstermekten ibaret olduğunu da göstermiştik. Her iki seçeneğin de hem pratik hem de teorik zorluklar doğurduğu gün gibi ortadadır. Gerek teorik bakımdan gerekse pratik, uyum sağlama tutumunun zorluğu "Bunun daha nereye kadar gideceği?" sorusuna verilecek bir cevapta yatarken, direnç gösterme tutumunun zorluğu da "Bu karşı-koymaların ne kadar dayanıklı oldukları?" sorusunu ne ölçüde cevaplayabildiğimizde yatmaktadır. Pratik zorluklar "Sosyal mühendislik" yoluyla, yani uyum sağlama tutumunda söz konusu dini kurumları modern dünya ile "daha uyumlu" hale getirmek için yeniden örgütlemek suretiyle, direnme tutumunda ise aynı kurumları daha büyük topluluklar tarafından onaylanmayan realite-tanımlamaları için kalıcı makuliyet sağla-

yıcı bir yapı olarak hizmet görecek biçimde tamir edip-yenilemek suretiyle göğüslenmelidir. Elbet her iki seçenek de, teorik bakımdan yasallaştırılmalıdır. İşte "İlahiyat bunalım" da aslında tam bu yasallaştırmadan kaynaklanmaktadır.

Dünyevîleşme ve çoğulculuk bugün hangi noktaya kadar dünya çapında bir olgu ise ilahiyat bunalımı da kuşkusuz her ne kadar yasallaştırılması gereken dinî içerikler büyük ölçüde farklılıklar arz etse de, o denli dünya çapında bir olgudur. Aslında aynı dünya-ölçekli bunalıma, özellikle doktriner Marksizm gibi dinî-olmayan Weltanschauungen'den (dünya görüşlerinden) oluşan yasallaştırıcıların karşı-karşıya kaldığı zorlukların da eklenmesi gerekir. Bununla birlikte çok reel bir bakımdan Protestan gelişme, çağdaş yapıda yer alan diğer tüm dinî geleneklerin onun başından geçen tecrübenin değişik biçimlerini geçirmeye mahkûm olduğunun büyük bir olasılıkla söylenebileceği bir noktaya kadar model bir olgudur. Protestanlığın model oluşunun nedeni, daha önce tartıştığımız bir konu olan onun kuşkusuz, modern dünyanın oluşumu ve içsel niteliğiyle olan özel ilişkisinde yatmaktadır. Şu halde bundan sonraki sayfalarda, gerçi asıl ilgimiz daha geniş bir olgu üzerinde odaklansa da, Protestanlıktaki "ilahiyat bunalımını" göz önüne sermeye çalışacağız. Modern çağın sergilediği oyunu (drama) eğer dinin gerilemesi veya çökmesi olarak kabul edecek olursak, Protestanlığın uygun bir biçimde onun kostümlü (allı-şallı) bir provası olarak nitelendirilmesi mümkündür.

İyi bilindiği gibi ilk dönem Protestanlığı dünyevileştirici düşünceye geçit vermeye ve çoğulcu bir durumun sınırlamalarını kabul etmeye Katolik hasmından hiç de daha çok hazır bir vaziyette değildi.[227] Reformasyonun her üç

227 Protestan ilahiyatın genel bir gelişimi hakkında, Albrecht Ritsch ve Adolf von Harnack'ın dogma tarihi üzerinde yap-

ana kolu da; Luteryan, Anglikan ve Kalvinist Hıristiyanlık dünyasının bir benzerini kendi bölgelerinde ayrı ayrı oluşturmak yolunu denediler. Bunların hepsinin, ortaçağdaki modelleriyle karşılaştırıldığında yalınkat bir biçimde ortadan kaybolan vücutları ve içinde bulundukları yapının çelişik tanımlamalarıyla sürekli karşı karşıya bulunmalarının bir sonucu olarak makul olma özelliklerini yitirmeleri tartışmaya değer bir konudur. Bu gerçeklik-kaybım teolojik yasallaştırma düzeyinde göstermeye başlamadan önce yapılacak daha çok iş vardır. Luteryan, Anglikan ve Kalvinist ortodokslar kendilerini izin verilen konumun koşulları ne kadar gerektiriyorsa o kadar kapalı tutuldukları makuliyet sağlayıcı yapılarda korumayı başardılar ve sık sık Katoliklerin başvurduğu kadar baskıcı bir yöntem kullandılar. Protestan ortodoksisi teolojik kuram-geliştirme düzeyinde on dokuzuncu yüzyıldan önce iki defa acı bir şok geçirdi. Biri, üç ana Protestan zümreleşmede değişik biçimler kazanan duygusal dindarlık (pietizm) şokudur. Söz konusu üç ana zümreleşme; Luteryanizm içindeki gerçek Pietizm, İngiltere Kilisesinden kaynaklanan Metodist hareket ve Jonathan Edwards zamanındaki Yeni İngiltere'de ilk Büyük Uyanış (Great Awakening) gibi Kalvinist kampta yer alan çok sayıda uyanışçı hareketlerdi. Pietizm, Protestan ortodoksinin dogmatik yapılarını çeşitli duyguculuk biçimleri altında "eriterek yumuşattığı" için ona bir şok darbesi vurdu. Böylece o, Wesley'in "sıcak kalp" kavramında güzel bir biçimde ifadesini bulduğu gibi, nesnellikten-çıkarıyor

tıkları klasik çalışmalar halen önemli kaynaklardır. Schleirmacher'den sonraki gelişmeler için bak, H. R. Machintosh, *Types of Modern Theology* (London, Nisbet, 1937); Karl Barth, *Die Protestantische Theologie im 19 Jahrhunder* (1947); Horst Stephan ve Martin Schmidt, *Geschichte der Deutschen Evangelischen Theologie* (1960).

veya (bundan evvelki bölümde açıklandığı anlamıyla) "öznelleştiriyordu." Bu hareketin gerektirdiği "öznelleşme" bir çifte tabiata sahipti öznel duygusallık dinî meşruluğun bir ölçütü olarak nesnel dogmanın yerine geçiyor ve böylece Hıristiyanlığın "psikolojikleştirilmesi" için bir temel oluşturuyordu. Bundan başka aynı süreç, bir ferdin "kalbi" başka birinin "kalbinden" farklı şeyleri terennüm edeceği için bu vesileyle dinî içerikleri göreceleştiriyordu. Pietizm ayrıca, çoğulculaştırıcı potansiyeli sayesinde mikro-Hıristiyan-dünyaları koruma ve sürdürme çabası içinde olan Protestanlığı tehdit de etmişti. Spener ve Zinzendorf'un geliştirdiği özgün ecclesiola in ecclesia'dan* başlayarak pietizm bütün biçimleriyle birlikte geleneksel kiliselerin hem içinde hem de dışında mezhebleşmeye dönük bir eğilim sergiledi.

Diğer şok ise, Protestan dünyasında baştan sona ortodoksiye karşı yoğun bir meydan okuma olarak algılanan Aydınlanma rasyonalizmiydi. Bu çok olasılıkla ortodoksinin sofuca (pietistic) bir aşınmasının mantiki bir (elbet bu her ne kadar istenmeyen bir durum da olsa) sonucu olarak görülmelidir ve işin doğrusu pietizm ve rasyonalizm, her ikisi de çağımızda psikolojizm içerisinde eriyip-kaybolunca kadar, ta başından beri hatırı sayılır bir yakınlık sergilemişlerdir. Dinî düşüncede Aydınlanmanın getirdiği rasyonalizm; Luteryen, Anglikan veya Kalvinist bir çerçevede görülüp görülmelerine bakılmaksızın çok benzer biçimler kazanmak suretiyle uluslararası bir hareket olmuştur. Bu hareketin örnek bir simgesi Lessing** hareketi idi.

---

* Kilise içinde kilisi ç.n.

** Ephraim Gotthold Lessing (1729-1781). Dönemindeki akıl ve vahiy tartışmalarına katıldı. Vahye tanrının tedbiri altındaki tarihi bir eğitim olarak baktı (*Education of the Human Race, 1777*). Dinin nübüvvet veya mucize üzerine dayanmayıp ruhun

Gerçi Protestanlığın tarihî bir sosyolojisini yapmak bakımından önemli olsa bile bu gelişmelerin altyapısal yönlerine ilişkin sorunu burada ele alacak olursak kendimizi konudan epeyce uzaklaştırmış olabiliriz. Aksiyomatik olarak şunu söylemek yeterlidir sanırım: Kuşkusuz daha önce sözü edilen teolojik gelişmeler Protestanlığın da içinde bulunduğu toplumları etkileyen geniş süreçlerde kendi *Sitz im Leben*'lerine* sahip olmuşlardır. Onların yeri ne olursa olsun Protestan ortodoksinin gerçek "bunalımı" on dokuzuncu yüzyılda ön plana çıkmıştır. On dokuzuncu yüzyıl Protestan ilahiyatının başlıca meyvesi ona bağlı bir teolojik liberalizmin ortaya çıkması olmuş, ve gerçi en azından klasik biçimiyle tarihsel bir olgu olarak kısa ömürlü olmuşsa da o dönemde etkin bir kuramsal alan oluşturmuştur. Ayrıca, Kitap-ı Mukaddes araştırmaları, kilise tarihi, ahlak ve sistematik teoloji gibi tüm teolojik düşünce alanlarını etkilemiştir. İlk iki alanda özellikle Almanya'da Protestan liberalizmi modern tarihsel bilim uzmanlığının en etkin başarılarının bir kısmını meydana getirmiştir. Alabildiğine değişik kavramsal araçlara sahip olmasına karşın Protestan liberalizmi, Thomist terkiple rahatlıkla karşılaştırılabilecek teorik bir terkibe ulaşmıştır.

Bu liberal terkibin "babası", Friedrich Schleiermacher idi ve daha sonraki liberal teolojinin başlıca özellikleri onun kendi düşüncesinde derhal açık bir biçimde görülebilir.[228] Bu anlayışa göre ilk önce "sonsuzluğa karşı bir his"

---

tecrübeleri üzerine dayanması gerektiğini savundu (*Proof of the Spirit and Power, 1770*). Reimarus'un İncilleri rasyonalist bir eleştiriye tâbi tutan müsvedde kitabını yayınlama cesaretini gösteren bir düşünür. (ç.n.).

* Alm. Hayattaki Yerlerine, yaşama haklarına (ç.n.)

228 Bak, Stephen ve Schmidt, *a.g.e.* s. 92 vd.

daha sonra da "mutlak bir bağımlılık hissi" olarak algılanan dini tecrübe üzerine güçlü bir vurgu söz konusuydu. Tüm dogmatik öğretiler bu temel üzerinde göreceleştiriliyordu. Hıristiyan geleneğindeki bütün "tabiatüstü" unsurlar, içerisinde hem aklın hem de duyguların tatmin edildiği "doğal" bir din adına önemli olmaktan çıkarılıyordu. Farz edilen eşsiz özelliklerinden dolayı Hıristiyanlık "en yüksek din" olarak yorumlanmak suretiyle dini tarih, evrimci bir bakımdan ele alınmaktaydı. Hz. İsa'nın beşerî şahsiyetiyle romantik (ve esas kökü itibariyle pietistik) bir büyülenme söz konusuydu. Hem birey hem de kültür için müspet değerlerden oluşan bir demet sunduğu için Hıristiyan ahlakı hakkında iyimser bir anlayış vardı. Uygun bir biçimde isimlendirilen *Kulturprotestantismus*'a bir temel oluşturma biçimindeki ikinci yönü Protestan liberalizmi ile burjuvazinin liberal kültürü arasında bir bağ oluşturmakla zaten teolojik olgunun altyapısal köklerini bize gösteriyordu.

Bütün bunların içinden bilim ve felsefenin tanımlayıcı hakikatleri olarak kabul edilen şeyler, mesela, Hıristiyan sahanın dışında kalan seküler akıl karşısında savunmacı bir tutum takınıldığına dikkat edilmelidir. Başka bir deyişle teolojik girişim bundan böyle artık daima seküler aydınlardan oluşan bir mürâcaat grubunu -Schleiermacher'in 1799'da ünlü konferanslarını verdiği kişilerden oluşan kesinlikle dinin "kültürlü küçümseyicileri" olan bir grubu- göz önünde bulundurarak vuku bulmaktaydı. Schleiermacher'in kendi öz geleneğinin kaynakları olmaktan çok uzak olan bu kimseler o sıralarda Protestan ilahiyatçıya bilişsel kabul edilebilirlik konusunda hakemler olarak hizmet görmekteydiler. Zorunlu entelektüel uzlaşmalar ancak *onlarla* "müzakere edilebilirdi". Bu savunmacı tutum (kilisedeki "apologetic"lerin klasik mânâsına karşıt olarak kelimenin modern anlamıyla "apologetic") Protestan ilahiyatta

Schleiemacher'i izleyen "liberal çağın" çok önemli bir aslî niteliği olarak devam etti. Gerçekten de bu ilahiyat seküler düşünce ile muazzam bir pazarlık yapma süreci olarak nitelendirilebilir. Şöyle ki, "Biz size Hz. İsa'nın mucizelerini verelim, yalnız onun ahlakı bize kalsın", "Siz bakire doğumu alın, biz ise yeniden dirilmeyi" ve benzeri gibi pazarlıklar. Bu yolları izlemekte isteksiz davranan Kierkegaard gibi şahsiyetler teolojik yapıya marjinal kaldılar ve "Schleiermacherci dönemin" sona ermesinden sonra ancak kendi görüşlerine gelebildiler.

Muhtemelen biz (çoğu kere büyüleyici) tarihsel ayrıntılarına dalarak Protestan liberal teolojinin gelişimini tartışmaya girecek değiliz. Yalnız şu kadar var ki, kuşkudan tamamen uzak bir biçimde, Protestan liberalizminin ekonomi ve teknolojideki kapitalist başarılar döneminin, Batının gelişmesinin ve burjuva kültürü hâkimiyetinin kısaca burjuva kapitalizminin "altın çağının" altyapısal temeli olarak kabul edilebilecek kısmına dikkat çekebiliriz. Bu dönem, Batı medeniyetinin kültürel, siyasal ve ekonomik değerlerinde engin bir güvenin, yani Protestan liberalizminin iyimser *Weltanschauung*'una tamamen yansıyan bir güvenin hâkim olduğu bir dönemdi. Sonuçta bir ilahiyatçıyla yapılacak uzlaşma baskı altında yapılmıyor, aksine sırf maddi olarak değil taşıdığı değerler bakımından da oldukça cazip ve övgüye değer kabul edilen seküler bir kültürle karşılıklı oturularak ve istekle akdediliyordu. Kaba bir biçimde ifade edecek olursak, Protestan liberalizmi geleneğin belli özelliklerinden payına düşen kısmı satmak için ne gerekiyorsa onu yapıyordu. Protestan liberalizminin hakim olduğu dönemin, yukarda sözü edilen burjuvazi dünyasının kendi çekiciliğini ve daha doğrusu kendi güvenilirliğini kazandığı bir dönemle eş-zamanlı olması bize şaşırtıcı gelmemiştir.

I. Dünya Savaşı söz konusu dünya için ilk büyük

şoku oluşturdu ve hiç de şaşırtıcı olmamak üzere Protestan liberalizmine karşı ilk ciddi meydan okuma neredeyse hiç vakit kaybetmeksizin onu takip etti. Protestan liberalizminin Avrupa'daki hâkimiyetinin ilk olarak kıta Avrupa'sında ve daha sonra da bir dereceye kadar İngiltere'de çözülmeye yüz tutması, I. Dünya Savaşını izleyen bir dizi şokla; mesela 1920'lerde yadırganmayan bir kültürel moda olarak eski burjuvazi yaşam biçiminin ortadan kaybolması, liberal burjuvazi kampında yer alan hem solcu hem de sağcı inkılap hareketlerinin şaha kalkması ve (ilk teolojik sonuçları 1930'ların Alman *Kirchenkampf*'ında kendini gösteren) Nazizmin gelişinin neden olduğu yarı-metafizik şok ve II. Dünya Savaşı'nın saldığı dehşetle hep eş-zamanlı olarak meydana gelmiştir. Her ne kadar nitelik bakımından Protestanlıkla bir hayli farklılık arzetse bile Amerika'da da -aralarında yaklaşık bir kuşaklık bir fasıla bulunmasına rağmen benzer bir gelişme söz konusu olmuştu. I. Dünya Savaşı Atlantik'in bu yakasında burjuvazi dünyasına öyle pek büyük bir şok geçirtmemiştir. Buradaki ilk büyük şok, II. Dünya Savaşını izleyen (ekonomik) Büyük Bunalım'la (Great Depression) ve ardından da uluslararası Komünizmle (ki bu son yıllarda Batı Avrupa'dan çok Amerika'da daha sert biçimde hissedildi) karşılaşmanın getirdiği halen süregelen bunalım tarafından geldi. Dolayısıyla Amerika'da Protestan liberalizmine karşı ilk ciddi meydan okumalar, özellikle Reinhold Niebuhr'un* etkisi de buna eklenirse,

* Reinhold Niebuhr (1892-1971) Hıristiyanlığın ahlak ve siyasetle ilişkisi üzerinde durdu. Karl Barth'ın diyalektik teolojisinden etkilendi. Manevî sorunlarla ilgilendi. Dinî liberalizmin insan tabiatı ve tarihinin gerçekleriyle baş etmede hiç de realist olmadığını savundu. Gerçek tarih felsefesinin öldükten sonraki hayatı da açıklamaya yarayan bir felsefe olması gerektiğini savundu. Augistin ve Luther etkisindedir... (ç.n.).

1940'lara kadar hissedilmemiştir. Bizce teolojik gelişmelerdeki bu fasılanın sebebini Avrupa ve Amerika arasında birtakım sözde kültürel yayılma kanunlarının varlığından ziyade, bu iki kıta arasındaki altyapıdan kaynaklanan olaylardaki farklılık daha iyi açıklar.

Böyle bir durumda "egemen olan şeyden" bahsetmenin bu alanda başka hiçbir şeyin bulunmadığı anlamına gelmediğini söylemeye gerek yok. Protestan liberalizminin sahneyi işgal ettiği bir dönem boyunca, bağlılarının laik düşünce ve çoğulcu hoşgörünün tecavüzlerine karşı kararlı bir direnç gösterme yönünü tercih etmeleri sayesinde Ortodoksinin birçok biçimi var olmaya devam etmiştir. Bununla birlikte liberalizme karşı esas büyük direnme; teolojik kıpırdanmanın değişik biçimlerde, sözgelimi "diyalektik" yahut "neo-ortodoksi" gibi adlar altında gelişmesiyle, I. Dünya Savaşından sonra baş gösterdi ve gayet anlaşılabilir nedenlerle liberal muhalifleri tarafından bir savaş-sonrası nevrozu olarak görüldü.[229]

Hareketin bugüne kadar baş temsilcisi Karl Barth olmuştur ve liberalizme karşı girişilen saldırıda ilk gülle, Romalılara Mektup üzerine yazdığı tefsirin 1919'da yayınlanmasıyla yine onun tarafından atılmıştır. Bizzat Barth, bu yayınının etkisini ona uygun bir imaj ile şöyle tasvir etmiştir: Bir adam karanlıkta bir kilise kulesinin içindeki basamakları tırmanıyor, kah ayakları kayarak kah bir yerlere basarak bir ipten tutuyor ve sonunda, farkında olmadan, kendini büyük bir çanı ağır ağır çalmaya başlamış biri olarak buluyor. Bu tasvire eklenmesi gereken bir şey varsa o da; çalmakta olan çana kulak verileceği için o yöne kulak kesilen bir kitlenin bulunması gerekeceği noktasıdır. Merkezî Avrupa'nın

229 Bak, *a.e*, s. 316 vd.

Almanca konuşan ülkelerinde, oralar hala savaşın buruk etkisi ile sendelemekte olduğu için, Barth'ın büyük kilise çanı tam da elverişli bir vakitte çalmaya başlamış oluyordu.

Tekrar ediyorum burada biz yine, (Amerika'da yaygınlık kazanan ve sahip olduğu öz niteliği en güzel bir biçimde tanımlayan bir ismi kullanacak olursak) neo-ortodoks teolojinin gelişimini de ele alabilecek durumda değiliz. 1920'lerde Almanca konuşan Protestan çevrelerde aralıksız gelişme kaydeden bu hareket, güçlü bir muhalefetle karşılaştı ve ardından 1930'larda hızlı bir şekilde yaygınlık kazanmaya başladı. Bu kazanca tekabül edebilecek güzel bir örnek, Nazizm ile Alman Protestanlığının bir bölümü arasında gelişmekte olan mücadelede kendini belli eden ve "İtiraf Kilisesi (Confessing Church)" diye bilinen akımdır.[230] Bu mücadelede Barthcı neo-ortodoksi bir mukavemet ideolojisi niteliğine büründü. "İtiraf Kilisesi"nin Nazi devriminin *Weltanschauung*'una karşı Hıristiyan geleneğini koruma çabasında geliştirdiği en önemli ifade, -ki 1934 Barmen Bildirgesi diye meşhurdur- kesin bir biçimde Barthcı teolojinin varsayımlarına dayanmıştı. Çok doğal olarak Nazizme karşıt fakat teolojik bakımdan Barth'dan da ayrı düşünen birtakım kimselerin desteğini de buraya kaydetmek gerekir. Genel olarak Nazi hareketi, değişik şartlar altında bulunan ve hiçbir güçlü dini bağları, hatta Barthcıların acımasız bir biçimde anti-modernist olan teolojilerine karşı bile hiçbir eğilimleri olmayan çok sayıda insanın kilise muhitine, özellikle de onun "direnç gösteren" kısmına (burada şunu

230 Bak, Heinrich Hermelink (ed.), *Kirche im Kampf* (Tuebingen, Wunderlich, 1950). Bu mücadelede Alman Protestanlığının çeşitli gruplarının birbiriyle ilişkisi üzerine sosyolojik bir tartışma için bak, benim "Religious Liberalism and the Totalitarian Situation", *Hartford Seminary Foundation Bulletin*, (March 1960), s. 3. vd..

eklemek gerekir ki bu "direnme" siyasal alanda yalnızca çok hafif bir yankı bulmuştur) kaymalarına neden oldu. Neo-ortodoksinin 1930'ların Avrupa'sında ortaya çıkışı anlaşılmak isteniyorsa şunun iyice akılda tutulması çok önemlidir: Bir kere o dönemde "modern" kelimesi, her şeyden önce, Nazizme uygun bir anlam taşımaktaydı ve çok son dönem Protestanlık söyleminde o, kendi seküler yapılarına "uygun" olan " İtiraf Kilisesi"ne göre *değil*, bizzat Protestan kilisesine göre Nazi ideolojisinin başını çekenler için kullanılmaktaydı.

Bütün biçimleriyle neo-ortodoksi (buna ortodoksinin Luterci ve Anglikan kesimlerdeki uyanışları da eklenmelidir); geleneğin (kuşkusuz her ne kadar, sözgelimi, Barthcı ve neo-Luterciler arasında bunun tam olarak ne anlama geldiğine dair görüş farklılıkları mevcut ise de) *nesnelliğinin* canlı bir biçimde teyid edilmesini zorunlu kılar. Bu harekete göre liberal teolojinin öznelleştirici, uzlaştırıcı ve aracı olucu tüm çabaları ateşli bir biçimde reddedilmekte ve Barth'ın Emil Brunner'e verdiği yanıtta olduğu gibi o kendini açık bir biçimde neo-ortodoksi ile özdeşleştirmekte fakat liberalizmin "doğal" teolojisine belli oranda ayrıcalık tanımaya daha istekli görünmekte ve böylece bu yanıt uygun bir biçimde dile getirildiği gibi *Nein*! (Hayır!) olmaktaydı. Buna göre Hıristiyan vahyinin dışsallığı ve öznelolmayışı iddia edilmektedir. Barth'm kendi kavramlarıyla Tanrı'nın lütfu, insana dışardan ve onun kendi öz varlığı içerisinde hiçbir "aracısı" olmaksızın gelen bir *iustitia alien** dir. Hıristiyan vahyi ise beşerî düşünce ve beşerî tarihin göreceliklerinden mutlak bir biçimde bağımsız *extra nos*** bir vahiydir. Teolojideki bu "Koperniken devrim" (Libera-

* Yabancı bir hakikat ç.n.

** Dışardan gelen, harici ç.n.

lizmle mukayese edilerek) esas alındığında, neo-ortodoksi seküler *Weltanschauungen*'in değişen modalarına ve ayrıca (daha önemli olarak) bizzat Hıristiyan geleneğine uygulandığı biçimde tarihsel uzmanlığın göreceleştirici keşiflerine yönelik bir tutum takınmaya elverir hale gelebilir. Biraz kaba bir biçimde söyleyecek olursak, bütün bu rastlantılardan bağımsız olarak tanımlanmış olan geleneğin nesnelliği, ilahiyatçı için "gerçekten hiçbir şey ifade etmez". Bu teolojik konumun, bâdireli bir dönemin bir oraya bir buraya gidip gelen tayfunlarına karşı ayak diremek için üzerine basılacak güvenilir bir kaya olarak kendini *nasıl gösterebileceğini* görmek kolay olmasa gerekir. Bu tür bir nesnelliğin makul olarak bugüne kadar öne sürüldüğü her yerde o, sırasında, kendisinden kalkılarak tüm çelişik realite tanımlamalarının *göreceleştirilebileceği* bir "Arşimedyen nokta" olarak hizmet görür.

Neo-ortodoksi, özgürlükçü bireyselciliğe karşı Hıristiyanlığın toplumsal niteliği üzerine yapılan yeni bir teolojik vurgu olarak sözde "kilisenin yeniden-keşfi" ile yakın bir biçimde birleşmiştir. Bu gelişmelere bir bilgi-sosyolojisi gözlüğünden bakıldığında söz konusu bağlantının bir sırdan başka bir şey olmadığı görülebilir. Kiliseye yönelik vurgunun mantıkî olarak neo-ortodoksinin teolojik varsayımlarını izlemek zorunda olduğu noktası hiç de açık bir nokta değildir. Bütün bunlardan sonra ancak şu, yani Kierkegaard'in bu harekete ilham verenlerden biri olduğu hatırda tutulmalıdır. Söz konusu hareket ilerledikçe kendi kendini giderek "varoluşsal" köklerinden -"varoluşçuluğun" bugün muhaliflerinin cephaneliğinde bulunan başlıca bir silah olacağı bir noktaya kadar- Barth'ın kendi teolojik gelişiminde çok dikkate şayan bir ayırımla ayırmıştır. Bizce bu olgu, bilişsel sapmadan korunmak için vazgeçilmez bir zorunluluk olan "sosyal mühendislik", yani korunulma-

sı gereken aykırı realite tanımlamalarının genel toplumsal kabul görmemesi karşısında sağlam makuliyet sağlayıcı yapıların oluşturulması zorunluluğu nazarı itibara alındığında çok daha büyük bir anlam kazanır. Kaba bir biçimde ifade edecek olursak çağdaş bir konumda bir kimsenin ille de neo-ortodoksinin inanılmasını istediği şeye inanmak zorunda kalması, o kimsenin inanan akranlarıyla omuz omuza ve sürekli bir biçimde apar-topar bir araya getirilmesi konusunda oldukça dikkatli olunmasını gerektirir.

Dünyevîleştirici-çoğulculaştırıcı durumda yer alan ortodoks nesnellikleri yeniden onaylamak sosyo-dinî örgütlenmenin mezhepvarî biçimlerinin geliştirilip korunmasını zorunlu kılar. Klasik din-sosyolojisinde algılandığı biçimiyle mezhep; düşman veya en azından inançlı olmayan bir toplumsal muhite *karşı* bilişsel bir azınlık oluşturmak için bir model işlevi görür. Söz konusu zorunluluk kendini, kilisenin tabiatı üzerine hiçbir teolojik tasarımla uzaktan yakından bir ilgisi olmaksızın ortaya kor bu durum, Katolikliğin hiç te Katolik olmayan bir muhitte ayakta kalmak istediği her yerde (onun evrensel boyutlu olmasına ve kilise öğretisinin tamamen mezhep-karşıtı bir nitelik taşımasına rağmen) Katoliklik örneğinde görülebileceği gibi; ortodoksi ve neo-ortodoksinin (yeni mezhep taraftarlığının geleneksel bakımdan yasallaştırılabilme fırsatına elbette sahip olduğu bir yer olan) özgür-kilise geleneğine sahip Protestan zümrelerde geliştirilip korunduğu her yerde de görülebilir. Bununla birlikte "sosyal mühendislik" önlemi, bir tahrik sorununu, yani insanların mezhep taraftarı olmak ya da öyle kalmak için *güdülenmeleri* zorunluluğunu gerekli kılar. Bunun başarılması, "dışarıdaki" dünya daha cazip olduğu sürece öyle pek de kolay gözükmüyor. Avrupa'da toplumun geneli, II. Dünya Savaşından hemen birkaç yıl sonra bir kez daha cazip hale geldi. Halen Protestan dini

akımlarının göbeği olan Almanya'da dönüm noktası, geniş bir reform ve ekonomik düzelmenin başlangıç yılı olan 1948 yılına (şaşırtıcı bir sarahatle) götürülebilir.[231] Bu noktada dünyevîleşen aslî niteliği de dahil "dışarıdaki" dünyanın; "bir düşman" veya "şeytani güçlerin" bir tecessümü veya daha başka türlü görülmesi gittikçe zorlaşır. Birden bire "laikliğin" yeni dini yasallaştırılışları kendilerini göstermeye başlar. Ve neo-ortodoksinin hakimiyeti, özellikle *Kirchencampf* kuşağında yer almayan genç ilahiyatçılar arasında hızlı bir biçimde sönmeye yüz tutar.

Almanya'daki yeni dini atmosfer Rudolf Bultmann tarafından geliştirilen "Mitolojiden-arındırma" kavramı üzerinde yapılan yoğun tartışmalar sonucu oluşturulmuştu.[232] Bultmann'ın Yeni Ahit'in "mitolojiden-arındırılmasını" teklif eden özgün denemesi Savaş yıllarında yazılmış ve konuyla ilgili küçük bir ilahiyatçı grubu arasında teksir edilmiş haliyle dolaştırılmıştı, ancak eserin savaş sonrasında yayımlanmasına kadar genel bir tartışmaya pek rastlanmamıştı. Söz konusu eser Alman ilahiyat sahnesini birkaç yıl meşgul ettikten sonra Almanya dışına da taştı. Yeterince ilginç bir biçimde o zamanlar Atlantik'in iki yakasındaki dinî gelişmeler arasında ki mesafede hiç yoksa bile bir miktar kısalma meydana geldi. Aşağı yukarı aynı yıllarda Avrupa'da bir Bultmann tartışması almış başını gitmiş iken Amerika'da Paul Tillich *Systematic Thelology*'sinin birkaç cildini yayımlamaya başlamıştı bile.[233] Tillich'in teolojisi,

231 Bu nokta Hermann Luebbe tarafından ele alındı. *Saekularissierung* (Freiburg, Alber, 1965), s. 117 vd.

232 Bir yıldan fazla süren bu tartışmanın bir özeti için bak, Hans Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos*, c. 1-4, (Hamburg, Reich, 1948-55).

233 Paul Tillich, *Systematic Theology* c. 1-3 (Chicago, Unv. of Chic. Press 1951-63; London, Nisbet, 1953).

gerek Amerika'da gerekse kısa bir müddet sonra Avrupa'da neo-ortodoksi ile hayal kırıklığına uğrayan özellikle genç kuşak ilahiyatçılar için bir can simidi oldu. Laik dünyaya karşı takınılan yeni tavır (1920'lerin ilk yıllarında neo-ortodoksi akımında yer almış ve Barth'm yeni dogmatik nesnelliğe ilk başlarda duyduğu varoluşçu ilgiyi duymamasına fena halde bozularak ayrılmış bulunan) Friedrich Gogarten tarafından 1953'de yayımlanan bir kitapta güçlü bir biçimde ifadesini bulmuştu.[234] Ancak bundan sonradır ki, bir dereceye kadar uyumsuz kavramlar olan "seküler teoloji" veya "seküler Hıristiyanlık" yaygınlık kazanmaya başladı. Dietrich Bonhoeffer'in son çalışmaları ve özellikle onun hapishaneden gönderdiği mektuplarda geliştirdiği "dinsiz Hıristiyanlık" kavramı, gerçi o, savaştan sonra hayatta kalsaydı acaba yine bu yönde görüşünü muhafaza eder miydi orası pek belli değil, ama bu yeni yaklaşımı yasallaştırmak için geniş ölçüde kullanıldı.[235] Neo-ortodoksiye Almanya'da yapılan saldırı, belli bir noktaya kadar, 1963'te genç bir ilahiyatçı kesimi tarafından ortaya konan teolojik bir bildiriyle ve *Revelation as History* (Tarih olarak Vahiy) adlı eserde bir bakıma Barth'ın dişleriyle yapıldı.[236]

Daha önce göstermeye çalıştığımız gibi savaş sonrası duruma epeyce "uygun" olan akademik teoloji çerçeve-

234 Friedrich Gogarten, *Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit* (Stuttgrt, Vorwerk, 1953). Gogarten'in çalışmasına faydalı bir giriş için bak, Larry Shiner, *The Secularization of History*, (Nashville, Abingdon, 1966).

235 Bak, Ebarhard Bethge (ed.), *Die Muendige Welt*, c. 1-2, (Münih, Kaiser, 1955-56); Martin Marty (ed.), *The Place of Bonhoeffer* (N.Y. Association Press, 1962, London, S.C.M. Press, 1963).

236 Wolfhart Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschicte* (Goetinen, Vandenhoeck ve Ruprecht, 1963).

sindeki bu gelişmeler, pratik bakımdan halka mal edilmeyi bekliyordu. Bu beklenti (eğer "mitolojiden-arındırma" bağlamında ifade etmemize izin verilirse) John Robinson'un 1963'te yayımlanan *Honest to God* adlı eseriyle karşılanmıştı.[237] Kitap İngiltere'de basılır basılmaz yaygın bir tartışma furyası kopardı ve bu seferki tartışmalar yalnız ilahiyatla ilgili dergilerle sınırlı kalmadı, günlük gazete ve diğer kitle iletişim araçları da bu kervana katıldı. Aynı şeyler kitabın tercümesi yapıldığında Amerika ve başka ülkelerde de cereyan etti. Amerika'da kitle iletişim araçlarını işgal eden bu tartışmalar, "yeni teolojiyi" geniş halk kitlelerinin dikkatine sunmuş ve kısa zamanda genç bir ilahiyatçılar grubu arasında görülen "Tanrının ölümü" hareketi gibi daha "köklü" oluşumlar tarafından bile izlenmiştir.[238] "Yeni laiklik", sırf ilahiyatçılar arasında tutulmakla kalmadı, gerçekten dikkat çekicidir, yeni "programlar" peşinde olan kilise örgütü içindeki kimseler arasında da tutuldu. Başka en çok satan bir kitap olan Harvey Cox'un The *Secular City*'si laik dünyaya karşı sergilenen bu yeni tutum için bir tür bildirge mahiyetindeydi.[239]

Bu durumların ilk başlardaki dini ifade biçimleriyle daha sonra onlara karşılık gelen "yankıları" arasında kesinlikle dikkate değer bir entelektüel boşluk bulunması nedeniyle, aralarındaki sürekliliği -yalnızca düşünceler tarihi ve onların halka mal ettirilmeleri düzeyinde gelişen

237 John Robinson, *Honest to God* (London, S.C M. Press, 1963).

238 Sonuncunun yararlı bir özeti için bak, Thomas Altizer ve William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966).

239 Harvey Cox, *The Secular City,* (N.Y. Macmillian, ve London, S.C.M. Press, 1965).

bir süreklilik değil, hem halka mal edilen düşünceler hem de onların altyapısal gelişmelerine "kaynaklık eden özgün biçimleri"nin yakınlığındaki bir sürekliliği de- görmek önemlidir. Bu bakımdan neo-ortodoksinin hakimiyeti, evrensel dünyevîleşme sürecinin taş çatlasa "ârızî" bir kesintiye uğraması -elbet bu "arızîlik" de, siyasal tufanların ilk liberal döneme bir son vermesi sonucu oluşan bir ârızîliktir- olarak görülebilir. Uygun bir biçimde "neo-liberalizm" olarak adlandırılması mümkün olan akımın çağdaş şahlanışı, bu son haliyle daha erken liberalizmin bıraktığı yerden işi götürmesi demektir ve bunu sırf araya giren dönemden hıncını almak için bir hayli aşırı "sert" yöntemlere baş vurarak yerine getirmektedir. Şu halde sonraki olgu ayrıca geçen bölümde nitelikleri sayılan çoğulcu yapının giderek dünya-ölçeğinde ve kalıcı bir biçimde yerleşmesine yorulabileceği gibi daha olgun bir hal kazanan dünyevîleşmenin çok etkin tesirlerine de yorulabilir.

Yeni liberalizm, dini, köklü bir biçimde ve kelimenin iki anlamıyla birden "öznelleştirir." Nesnelliğin durmadan kayboluşu veya dünyanın geleneksel dinî tanımlamalarının realiteden-yoksun bir hale gelişiyle din, giderek bir özgür bireysel tercih konusu haline gelir, yani bireyler arası olma biçimindeki zorlayıcı niteliğini kaybeder. Bundan başka, dinî "realiteler" giderek, bireysel bilincin dışında kalan olguların referans çerçevesinden onları bilinç *içerisine* yerleştiren referans çerçevesine "dönüştürülür". Böylece sözgelimi Hz. İsa'nın öldükten sonra dirilişi artık fizikî tabiatın dışsal dünyasında vuku bulan bir olay olarak görülmeyip, müminin bilincinde yer alan varoluşsal yahut psikolojik bir olguyu gösterecek biçimde "tercüme edilir". Farklı bir deyişle, dinin işaret ettiği *realissimum*, kozmos veya tarihten bireysel bilince nakledilir. Kozmoloji, psikoloji haline gelir. Tarih ise biyografi. Kuşkusuz bu "dönüştürme" sürecinde

teoloji kendini çağdaş laik düşüncenin realite hakkındaki varsayımlarına uyarlar ve doğrusu dinî gelenekleri (onlarla "uygun" bir hale getirmek için) böyle bir uyarlama yaparken iddia edilen zorunluluk, söz konusu teolojik hareketin yaygın bir biçimde *raison d'étre*'i olarak dile getirilir.

Bu tür bir girişimde çeşitli kavramsal mekanizmalar kullanılmıştır. Neo-Kantcı felsefede geliştirilen "sembol" kavramı epey işe yaramıştır. Geleneksel dînî kabuller bu aşamada "semboller" olarak görülebilir ve onların varsayıldığı gibi "sembolize" ettikleri şey genellikle insan bilincinin "derinliklerinde" var olduğu sanılan birtakım gerçekler olarak ortaya çıkabilir. Psikolojizm ve/veya egzistansiyalizm ile kurulacak kavramsal bir bağlantı bu aşamada önemlidir ve işin doğrusu çağdaş neo-liberalizmin büyük bir kısmını karakterize edebilir. İster Freudcu, ister neo-Freudcu, isterse Jungcu biçimleriyle olsun Psikolojizm dinin, psikolojik olguya "gerçekten" işaret eden bir "sembol sistemi" olarak yorumlanmasına fırsat verir. Bu özel bağlantı, özellikle Amerika'da algılandığı biçimiyle, dinî faaliyetlerin bir çeşit ruhsal tedavi (psikoterapi) olarak yasallaştırılmaları konusunda büyük bir üstünlüğe sahiptir.[240] Psikoterapik programlar Amerikan yaşamında "âcil bir güven" teminatı sağlamakla tanındığı için bu özel yasallaştırma dinî örgütler nokta-i nazarından bakılınca pragmatik bakımdan çok yararlı olmuştur. Varoluşçuluk "dönüştürme" amaçları bakımından başka bir kavramsal mekanizmayı oluşturur. Eğer varoluşçu varsayımlar insanî konumun temel özellikleri olarak ortaya konabilirse bu durumda din insani konumu

240 Bak, Louis Schneider ve Sanford Dornbusch, *Popular Religion*, (Chicago, Unv. of Chicago Press, 1958); Samuel Klausner, *Psychiatry and Religion*, (N Y. Free Press, ve London, Collier Macmillian, 1964).

"sembolize ediyormuş" gibi yorumlanabilir. *Historie* ile *Geschichte* arasında Alman ilahiyatçıların yaptıkları ayrım (ne yazık ki İngilizce'de mümkün olmayan bir ayrım), bu "çevirinin" niteliğini hoş bir biçimde gözler önüne sermektedir- dolayısıyla sözgelimi Hz. İsa'nın dirilişi artık bundan böyle *historisch* (yani bilimsel bakımdan tahkik edilmeye açık tarihte yer alan bir olay) olarak algılanmaktan ziyade *geschichtlich* (yani bireyin varoluşsal tarihinde yer alan bir olay) olarak algılanabilir. Özellikle Amerika'da Tillich'le başlayan hem psikolojist hem de varoluşçu kavramlar "dönüştürme" amaçları için *birlikte* kullanılmıştır. Hem teolojik bir eğilime sahip aydınlar düzeyinde hem de popüler "dinî ilgi" düzeyinde bu kavramlar kendilerini yukarda bahsedilen anlamla yüksek derecede "alakalı" kavramlar olarak takdim etmişlerdir.

Sosyolojiden devşirme kavramlar, "dönüştürme" işinden başlamanın "zorunlu" olduğunu göstermek amacıyla böyle bir girişimde kullanılır. Daha önce gördüğümüz gibi, modern bilincin bir hayli dünyevîleştiğini, yani geleneksel dinî tasdiklerin artık giderek çok sayıda insana "ilgili" gelmemeye başladığını, göstermek tamamen imkan dahilindedir. Ama yine de neo-liberal bir "dönüştürme" girişimi sosyolojiyi özel bir biçimde kullanır. Bu girişim sosyolojik verileri bilişsel olandan normatif olan bir ifade biçimine dönüştürür, yani neo-liberal çeviri modern toplumda gerçekte yaygın olan belli bilinç hallerinden oluşan tecrübi bulgulardan o bilinç hallerinin bir ilahiyatçı için geçerlilik ölçütü olarak kullanılması gerektiğine dair epistemolojik bir iddiaya doğru bir yol takip eder. Bilişsel "eksikliğin", dinî gelenekten ziyade modern bilinçte yattığına dair kuramsal olasılık bu süreçte genel olarak göz ardı edilir.

Günümüzde Protestanlıkta popülerize edildiği biçi-

miyle "radikal" teolojinin aşırı şekillerinin, yasallaştırmak için tasarlandıkları dinî kurumların tam anlamıyla varoluşlarının kuyusunu kazabilecekleri yolundaki yalınkat bir nedene dayalı olarak sözü edilen modern bilinci dinî sahaya taşıması öyle pek olası gözükmemektedir. Çünkü yasallaştırmalar bu durumda bizzat kendi-kendilerini-mağlup etmiş (self-defeating) olurlar. Bununla birlikte Hıristiyanlığı dünyevîleşen bilincin belli kilit realite-varsayımlarıyla aynı çizgiye getirmek için yapılan daha ılımlı girişimler çok olasılıkla bundan sonra da olacaktır. Hususi olarak, dinin" öznelleştirilmesi", özellikle de psikolojizmin kavramsal mekanizması yoluyla öznelleştirilmesi, olayların akışı bir kez daha iki dünya savaşı arasında neo-ortodoksiyi gün yüzüne çıkaran bir tür afetle "kesintiye uğratılmadığı" sürece öngörülebilir bir gelecekte kendi kendini feshetmesi ihtimal dışı olan geniş bir eğilim olarak algılanabilir.

Daha önce gösterilen nedenlerden dolayı Protestanlık örneğine, dinin modern dünyadaki konumuna bir model oluşturduğu için biraz daha ayrıntılı bir biçimde bakma ihtiyacı duyduk. Kendi geleneğinin realite-kaybıyla karşı karşıya kalan bir dinî kurumu yasallaştırmaya dönük temel sorun, bu sorunla baş etmek zorunda kalan ve söz konusu realite-kaybının tarihi bakımdan ortaya çıkışında bizzat ilk ve önemli bir etken olduğu için Protestanlıkla örneklendirilmiştir. Gerçi, Batı kültürü ekseninde yer alan diğer tüm dinî gelenekler er ya da geç aynı sorunla karşılaşmak zorunda kalmışlardır. Kendi geleneğinde doğuştan var olan nedenlerden dolayı Katoliklik, dünyevîleşme ve çoğulculuk karşısında sebatlı bir direnme tavrını sürdürmede çok sıkı bir çaba sarf etmiş ve doğrusu, içinde bulunduğumuz yüz yıla kadar en azından sınırlı topraklarda Hıristiyan Dünyasına benzer bir şeyi yeniden-kurmaya yönelik etkin karşı-ataklara girişme gayreti içinde bulunmuştur. Hz. İsa'nın krallı-

ğını ilan eden sancaklar altında orduları savaşa giren İspanya'daki faşist devrim bu yönde girişilen müfrit bir çaba idi. Son zamanlarda işleyen en sıkı süreç, büyük bir toplumda alt kültürler halinde Katolik siperler oluşturmak veya artık bir *reconquista*'ya şahit olmanın ümit edilemediği laik bir dünyaya karşı konmak üzere Katolik hisarlar inşa etmek yönündedir. Kuşkusuz bu, daha önce sözü edilen tüm "sosyal mühendislik" sorunlarını -yani kitle eğitimi, kitle iletişimi ve kitle taşımacılığının hakim olduğu bir çağda mezhebvârî bir gettoyu korumanın "teknik" sorunlarını- palazlandırmıştır. Böyle bir savunmacılık kendi olağan tutumu olarak kaldığı sürece Katoliklik, doğal olarak, dünyevîleşen düşünceye geçit verme konusunda çok az bir esneklik gösterebilir. 1864'te Syllabus of Errors, "Roma Papalığı'nın kendini sonradan katılınan; ilerleme, liberalizm ve medeniyetle uzlaştırabileceği ve uzlaştırmak zorunda olduğu veya tamamen uzlaştıracağına" dair sanıyı, ta o zaman yumuşak bir biçimde mahkum edebilmişti. Ve Papanın yanılmazlığı ilkesi, sadece iki ay sonra Victor Emmanuel'in şahsında Roma üzerine yürüyen "sonradan katılınan medeniyetin" karşısında I. Vatikan konsülü tarafından 1870'de ilan edilmişti. Daha doğrusu Papalığın *siyasal* yöndeki uyuşmazlığı daha sonraki yıllarda değişikliğe uğradı, fakat *teolojik* yönde devam eden uyuşmazlığı ise yirminci yüzyılın ilk yıllarında hissedilen sözüm ona modernist hareketin baskısıyla kendini güzel bir biçimde ortaya koydu. Kuşkusuz özellikle II. Vatikan konsülünden beri çeşitli ülkelerde Katolik teolojide güçlü bir liberalizasyon hareketi baş göstermiştir, ancak bunun Katolik kurumdaki aşırı muhafazakarlığı değiştirme yönünde daha ileri gidip gidemeyeceği su götürür bir konudur. Doğrusu, yukarda tartışılan Protestan gelişme göz önünde bulundurulursa, bir hayli sosyolojik insiyaktan

hareketle çok aşırı bir *aggiornamento*'nun tutucu muhaliflerine hak vermek elden bile değildir.

Bundan başka Yahudi örneği, hem Batı dünyasındaki Yahudi toplumsal varoluşunun hem de bir dinî gelenek olarak Yahudiliğin kendine özgü niteliklerinin bir sonucu olarak tamamen farklı bir manzara sergiler. Yahudilikte nesnellik; nesnellikten-çıkmanın (de-objectivation) kendini çok anlamlı bir biçimde ilkesel heterodoksiden ziyade dinî pratiklerin elden bırakılmasında ortaya koyması nedeniyle her zaman teori sorunu olmaktan çok bir pratik sorunu (daha açıkçası dogma sorunundan ziyade *halachah*** sorunu) olagelmiştir. Ayrıca, bir dinî gelenek ve bir etnik varlık olarak Yahudiliğin kendine özgü niteliği, kuşkusuz, onun makul olma sorununun *ipso facto* sözde bir "Yahudi kimlik bunalımı" doğurduğu anlamına gelir. Yahudi-olmayı *ulusal* bir kimliğe dayalı olarak yeniden-tanımlamaya dönük Siyonist girişim, böylece, bir taraftan Yahudi varoluşu için nesnel bir makuliyet sağlayıcı yapıyı yeniden-kurmak yönünde kararsız bir niteliğe bürünürken, diğer taraftan -kendini İsrail'de "kilise" ile devlet arasındaki süre giden zorluklarda belli eden bir kararsızlık olarak- dinî Yahudiliğin, Yahudi varoluşunun *raison d'etre'i* olduğuna dair iddiayı bir soru olarak ortaya atıyordu. Ne var ki, direnme ile uyum sağlama arasında yapılacak temel tercih, Yahudilik tarafından özellikle Amerika'da, Hıristiyan kiliselerinin karşı karşıya kaldığı durumlardan hiç de kesin olarak farklı olmayan bir biçimde karşılanmak zorundadır. Esasen tercih; (öncelikle dinî veya öncelikle ulusal olarak tanımlanabilen) bir Yahudi alt kültürünü savunmacı bir tutumla korumakla,

* İtalyanca, modernleşme, çağdaşlaşma ç.n.

** Efsane ve öğretiler dışında kalan İbrani pratikler ç.n.

başka herkes gibi çoğulcu oyunu oynamak arasında yapılacak olan bir tercihtir. Tam da Amerikan Yahudi liderlerinin dinler arası evliliğin Yahudi cemaatinin devamlılığına karşı oluşturduğu tehdit üzerine giderek ayağa kaldırıldığı bir zamanda, Reform Yahudiliğine mensup önemli bir sözcünün kendi mezhebinin Musevi olmayanlar (Gentiles) arasında "tebliğ yapması (evangelize)" gerektiğini savunduğu bir anda, söz konusu ikilem bir hayli öğreticidir. Başka bir deyişle, çoğulculuk ruhuna Yahudi geleneği kadar yabancı bir gelenekte dahi pazar mantığı, alt kültürel savunmaya yönelik "sosyal mühendisliğin" çok zor olduğu bir noktada kendini kabul ettirmektedir.

Batılı-olmayan dinler için dünyevîleşme tarafından ortaya çıkarılan sorunları kısaca da olsa tartışmak bizi konudan çok fazla uzaklaştırabilir. Modernleşmenin bugün dünya ölçeğinde bir olgu olduğunu ve farklı bölgeler ve ulusal kültürlerde uğradığı büyük değişikliklere rağmen modern sanayi toplumunun yapısının dinî gelenekler ve onlara vücut veren kurumlar için dikkat çekici bir biçimde benzer durumlar ortaya çıkardığını bir kez daha vurgulamak yeterlidir. Doğrusu, bu nedenle modern zamanlardaki Batılı dinî geleneklerin kazandığı deneyim büyük bir merak konusu olduğu için gelişmelerinin sosyalist veya sosyalist olmayan siyasal denetimler altında vuku bulmasına bakmadan, isterseniz, dinin geleceğinin Batılı-olmayan ülkelerde nasıl olacağına bir göz atabilirsiniz. Özel herhangi bir ülkede bu geleceğe dönük ayrıntılı kehanetlerde bulunmak çılgınca bir cesaret olabilir. Bununla birlikte dinin geleceğinin kesinlikle her yerde, gerek bu ve gerekse bundan önceki bölümlerde ele alınan; dünyevîleşme, çoğulculaşma ve "öznelleşme" gibi etkiler ve çeşitli dinî kurumların bunlara kendisiyle karşı koyacağı bir tepki tarafından şekilleneceği rahatlıkla öngörülebilir.

# EKLER

## Ek-I. Dinin Sosyolojik Tanımları

Tanımlar, tam da doğaları gereği "doğru" veya "yanlış" olmayıp sadece az veya çok faydalı olabilirler. Bu nedenle tanımlar üzerinde durmanın çok büyük bir önemi yoktur. Ama şayet belli bir alandaki tanımlar arasında farklılıklar mevcutsa bu durumda her birinin yararı üzerinde ayrı ayrı durulabilir. Din hakkında yaptığımız bu teklif kısaca diğer konular için de geçerlidir.

Gerçekten de, açıkça yanlış ön-kabullere dayanan tanımların bile bir yararlılık düzeyine sahip olduğunu kabul edersek bunun güzel bir örneğini, en azından, dinî alana uygulamamız mümkündür. Mesela, Max Mueller'in dini, bir "dil sürçmesi (disease of language)" olarak algılaması (*Essay on Comparative Mythology*, 1856); dilin oldukça yetersiz bir rasyonalist teorisine dayanmaktadır. Ancak bu algılama en yüksek gücüne tanrıları teorik olarak inşa etmekle kavuşan dili; insanın dünya-kurmadaki en büyük aracı olarak göstermesi bakımından hala faydalıdır. Başka ne olursa olsun din, insan tarafından kurulan bir mânâ alemidir ve bu kurmaya dilsel (linguistik) vasıtalarla girişilmektedir. Başka bir misal: Edward Tylor'un animizm teorisidir ve o dini bu teori üzerine dayalı olarak algılarken (*Primitive Culture, 1871*), ilkel insanı bir çeşit noksan düşünce sahibi biri olarak hiç de kabul edilemez bir anlayıştan ve buna ilaveten temel dini bir kategori olarak ruh üzerine oldukça uzak ve

dar bir vurgulamadan hareket etmektedir. Ne var ki bu bile dinin, insana gerçekten kendisine akraba olacak bir dünya -ki bu daha geniş anlamıyla canlı bir dünyadır- aramasının gerektiğini hatırlatması bakımından hala faydalıdır. Kısaca tarif konusunda tek anlamlı tutum geniş bir müsamahaya sahip olan tutumdur.

Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*'daki (Ekonomi ve Toplum) din sosyolojisine dair mülahazalarının başında dinin tarifinin, eğer mümkünse, kendisinin giriştiği böyle bir çalışmanın başında değil de ancak sonunda yapılabileceği biçiminde bir tavır takındı. Onun böyle bir sona asla ulaşmaması hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü Weber'in eserini okuyan bir kimse vaat edilen tanımsal sonucu boş yere bekleyip durur. Ben şahsen Weber'in tanım ve araştırma konusunu uygun bir sıralamaya tabi tutmadaki pozisyonundan hiç de ikna olmadım. Çünkü sonrakine ancak araştırma açısından neyin ilgili neyin ilgisiz olduğunu tanımlayan bir referans çerçevesine göre geçilebilir. *De facto* Weber döneminin *Religionswissenschaft*ında geçerli olan din sahasının tanımını takip eder. Buna mukabil söz gelimi o pekala "millet" veya *oikos*'u (ev, aile) *Wirtschaft und Gesselschaft*'da oldukça farklı başlıklar altında incelemek yerine din sosyolojisi başlığı altında da inceleyebilirdi. Bana öyle geliyor ki, tanımdan kaçınmanın veya onu bilimsel bir araştırma içerisinde ertelemenin esas maksadı ya (Weber'in durumunda hiçbir zaman söz konusu olmayan) araştırma sahasının belirsiz oluşu veya (bence Weber'in çalışmasında görülen) açık tanımlardan ziyade kapalı olanları kullanmaktan ibarettir. Ayrıntılı bir şekilde açıklama bana daha arzuya şayan bir yöntem gibi gözüküyor.

Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* adlı eserine, dinî fenomenin özellikle kutsal/

kutsal dışı ikilemi açısından özsel bir tanımıyla başlar ve dinin genel toplumsal işlevselliği bakımından yaptığı bir tanımlamayla bitirir. O bunda Weber'in aksine devrinin *religionswissenschaftliche* (dinlerbilimsel) uzmanlığının dini şu ya da bu yolla özsel bakımdan tanımlamak şeklindeki eğiliminin *karşısında* yer aldı. Bu bağlamda Durkheim'in dine yaklaşımının Weber'inkinden çok daha köklüce sosyolojik olduğu da söylenebilir, yani din tam Durkheimci açıdan "toplumsal bir olgu" olarak algılanmaktadır.

Sosyolojik çözümlemenin tüm sahalarında özsel ve işlevsel tanımın bir alternatifi daha yoktur. Makul tartışmalar ancak bu ikisinden birini tercih etmek doğrultusunda yapılabilir. Ancak gerçekte işlevsel tanımlar lehine getirilen en güçlü kanıtlardan biri, onların daha belirgin; dolayısıyla "daha yalın" ve "daha arı duru" sosyolojik çözümleme yöntemine elverişli oldukları şeklindedir. Ben hiçbir zaman ve hiçbir yerde özsel tanımlar lehine doktriner bir tavır takınma cihetine sırf burada özsel bir tanımı tercih etmeyi savunmam dışında kesinlikle gitmedim.

Dini, onun toplumsal işlevselliği açısından tanımlamaya girişen en inandırıcı ve en kapsamlı girişim (*Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft*, 1963, İngilizce versiyonuyla, *The Invisible Religion*, 1967 adlı kitabında) Thomas Luckmann'ınkidir. Her ne kadar gözle görülür bir biçimde Durkheim'i aşan genel antropolojik telakkilerle genişletilse de bu girişim çok açık bir şekilde Durkheimci çizgide yer alır. Ayrıca Luckmann çağdaş yapısal işlevselcilik ile kendi işlevsellik anlayışı arasında ayırım yaparken dikkatlidir. İşlevsellik belli temel antropolojik varsayımlara dayanır, yoksa (sözgelimi, Batı kültürüne özgü dinin bir kurumsallaşması olan kilise üzerinde yoğunlaşan din sosyologlarının yaptığı gibi) tarihsel açıdan

göreceli olduğu kadar evrensellik statüsüne de kolay kolay çıkarılamayan özgül kurumsal burçlarla değil. Oldukça ilginç bir iddia olan Luckmann'ın din anlayışının teferruatına girmezsek özünün, insan organizmasının; biyolojik tabiatını nesnel, ahlaken sınırlayıcı ve tamamen kuşatıcı mânâ âlemleri vasıtasıyla aşkınlaştırma yeteneğinde odaklandığı görülür. Netice itibariyle din (Durkheim'de olduğu gibi) sadece toplumsal bir olgu olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekten *par excellence* (tam anlamıyla) antropolojik bir olgu da olur. Böylece asıl itibariyle beşeri olan her şey, *ipso facto* (bilfiil) dini de olmuş olur ve beşeri düzlemde dini olmayan fenomen, yalnızca insanın hayvanî tabiatında veya daha doğrusu diğer hayvanlarla ortak olduğu biyolojik yapılarında yer alanlardan ibaret olur.

Luckmann'ın antropolojik varsayımlarına tamamen katılıyorum, (bak, bizim ortak çalışmamız, *The Social Construction of Reality*, 1966. Orada dinin tanımıyla ilgili ayrılığımızı makul bir ölçüde giderdik). Ve ben ayrıca onun, dinin tarihsel açıdan göreceli bir kurumsallaşması olan kiliseye uyarlı bir din sosyolojisini eleştirmesine de katılıyorum. Ne var ki ben dini *tout court* (kısaca) insanla eş tutan bir tanımın ne yarar sağladığını da sorgulamak istiyorum. Dinin, insanın kendi kendini-aşkınlaştırma kabiliyetindeki antropolojik temellerine işaret etmek ayrı, ikisini (insanla dini) bir saymak tamamen ayrı şeylerdir. Her şeyden önce, antropolojik menşelerinin kimliği ne olursa olsun, birbirinden oldukça farklı kendi kendini-aşkınlaştırma modelleri ve ona eşlik eden sembolik âlemler vardır. Dolayısıyla, bana göre sözgelimi modern bilimi bir din şekli olarak sunmanın hiçbir faydası yoktur. Bunun aksini iddia eden varsa zaten sonunda -aynı tanımsal problemi baştan beri ortaya koyan-*Religionswissenschaft*'la uğraşanlar dahil başka herkes tarafından din diye bilinen şeyle modern bilimin hangi açı-

dan farklı şeyler olduğunu belirlemek zorunda kalır. Ben ta başından beri dinin özsel bir tanımını yapmaya çalışmanın ve onun antropolojik temellenmesiyle toplumsal işlevselliğinin ayrı ayrı konular olarak incelenmesinin daha yararlı olacağı kanaatindeyim.

Bu sebepten dolayıdır ki burada ben *kutsal kozmosu* ortaya koymak suretiyle (*bak.* 1. bölüm, baş taraf) dinin özsel bir tanımına işlerlik kazandırmaya gayret ettim. Şüphesiz bu tanımlamadaki farklılık, Rudolf Otto'dan beri *Religionswissenschaft* tarafından anlaşılan biçimiyle, aslı itibariyle ele aldığım kutsal kategorisidir. Luckmann, bu kategoriyi yeri gelmişken söyleyeyim ki, çeşitli tarihsel sembolizasyon biçimleri arasında ayrım yapmakta epey zorlandığı kendi dinî anlayışıyla gerçekte birbirinin yerini tutan iki aynı şey olarak inceler. Bu, kavramsal açıdan sadece uzun süreden beri değişmeyen bir yön değil aynı zamanda sanıyorum ampirik olarak mevcut evrenler (cosmoi) arasındaki daha az karmaşık farkların bulunmasına elveren bir yöndür de. Ancak şunu ısrarla belirtmeliyiz ki, tanımları tercih ederken daha önce sözü edilen argümanla ilgili kısımlarda, özellikle de Luckmann'a gerek katıldığım gerekse büyük oranda borçlu olduğum 6. bölümde hemen görülebileceği gibi) hususi içtimaî-tarihî gelişmeleri yorumlamadaki farklılıkları göstermeye hacet yoktur. Öyle zannediyorum ki zamanla tanımlar haz konusu olacak ve böylece *de gustibus* (zevk alma) özdeyişi kapsamına girecektir.

## EK-II. Sosyolojik ve Teolojik Bakış Açıları

Bu kitapta savunulan görüşler sıkı bir biçimde sosyolojik teorinin referans çerçevesine bağlı kalınarak ele alınmıştır. Ne teolojik ne de ona bağlı olarak anti-teolojik çıkarımlar bu görüşlerin herhangi bir yerinde aranmamalıdır. Eğer bir kimse bu tür çıkarımların *sub rosa** olarak bulunduğuna inanmışsa ona ancak yanıldığına dair bir teminat verebilirim. Ayrıca sosyolojik teorinin, burada algılandığı gibi, teoloji ile bir "diyaloga" girmesine aslında bir zorunluluk da yoktur. İlahiyatçıların bir kısmında hala yaygın olan; sosyologların ancak belli soruları yöneltip sonra tekrar onları ilahiyatçı ortaklarıyla "diyaloga" girmek suretiyle cevaplandırmaları gerektiğine dair kanaatleri, çok yalınkat metodolojik zeminlerden hareketle reddedilmelidir. Deneysel bir disiplinin referans çerçevesinden (ki ben sosyolojik teoriyi de böyle bir çerçeve dâhilinde ısrarla mütalaa edenlerdenim) hareketle sorulacak sorulara, deneysel-olmayan ve normatif bir disiplinin referans çerçevesinden kaynağını alan cevaplar vermek -nasıl tersine işleyen bir süreç kabul edilemez ise o da öyle kolay kabul edilir bir şey değildir. Sosyolojik teori tarafından sorulan sorular ancak onun söylem dünyasına uygun bir biçimde cevaplandırılmalıdır. Ama bu metodolojik tatsız söz, belli sosyolojik bakış açılarının, şayet kendi söylem dünyasıyla da ilgili olduğunu belirtmeye kalktığında sözü geçen uyuşmazlığı aklında iyice

* El altından, gizli (ç.n.

tutabiliyorsa bir ilahiyatçıyla *alakalı olabilmesi* gerçeğine engel değildir. Kısaca bu kitabın varsayımı öncelikle bir sosyolojik teori oluşturma girişimi olarak başarılıdır veya değildir, bu nedenle ne teolojik bir desteğe ne de teolojik bir eleştiriye elverişli değildir.

Fakat bunu derken ben her şeyden önce burada, bu yaklaşımın teolojik düşünce ile ilişkisi hakkında bazı açıklamalar yapmak istiyorum. Böyle yapmamın iki sebebi var: Birincisi, (itiraf etmeliyim ki kendilerine özel sıcak duygular beslediğim) özellikle ilahiyatla uğraşan okuyucu tarafından yanlış anlaşılmamaya yönelik yalınkat bir arzumun oluşu, diğeri de, (özellikle *The Precarious Vision*, 1961 adlı kitabımdakiler olmak üzere) önceki yazılarımda ifade edip de artık isabetli bulmadığım sosyolojik ve teolojik bakış açıları arasındaki ilişki anlayışım ile bir kimsenin daha önce matbu bir yerde dile getirdiği fakat artık benimsemediği görüşlerini yine matbu olarak düzeltmesinin gerektiğine dair sahip olduğum, belki biraz eski-moda bir anlayış.

Bu kitapta öne sürülen iddiaların bizzat kendisine uygun olarak çok az bir yerde ben, dile getirilen herhangi bir görüşün realitenin dinî tanımlamalarının nihaî statüsünü sıkı bir biçimde parantez içine aldığını söyleme zorunluluğunu hissettim. Böyle bir hatırlatmayı ben özellikle bu tür bir teori-kurmadaki "metodolojik ateizmin", *tout court* bir ateizm olarak yanlış anlaşılabilme tehlikesini sezdiğim yerlerde yaptım. Bu noktayı burada bir kez daha olanca gücümle vurgulamak isterim. Bu kitapta önerilen sosyolojik teorinin esas yaklaşım biçimi dinin, insanlık tarihinin özel altyapılarından kaynaklanan beşerî bir yansıtma olarak anlaşılması gerektiğinden ibarettir. Fazla zorlanmadan görülebilen bir husus var ki o da belli dinî ve ahlakî değerlere dayalı bir bakış açısının bu yaklaşıma göre hem "iyi" hem de

"kötü" imalar taşıyabileceğidir. Dolayısıyla bir kimse dinin insanları anomiye karşı koruduğu için "iyi", fakat insanları kendi aktiviteleri tarafından üretilen dünyadan yabancılaştırdığı için de "kötü" olduğu kanaatine sahip olabilir. Bu tür değerlendirmeler dinin bir düzen veya yasa (nomos) ve bir yanlış bilinç olarak kuramsal çözümlenişinden -ki böyle bir çözümleme, bu referans çerçevesine göre yukarıdaki iki boyuta göre de değer bağımsız olarak kalmaktadır- sıkı bir biçimde uzak tutulmalıdır.

Farklı bir deyişle sosyolojik teori ve gerçekten ampirik disiplinlerin yöntemlerine göre hareket eden başka herhangi bir teori dine her zaman bir *sub specie temporis** olarak bakacak ve böylece onun zorunlu olarak *sub specie aeternitatis*** olarak da görülüp görülmeyeceği veya görülecekse nasıl görüleceği sorusunu cevapsız bırakacaktır. Dolayısıyla sosyolojik teori kendi mantığı icabı dine bir insan yansıtması olarak bakar ve aynı mantıkla bu yansıtmanın onu yansıtan varlıktan başka bir şeyi de gösterme olasılığının bulunup bulunmadığına dair hiçbir görüş bildirmez. Başka bir deyişle dinin bir beşerî yansıtma olduğunu söylemek, mantıkî olarak, yansıtılan manaların ayrıca insandan bağımsız nihaî bir statüye sahip olabileceği ihtimalini de göz ardı etmez. Gerçekten de dünyanın dinî açıdan nasıl algılandığı bir kez ortaya konursa (bu en derin bakışla dünyanın Hakk'ın bir Hayal'i olduğu anlayışıdır -çn.), bu yansıtmaların antropolojik zemininin bizzat -insanın kainata fırlatıp attığı manaların, nihaî olarak kendisinin de kaynağını aldığı her şeyi kuşatan bir manaya delalet etmesinden dolayı- hem dünyayı hem de insanı içine alan bir realite-

* Geçici, sıradan alt-yapılar (ç.n.).

** Kalıcı alt-yapılar (ç.n.).

nin yansıması olduğu görülür. Hegel'in erken bir dönemde geliştirdiği diyalektik anlayışına böyle bir algılayışın temel oluşturduğunu gözlemek bu bağlamda hiç de ilgisiz değildir. Hegel'in diyalektiğini, bir *sosyolog sıfatıyla* beşerî olayları ampirik bakımdan anlama yönünde tersyüz ettiği için Marksa müteşekkir olmak; bir kimsenin *ilahiyatçı sıfatıyla* -bu iki diyalektik nazari inşanın de katı bir biçimde farklı referans çerçevelerinde yer aldığı apaçık ortada iken- Marksı bir kez daha başı üzerine dikmesi ihtimalini imkan dışı bırakmaz. Yalınkat bir biçimde söyleyecek olursak bu, insanın realiteye -söz konusu realite gerçekten nihaî olarak anlamlı olduğu, insanın kendi öz varlığını, yani daha önce sözü edilen manaların ampirik zeminini içerdiği ve nihayet aynı yüce manaları amaçladığı için yüce manalar yansıtması demektir. Eğer uygulanabilirse böyle bir teolojik işlemle Feuerbach üzerinde -teolojinin antropolojiye indirgenmesine antropolojinin teolojik bir kalıpla yeniden-inşa edilmesi suretiyle bir son vermek biçiminde- ilginç bir oyun oynanabilir. Üzülerek ifade etmeliyim ki ben burada öyle insan-dişleyen-köpek mahareti sergileyen bir aydın konumunda değilim, fakat en azından söz konusu ilahiyatçı için bir imkanı gündeme getirmek istiyorum.

Bu çerçevede matematiğin durumu oldukça öğreticidir. Kuşkuya yer vermeyecek ölçüde matematik, insan bilincinin belli yapılarını realite üzerine bir yansıtmadır. Ne var ki modern bilim hakkındaki en şaşırtıcı olgu, bu yapıların (aziz Piskopos Robinson'dan bir alıntı yaparsak) "oradaki " bir şeye tekabül etmeye başlamasıdır. Matematikçiler, fiziksel bilimciler ve bilim felsefecileri bunun tam olarak nasıl mümkün olduğunu anlamak için hala sıkı bir biçimde çalışmaktadırlar. Oysa, bu yansıtmaların modern düşüncenin tarihindeki gelişiminin -bu gelişmelerin de onlar olmadan kesinlikle vuku bulamayacağı -çok özel altyapılardan

kaynaklandığını sosyolojik açıdan göstermek mümkündür. Şu ana kadar hiç kimse bu nedenle modern bilimin büyük bir yanılsama olarak görülmesi gerektiğini öne sürmedi. Şüphesiz aynı şey din söz konusu olduğunda hiç de iç açıcı değil, fakat düşünmeye değer.

Bütün bunlar bizi din sosyolojisi kitaplarının daha ilk sayfalarında sıkça rastlanan ve ilahiyatçı *sıfatıyla* bir ilahiyatçının; din hakkında bir sosyologun söylemesi gerekebilecek şeyler hakkında boş yere kaygılanmaması gerektiği biçimindeki olağan gözleme götürür. Diğer taraftan tüm teolojik durumların eşit bir biçimde sosyoloji tarafından gelecek bir yaralamaya bağışık olduğunu savunmak da aptallık olur. Mantıkî olarak, ilahiyatçı ne zaman konumu kendisini ampirik yanlışlamaya muhatap kılan kaziyeler içerse hemen endişelenmek zorunda kalacaktır. Örneğin, dinin psikolojik açıdan sağlıklı olmanın bizzat aslî bir etkeni olduğuna dair bir hüküm, sosyolojik ve sosyal-psikolojik bir incelemeye tabi tutulduğunda çok sayıda kuşkular içerir. Buradaki mantık, tarihçinin dini inceleme mantığına benziyor. Kuşkusuz şunu diyebiliriz ki farklı kulvarlarda yer alan tarihî ve dinî iddiaların karşılıklı olarak birbirlerine bağışık referans çerçeveleri olduğu savunulabilir. Ama bir ilahiyatçı, tarihi bakımdan kesinlikle vuku bulmadığı veya kendisinin iddia ettiğinden tamamen farklı bir biçimde vuku bulduğu ispat edilebilen bir şey öne sürer ve bu iddiası da kendi konumu için vazgeçilmez bir niteliğe sahip ise, bu durumda ona artık tarihçinin incelemesinden korkacak hiç bir yanının olmadığına dair yeni bir güvence vermek zor gözüküyor. Kitap-ı Mukaddesin tarihî bakımdan incelenmesi bunun bol miktarda örnekleriyle doludur.

Dolayısıyla sosyoloji ilahiyatçı için öyle bir noktaya kadar sorular yöneltir ki onun konumu artık belli toplum-

sal-tarihsel varsayımlara bağlı bir hale gelir. İster iyi olsun isterse kötü bu tür varsayımlar, iyi bilinen ve Kitap-ı Mukaddesin tarihî yönelimiyle köklü bir biçimde birlikte bulunan sebeplerden dolayı özellikle Yahudi-Hıristiyan eksenindeki teolojik düşüncenin özel nitelikleriydi. Bu nedenle Hıristiyan ilahiyatçı, şayet sosyolojiye kendi kilisesinin bulunduğu sosyal çevrenin sebep olduğu belirli "dışsal" problemleri anlamak için kendisine (veya daha çok uygulama durumundaki din adamına) yardım eden yedek bir disiplin gibi yalınkat bir biçimde bakarsa fütursuzluk etmiş olur. Şüphesiz son yıllarda kilise örgütlenmelerine yönelik sözde-sosyolojik araştırma girişimi türünden öylesine bol miktarda sosyoloji çeşidi var ki bu anlamda tamamen "zararsız" ve kiliseye özgü faydacı amaçlar için hazır kullanılabilir vaziyettedirler. En kötüsü de nedir biliyor musunuz, bir din adamının sosyologdan kendisi için bir dinî piyasa araştırması yapmasını talep edip araştırma sonunda onun devam etmeleri gerekli diye düşündüğü sayıdan çok daha az sayıda insanın kiliseye devam ettiğine dair soğuk haberdir. Fakat o din adamı sosyolojik tahlillerin daha da ileri götürülmesi konusunda biraz daha esnek davranabilse belli ki akıllılık etmiş olacak. Çünkü belki pazarlık ettiğinden daha fazlasını elde etme ihtimali vardır. Özellikle de bütün yapıp-ettiklerini farklı bir açıdan görmesini sağlayacak daha geniş bir sosyolojik bakış açısına sahip olabilir.

Yineleyecek olursak: Bir ilahiyatçı, sıkı bir biçimde metodolojik zeminlerden hareketle, bu yeni bakış açısını kendi opus proprium'u için ilgisiz sayarak bir kenara itebilir. Fakat aynı ilahiyatçı durup, her şeyden önce bir ilahiyatçı olarak doğmadığını ve ilahiyat yapmaya başlamadan çok önceleri özgül bir toplumsal-tarihsel ortamda varolan sıradan bir şahıs olduğunu, kısaca, yaptığı ilahiyatın değil bizzat kendisinin bile sosyologun aydınlatıcı araçlarıyla

aydınlandığını düşünür düşünmez bunun çok zor olduğunu görecektir. O tam bu noktada kendini aniden teolojikleştirici metodolojik sığınağından çıkarıp bir anda, gerçi çok farklı bir bağlamda söylense de Augustine'nin "*Factum eram ipse mihi magna quaestio*"* feryadını mırıldanıyor olarak bulacaktır. O kafasındaki bu rahatsız edici bakış açısını bir yolunu bulup etkisiz hale getirmedikçe muhtemelen daha da ilerde teolojikleştirici yönüyle alakalı olanı da bulacaktır. Yalınkat bir dille ifade edecek olursak, *metodolojik açıdan*, soyut bir söylem dünyası olarak ilahiyatın gözünde sosyoloji tamamen "zararsız" bir disiplin olarak gözükebilir, egzistansiyel açıdan sosyal bir ortamda yaşayan bir kimse ve sosyal bir biyografi olarak ilahiyatçının gözünde ise sosyoloji gerçekten çok tehlikeli bir uğraş alanı olabilir.

Sosyolojinin *magna quaestio*su** biçim itibariyle tarihinkine çok benzer: bir kimse toplumsal-tarihsel bir görecelik dünyasında nasıl olur da dinî konular hakkında bilişsel açıdan geçerli hükümler inşa edeceği bir "Arşimedyen noktaya"*** ulaşabilir? Bu sorunun sosyolojik teori bakımından belli cevaplama biçimleri vardır. Eğer tüm dinî varsayımlar en azından belirli altyapılardan kaynaklanan yansıtmalar ise, bir kimse hakikati doğuran altyapılarla yanılgıyı doğuranlar arasında nasıl bir ayırım yapacaktır? Ayrıca eğer dinî makuliyetin tümü "Sosyal mühendisliğe" hemen uyuveren cinsten bir şey ise bir kimse nasıl, kendi mantığına uyan dinî varsayımların (veya ona bakarak "dinî tecrübelerin") "sosyal mühendislik"in ürünleri mi yoksa başka bir şey mi olduğundan emin olabilecek? Hemen itiraf etmeli ki sos-

* Yüce Hakikat yok mu işte o benim büyük sorum (ç.n.)

** Büyük sorusu (ç.n.)

*** Yani, kesin ve iki kere iki dört eder bir nokta (ç.n.)

yoloji daha sahneye çıkmadan çok uzun bir süre önce buna benzer sorular vardı. Bunları; sahici peygamberlik ile sahtesi arasında nasıl ayrım yapacağını sorarken Yeremya'nın probleminde, Tanrının varlığının delillerine kendi öz inancının artık bir "alışkanlık" olmaktan öteye geçip geçmediğine dair öyle gözüküyor ki Thomas Aquinas'ın başını ağrıtan korkunç şüphede ve doğru kiliseyi (dini) nasıl bulacaklarına dair sayısız Hıristiyan'ın (özellikle Protestan bölünmesinden sonrakilerin) çileden çıkarıcı sorularında bulmak mümkündür. Fakat bütün bu sorular, sosyolojik bakış açısında sosyolojinin tamamen kendine özgü tahlil yöntemleriyle onlara bir yolunu bulup cevap vermesi nedeniyle yeni bir tehlikelilik boyutu kazandı. Tarihî bilgeliğin teolojik düşünceyi ikna ettiği görecelik rahatsızlığı, denebilir ki böylece sosyolojik bakış açısını da derinleştirdi. Bu noktada metodolojik güven açısından fazla yardım görmeyen teoloji bundan böyle farklı bir referans çerçevesinde yer almaya başlar. Oradaki güven yalnızca o referans çerçevesi içerisinde korkusuzca yerleşmiş olan şeyi, sözgelişi, zaten bir teoloji niteliğine sahip olan şeyi rahatlatır. Bununla birlikte varoluşsal soru, bir kimsenin nasıl olup da daha ilk aşamada her şeyi teolojik gözle görmeye başlayabilmesidir.

Ortodoks teolojik tutumlar bu soruyu -ister "masum bir biçimde" olsun, isterse *mauvaise foi** sonucu olarak olsun- tipik bir biçimde görmezlikten gelmiştir. Kuşku yok ki böyle bir tutumu "masum bir biçimde" (yani her ne sebeple olursa olsun görecelik baş dönmesiyle rahatsız olmadan) bugün takınabilen bir kimse için böyle bir sorun yoktur. Şu günlerde kendini "radikal teoloji" diye adlandıran aşırı teolojik liberalizm biçiminin, bu soruya bir cevap

* Yanlış bir inanç (ç.n.)

bulmaktan ümidini kestiği ve hatta yeltenmekten bile vazgeçtiği söylenebilir (bunun için 7. bölümdeki tartışmaya bak). Bu iki aşırı akım arasında, neo-ortodoksiyi andıran ne şiş yansın ne de kebap cinsinden çok ilginç bir akım daha vardır ki onlar göreceleştirici yaklaşımın tüm etkisini sineye çekip, onunla da kalmayarak, göreceleştirmeye bağışık bir sahada bir "Arşimedyen nota" tesbit etmek isterler. Bu, kilise *kerygma*'sında (vaaz) beyan edildiği ve akide tarafından algılandığı biçimiyle "Kelam (the word)" sahasıdır. Sözü edilen akımda özellikle ilginç olan bir nokta, "din" ile "Hıristiyanlık" veya "din" ile "inanç" arasında bir ayrımın yapılmasıdır. Buna göre "Hıristiyanlık" ve "Hıristiyan inancı" "din"den tamamen farklı bir şeymiş gibi yorumlanmaktadır. Bir yandan doğal olarak işi gücü "din" olmayan "Hıristiyanlık"la uğraşmak olan bir ilahiyatçı çalışmalarında şahane bir "objektiflik" sergileye dursun, öte yandan "Hıristiyan inancı" neşeli bir biçimde (tarihî, sosyolojik, psikolojik ve daha ne varsa) göreceleştirici bütün çözümlemelerin *Cerberus**'unun ağzına atılabilir. Karl Barth bu denemeyi en önemli olanları *Kirchliche Doğmatic*in 1/2 cildinde ve Feurbach'ın *Essence of Christianity*'si üzerine yazdığı denemenin oldukça öğretici sonuçlarında parlak bir neticeyle sonuçlandırdı. Benzer bir süreç, çok sayıda neo-ortodoks ilahiyatçının, Rudolf Bultmann'ın "mitolojidenarındırma" programıyla tanışmalarına fırsat verdi. Dietrich Bonhoeffer'in "dinsiz bir Hıristiyanlık" hakkındaki yarım kalan düşünceleri olasılıkla aynı yönde bir seyir takip ediyordu.

Bu arada ilginç olan bir nokta daha var ki o da, çok benzer bir olasılığın, Hıristiyanlığın temelde mistik açıdan

* Mitolojide cehennemin kapısını bekleyen üç başlı köpek veya uyanık ve sadık bir bekçi (ç.n.)

algılandığı yerler için de söz konusu olduğudur. Zaten Meister Eckhart "Tanrı (God)" ile "Sahici Tanrı (Allah, Godhead)" arasında bir ayırım yapabiliyor ve "Tanrı" olmakla olmamanın arasındaki farkı tasvir etmeye çoktan beri çalışıyordu. Eckhart'ın ifadesiyle "Bir kimse Tanrı hakkında ne düşünebilirse düşünsün Tanrı'nın ondan başkası olduğu"nun teyit edildiği her yerde bağışık bir alan *ipso facto* varsayılır. Bu durumda görecelik -mistik hakikatte sonuna kadar ilgisiz olduğu daha baştan kabul edilen bir alan olan- yalnızca "bir kimsenin Tanrı hakkında düşünebilmesi" ile sınırlı kalır. Simone Weil günümüz Hıristiyan düşüncesinde bu olasılığı en açık bir biçimde temsil eder.

"Din" ile "Hıristiyan inancı" arasındaki ayırım, en azından bu noktada (yeri gelmişken söyleyeyim ki bu nokta bir zamanlar benim kendimden ziyade bazı eleştirmenler tarafından rahatlıkla görülebilen bir noktaydı) neo-ortodoks bir yaklaşım sergileyen *The Precarious Vision* kitabımın temel varsayımında önemli bir unsur idi. Bu ayrım ve ondan kaynaklanan sonuçlar şimdi bana hakikaten kabul edilemez gibi görünmektedir. (Tarihî, sosyolojik vb. bilgeliğin) benzer çözüm araçları "din" ve "inanca" uygulanabilir. Gerçekten de herhangi bir deneysel disipline göre "Hıristiyan inancı", yalınkat bir biçimde "din" fenomeninin bir başka örneğini oluşturur. Ampirik açıdan ayrım fazla önem arz etmez. O yalnızca teolojik bir apriori olarak kabul edilebilir. Bu halledilebiliyorsa eğer problem yok demektir. Şu halde bir kimse Feuerbach'ı tıpkı Barth gibi ele alabilir ve bu da -Marksistler bu teorik hokkabazlığı yutarlarsa tabii- Marksizm'le herhangi bir "diyaloga" çok elverişli bir yöntem olabilir. Fakat ben bir kere, kendimi teolojik *aprioris*'i*

* Doğmaları, öğretileri yahut deney-öncesi varsayımları (ç.n.).

bir kenara atma durumuna düşürmek istemem. Bu nedenle aposteriori bir üstün noktadan bakılınca anlamsız gelen bir ayrımı terk etmeye zorlanırım.

Eğer bir kimse kendini epistemolojik açıdan güvenli bir platforma yükseltmek için bu imkansızlığı paylaşırsa, bu durumda göreceleştirici çözümler açısından hiç bir ayrıcalıklı konum Hıristiyanlıkla veya başka herhangi bir tarihî din biçimiyle bir arada bulunamaz. Başka herhangi bir dinî geleneğinki gibi Hıristiyanlığın muhtevası da beşerî yansıtmalar olarak çözümlenmek zorunda kalacak ve Hıristiyan ilahiyatçılar bunun sebep olduğu apaçık huzursuzluklarla karşı karşıya geleceklerdir. Ayrıca Hıristiyanlık ve onun çeşitli tarihî biçimleri; özel altyapılardan kaynaklanan ve makul bir kuşağın özel süreçleriyle öznel olarak gerçek gibi korunan ve tür olarak da başka dinî yansıtmalara benzeyen yansıtmalar gibi algılanacaktır. Bana öyle geliyor ki, bu bir kere ilahiyatçı tarafından gerçekten kabul edilirse sözü edilen yansıtmaların başka bir şey de olup olamayacağı sorusuna cevap vermede hem neo-ortodoks ve "radikal" hem de neo-liberal akımlar devre dışı kalabilir. Sonuçta ilahiyatçı gerek kökten bağlılığın gerekse kökten inkarın psikolojik açıdan özgürleştirici olasılığından yoksun bir hale gelir. Öyle sanıyorum artık onun yapacağı, sadece "modern bilinç" olarak kabul edilenler için zorunlu olarak gerekli olmayan fakat kendi öz kognitif ölçütü bakımından da geleneksel kabulleri tek tek yeniden-değerlendirme zorunluluğudur. Gelenekte bu mu doğru yoksa öteki mi? Ya da hangisi yanlış? gibi sorulara, ne "inanç sıçraması" yoluyla ne de herhangi bir seküler disiplinin metotlarıyla kestirme cevaplar verileceğini sanmıyorum.

Üstelik, bana öyle gözüküyor ki, teolojik bir konunun bu tür bir tanımlaması bizi, ayrıntısına varıncaya kadar ol-

masa bile, klasik Protestan liberalizminin ruhuna götürür. Daha doğrusu, söz konusu liberalizm tarafından önerilen çok az bir cevab bugün gönül rahatlığıyla tekrarlanabilir. Hıristiyanlıkla diğer dinler arasındaki ilişki, dinin ahlakî boyutu ve özellikle de "Hz. İsa'nın ahlakı" gibi dini gelişmelerden kaynaklanan liberal düşünceleri ve bütün bunların deneysel açıdan savunulması imkânsız varsayımlara dayandığım göz önünde bulundurursak bugün bunlarla çok az kimseyi kurtarmaya kalkabiliriz. Ayrıca şu andaki konumumuzda kültürel iyimserliğin liberal bir biçiminin yeniden dirildiğine de pek inanasım gelmiyor. Fakat böyle bir teoloji ruhu bile onun belli yanlış-kuramlarının toplamından daha fazla bir şeydir. Dolayısıyla, ortodoksinin kognitif siperiyle çağdaş neo-liberalizmin geçirmekte olduğu kognitif ürkeklikten eşit bir biçimde kendini sıyıran da tam işte bu entelektüel atılganlık ruhudur. Şunu da eklemek mümkün; bu öyle bir ruhtur ki; yalnızca (şu sıralar çok acıklı bir durum sergileyen) kilise içerisinde değil bugün ilahiyatçıların çoğu için başlıca müracaat grubunu oluşturan laik düşünürler çevresinde de bulunan bir bilişsel azınlığa kendini bizzat kabul ettiren bir ruh.

Liberal teoloji özel olarak dinin tarihselliğini azamî ölçüde ciddiye almak anlamını taşır. Yalnız böyle bir teorik kaçamak, *Histoire* ile *Geschichte* arasında bir ayrım yapmaya ve böylelikle dinin asıl niteliğini ciddi bir biçimde bir insan ürünü olarak ele almaya kalkışamaz. Bu, bana öyle geliyor ki, bir hareket noktası olmalıdır. Bir ilahiyatçı tarihî göreceliğin ne demek istediğini karşıladıktan sonra ancak, o tarihin neresinde *keşiflerden*, yani altyapılarının görece niteliklerini aşkınlaştıran keşifleri kast ediyorum bahsetmenin, mümkün olduğunu göğsünü gere gere sorma fırsatı bulabilir. Yine aynı ilahiyatçı dinin bir insan ürünü veya yansıtması olduğunu söylemenin ne demek olduğunu tam

olarak algıladıktan sonra ancak, söz konusu yansıtmalar düzeni içerisinde neyin aşkınlığın bir alameti olarak ortaya çıktığını araştırmaya başlaması uygun olabilir. Ben böyle bir araştırmanın giderek yansıtmalardan yansıtana doğru -ki böyle bir girişim antropolojik bir girişim olur- kayacağından oldukça kuşkuluyum. Bir "ampirik teoloji" metodolojik bakımdan elbette imkansızdır. Fakat ampirik olarak insan hakkında söylenebilecek şeylerle bağlantıyı adım adım izleyen bir teoloji ciddî bir çaba olmaya daha baştan layıktır.

Sosyoloji ile teoloji arasında bir diyalog ancak ve ancak böyle bir girişim sayesinde çok büyük bir olasılıkla entelektüel meyveler verebilir. Bunun ise ancak her iki tarafta da yüksek düzeyde bir açık kalpliliğe sahip ortakların bulunmasını gerektirdiği yukardan beri anlatılanlardan kendiliğinden ortaya çıkan bir husustur. Bu tür ortakların bulunmaması halindeyse suskunluk şu ana kadar hep en güzel yol olmuştur.

# KONU İNDEKSİ


## A

Akad yaratılış destanı 216
Akrabalık 97
Almanya 235, 273, 282, 284
Amerika 9, 34, 38, 43, 115, 180, 199, 201, 202, 203, 235, 236, 241, 244, 252, 257, 259, 276, 277, 278, 283, 284, 286, 287, 291
Anomi 79, 163
Antropoloji 44
Arap 44, 102
Arjuna 175, 176
Arşimedyen 280, 305, 307
Atahualpa 114
Avrupa 34, 42, 119, 202, 203, 223, 236, 248, 276, 277, 278, 279, 282, 283

## B

Bagavat Gita 175
Barmen Bildirgesi 278
Bilgi sosyolojisi 91
Brahminler 142
Brezilya 180
Budizm 144, 145

## C-Ç

Cinsellik 182
Çin 98, 105, 149
Çoğulculuk 230

## D

Dışsallaşma 13, 52, 53, 88
Din değiştirme 121
Dinî kurumlar 242, 247, 255
Din sosyolojisi 43, 122
Dogma 153
Doğu Asya 98, 242
Dünya-kurma 56
Dünyevîleşme 32, 196, 197, 230, 231, 233, 241, 268, 270

## E

Edebiyat 4, 7
Ekonomi 295
Elijah 219
Engizisyon 119
Enuma Elish 217
Eski Ahit 214, 217, 218, 219, 223, 227
Ezra 221

## F

Fatima 260
Filistin 215
Fransa 108, 234, 235, 246

## G

Great Awakening 271
Great Depression 276

## H

Haçlı seferleri 119
Hakikat 41, 46, 305
Hayalet Dansı 147
Hexateuch 219
Hıristiyanlık 22, 116, 152, 157, 158, 163, 191, 199, 200, 207, 223, 225, 226, 243, 271, 274, 283, 307, 309
Hindistan 98, 120, 141, 145, 243
Hinduizm 144, 242, 243

## I-İ

I. Dünya Savaşı 276
İçselleşme 13, 52, 68, 73
İçselleştirme 52
İngiltere 9, 161, 234, 235, 271, 276, 284
İnka toplumu 114
İslam 4, 7, 19, 42, 44, 115, 116, 123, 147, 152, 156, 157, 227, 243
İspanya 236, 238, 289
İsrail 98, 99, 106, 147, 153, 192, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 218, 220, 221, 225, 236, 291
İsveç 235

## K

Kalvinizm 156, 207
Kara Ölüm 146
Katoliklik 224, 225, 228, 257, 259, 281, 289
Kelam 45, 307
Kilise 272
Kirchenkampf 276
Kitap-ı Mukaddes 146, 147, 152, 153, 154, 156, 157, 192, 193, 194, 209, 210, 222, 224, 232, 273
Komünizm 35, 204
Kozmoloji 286
Kozmos 25, 43
Kötü inanç 184, 186
Kötülük 93
Kötülük yapanlar 93
Kudüs 210, 216
Kur'an 140, 216
Kurtuluş 151
Kurumsal programlar 90
Kutsal 2, 4, 9, 19, 25, 26, 31, 32, 37, 38, 43, 44, 45, 85, 86, 87, 118, 190, 218
Kültür 2, 4, 7, 56, 62, 63

## L

Latin Amerika 115
Luteryanizm 271

## M

Mahayana 144
Maitri Upanişad 142
Makul olma 263
Maniheizm 150
Marjinal durumlar 79, 111
Marksizm 10, 188, 232, 270, 308
Mehdi 147, 148
Melekler 9, 27, 38
Meryem 223, 260
Metodist hareket 271
Mezmurlar 219
Mezopotamya 211, 212, 213, 216
Mikrokozm/makrokozm 96
Millenarizm 226
Mistisizm 139
Mitolojiden-arındırma 282
Müslüman 14, 115, 116, 118, 119, 140, 146, 150, 223, 243

## N

Nathan 192
Nazizm 278
Nesnelleşme 13, 52

## O

Ölüm 81, 111, 146
Özdeşleşme 134

## P

Papanın yanılmazlığı 289
Pietizm 271, 272
Protestanlık 32, 207, 208, 209, 210, 253, 257, 279, 288
Psikoloji 39

## R

Rasyonel-irrasyonel 146
Realite 208
Reform 291
Reformasyon 119, 222
Religionswissenschaft 47, 297, 298
Roma 99, 198, 224, 289
Rönesans 222, 228
Rüyalar 109, 110, 111

## S

Sabatay Sevi 147, 150
Sahici Tanrı 308
Samson 219
Savaş 282
Sina 218
Sosyal mühendislik 269
Sosyoloji 9, 15, 20, 311
Suriye 214
Syllabus of Errors 289

**T**

Tabiat 190

Taiping Ayaklanması 147

Tanrı 27, 32, 40, 102, 103, 124, 132, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 175, 182, 209, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 279, 308

Tarih 31, 68, 162, 284, 286

Tasavvuf 45

Teodisi 130, 155, 160

Teoloji 20, 44

Tesniye 149, 157, 218, 221

Tevrat 22, 218

Theravada 144

**V**

Vaiz 218

Varoluşçuluk 287

Verimlilik ayinleri 136

**W**

Weltanschauung 94, 164, 275, 278

**Y**

Yabancılaşma 165, 172, 174, 187

Yahudi-Hıristiyan monoteizmi 214

Yahudi-Hıristiyan-Müslüman ekseni 146

Yahudiler 215

Yahudilik 152, 216, 227, 291

Yahve 147, 148, 161, 213, 214, 215, 216, 220, 225

Yakın Doğu 211, 216

Yanlış 171, 185, 306

Yasallaştırma 94, 108, 180

Yeni Ahit 148, 219, 282

Yeremya 306

Yom Kippur 220

**PETER L. BERGER**

# Kutsal Şemsiye

DİNİN SOSYOLOJİK TEORİSİNİN ANA UNSURLARI

**Çeviri**
**ALİ COŞKUN**

Çağdaş sosyologlardan biri ve din sosyolojisinin en önde gelen ismi olan Prof. Dr. Peter L. Berger, alanında klasikleşen *Kutsal Şemsiye* kitabının elinizdeki çevirisiyle Türk okuyucusunun ilgi alanlarından birinde daha önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yazarın elinizdeki bu çalışmayı tamamlayıcı nitelikte olan *Melekler Hakkında Söylenti* kitabı da yayınevimiz tarafından yayına hazırlanmakta olup mütercim tarafından sunuş kısmında tanıtılmakta ve bu kitaba bir bütünlük sağlamaktadır. Elinizdeki kitapta fenomenolojik bir din sosyolojisi teorisini geliştiren yazar "*olağan bilimlerden*" sosyolojiye aşkın bir boyut kazandırmaktadır.

Bu çalışmada yazar, toplumsal dünya dâhil insanın dünya kurma ve onu koruma girişiminde dinin yeri, ilahi adalet (teodise), yabancılaşma, modernleşme, çoğulculuk ve dünyevileşme gibi konuları usta bir şekilde incelemektedir.

Berger'in bu kitabı sosyoloji ve teoloji arasında olası düşünce geçişleri için vazgeçilmez bir başucu kitabı niteliğindedir.

RAĞBET YAYINLARI

9 786054 074785