D
SOSYAL
PETER L



PETER L. BERGER, 1929 yılında Viyana'da doğdu. 1946 yılından itibaren çalışmalarını A.B.D.'de sürdürdü. Rutgers ve Boston üniversitelerinde Sosyoloji profesörlüğü yaptı. Evli ve iki çocuk babası olan Berger'in çok sayıda makalesinin yanında bazılarına ortak yazar olarak katıldığı şu eserleri bulunmaktadır: **The Precarious Vision** (1961); **The Noise of Solemn Assemblies:** Christian Commitment and the Religious Establishment in America (1961); **The Human Shape of work:** Essays in the Sociology of Occupations (1963, Editör); **The Social Construction of Reality:** A Treatise in the Sociology of Knowledge (T. Luckmann ile, 1966); **The Homeless Mind:** Modernization and Consciousness (B.Berger ve H. Kellner ile, 1973, Türkçesi: **Modernleşme ve Bilinç,** Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İst.,1985) **Facing up to Modernity:** Excursions in Society, Politics and Religion (1977); **Invitation To Sociology:** A Humanistic Perspective (1963'den 1982'ye kadar yirmi baskı); Bu eseri tamamlayıcı mahiyette olan; **Sociology Reinterpereted:** An Essay on Method and Vocation (H. Kellner ile, 1981); **Sociology:** A Bi[illegible]ach (B. Berger ile, 1976) **Pyramids of Sacrifi[illegible]erati-ve**(1979); **The War over the [illegible]he Sacred Canopy:** Elements
bu kitabı tamamlayıcı ma
Society and the Rediscov
and Revolution (R. Ne
(1986); **The Capitalis**
kalelerinin çevirisi gö
Çev. M. R. Ayas, AÜİ
Sorun Olarak Kimlik
1987 s.1.

insan yayınları 88
düşünce dizisi 17

eserin özgün adı
the sacred canopy

dizgi, iç düzen
birim

baskı, cilt
doğan ofset

DİNİN SOSYAL GERÇEKLİĞİ

Peter L. Berger

Çev. Ali Coşkun



insan yayınları

İstanbul 1993

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ
ÖNSÖZ
I. SİSTEMATİK UNSURLAR
Bölüm 1. Din ve Dünya-Kurma
Bölüm 2. Din ve Dünya-Koruma
Ek-I. Dinin Sosyolojik Tanımları
Bölüm 3. Teodise (İlahî Adalet) Sorunu
Bölüm 4. Din ve Yabancılaşma
II. TARİHİ UNSURLAR
Bölüm 5. Dünyevileşme Süreci
Bölüm 6. Dünyevileşme ve Makul Olma Sorunu
Ek-II. Sosyolojik ve Teolojik Yaklaşımlar
Bölüm 7. Dünyevileşme ve Meşru Olma Sorunu
Notlar
Konu İndeksi
Kitap Adları İndeksi
Kişi Adları İndeksi

Türkçe'de daha önce biri kitap (1) diğeri de makale (2) boyutunda ortak yazarlı iki çalışmasıyla tanıdığımız Peter L. Berger konusunda klasikleşen bir eseriyle daha biraz gecikmiş olarak Türk okuyucusunun karşısına çıkmaktadır. Sözkonusu eser, elinizde bulunan ve ilk defa 1967 yılında Amerika'da, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Kutsal Gökkuble: Dinin Sosyolojik Teorisinin Unsurları), bir müdet sonra da (1969) İngiltere'de, *The Social Reality of Religion* (Dinin Sosyal Gerçekliği) adıyla yayımlanan çalışma olup, Batı'da farklı bir çizginin oluşmasına öncülük eden kitaplar arasında yer almaktadır.

Gerek Sosyolojiye gerekse yayımlandığı andan itibaren din sosyolojisine değişik bir bakış açısı getiren eser, adından da anlaşılabileceği gibi sosyolojinin hitap dünyasında (söylem) kalınarak din üzerine gerçekleştirilen teorik bir deneme mahiyetindedir. İçinde bulunduğumuz yüzyılın ilk onlu yıllarında ortaya çıkan felsefî akımlardan fenomonoloji (görüngübilim), bilgi problemini çeşitli tek yanlı görüşlerin tahakkümünden kurtarma çabasının bir parçası olarak görülebilecek bilgi sosyolojisini de doğurmuş, böylece daha önce varoluşçu fenomonolojinin etkisinde kabul edilen zihnin (toplumsal) sınıflara bağlılığını; "düşüncelerin", "varlığa bağlılığı" şeklinde genişleterek böylece sosyolojik araştırma tarzını bir ölçüde nötr (yansız) bir hale getirmişti. (3) Esasen Sosyolojizm, Psikolojizm, Antropolojizm ve (pozitivist bir yaklaşım olduğu için tabiatı gereği karşı olduğu) teolojizm gibi tek yanlı bakış

açılarını ayrı ayrı reddeden ancak bir fenomeni bütün çıplaklığı ile anlama konusunda bu ve benzeri tüm yaklaşımların kullandığı yöntemleri seferber eden fenomonolojik metod, denebilir ki, Berger tarafından ağırlıklı olarak ilk defa bu kitapta din olgusuna uygulandı. Zaten din gibi bir olgunun doğasına da ancak böyle bir yöntem uygun düşebilirdi. Çünkü bu tür bir yöntem olguların bize yatay (ufkî, horizontal) açıklamasının yanısıra, onları daha geniş anlam dünyalarıyla ilişkilendiren dikey (şa'kûlî, vertical) açıklamasını da yapma imkanı verebilir. Beşerî açıdan en geniş anlam dünyası ve sembolik evren olan din, Berger'e göre kurumların geçerliliklerini sağlama konusunda deneysel olarak da araştırılabilirse çağdaş toplumun geçirmekte olduğu sarsıntının nedenlerinin anlaşılıp, açıklanmasında büyük ilerlemelere zemin teşkil edebilir.

Sosyolojiye genel olarak yanıbaşındaki akademik disiplinlere sarkıntılık eden (gerçi bu süreç bazı üniversitelerde tersine dönmüş gözükse ve en faza kendi sömürülen bir bilgi dalı haline gelmiş olsa da) sömürgeci bir disiplin gözüyle bakılagelmiştir. Eğer sosyoloji kapsamında ele alınan din sosyolojisini soracak olursanız onun hiç kuşkusuz en sömürgeci bir uzmanlık alanı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü din yalnızca sosyolojik teorinin bir ilgi odağı değil, bizzat ilgi odağının kendisidir (4). Dolayısıyla alabildiğine geniş bir kavram ve yöntem aygıtını kullanmak zorundadır. Gerçi bu kitap, yazarının da belirttiği gibi bir din sosyolojisi kitabı olmayıp, din olgusunu merkezine alan sosyolojik bir deneme niteliğindedir.

Aslında yazar, elinizdeki kitabın ek bölümlerinden ikincisinde özellikle üzerinde durduğu gibi teoloji ve sosyolojiyi barıştırmak ve her birine bir diğerinin sahip olduğu imkan ve imkansızlıkları hatırlatmak amacındadır. Hatta yazar kitapta ileri sürdüğü görüşlerin yanlış anlaşılmaması için yazdığı

bu özel ek bölümle de yetinmemiş ve elinizdeki kitabı tamamlayıcı ve bazı noktalarını daha geniş açıklayıcı ayrı bir kitap da kaleme almıştır. (5) Orada o bilhassa antropolojik bir teolojinin imkanlarını araştırmıştır. Kanaatimizce sözkonusu kitaptaki görüşlerin kısa da olsa burada özetlenmesi bu kitaba bütünleyici bir katkı sağlayabilir. Dolayısıyla önemli gördüğümüz bazı noktaları bir ön fikir olsun diye burada açmak istiyoruz. Şöyle ki ona göre bilimler tarihinde fizikî (doğal) bilimlerle teolojinin arasının açılmasında, (Weber'in tabiriyle) "dünyanın büyüsünün bozulmasına" kadar varan bir kavga gerçekten var olmuştur. Ama teolojik düşüncenin özüne en tehlikeli ve en duyarlı meydan okumalar, esasen, beşerî bilimler, özellikle de sosyolojinin iki selefi olan tarih ve psikolojiden gelmiştir. Tarihinki daha çok (Hristiyanlık için elbet) Tevrat ve İncil'de yer alan kitapların farklı kaynaklarının keşfi ve Hz. İsa'nın hayatı hakkındaki rivayetlerin çelişkilerinden yola çıkarken; Psikoloji (özellikle Freud'dan sonraki) 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 başağrısı ise hepsinden daha acıtıcı ve daha keskin olanı idi. Onun meydan okumasının en göze batan tarafı sosyolojik araştırmanın ilahiyatçıya onun çağdaş toplumda bir azınlık statüsü işgal ettiğine ve bu statüye mensub olduğuna dair bir duygu vermesidir. (s. 45-47) İşin aslına bakarsanız bu azınlık sırf ilahiyatçıdan teşekkül eden bir azınlık olmayıp daha çok bilgi ve kavrayış aykırılığından ortaya çıkan epistemik bir cemaattir (cognitive minority). Yani dünya görüşleri içinde bulundukları toplumun genel olarak kabul ettiği görüşlerden alabildiğine farklılık arzeden bir topluluk. Başka bir deyişle bu topluluk, yer aldıkları toplumun kabul

ettiği bilgiden aykırı bir "bilgi" kümesi etrafında oluşan bir topluluktur. (s. 18) Sosyolojinin teolojik düşünceye meydan okumasının daha köklü bir boyutu bilgi sosyolojisinden kaynaklanan boyuttur. Onun meydan okuması da, esasen, izâfîlik problemine bir tür cevab verme kabiliyetine sahip olmasında yatmaktadır. Bilgi sosyolojisinin temel önermelerinden biri, insanların toplumsal kaynaktan desteğini alan gerçeklik görüşlerinin hakikaten güvenilir bulunmaları anlamında makul olması (plausibility) sorunudur. Daha basite indirgeyerek söyliyecek olursak; biz dünya hakkındaki görüşlerimizi esas itibariyle başka insanlardan ediniriz ve bu görüşler bize ancak başkaları onları tasdik etmeye devam ettikleri için büyük ölçüde makul gelmeye devam eder. Şüphesiz bu anlamda başka mekanizmalar da vardır. Mesela sosyologları ele alacak olursak onlar yasallaştırma (geçerli ve meşru kılma, legitimation) tabirini kullanırlar. (s. 50) Yalınkat bir biçimde söylemek gerekirse tarih görelilik sorununu bir olgu olarak öne sürerken bilgi sosyolojisi bizim kendi durumumuzun bir zorunluluğu olarak ortaya kor. (s. 55)

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 (hâlin) istibdadından (tyranny) kurtarma işlevi görebilir. Bir kere içinde bulunduğumuz durumu sosyolojik açıdan kavrayabilirsek onun sanki karşı durulamaz bir akıbetmiş gibi gözüken baskısını hafifletme ya da giderme imkanını elde edebiliriz. (s. 62)

Dinin sosyolojik bir teorisi özellikle bilgi sosyolojisi çerçevesinde ele alındığında sonuçta Feuerbach'ın din anlayışı olan, dinin beşer tarihinin kavranabilir bir ürünü olarak bir beşerî yansıtma olduğu tezine kapı açar. Böyle bir teze ancak o yansıtmaların niye aynı zamanda ilahî bir yansıma olmayabileceği sorusuyla karşılık verilebilir. Ama buradan kalka-

rak ampirik bir teoloji yapmak en azından metodolojik açıdan mümkün değildir. Ama bu demek değildir ki, önermelerini ampirik olarak bilinen şeylere dayalı ve bağlı olarak geliştiren ve yüksek bir ampirik duyarlılığa sahip bir teoloji teklif edilemez (s. 65) Tanrı ile insan arasındaki varoluşsal benzerlikten hareketle teolojiden bir antropoloji çıkarılabilir ama aksi ne mümkün. Gerçi şuna bir diyecek yok: Teolojik düşünce ampirik olarak verili insanî düzlemde aşkınlığın alametlerini arayabilir. (s. 70)

Berger'in esasen insanı hareket noktası kabul edip oradan bir teoloji kurma imkanını araştırması doğrusu pozitivizmin sınırlarını zorlamaktadır. Ona göre aşkınlığın (müteal olanın) alametleri şu beşeri temâyül ve argümanlar (kanıt)dan çıkarılabilir:

1- Düzenlilik kanıtı (Argument from ordering): Aşkınlığın bir temsilcisi olarak çocuklarına düzenliliği telkin ve düzensiz görünen olayları açıklayarak onları temin eden bir anne ve babanın rolü ve yine dünya-kurma ve dünya-idâme ettirme rollerini üstlenen bir ebeveynin rolü kuşkusuz diğer düzen temsilcisi rollerin içerisinde en dikkate değer olan bir roldür. Gerçi aşkınlığı reddeden ateistlerin ebeveynlik rolünü üstlenmemesi ve bazılarında olduğu gibi aile kurumuna tamamen karşı olmaları sözkonusu kuralı değiştirmez. Bu kanıta göre Freudcu terimlerle konuşacak olursak, dini, ebeveyne ait sevginin koruyucu düzeninin çocuk tarafından tecrübe edilen kozmik bir yansıması olarak çözümlemek büsbütün imkan dahilindedir. Bu bağlamda din yalnız beşerî düzenin bir yansıtması değil aynı zamanda (tümevarıma dayalı inanç açısından) beşerî düzenin tam anlamıyla gerçek bir onaylamasıdır da.

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

gelime dayalı inanç (talîlî veya istidlâlî iman, deductive faith). Bilindiği gibi tümevarım deneyle işe başlayan bir düşünce sürecini ifade ederken tümden gelim, tersine, deneyi önceleyen bir düşünce ile işe başlar. Dolayısıyla birinci inanç türü beşerî tecrübelere dayalı olgu ve bulgulardan 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. Şu kadarını söylemek gerekir ki oyun sırf çocukların işi 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, böylece var olanı bir bakıma yok etmeye çalışan mitolojik tecrübe istisna edilmelidir). İnsanlar kendilerini hep gelecekte yapacakları tasarılarla gerçekleştirirler. Geleceğin en önemli boyutu ise ümit dolu olmasıdır. Çoğu teodisilerin anahtar ögesi de ümittir. Bu arada teodosiyi kısaca açıklamak gerekirse; o tek kelimeyle "Tanrının haklılaştırılması" demektir: Esas itibariyle o, Cemal ve Celal sahibi bir Tanrının nasıl olup ta dünyadaki acılara ve kötülüklere göz yumar hale gelmesini,açıklamak peşinde olan teorilerdir. Birey acı çekebilir ve ölebilir, hatta en önemli tasarılarını gerçekleştirmede zamana yenik düşebilir, ama topluluk mu (soy, kabile veya millet) asla. O yaşa-

maya devam edecek ve nihayet zaferi elde edecektir. Bu bir ümit teodisisidir ve şüphesiz çoğu kere teodisiler bu dünyaya ait hayatın acılarının dindirileceği ve bertaraf edileceği bir bireysel öte dünya ümidine dayandırılmıştır. Şurası bir gerçektir ki, beşer tarihinin çoğu boyunca hem kollektif hem de bireysel ümit teodosileri dinî açıdan (veya dinî kavramlarla) meşrûlaştırılmışlardır. Elbet dünyevîleşmenin etkisi sonucu bu dünyaya yönelik ümitlerin ideolojileri de (mesela sosyalizm gibi) teodosiler olarak kabul edilebilir. Ümitle karışık beşerî tecrübelerde onu aşkınlaştıran bir yön, bir îma ve bir kasıt mutlaka vardır.

4- Lanet okuma kanıtı (Argüment 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 duyguda 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 ya?

5- Komiklik kanıtı (Argüment from humour): Komedi trajedi ile bir anlamlılık kazanır. Biri gülünç diğeri ise korkunç ama her ikisi de gerçeğin ta kendisi. Her ikisi de insanın sınırlılığını yani ilahî huzurdan "atılmışlığını" açıklarlar. Komiklik esasen insanın gerçekliğinin nesnel bir boyutunu gösterir. Yoksa o gerçekliğe öznel ve psikolojik bir tepkisini değil. Gülünçlük aynı zamanda insanî ruhun bu dünyaya hapsedilmişliğinin de bir yansımasıdır. Freud ve Bergson bu konu üzerinde durdular. Batı edebiyatında komikliğin prototipik (örneksel) tezahürü Don Kişot simasıdır. (s. 70-95)

Bu sıralanan olgular ve kanıtlar herkesin günübirlik yaşamında bulunabilen metafiziğe açık yönlerinden sadece bir

kaç tanesidir. Bu bile teolojik düşünceyi yansıtmalardan (din) yansıtana (insana) dönük bir yöntem geliştirmeye zorlamaktadır. Bunlara ilaveten insan hayatı en büyük zenginlik yönünü vecde (ecstasy) olan kaabiliyeti sayesinde kazanmaktadır. Bu mistik bir vecd 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 Hristiyan teolojik akımlardan liberal teoloji yanlısı bir tutumdur. (s. 96-97)

Berger'in sözkonusu teolojik tutumu farklı dinî gelenekler karşısında bağımsız bir tavır takınmayı kuvvetle gerektirmektedir. Eğer her beşerî tecrübe teolojiyle alakalı veriler içeriyorsa o halde topyekün beşerî tecrübenin tarihi boyutu da benzer veriler içermektedir. "Tarihi görmezlikten gelen onu tekrar etmeye mahkumdur" özdeyişinden hareketle tarih, geleneksel teoloji açısından da göğüslenmelidir. Gelenekle ilgilenirken bu tek bir gelenek olmamalıdır. Bugün bir teoloji evrensel bilinç içerisinde yapılırsa ancak, daha tutarlı olabilmektedir. Artık teolojik bir benmerkezcilik için özür beyan etme vakti geçmiştir. Çağdaş ilahiyatçı modern tarih araştırmaları sonucu insanlığın dinî düşünce tarihine engin bir dökümanla 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. (s. 100-107)

Önemle üzerinde durulması gereken bir diğer konu da, en temel dînî sâikin aşkın varlık hakkında teori geliştirmek ye-

rine ona ibâdet etmek olmasıdır. Dinî inanç ve uygulamalar (siyasal, ideolojik, sosyal 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. (s. 109)

Berger'in üzerinde durduğu başka bir konu da din ile çağdaşlık ve din ile dünyevîleşme arasındaki ilişki sorunudur. Ona göre din ve çağdaşlık arasındaki karşılaşmada protestanlık örneği model (prototipik) bir örnektir. Dünyevîleşme (laikleşme) çoğulculuğun ikiz kardeşidir. Ne gariptir ki Batıda protestanlık hem dünyevîleşmeyi doğuran sebeblerden biridir hem de onunla mücadele eden. Dünyevîleşmenin kökenleriyle ilgili çok farklı teoriler vardır. Bunları dînî, felsefî ve sosyolojik olarak sınıflandırmak mümkündür. Dînî açıdan, Kitabı Mukaddesin takdim ettiği Tanrı anlayışı dikkatimizi çekerken, felsefî açıdan bilimsel akılcılık, sosyolojik açıdan ise sanayileşme, şehirleşme ve toplumsal çevrenin çoğulculuğu gibi bir dizi etkeni sıralamak mümkündür. Esasen önemli olan nokta bu etkenlerin niçin hep artarak ve çeşitlenerek gelişmesine rağmen bir yerde durmadığıdır (s. 30).

Ama nedense (herhalde "evrimci" ve "ilerlemeci" dünya görüşü nedeniyle olsa gerek) mevcud modern "gelişmeler" hep en iyi olarak görülmüş ve geleneksel dinî tasdikler bile modernliğin dünya görüşü ile uyumlu hale getirilmek amacıyla tercüme edilmiştir. Bu tercümede - elbet 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 tasviye 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 altkültürün doldurmasından daha başka bir şeyi beklemek herhalde safdillik olur (s. 34-39).

Berger'in elinizdeki kitapta öne sürdüğü görüşleri tek tek ele almak yerine, geliştirdiği özgün düşüncelerle okuyucuyu başbaşa bırakmanın daha doğru olacağı, buna mukabil, onun metodolojik konumu ile gerek sosyoloji gerekse din sosyolojisi tarihindeki yerini belirlemenin daha yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Kıta Avrupasında felsefî fenomonolojiyi bilgi sosyolojisine uygulayan Alfred Schutz (1899-1959), Karl Mannheim ve Robert Merton'dan etkilenen Berger ve birçok çalışmasını ortaklaşa kaleme aldığı arkadaşı Thomas Luckmann; dinin kilise, sinagog ve cami gibi derhal aynîleştirilebildiği kurumların dışında başka sosyal gerçeklik alanlarına da sahip olduğu kanaatindedirler. Bu tür kurumlarla sınırlı bir din sosyolojisinin daha başta dinin "dondurulan" biçimleri üzerinde yoğunlaşan bir "kiliseler sosyolojisi" konumuna düşeceğine dikkat çekerler. Oysa geniş anlamda din, (Luckmann'ın ifadesiyle "görünmeyen din/invisible religion") sembolik mânâlar dünyası inşâ etmek suretiyle bir toplumun en temel değerlerini meşrûlaştırır. Berger'in nazarında din kendisiyle kutsal bir kozmosun inşâ edildiği beşerî bir girişim ve iki adımdan oluşan bir yasallaştırma (legitimation) sürecidir. İlkin o, kendilerine nihâî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmek, yani onları kutsal ve kozmik bir başvuru kaynağına yerleştirmek suretiyle toplumsal kurumları meşrûlaştırırken, ikinci olarak; içerisinde günlük yaşamlarıyla insanların var olduğu toplumsal olarak kurulan anlam dünyasının gerçekliğini muhafaza etme işlevi görür. Bu iki sosyoloğun anlayışını andıran bir yaklaşımı R.N. Bellah Amerika için "sivil

din" kavramıyla ortaya koydu. (6)

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. (7)

Buradan hareketle dinin sosyal hayattan kovulması demek olan dünyevîleşmenin son tahlilde imkansız olduğunu söyliyen Luckmann'ın da içinde bulunduğu bir grup sosyoloğa karşın Berger gibi daha muhafazakar sosyologlar, dünyevîleşme sürecinin zorunlu olarak evrensel, karşı durulmaz yahut geri döndürülmez bir süreç olmasa da toplumun belli alanlarında dinin çökebileceği veyahut kaybolabileceği kanaatini taşırlar. "Görünmeyen din", "sivil din" ve "özelleştirilen din" gibi kavramlarla ötekiler dine modern ve laik toplumda bir yer bulmaya çalışırken, berikiler modernleşme ve onun sonucu yerleşen dünyevîleşme, çoğulculaşma ve kabuğa çekilme (subjectivization) gibi olguları din aleyhine gelişen karşı-durulmaz ve tehlikeli olgular olarak görürler. Berger de esas en bilhassa modernleşme ve dünyevîleşme konusunda etekleri tutuşan az sayıdaki batılı gelenekçilerden birisidir. O bir hıristiyan gelenekçisidir ve bu yönünü bağlı olduğu bilimsel (nesnel) ilkelere rağmen Hristiyanlığın geçirmekte olduğu krizi bazan sarih bazan da zımnî olarak savunma (apologizing) durumuna düşmekten kendini kurta-

ramamakla belli eder (8).

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 da budur ve böyle bir ateizm topyekün bir ateizm olarak anlaşılmamalıdır. Şöyle ki, dinin bilimsel yönden incelenmesinde Tanrının varlığının kabul edilmemesi bir aksiyomatik (geçici ön-kabul) olarak göz önünde bulundurulmalı. Ama, Tanrının varlığının kabul edilmeyişi O'nun yokluğunun kabul edilişiyle bire bir örtüşmemeli. 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 entellektüel çabanın değerini düşürdüğü gibi teolojininkini dahi düşürür. Dolayısıyla burada sözkonusu olan inancı geçici olarak tatil etme bir inkar (ateizm) değil, aksine yüksek düzeyli bir agnoztisizm (bilinemezcilik) 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. (9)

Berger bu ve bunu tamamlayıcı mahiyette olan sözünü ettiğimiz kitabında bir anlamda insanı merkeze oturtan antropolojik ve fenomonolojik bir din sosyolojisinin ve dolaylı olarak ta bir teolojinin yöntemlerini geliştirmek eğilimindedir. (10) Bir kavram olarak fenomonoloji çift kutuplu bir anlama sahiptir. Dışardan bakılınca bir fenomenin görüntüsün-

den iç anlamına nüfuz etmeyi ve dolayısı ile onun özünü kavramayı ifade ederken, içerden bir bakışla gizli ve kapalı olanın görünmekle kendini açması (Keşfü'l Mahcûb) olarak tanımlamak mümkündür. Zaten kelimenin ilk geliştirildiği Husserlci felsefî tanımlamada bu,dile getirilmektedir.

Bir yöntem olarak fenomonoloji bazı çevrelerde nitelikli ve insancıl 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 mukayaseli çalışmalar için uygun bir yöntem ve nihayet hem gerisindeki nihaî gerçekliği hem de onun bu dünyadaki toplumsal tezahürleri üzerindeki bütün etkilerini "karşılayan (bracket)" kutsal'ın tasvir edilmesini (description) sağlayan ama onu açıklayamayan bir yöntem olarak kendini göstermektedir. Fenomonolojik yöntem, yerine göre, ilahiyatçı olmayan çevrelerde dinî araştırmaların gelişmesini kolaylaştıran laik ve pozitivist bir din araştırması eğilimi olarak çoğu kere özendirilmiş bir yöntemdir. Ama bir yaklaşım tarzı olarak kendini daha çok, sosyolojik yöntemin tüm aygıtlarını sınırsız bir biçimde seküler ve toplumsal etkenlerle dinî açıklamaya yönelttiği bir anda ona karşıt bir kutup olarak göstermiştir. (11)

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki, din ve toplum üzerine kafa yoran herkesin ve birçok kurum, kavram, kuram ve kaideyi ortaklaşa kullanmak zorunda kaldığı, ya da kullanma sürecine girdiği bir din (Hristiyanlık) ve dünyanın (Batılı toplumların) başından geçen uzun serüveni (özellikle son bölümlere doğru ele alınan teolojik akımlar açısından) kendi din (İslam) ve dünyası (Müslüman toplumlar) ile mukayese etme fırsatı kollayan herkesin okumadan edemiyeceği bir kitabın, zor ama özenli bir çevirisini sunmuş bulunuyoruz.

Ali COŞKUN

1) P.L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, The Homeless Mind: Modernization and Consciousness, N.Y. Randsom House, 1973. (Türkçesi, Modernleşme ve Bilinç, Çev: Cevdet Cerit, İst. Pınar Yayınları, 1985)

2) P.L. Berger ve Thomas Luckmann, Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi, Çev. M. Rami Ayas (ve ayrıca H. Arslan) AÜ-İFD-C.XXX. s. 375-85.

3) J. Wach, Din Sosyolojisine Giriş (çev. Battal İnandı]. AÜİF Yayınları, Ankara , 1987, s. 31.

4) Michael Hill, A Sociology of Religion, London, 1973, s. 266.

5) P.L. Berger, A Rumour of Angles (Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural), Penguin Books, USA, 1969.

6) Watter H. Capps, "Society And Religion" maddesi, Encyclopedia of Religion (içinde) Ed. Mircea Eliade, N.Y. c. XIII. s. 383.

7) Winston Davis, "Sociology (Sociology of Religion)" maddesi, a.g.e. c. XIII. s. 395.

8) Bu konuda daha fazla bilgi için henüz ulaşamadığımız fakat ismine ve muhtevasına muttali olduğumuz bir 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.

9) Bryan S. Turner, Weber ve İslam (Eleştirel Bir Yaklaşım) Çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ank. 1991, s. 241.

10) Arap dünyasında aynı yöntemi geliştirme konusunda örnek bir girişim için bak. Hasan Hanefî, Teoloji mi Antropoloji mi? Renaissance du Monde Arabe (içinde) Çev. M. Sait Yazıcıoğlu AÜİFD C. XIII. s. 233-264.

11) Winston Davis, a.g. madde s. 399.

Bu kitabın ileri sürdüğü fikirler, sosyolojik teoride bir egzersiz yapmak niyetiyle kaleme alınmıştır. Özel olarak kitap, bilgi sosyolojisinden çıkarılan genel bir teorik bakış açısını din fenomenine uygulamak amacındadır. Her ne kadar tartışma, oldukça soyut düzeylerde cereyan etse de, sosyolojinin ampirik sahasına ait değer yargılarını kesinlikle (en azından niyet olarak) göz ardı etmez. Bu nedenle böyle bir argüman, Nihâî Gerçek hakkındaki her türlü sorgulamayı veyahut dünya hakkındaki dinî öncüllerin tüm tasarımlarını sıkı bir şekilde eşit kabul etmek zorundadır. Bu iddiada ne sarih ne de zımnî bir ilahiyat vardır. Ek-II'de bu bakış açısının ilahiyatçı için olası karışıklıklarını gidermek amacıyla yapılan kısa açıklamalar, ileri sürülen fikirler için ne zorunludur ne de mantıkî olarak ortaya çıkmıştır. 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 bazı sosyologlara şüphe götürmeyecek bir şekilde güçlük çıkaracak olan husus, bir çok görüşün felsefe noktai nazarına yakın olmasının, kendilerine sosyolojiye ait olmayan yabancı konular gibi gözükmesidir. Sanıyorum bu konuda onlara yardımcı olamayacağım. Bu kitap baştan sona sosyolojik teori ile felsefi teori arasındaki ilişkinin tartışıldığı bir yer değildir. Dolayısiyle benim burada tüm yapmaya çalıştığım şey, sosyolog meslekdaşlarımdan evrensel bir müsa-

maha ruhunu (yani çağdaş ilahiyattan karlı bir şekilde öğrenebilecekleri fazladan bir şeyi) istirham 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 mütevazi 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 Durkheimvâri klasik yaklaşımlara karşı hem borçlu olduğum hem de ayrıldığım noktalar yeri geldikçe gösterilecektir. Dinin değişmez bir sosyolojik tanımını teklif etmeyi gerekli görmedim, fakat hem din tarihi hem de genel olarak *Religionwissenschaft* (Din Bilimin)da ortak olan fenomenin yerleşik kavramlarıyla 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 ictimaî-tarihî (socio-historical) durumların anlaşılması açısından teorik bakış açısının "öç almasını" göstermektir. Dipnotlar, kendi teorik kaynaklarımı belirtmekle birlikte istifade edilen tarihî ve ampirik malzemeyi göstermek niyetiyle de kaleme alınmıştır. "Yapabileceğim herşeyi 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-* (Gerçeğin Sosyal Yapısı: Bilgi Sosyolojisinde Bir İnceleme) (1966)- Kitabına özel bir ilişkiyle alakalıdır. Özellikle elinizdeki kitabın bir ve ikinci bölümleri, bilgi sosyolojisindeki aynı 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 hacet yoktur. Her ne kadar bazı suçlar birlikte bazıları ayrı ayrı işlendiği için nasıl ki hırsızlar arasında ayrıcalık (onur) 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 şahısları anarak yazıma son veriyorum. Bu biraz 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 hususi taahhütlerin sınırlarını çok aşar. Buradaki ve ilgili konular hakkında Brigitte Berger ve Hansfried Kellner'le yapılan mütalaalar, zihnimde izlerini bırakmıştır. 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.B.
New York

I. SİSTEMATİK UNSURLAR

Her insan topluluğu bir dünya-kurma girişimidir. Bu girişimde din özel bir yer işgal eder. Bizim burada asıl maksadımız, insan dini ile insan dünya-kurması arasındaki ilişki üzerine bazı genel değerlendirmeler yapmaktır. Mamafih, bunu anlaşılır hale getirmeden önce, toplumun dünya-inşâ etmedeki etkisi hakkında yukardaki ifadenin açıklanması gerekir. Bunu açıklamak için de, toplumu diyalektik ilişkiler açısından anlamak önemli olacaktır. (1)

Toplum, bir insan ürünü olmak ve bir insan ürünü olmaktan başka birşey olmamakla ve fakat sürekli bir şekilde üreticisi üzerinde karşı etki icra etmekle diyalektik bir olgudur. Toplum bir insan ürünüdür. O insan faaliyeti ve bilinci tarafından şekillenmemiş başka hiçbir varlığa sahip değildir. İnsandan ayrı hiçbir sosyal gerçeklik olamaz. Ancak şu da söylenmelidir ki; insan da bir toplum ürünüdür. Her bireysel biyografi, hem kendinden önce var olan hem de ondan sonra var olacak toplumun tarihi içerisinde bir perdedir. Toplum fert doğmadan önce vardı ve öldükten sonra da var olacaktır. Üstelik fert, ancak toplum içerisinde ve toplumsal gelişme sonucunda bir kimlik kazamr ve onu sürdürür. Böylece hayatına yön verecek çeşitli tasarıları gerçekleştiren bir şahıs olur. İnsan toplumdan ayrı var olamaz. Bu iki ifade - yani toplum insanın ürünüdür ve insan da toplumun ürünü- tezat teşkil etmez. Aksine bunlar toplumsal fenomenin tabiatında mevcut olan diyalektik niteliği yansıtırlar. Toplum

ancak bu niteliğin tanınmasıyla ampirik gerçekliğine uygun bir biçimde anlaşılabilir. (2)

Toplumun temel diyalektik süreci üç aşama yahut üç adımdan oluşur. Bunlar dışsallaşma (externatization) nesnelleşme (objektivation) ve içselleşme (internalization)dir.

Topluma en uygun ampirik bakış, ancak bu üç aşamanın birlikte anlaşılmasıyla korunabilir. Dışsallaşma, insanların hem fiziki hem de zihni faaliyetleriyle dünyaya doğru sürekli taşmalarıdır. Nesnelleşme, kendi asli üreticilerini, kendilerinden çok, dışa dönük bir olgu (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 naklederken 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. (3)

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, bazı saklı iç dünyalarda seyreden, sonra kendisini kuşatan dünyaya açmaya koyulan bir varlık olarak anlaşılmamalıdır. İnsanoğlu özü itibarıyle ve baştan beri dışa açılmaktadır. (4) Bu antropolojik temel olgu, pek muhtemelen insanın biyolojik yapısından kaynaklanmaktadır. (5) *Homo sapiens* (düşünen insan) hayvanlar aleminde hususi bir konumda yer alır. Bu hususilik kendisini hem insamn kendiyle hem de dünyayla olan ilişkisinde açıkça ortaya kor. Başlangıcında gelişmiş bir organizma ile dünyaya gelen diğer büyük memeli hayvanların aksine insan, ne gariptir ki "eksik olarak" (unfinished) doğar.(6) 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, dönüşmelerdir, fakat biyolojik yapı içerisinde cereyan eden dönüşmeler.

İnsan organizmasının "eksik olarak" doğma özelliği, onun içgüdüsel yapısının nisbeten uzmanlaşmamış niteliğiyle yakından alakalıdır. Gayriinsanî bir hayvan dünyaya yüksek düzeyde gelişmiş ve kuvvetle yönlendirilmiş güdülerle gelir. Netice itibariyle, şöyle veya böyle tamamen kendi insiyakî yapısıyla belirlenmiş bir dünyada yaşar. Bu dünya imkanları açısından kapalı ve sanki hayvanın bizzat kendi bünyesi tarafından programlanmıştır. 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 çevresine göre hem gelişmemiş hem de yönlendirilmemiştir. Yukardaki anlamıyla bir insan-dünyası yoktur. İnsanın dünyası kendi yapısı gereği eksik olarak programlanmıştır. O açık (uçlu) bir dünyadır. Yani, öyle bir dünyadır ki, bizzat insanın kendi aktivitesiyle biçimlendirilmelidir. Dolayısıyle insan diğer yüksek memelilerle kıyaslandığında dünyaya karşı 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. (7) Aynı kararsızlık insanın kendi bedeniyle olan ilişkisinde de söz konusudur. İnsan tuhaf bir şekilde kendisiyle "dengesiz" dir. 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 realize edebilir. 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.

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 elbette ki 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, insan için bir "ikinci tabiat" olursa da, insanın bizzat kendi faaliyetinin ürünü olduğu için gerçek tabiatdan oldukça farklı bir şey olarak kalır. Kültür insan tarafından sürekli bir şekilde üre-

tilmeli ve tekrar üretilmelidir. Bu nedenle kültür yapıları, doğal olarak değişmeye müsait ve mahkumdur. İstikrarın kültürel zorunluluğu ve kültürün istikrarsız olan aslî niteliği birlikte, insanın dünya-kurma çabasının en temel sorununu oluştururlar. Onun geniş kapsamlı îmâları bizi dikkate değer ayrıntıları hakkında biraz 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. (8) Onun bir kısmı maddîdir, bir kısmı da mânevî. İnsan, kendileriyle fizikî çevreye biçim vereceği ve tabiatı iradesine 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 gayretiyle her zaman atbaşı gittiğini düşünmek için haklı nedenler vardır. (9) Bu anlamda toplum tabiatıyla maddi olmayan kültürün parçası ve bir bölümü olmaktan başka bir şey değildir.

Toplum, manevi kültürün öyle bir vechesidir ki, insanın hemcinsleriyle olan ilişkilerine kaynaklık eder. (10) Kültürün bir unsuru olarak toplum, beşerî bir ürün olmakla manevî kültürün karakterini bütünüyle paylaşır. Toplum faal insanlar tarafından oluşturulur ve muhafaza edilir. O bu faaliyetten bağımsız ne bir varlığa ne de bir gerçekliğe sahiptir. Daima zaman ve mekanda 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 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.(11)

Dolayısiyle 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. (12) *Homo sapiens* (ilk insan) sosyal bir hayvandır. Bu, yüzeysel bir gerçek olmaktan çok daha öte bir anlam ifade eder. Şöyle ki, insan topluluklar halinde yaşar ve gerçekten insanlığım ancak diğer insanlardan koparılıp yalnızlığa itildiği zaman kaybeder. Daha da önemlisi insanın dünya-kurma aktivitesi her zaman ve kaçınılmaz olarak kollektif bir girişimdir. Belki de daha anlaşılır sebeplerden dolayı insamn kendi dünyasıyla olan ilişkisini sırf bireysel bir ilişki olarak tahlil etmek mümkün olsa bile, onun dünya-kurma ampirik gerçeği her zaman sosyal bir gerçektir. İnsanlar ancak birlikte aletler geliştirir, birlikte dilleri türetir, birlikte değerlere bağlamr, birlikte müesseseler kurar vb. şeyleri yaparlar. Birey yalmz 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. Toplum, insanların dünya-kurma aktivitelerine temel oluşturur, onları düzene kor ve koordine eder. Ve ancak toplum içinde o aktivitelerin ürünleri uzun süre 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 söyleyelim ki sosyo-

lojik bir bakış açısının en önemli kazançlarından biri, onun sokaktaki insanın tasavvurundaki toplumu oluşturan temel varlıkları (entities), bu varlıkların ürettiği ve bunlar olmadan realitede hiçbir statüsü olmayan insan aktivitesine tekrar tekrar indirgemesidir. Toplum ve onun tüm oluşumlarını kuran "aslî madde" (stuff), 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 sırf onların altında yatan töze indirgenir. Bu nedenle, şayet, sosyoloğun daha anlaşılır sebepler yoksa bu tür sosyal fenomenlerle, sanki hakikati halde onlarla, onları üreten ve üretmeye devam eden insanî girişimden bağımsız temel birimler (hypostases) imiş gibi ilgilenmesi tamamen boş bir gayrettir. Sosyoloğun 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 çıkar. Topluma uygulandığı şekliyle dışsallaşma kavramının üstünlüklerinden biri, bu tür 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. (13)

Toplum, işte o zaman, sırasında, tamamen biyolojik bünyeden hareketle dışsallaşma olgusunda kökleşen bir insan ürünüdür. Dolayısiyle dışsallaşan ürünlerden bahsederken görülen o ki, toplum kendi üreticisine karşı seçkin bir düzeye ulaşmaktadır. İnsan ürünlerinin bir dünya haline bu tür geçişinin yalnız insandan sâdır olmayıp, kendini hariçteki bir olgu olarak karşılamasından meydana gelmesi, nesnelleşme kavramında ifadesini bulmuştu. İnsan tarafından üre-

tilen bu dünya, bir bakıma "orada" (out there) olan bir dünyadır. Hem maddî hem de manevi nesnelerden oluşur ki, bunlar üreticilerinin arzularına cevap verme kaabiliyetindedir. Bir kere üretilen dünya basit bir biçimde uzaktan arzu edilen bir şey değildir. Hernekadar kültürün tamamı insanların subjektif bilinçlerinden kaynaklansa ve orada kökleşse de artık şekillendikten sonra irade halindeki bilinç içerisine yeniden özümsenemez. O, bireyin subjektifliği 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 sözkonusu olduğunda çok daha açık bir şekilde 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 açısından harici bir nesnedir. Çok daha ilginç olanı, bu kara-saban kendi mantığına ve asıl itibariyle onu tasarlıyanlarca ne düşünülen ne de öngörülen amacına uymayacak ölçüde kullanan kimseleri, ziraî faaliyetlerini ve olasılıkla hayatlarının diğer alanlarını da tanzim etmeye zorlar. Mamafih 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. İnsan ile kültür arasındaki ilişki burada sihirbazın çırağı hikayesiyle oldukça yerinde tasvir edilir: İnsan emriyle (fiat) ve büyüsel sözlerle ortadan kaybolan güçlü kovalar harekete geçirilir. Bu noktadan itibaren onlar mûcidleri 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 sözkonusu güçleri harekete geçirebilir. Tabiatıyla insanın kendi ürettiği deryada boğulması da mümkündür.

Eğer kültürün nesnel oluşuyla geçerliliği artıyorsa bu adlandırmanın bir çifte anlamı vardır. Kültür, insanı; kendi kişisel bilincinin dışında var olan gerçek dünyanın nesnelerinin bir toplamı olarak karşılamasıyla nesneldir. Kültür oradadır. Fakat grup içerisinde yaşanılıp kavranabilmesi açısından 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 subjektif bilincinin şu veya bu yapılarından kesinkes ayırdeder. Bir kimse çıkıp özel bir kültürün teknolojisine özgü olan bir aleti, mamafih ilginçtir, bir tasarımın somut kısmını oluşturan bir takım kapkacakla mukayese ettiğinde durum daha da açıktır. Paylaşılan bir olgu olarak kültürün nesnellliği, maddi olmayan bileşenlerine bağlı olarak anlaşılması açısından 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 görmiyen bu sosyolojik düşler bu şekilde kurulduğu müddetçe bireyin kendi öz vicdanıyla sınırlı kalır ve sırf bir gölgemsi hayalet gibi varlığını sürdürür. Buna mukabil, o bireyin toplumundaki kurumlar, mamafih, hiç sevmese bile gerçek olarak kalacaktır. Başka bir deyişle kültürel dünya sadece kollektif olarak üretilmez aynı zamanda kollektif kabul sayesinde gerçek olarak kalır. Kültür içerisinde olmak demek, özel bir nesnellikler dünyasını başkalarıyla paylaşmak demektir. (14)

Aynı şartlar elbette toplum diye adlandırdığımız kültürlerin o bilinen parçasına da uygulanabilir. Dolayısiyle, 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 kuruluşlar, insanlar tarafından nesnel bir dünyanın unsurları olarak tecrübe edilirler. Toplum insam; haricî, subjektif açıdan saydam olmıyan (opaque) ve zorlayıcı (coercive) bir olgu olarak karşılar. (15) Doğrusu toplum, kendi nesnel varlığıyla hakikaten bir "ikinci tabiat" olduğu için, insanlarca ortaklaşa fiziki alemle hemen hemen de eşit olarak algılanmıştır. Toplum, öznel bilince göre ilgi dışı ve onun tarafından kontrol edilemeyen verili bir "orası" olarak algılanır. Tek başına tasarımın temsilcileri ferdin irade gücüne karşı nisbeten az bir direnç gösterirler. Toplumun temsilcileri muazzam bir şekilde çok daha dirençlidir. Fert değişik toplumlar tasarlayabilir ve onları kendi kendine çeşitli bağlamlarda tasavvur edebilir. Tek-bencil bir çılgınlık halinde olmadıkça fert, bu fantazilerle, onun arzularına bakmaksızın kendisini kabul ettiren, ve ona herkesçe kabul edilen bir ortamı (context) salık veren toplumdaki gerçek hayatının realitesi arasındaki ayırımı farkedecektir. 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 ihtiyacım duyuyorsa eğer, esasen gerekli olan benzer bir ampirik araştırmaya angaje olmalıdır. Bütün bunlardan başka toplum kendini zorlayıcı gücüyle ortaya kor. Onun nesnel gerçekliğinin son ölçüsü, ferdlerin isteksizliğine karşın kendini onlara kabul ettirme kaabiliyetidir. 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 yöntemlerinde (procedures) -daha doğrusu inat fertleri ve grupları "hizaya getirmek" için özel olarak planlanan yöntemlerde- çok daha belirgin bir şekilde görülebilir. Siyasî ve hukukî kurumlar bunun en bariz misalleridir. Mamafih 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 baskı 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, mamafih sosyolojik düşünceden çok uzak kalmışlar da dahil, dilin bir insan ürünü olduğunu, biliyoruz ki, inkar edemez. Özgül herhangi bir dil, in-

san yaratıcılığı, hayal ve hatta kaprisinin uzun bir tarihi sonucu oluşur. Her ne kadar insanın ses organları onun linguistik kavramları üzerine muayyen psikolojik sınırlamalar empoze etse de, faraza, İngiliz dilinin gelişmesini açıklayacak, bilinen hiçbir tabiat kanunu yoktur. Hem sonuncu tercihte, dilin bir insan ürünü olan statüsünden başka eşyanın tabiatında herhangi bir statüsü yoktur. Özgül beşeri olaylarda kaynağım bulan İngilizce, insan aktivitesiyle kendi tarihi boyunca geliştirildi ve ancak insanlar onu kullandığı ve anladığı müddetçe varlığını sürdürecektir. Ne var ki İngilizce kendisini, fertlere olduğu gibi kabul etmeleri gerektiği, yoksa sonunda sıkıntı çekecekleri nesnel bir realite olarak takdim eder. Onun kuralları nesnel bir biçimde verilidir. Onlar, fertler tarafından ister ana dilleri isterse yabancı bir dil olarak öğrenilmelidir. Ve fert onları keyfine göre değiştiremez. Doğru ve yanlış İngilizce için nesnel ölçüler (standartlar) vardır ve her ne kadar küçük detaylarda görüş farklılığı varsa da bu tür ölçülerin varlığı dilin ilk defa kullanılacağı yer için bir ön koşuldur.

Tabii olarak bu ölçülere karşı işlenilen suçlar için okulda başarısızlıktan sonraki hayatta sosyal mahcubiyete kadar çeşitli cezalar vardır. Fakat İngilizcenin nesnel gerçekliği başlangıçta bu cezalarla ortaya konmamıştır. Aksine İngilizce, orada mevcut, hazır yapılmış ve fertlerin birbirlerini ve kendilerini anlayabildikleri kollektif bir şekilde kabul edilen hitap dünyası olma yalın kat gerçeğinden dolayı nesnel olarak gerçektir. (16)

Nesnel bir gerçeklik olarak toplum, insana ikamet etmesi için bir dünya temin eder. Bu dünya, içerisine bir dizi olaylar şeklinde yayılan bireysel biyografiyi kuşatır. Gerçekten de bir ferdin özel biyografisi, sadece toplumsal dünyanın anlamlı yapıları içerisinde kavranabildiği ölçüde nesnel olarak gerçektir. Daha doğrusu fert başkalarına tuhaf veya büsbü-

tün anlaşılamaz gibi görünen, oldukça çok sayıda subjektif indî-yorumlara sahip olabilir. Bu indî-yorumlar ne olursa olsun, sonunda, kollektif bir biçimde kabul gören bir referans çerçevesine yerleşen ferdî biyografinin nesnel yorumu bâki kalacaktır. Bu biyografinin nesnel gerçekleri ilgili şahsın dökümanlarına başvurmakla asgari ölçüde tahkik edilebilir. İsim, meşru neseb, vatandaşlık, medenî (civil) statü, meslek -ki bunlar bireysel var oluşun "resmi" açıklamalarının yalnızca bir kısmıdır- objektif olarak, yalnız kanun gücüyle değil aynı zamanda temel gerçek olan toplumun lütüfkar gücünden dolayı da geçerlidir. Dahası, bizzat fert, tekrar ortak realiteden vazgeçip kendisini tekbencil (solipsistic) 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. (17)

Toplumun nesnelliği, onun tüm ögesel 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-.

Kurum, önceden belirlenen modelleri -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. (18) O, fiziki bir nesne olan elbise veya zînete "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 bu veya şu ayrıntısını icra etmek istemiyorum", fakat kararlılığına rağmen onu öylece yapacaktır- Çünkü rolünün nesnel tanımı öyle olmasım 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 repertuarım 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" ne ifade ediyorsa o açıdan - bir adam olması da- beklenir. Dolayısiyle sonuçta insan aktivitesinin nesnelleşmesi demek, onun, kendini toplumsal dünyanın nesnel unsurları olarak genellikle mevcut olan sembolleri halinde kendi içinde karşılamakla, kendinin bir kısmım kendi öz-bilinci içerisinde nesnelleştirmeye yatkın olması demektir. Örneğin, "gerçek ben" sıfatıyle fert, başpiskopos sıfatında iken kendi kendiyle bir içsel mükaleme sürdürebilir. Gerçekte sosyalleşme, bir kimsenin ancak böyle ilk aşamada kendi nenelleşmeleriyle içsel diyaloğa girmesi yoluyla mümkün olur. (19)

Dışsallaşan bilinç tarafından üretilen toplumsal nesnelleşmeler dünyası, bilinci harici bir gerçeklik olarak karşısına alır. O ancak böyle kavranabilir. Mamafih bu kavrayış, ne var ki içselleşme olarak tanımlanmaktan çok, tabiat dünya-

sının kavranması şeklinde de 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 dünyamn 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 süreci, tarafından baskına uğrar. Sosyalleşme, elbette, psikolojik olarak bir öğrenme süreci şeklinde 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, aym zamanda onlarla özdeşleşir ve onlar tarafından biçimlenir de. Onları kendi (benliği) ne 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 simetri kurmaya bağlıdır. Eğer tamamen sosyalleşmiş bir birey tasavvur edilirse, toplumsal dünyada nesnel bir biçimde hazır bulunan her bir mânânın, onun kendi öz bilincinde subjektif olarak verili ona benzer bir mânâya sahip olduğu görülür. 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 simetri (bakışıklık, tetabuk) derecesi kurarken, sosyalleşme başarısızlıkları değişik asimetri (uyumsuzluk, tenakuz) 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.

İnsamn dünya-kurma aktivitesi her zaman için kollektif bir girişimdir. Onun bir dünyayı kendine mal etmesi dahi bir topluluk içerisinde meydana gelir. Toplum içerişinde olmanın dışında, biyolojik gözlemlerin ötesine geçen ve tecrübi olarak bilinen herhangi bir biçimde olmanın veya insan olmanın şimdiye kadar mümkün olmadığını söylemek sosyalbilimcil 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 kasdetmektedir: İnsan, toplumsal süreçler kanalıyla aktarılmadıkça kendi hayat tecrübesine dair bir kavramı dahi tam anlamıyla kavramaktan acizdir. Toplumsal olarak nesnelleşen dünyayı içselleştirme süreçleriyle, yine toplumsal olarak belirlenen kimlikleri içselliştirme süreçleri aynıdır. Ferd, muayyen bir şahıs olmak ve muayyen bir dünyada ikamet etmek için sosyalleşmiştir. Subjektif kimlik ile subjektif gerçeklik; fertle onun sosyalleşmesiyle yükümlü başka manidar kimseler arasındaki aynı diyalektik (burada etimolojik olarak sözcük anlamında) içinde üretilir. (20) Kimliğin diyalektik oluşumunu şu ifadelerle özetlemek mümkündür: Fert, başkaları nasıl hitap ediyorsa öylece oluşan bir kişiliktir. Şu da eklenebilir: Fert, dünyayı

başkalarıyla diyalogta iken algılar ve daha da öte hem kimlik hem de dünya ona, sadece o diyaloğa 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 insan-oğlu tarafından kurulu dünyaların daha önce işaret ettiğimiz istikrarsızlığının subjektif tarafıdır. Bir dünya'yı sürekli kılmanın zorluğu, bu dünyayı subjektif olarak makul kılmanın psikolojik zorluğunda kendini belli eder. Bu dünya, ferdin bilincinde (ebeveyni, öğretmenleri ve "akranları" gibi) anlamlı hariçten kimselerle giriştiği diyalogla inşa edilir. Yine bu dünya benzer diyalogla -bu ister yukardaki şahıslarla olsun isterse (eşler, arkadaşlar ve diğer dostlar gibi) anlamlı başka şahıslarla olsun- subjektif 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 subjektif mâküliyetini yitirmeye başlar. Başka bir deyişle sözkonusu dünyanın subjektif gerçekliği diyaloğun ince ipliğine bağlıdır. Çoğumuzun bu istikrarsızlıktan habersiz olmasının nedeni genellikle bizim manidar başkalarıyla sürdüregeldiğimiz diyalogda yatmaktadır. Bu tür devamlılığın korunması toplumsal düzenin en önemli zorunluluklarından biridir.

Bu durumda içselleşme, toplumsal dünyamn nesnel gerçekliğinin aynı zamanda bir subjektif gerçeklik te olduğunu gösterir. Fert, kurumları kendi dışındaki nesnel dünyanın verileri olarak karşılar, fakat onlar aynı zamanda artık kendi öz bilincinin verileridir de. Toplum tarafından ortaya konan kurumsal programlar; artık tutumlar, güdüler ve yaşam planları biçiminde subjektif olarak gerçektirler. Kurumların gerçekliği, fert tarafından onun rolleri ve kimliği ile birlikte

deruhte edilir. Örneğin, fert toplumunun özgül 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 sadece amca rolünü oynamakla kalmaz fakat artık 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 amcalığın (veya dayılığın) merkezî öneme sahip bir kurum olarak tesis edildiği bir cemiyette (bizim dışımızdaki, daha emin bir şekilde söylersek bilhassa oldukça anaerkil toplumlarda) yaşasaydı tüm biyografisini (geçmiş, hal ve gelecek) bir amca olma kariyerine dayanarak tasavvur edecekti. Gerçekten de o kendini yeğenlerine feda bile edebilir ve kendi öz hayatının onlar kanalıyla devam edeceği düşüncesiyle teselli bulabilir. Toplumsal olarak nesnelleşen dünya hala dışsal gerçeklik olarak kavranır. Amcalar, kız kardeşler ve yeğenler; hayvan veya kaya türleriyle gerçeklik bakımından mukayese edilebildiğinde nesnel realitede vardırlar. Ne var ki bu nesnel dünya artık subjektif anlamlılık olarak ta idrak edilebilir. (Farzedelim ki amcalığın bilgisini öğrenmesi gereken çocuğa göre) realitenin baştaki donukluğu içsel bir yarı şeffaflığa dönüştürülmüştür. Bu durumda fert kendi içine bakabilir ve subjektif varlığının derinliklerinde bir amca olarak "kendi kendini keşfedebilir." Başarılı bir sosyolleşme derecesini her zaman var kabul ettiğimiz bu noktada, içebakış; kurumsal mânâların keşfedilmesi için tutarlı bir metod haline gelir. (21)

İçselleşme süreci, her zaman dışsallaşma ve nesnelleşme aşamalarını da içine alan daha geniş bir diyalektik sürecin bir aşamasından fazla bir şey olarak anlaşılmamalıdır. Eğer bu böyle anlaşılmazsa o zaman illetin (sebeb) tabiatta tesir halkettiği gibi ferdin toplum tarafından halkedildiği meka-

nistik bir determinizm tablosu ortaya çıkar. Böyle bir tablo toplumsal fenomeni çarpıtır. İçselleşme, yalnız bu sonuncunun daha büyük diyalektik bir parçası değil, aynı zamanda ferdin sosyalleşmesi de diyalektik bir biçimde vuku bulmaktadır. (22) Fert, pasif ve hareketsiz bir şey olarak 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* (appropriated). Üstelik fert, bir kere nesnel ve subjektif olarak tanınabilen bir kimlikle bir şahıs olarak biçimlendirildiğinde, süregelen biyografisinde onu bir şahıs olması için besleyen diyaloğa katılmayı sürdürmesi zorunludur. Bu demektir ki birey toplumsal dünyamn 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, (faraza 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 alınabilir. Dil, ferdi nesnel bir gerçeklik olarak karşısına alır. Ve fert başkalarıyla linguistik etkileşime girmekle onu subjektif olarak yüklenmiş olur. Mamafih bu etkileşim sürecinde o, her ne kadar (sözgelimi şekilci bir gramerci olarak) sözkonusu düzeltmelerin geçerliliğini inkar etse bile, kaçınılmaz bir biçimde dili tadil eder. Daha da ötesi ferdin dile süregelen katılımı, sözkonusu 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 olarak nesnelleşen dünya açısından şu söylenebilir: Fert kendini biçimlendiren dünyaya "karşılık vermeyi" sürdürür ve bunu yaparken de dünyayı realite olarak kullanmaya devam eder.

Toplumsal olarak inşa edilen dünya, herşeyden önce, davranışların bir düzene konmasıdır biçiminde takdim edilirse, mesele artık anlaşılabilir demektir. Anlamlı bir düzen veya yasa (nomos) fertlerin tek tek eylem ve mânâlarına empoze edilir. (23) Toplum bir dünya-kurma girişimidir demek, o düzenleyici veya yasalaştırıcı (nomizing) bir faaliyettir demektir. Bunun böyle kabul edilişi, daha önce gösterildiği gibi *homo şapiens*'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 kollektif niteliğini öngörür. Davranışları düzene koyma her türlü sosyal etkileşim için asli olan bir husustur. Ferdin mânâ alemini çağrıştıran her sosyal fiil, başkalarına doğru yöneltilmiştir. Ve devam etmekte olan sosyal etkileşim ise failin çeşitli mânâlarının ortak bir mânâ düzeni içerisinde bütünleşdiğini gösterir. (24)

Sosyal etkileşimin bu yasalaştırıcılığı sonunda, 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 (tabii ki 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 bütünlüğünü zorunlu olarak içine alacak şekilde tasavvur edilmesi

önemli değildir. Tamamen sosyalleşmiş bir fert bulunmadığı gibi, müşterek mânânın dışında veya kenarında kalan bireysel mânâlar da hiç bir zaman olmayacaktır. Gerçekten de biraz sonra görüleceği gibi bireyin marjinal deneyimleri toplumsal var oluşu anlamak için bir hayli önemlidir. Tamamen benzer bir şekilde her yasayı daha geniş mânâ alanlarına yaymağa iten tabii bir mantık sözkonusudur. Toplumun düzenleyici işlevi bütünlüğe hiç bir zaman ulaşmazsa da o yine bütünleyici olarak tanımlanabilir. (25)

Toplumsal dünya hem objektif olarak hem de subjektif olarak bir düzen (nomos) oluşturur. Objektif düzen nesnelleşme süreci içerisinde kendiliğinden verilir. Dil 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, bizatihi *(ipso facto)* bu akıntıdan çıkarılır ve hangi isme sahip ise ona uygun bir varlık olarak kararlılık verilir. Dil, bunlardan başka kelime haznesine 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.

O maddenin başka maddeleri de içine alan bir düzene sokulması işlemi (sözkonusu 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 kognitif (bilişsel) ve normatif (değere ilişkin) yapı (edifice) 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 nisbeten küçük bir parçası; -her ne kadar teorik "bilgi" realitenin genellikle "resmi" açıklama kısmını içerdiği için özellikle önemli olsa da -şu veya bu çeşit teorilerle oluşturulur. Bir çok toplumsal bakımdan nesnelleşmiş "bilgi" preteoriktir. 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 hem-hal (co-inhabit) olmak demektir.

Objektif yasa sosyalleşme esnasında içselleştirilir. Böylece o, fert tarafından kendi öz subjektif tecrübesinin düzenleyicisi olmak üzere üstlenilir. Bu üstlenme dolayısıyle fert kendi özel biyografisini "anlamlandırabilir". Onun geçmiş hayatının karşıt unsurları, kendisinin ve başkalarının durumu hakkında "nesnel olarak bildiği" şeylere göre düzene konur. Onun süregelen tecrübesi aynı düzen içerisinde bütünleşir, her ne kadar sözkonusu 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, yalmz nesnel olarak kurumsal yapılarında değil, aynı zamanda subjektif olarak ferdin bilincini oluşturma konusunda da düzen ve mânânın koruyucusudur.

Bu nedenle toplumsal dünyadan köklü bir uzaklaşma veyahut düzensizlik (anomi, kargaşa) fert için oldukça güçlü bir tehdit oluşturur. Fert bu gibi durumlarda yalnızca duygusal tatmin bağlarını kaybetmekle kalmaz, hareket halindeki istikametini dahi kaybeder. Müfrit durumlarda 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 oluşturuyor ve koruyorsa aynı şekilde bu diyaloğu tamamen kopardığında anomiye saplanması da mümkündür. Bu tür yasal (nomik) bozukluk durumları elbette çeşit çeşittir. Onlar, ferdin bağlı bulunduğu sosyal grubun tamamının statüsünü kaybetmesinde olduğu gibi daha büyük kollektif güçleri ihtiva edebilir. Yine ölüm, boşama veyahut fiziksel ayrılık nedeniyle başkaca önemli şeyleri kaybetmek gibi çok daha dar bir şekilde biyografik de olabilir. Dolayısiyle anomi'nin kollektif 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 sürdüregeldiği 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 koymakdır. Bunun antropolojik varsayımı, insiyak gücüne sahip gözüken mânâya, beşerî bir özlem duymaktır. İnsanoğlu fıtrî olarak realiteye mânâlı bir düzen empoze etmeye zorlanır. Mamafih bu düzen, dünya kurmayı tanzim eden toplumsal bir girişimi öngörür. Top-

lumdan ayrı kalmak ferdi tek başına başedemeyeceği çok sayıda tehlikeye maruz bırakır. Daha aşırı bir durumda ise nerdeyse yok olma tehlikesine iter.

Toplumdan uzaklaşmak ferde ayrıca katlanılması güç psikolojik gerilimler, yani toplumsallığın antropolojik gerçeğinin kökünde yer alan gerilimler de yükler. Binaenaleyh böylesi bir uzaklaşmanın nihaî tehlikesi mânâsızlık tehlikesidir. Bu tehlike, ferdin bir düzensizlik, duyarsızlık ve çılgınlık dünyasında kaybolup gittiği tam anlamıyla *(par excellence)* bir kabustur. Böyle bir durumda realite ve kimlik uğursuz bir şekilde korku ve dehşetin anlamsız suretlerine dönüştürülür. Toplum içerisinde olmak demek "aklı başında" olmak demektir -özellikle de böylesine anomik dehşetin nihaî "cinneti"nden korunmuş olmak açısından-. Anomi, ferdin ölümü tercih etmeyi taleb edebileceği 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- taleb edilebilir.(27)

Sosyal düzenin koruyucu özelliği, ferdin hayatındaki marjinal durumlara, daha doğrusu onun rutin ve günübirlik varlığını belirleyen sınırlara doğru veya ötesine itildiği durumlara bakıldığında özellikle daha da açık bir hale gelir.(28) 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.(29) Bu 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 tabiatıyla artık modern psikiyatrinin nöretik veya psikozlu diyebileceği kişiler grubundan sayılır-

lar. Bu grupların epistemolojik konumları ne olursa olsun (genellikle psikiyatri bunlara özellikle realitenin günübirlik, "resmi" ve toplumsal tanımlarında kesin olarak kök saldıkları için çok ümitvar diye karar vermişse de) onların fert için esas korkunçluğu, o ferdin daha önceden uyageldiği düzenine karşı oluşturdukları tehditte yatar. Bununla beraber nihaî durum tam anlamıyla (par excellence) ölümdür.(30)

Başkalarının (dikkatinizi çekerim, tabii ki, anlamlı başkalarının) ölümüne şahit olmak ve kendi ölümünü beklemekle fert, toplumdaki "normal" hayatım yönlendiren o ana kadarki *(ad hoc)* 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 varsayımlarım dahi tehdit ettiği için topluma korkunç bir problem takdim eder.

Başka bir deyişle, beşerî varoluşun marjinal durumları, tüm toplumsal dünyaların doğuştan rizikolu olduklarını gösterir. Toplumsal olarak tanımlanan her realite, pusuda yatan "irrealiteler" tarafından tehdit altında varlıklarını sürdürürler. Yine, toplumsal olarak inşa edilen her düzen anomiye saplanmak biçimindeki kaçınılmaz olasılıkla yüz yüze kalmak zorundadır. Toplum perspektifinden bakıldığında her düzen, geniş bir mânâsızlık yığınıyla ve biçimsiz, karanlık ve daima uğursuz bir ormanda küçük bir berraklık parıltısıyla oyulan bir mânâ alanıdır. Birey açısından bakıldığında ise her düzen, "gece"nin tehditkâr karanlığına karşı cılız bir şekilde tutulan hayatın parlak "gündüz(feneri)ü"nü temsil eder. Her iki bakış açısından da bakıldığında ise her düzen, kaosun etkin ve yabancı güçlerine karşı duran muazzam bir settir. Bu kaos her ne pahasına olursa olsun uzaklaştırılmalıdır. Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, her toplum, üyelerine "realite-merkezli" kalmaya (yani, "resmi" olarak tanımlandığı biçimiyle realite içinde kalmaya) ve "re-

aliteye dönmeye" (yani, "irrealitenin" marjinal alanlarından toplumsal olarak kurulu düzene dönmeye) yardım edecek yöntemler geliştirir. Bu yöntemlere çok kısa bir süre sonra daha yakından bakılmak zorunda kalınacaktır. Şimdilik şu kadarını söyleyebilirim ki, ferde anominin kabus dünyasını bertaraf etmek ve kurulu düzenin sınırları içerisinde kalmak için toplum tarafından çeşitli metodlar temin edilmiştir.

Toplumsal dünya mümkün olduğu kadar olduğu gibi kabul edilmeyi (taken-for-granted) tasarlar. (31) Sosyalleşme, bu "olduğu gibi kabul edilme" özelliği içselleştirildiği oranda başarı kazanır. Ferdin, sosyal düzenin anahtar mânâlarına yararlı, arzu edilen veya doğru olarak bakması yeterli değildir. Eğer sözkonusu fert onlara kaçınılmaz olarak ve "eşyanın tabiatının" evrensel parçası ve bölümü olarak bakarsa daha güzel (güzellikten kasdımız toplumsal istikrar açısındandır) 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 addedilebilir. Bu takdirde subjektif açıdan ciddi sapmalar, ahlaki suçu teşvik ettiği kadar deliliğin getireceği dehşeti de kamçılar. Sözgelimi bir toplumun cinsellik programı basit bir biçimde sadece faydacıl 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 kargaşa için, mükemmel bir örnek işlevi görebilir. Bununla birlikte kargaşanın pratik endişeler ve vicdan azaplarıyla da beslendiğini inkar etmiyoruz, ancak onun temel işlevinin bir kimseyi insanlığın "normal" düzeninden ayırıp hariçteki bir karanlığa itmesi kargaşası olduğu görülmektedir. Başka bir deyişle ontolojik bir statüyle bahşedilen kurumsal programları, red ve inkar etmek, varlı-

ğın 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 -"olduğu gibi kabul edilme" özelliğine kavuşur, o zaman onun mânâları da evrende mevcut olduğu kabul edilen mânâlarla birleşmiş olur. Nomos (nizam) ve cosmos (alem) eşzamanlı ve eş mekanlı (co-extensive) gibi gözükür. Arkaik toplumlarda nomos mikrokozmik bir yansıma olarak gözükürken, insanlar dünyası da benzer bir biçimde alemde var olan mânâları ifade eden (vasıtalar) olarak gözükürdü. Sosyal dünyanın arkaiklerde bu şekilde kozmikleştirilmesi (cosmisation) çağdaş toplumlarda, benzer bir şekilde alemin tabiatından ziyade insanların tabiatı hakkındaki "bilimsel" önermeler şeklinde yerini almıştır. (32) Tarihi değişiklikler ne olursa olsun temayül, beşerî olarak inşâ edilen düzendeki mânâların aleme de yansıtılması yönünde olmuştur. (33) Bu yansımanın yüzeysel düzenli yapıları nasıl sağlamlaştırmaya eğilimli olduğu hemen kolayca görülebilir. Ne var ki bu sağlamlaştırma biçimi daha fazla araştırılmak zorundadır. Her halü karda düzene, kozmolojik veya antropolojik anlamda "eşyanın tabiatına" bağlı olarak "olduğu gibi kabul edilme" ve insanların tarihî çabalarından daha güçlü kaynaklardan gelen bir istikrar bahşedilir. İşte bu noktada din anlamlı bir şekilde argümanımıza dahil olur.

Din, kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu insanî bir girişimdir. (34) Farklı bir deyişle, din, kutsal bir uslüb (mode) içerisinde kozmikleştirmekdir. Burada kutsaldan kasıd, tecrübe dahilindeki muayyen nesnelerde yerleştiğine inanılan, insamn dışında fakat yine de onunla ilişki halinde olan esrarengiz ve korkutucu bir güç hassasıdır (quality). (35) Bu hassa tabiî ve sun'î nesnelere olduğu kadar, hayvanlara, insanlara veya insan kültürünün nesnelleşmelerine de atfedi-

lebilir. Kutsal taşlar, kutsal aletler ve kutsal inekler vardır. Bir kabile reisi kutsal olabildiği gibi özel bir adet veya kurum da kutsal olabilir. Kutsal mahallerde ve kutsal mevsimlerde kullanıldığı biçimiyle bu hassa gök ve zaman için de tahsis edilebilir. Nihayet bu hassa, oldukça sınırlı bir bölgedeki ruhlardan büyük evrensel uluhiyetlere kadar bir çok kutsal şeylerde dahi tecessüm edebilir. Bu sonuncusu, sırasında, evreni yöneten ve artık kişisel terimlerle tasarlanamayan, fakat hala kutsallık statüsü bahşedilen nihaî güçler veya prensipler şekline de dönüşebilir. Kutsalın tarihi tezahürleri büyük oranda değişiklik arzeder. Ne var ki, yine de kültürler-arası gözlemlenebilir belirgin benzerlikler vardır. (Bunların acaba kültürel yayılma neticesinde mi, yoksa insanın dini tasavvurunun deruni bir mantığı neticesinde mi oluştuğu şeklinde yorumlanması fazla önemli değildir.) Kutsal, günlük hayatın normal rutinlerinin "dışında duran", (sticking out) fevkalade ve potansiyel olarak tehlikeli bir şey -her ne kadar onun tehlikesi evcilleştirilebilir ve potansiyeli günlük hayatın ihtiyaçlarına göre törpülenebilirse de- olarak algılanır. Kutsal, insan-dışı bir şey olarak algılanmasına rağmen yine de diğer insandışı fenomenlerin (özellikle kutsal-olmayan tabiat fenomeninin) sahip olmadığı herhangi bir biçimde kendisiyle ilgili olmakla insanı hedef alır (refers). Böylece din tarafından ortaya konan kozmos hem insandan aşkındır hem de onu içine alır. Kutsal kozmos, insan tarafından kendi dışında var olan ve muazzam bir şekilde güçlü bir realite olarak karşılanır. Ne var ki bu realite kendi kendine insana hitap eder ve onun hayatını nihaî olarak anlamlı bir düzen içerisine yerleştirir.

Bir anlamda kutsalın zıddı, kutsal statüsü olmayan şey olarak yalın bir şekilde tarif edilirse profandır. Kutsal olarak "aşikar olmayan" her fenomen profandır. Günlük hayatın rutinleri, aksi ispat edilmedikçe, profandır. Şöyle ki ikinci kı-

sımda yer alanlar, şu veya bu şekilde (örneğin; Kutsal çalışmada olduğu gibi) kutsal güç tarafından esinlendirilmiş gibi tasavvur edilirler. Mamafih bu durumlarda bile bizzat hayatın günübirlik olaylarına atfedilen kutsallık özelliği, fevkeladelik karakterini -yani bir çok ritüellerle (ayin) ve dünyevileşmeye benzer bir şeyin kaybıyla, daha doğrusu söz konusu olayların profan olmaktan çıkıp başka bir şey olarak algılanmasıyla tipik bir biçimde tekrar tastik edilen bir karakteri - muhafaza eder. Realitenin kutsal ve kutsal dışı alanları biçiminde ikiye bölümlenmesi, mamafih buna bağlı olarak, dinî girişim için de aslî bir niteliktir. Aynı şey dinî fenomenin herhangi bir tahlili için de açıkça önemini hissettirir.

Bununla birlikte kutsal daha derin bir düzeyde, başka karşıt bir kategoriye yani kaosa sahiptir. (36) Kutsal kozmos, kaostan neş'et eder ve onu korkunç bir muhalifi imiş gibi karşısına alarak (yoluna) devam eder. Kozmosun ve kaosun birbirine bu muhalefeti, bir çok 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 terkedimek demektir. Burada İngilizce "chaos" kelimesinin "dipsiz uçurum" (yawning) anlamında Grekçe bir kelimeden, "religion" kelimesinin de "dikkatli olmak" anlamındaki Latince bir kelimeden çıkarsandığım gözlemek hiç de konumuzla ilgisiz değildir. Daha emin olmak için diyebiliriz ki, dindar bir insanın hakkında "dikkatli" olduğu şey, herşeyden önce kutsalın tezahürlerinde bizzat gizli olan tehlikeli güçtür. Fakat bu tehlikenin arkasında çok daha korkunç olan bir başkası var ki o da: Bir kimsenin kutsalla olan tüm bağlarını koparıp, kaos tarafından yutulabil-

mesidir. Daha önce gördüğümüz gibi tüm düzenli (nomic) yapılar bu korkuyu bertaraf etmek için tertip edilmişlerdir. Mamafih bu yapılar kutsal kozmosta, harfiyen en yüksek doruk nokta olan, ilahlaştırma (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- ilki artık ikincisinde yerini almakla aynen yansıdığı veya temel yapılarıyla ondan çıkarsandığı- bir dünya ile özdeşleşmeyi ifade etmektedir. Beşerî nomoi (düzen)nin 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 bin yılı (millennia) boyunca değil, beşer tarihinin büyük bir kısmı boyunca da doğruluğunu kanıtlamıştır. Tarihî perspektiften bakıldığında insan dünyalarının büyük bir kısmının kutsal dünyalar olduğu görülür. Gerçekten de, kuvvetle muhtemel gözüken bir şey varsa o da, insanın ancak kutsal yoluyla ilk aşamada bir kozmos tasavvur etmesinin mümkün olabildiğidir." (37)

Bu durumda şu söylenebilir: Din, insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynamıştır. O, insanın kendi öz mânâlarını realiteye aşılaması suretiyle kendini dışsallaştır-

manın en yüce sınırını ifade eder. Din ayrıca beşerî düzenin, varlığın bütününe yansıtıldığım da ima eder. Başka bir deyişle din, evrenin tamamını insan açısından manidar bir varlık olarak kavramanın cüretkar bir girişimidir.

Toplumsal olarak kurulu dünyaların tümü, doğuştan istikrarsızdır. İnsan aktivitesiyle desteklendikleri için insana özgü bencillik ve budalalık gerçekleriye durmadan tehdit edilirler. Kurumsal programlar, çatışan menfaatları dolayısıyla fertler tarafından baltalanırlar. Sık sık fertler basit bir şekilde ya onları unutur veyahut ilk aşamada öğrenmekten aciz kalır. Başarılı olduğu oranda sosyalleşme ve sosyal kontrolün aslî süreci, bu tehditleri hafifletme işlevi görür. Sosyalleşme, toplumsal dünyanın en önemli özellikleriyle alakalı 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. (1)

Yasallaştırma ile, sosyal düzeni açıklama ve haklılaştırma konusunda yardımcı olan toplumsal olarak nesnelleşen "bilgi" kasdedilmektedir. Farklı bir deyişle, yasallaştırmalar, kurumsal düzenlemelerin "niçin" öyle oldukları hakkındaki tüm sorular için cevap teşkil ederler. Bu tanımlama hakkında işaret edilmesi gereken bir çok nokta vardır. Yasallaştırmalar, bir kere, toplumsal nesnelleşmeler alanına aittir, yani verili bir topluluk içinde "bilgiyi" aktaran bir alana. Bu, onların, toplumsal olayların "nedeni" ve "niçini" hakkındaki sırf bireysel tasavvurlardan oldukça farklı bir nesnellik sta-

tüsüne sahip olduklarını gösterir. Daha da ötesi yasallaştırmalar hem kognitif (bilişsel, kavrayışsal) hem de normatif (yargısal) karakterli olabilirler. Onlar insanlara yalnızca *neyin olması gerektiğini* anlatmazlar. Çoğu zaman o şeyin sırf *ne olduğunu* da takdim ederler. Örneğin, "kızkardeşin X ile cinsel ilişkide bulunamazsın" cümlesinde ifadesini bulan akrabalığın ahlakî normları açık bir şekilde yasa koymaktadır. Fakat "Sen X'in kardeşisin ve o senin kızkardeşindir" 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 öncüllerin mânâlı olması mümkün hale gelebilir. Son olarak yasallaştırmayı teorik tasavvur yeteneği (ideation) ile özdeşleştirmek ciddî bir hata olabilir. (2) "Tasavvurlar", emin olarak diyebiliriz ki, yasallaştırma gayeleri için önemli olabilirler. Mamafih, bir toplumda "bilgiyi" aktaran şey, başka hiçbir şeyle değil, o toplumda var olan "tasavvurlar" kümesi ile özdeştir. "Tasavvurlar"la ilgilenen bir takım insanlar her zaman olmuştur, fakat gel gör ki onlar hiçbir zaman oldukça küçük bir azınlık dışında bir yekün oluşturmamıştır. Şayet yasallaştırma her zaman teorik bakımdan uygun öncüllerden oluşmak zorunda kalsaydı, sosyal düzeni sırf, bu gibi teorik ilgilere-görünen o ki hiç de pratik bir program olmayan ilgilere- sahip entellektüel bir azınlık için desteklemiş olurdu. Çoğu yasallaştırmalar netice itibariyle preteorik (teori-öncesi) 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 şekil verirler. Kurumların (taşıdıkları) mânâlar belli bir düzen içerisinde bütünleştirilirken, kendileri de, kurum-

sallaşan davranışların onları icra edenlere "apaşikar" 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 gerçekliği vasıtasıyla yasallaştırmaktadır. Mamafih, istisnasız her toplumda ilave yasallaştırmalar gereklidir. Bu zorunluluk sosyalleşme ve sosyal kontrol problemlerinden kaynaklanır. 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 zorundadır. Daha da ötesi, yukarda gördüğümüz gibi, sosyalleşme hiçbir zaman tamamlanmaz. 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 dahi, kurumsal düzenlemelerin öz yasallaştırıcı gerçekliğinden -özellikle bu gerçekliğin kontrol edilmesi gereken direnişçiler tarafından problem edinilmesinden dolayı- başka yasallaştırmalara ihtiyaç duyar. Direniş ne kadar keskin ise onu altetmek için kullanılan vasıtalar da farzedelim ki o kadar keskin olsun, 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 gerçekliği bir meydan okuma ol-

madığı sürece öz-yasallaştırma için yeterli olabilir. Her ne şekil altında olursa olsun bir meydan okuma zuhur ettiğinde gerçeklik artık olduğu gibi kabul edilebilir. Sosyal düzenin geçerliliği bu durumda, hem meydan okuyanlar hem de onu karşılıyanlar adına açıklanmak zorundadır. Çocuklar ikna edilmelidir, fakat aynı zamanda onların hocaları da. Kötülük yapanlar emin 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.

Dolayısiyle yasallaştırma bir çok düzeyde vuku bulabilir. Bir kimse öz-yasallaştırma gerçekliği düzeyi ile, sözgelimi, bu gerçekliğe meydan okumalarla zorunlu hale gelen ikincil yasallaştırmaları evvela ayırt edebilir. Dahası, bir kimse sonraki yasallaştırma tipinin farklı düzeyleri arasında da ayrıma gidebilir. Teori-öncesi düzeyde paradigmanın "Bu, şeylerin nasıl meydana geldiğini gösteren şey'dir" gibi yalınkat geleneksel tasdiklerinin bulunması gerekir. Bunu, (hernekadar "tasavvurlar" kategorisine zoraki dahil edilse bile), yasallaşmanın atasözleri, ahlakî kurallar ve geleneksel hikmet biçimini aldığı henüz başlangıç halindeki teorik bir düzey takib eder. Bu tür yasallaştırıcı bir bilgi (irfan, lore), daha da geliştirilebilir ve mitler, masallar veya halk hikayeleri şeklinde nakledilebilir.

Ancak o zaman bir kimse kendileriyle sosyal düzenin özgül sektörlerinin açıklandığı ve uzmanlık kazanan "bilgi" örüntüsü vasıtasıyla doğrulandığı teorik yasallaştırmalarla açıkça karşılaşabilir. Son olarak, kendileriyle bir toplumun düzeninin *in toto* (toptan) yasallaştırıldığı ve neredeyse tüm yasallaştırmaların teorik olarak herşeyi kucaklayan bir *Weltanschauung* (Dünya görüşü) içerisinde bütünleştirildiği oldukça kuramsal yapılar da vardır. Bu son düzey burada şu

şekilde nitelendirilebilir: Bir toplumun düzeni teorik olarak kendi kendinin farkında olma düzeyini kazanır.

Yasallaştırma için hem objektif hem de subjektif bir yön vardır. Yasallaştırmalar nesnel olarak geçerli ve realitenin hazır tanımları olarak mevcuttur. Onlar toplumun nesnelleşen "bilgi"sinin bir kısmıdır. Mamafih, eğer onlar sosyal düzeni takviye etme konusunda etkin olmak zorunda iseler, içselleştirilmeli ve aynı zamanda subjektif realiteyi tanımlamaya da yardım etmelidirler. Başka bir deyişle etkin yasallaştırma, realitenin objektif ve subjektif tanımlamaları arasında kurulan bir simetriyi ifade eder. Toplumsal olarak tanımlandığı biçimiyle dünyanın gerçekliği, insanın hem-cinsleriyle olan diyaloğunda 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 subjektif, gerçeklik-muhafazası olarak tanımlanabilir.

Kolayca görülebileceği gibi yasallaştırmanın alanı dininkinden çok daha geniştir, zira bu iki terimi burada daha önce tanımlamıştık. Yine de ikisi arasında önemli bir ilişki varolagelmiştir. 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 şekide yasallaştırır ki, amprik toplulukların istikrarsız gerçeklik yapılarını (dahi) nihaî gerçekliğe bağlar. Toplumsal dünyanın kaygan (tenuous) gerçekleri, beşerî mânâlar ve beşerî aktivite rastlantılarının (contingencies) ötesinde bir tanıma sahip kutsal *realissimum*'da kaynağım bulur.

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 tasav-

vur etseydi kendine şu soruyu sorabilirdi: Kurumsal düzenin gelecekteki devamı, *ex nihilo* (hiç yoktan) şimdi kurulmuş olsaydı acaba en güzel nasıl sağlanabilirdi. Bu soruya açık bir cevap güçle ilişkili olarak verilebilir. Ancak önce şunu farzedelim ki; tüm güç vasıtaları etkin bir şekilde kullanılmış olsun-yani, tüm karşıtlar yok edilmiş, tüm uyum vasıtaları bir kimsenin ellerinde toplanmış ve makül ölçüde uygun şartlar gücün, bir kimsenin muayyen bir halefine nakledilmesi için hazırlanmış olsun-. Yine de yasallaştırma problemi yenilik ve dolayısıyle yeni düzenin oldukça bilinçli istikrarsızlığı nedeniyle hepsinden acil bir problem olarak kalacaktır. Probem, 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 programların dışında hareket etmekle, ancak, kendi öz varlıklarının en köklü arzularını gerçekletirmek ve evrenin asli düzeni ile uyumlu bir biçimde onları yerleştirmekten başka bir şey yapmadıklarına inansınlar. Kısaca: Dinî yasallaştırmalar tesis etsinler. Şüphesiz bunun böyle yapıldığına dair bol miktarda tarihi örnek mevcuttur. Şöyle veya böyle bu temel çözüm insanlık tarihinin büyük bir kısmı boyunca takip edilmiştir. Ve gerçekte soğukkanlı (cool) düşünceyle temayüz eden herşeyi temsil etme niteliğine sahip Musa-Machiavelli örneği, bütün bunlar kadar fantazi olamazdı. Din tarihinde çok serinkanlı (cool) kafalar her zaman bulunmuştur.

Din, toplumsal kurumları 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. Bu tür yasallaştırmamn muhtemelen en eski şekli, kozmozun ilahi yapısım 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 (3). "Burada aşağıda olan" her şeyin"yukarda" bir benzeri vardır. İnsanlar kurumsal düzene iştirak etmekle, *ipso facto*, ilahî kozmosa da katılmış olurlar. Sözgelimi akrabalık yapısı, (tanrıların varlığı da dahil) tüm varlığın bir toplumda hazır verili olan akrabalık yapıları şeklinde kavranmasıyla beşerî alemin ötesine uzanır. (4) 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 kendisine. Her insan ailesi, yalnız temsil etme açısından değil vücut verme açısından 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 (agent) veya ideal olarak ilahî bir inkarnasyonu (tecessümü) 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, veya (bizzat) tanrıdır ve ona itaat etmek demek tanrılar dünyası ile iyi bir ilişki içerisinde olmak demektir.

Toplumsal düzeni yasallaştırmamn mikrokozm/makrokozm biçiminde tasarlanması ve bu arada ilkel ve arkaik

toplumlardaki şekli belli başlı medeniyetlerde dönüşüme uğramıştır. (5) Bu tür dönüşümler, muhtemelen, katı bir mitolojik dünya-görüşünün ardında insan düşüncesinin belirgin bir gelişimiyle kaçınılmaz olmaktadır. Yani öyle bir dünya görüşü ki içerisinde kutsal güçler sürekli bir şekilde insan tecrübesine nüfuz etmektedir. Doğu Asya medeniyetlerinde mitolojik yasallaştırmalar, mikrokozm/makrokozm tasarımının aslî özelliklerine dokunulmadan kalmasına rağmen, oldukça soyut felsefî ve teolojik kategorilere dönüşmüşlerdi. (6) Sözgelimi Çin'de, en rasyonel bile 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 mânâsımn bir çok 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. (7) 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. 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 şey, mikrokozm/mak-

rokozm tasarımı bozulmuş olsa bile dinin, yüzyıllar boyunca merkezî yasallaştırma aracı olmaya devam ettiğidir. İsrail, özerk (otonomous) bir toplum olarak varoluşu boyunca ilahî olarak vahyedilen hukuka bağlı bir şekilde kurumlarını yasallaştırdı. (8) Grek şehri ve ona bağlı kurumlar dinî açıdan yasallaştırılmaya devam etti ve bu yasallaştırmalar daha sonraki bir devirde Roma imparatorluğunda bile uygulanmak üzere yaygınlaştırılabildi. (9)

Yineleyecek olursak yasallaştırma sürecinde dinin tarihî bakımdan çok önemli rolü, onun insan fenomenini kozmik bir refarans çerçevesine "yerleştirme" konusundaki yegane gücü nazarı itibare alınmadıkça anlaşılamaz. Tüm yasallaştırmalar realiteyi -yani özgül bir insan topluluğunda tanımlandığı biçimiyle realiteyi- korumaya yardım eder. Dinî yasallaştırma, beşerî açıdan tanımlanan realiteyi nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlamak demektir. Doğuştan istikrarsız ve geçici olan insan aktivitesinin yapılarına böylece, nihaî emniyet ve kalıcılık görünümü verilmiş olur. Farklı bir deyişle beşerî olarak kurulan nomoi(düzen) ye kozmik bir statü verilir.

Şüphesiz bu kozmikleştirme bir uçtan diğerine tüm düzenli (nomic) yapılarda olduğu kadar, özgül kurumlar ve verili bir toplum içerisindeki rollerde de bulunur. Bunlara tahsis edilen kozmik statü nesnelleştirilir, yani bu statü sözkonusu 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 yeralan gücün dinî yasallaştırması birkaç teorisyenin *ex post facto* (öncesi için de geçerli) 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* algılıyamaz- ve gerçekten de aynı tutum bizzat kral için de geçerli olabilir. Bu durumda Kurumun kozmik statüsü, insanların, olayların günübirlik akışıyla, her temasa geçişinde "tecrübe edilir". (10)

Bu tür yasallaştırmanın "kazançları", ister ona kurumsal nesnellik açısından bakalım isterse ferdin subjektif bilinci açısından, bir çırpıda görülebilir. Tüm kurumlar objektiflik özelliğine sahiptir ve onların yasallaştırmaları,-muhtevaları neyi içerirse içersin- sürekli bir şekilde bu objektifiği alttan desteklemelidir. Dini yasallaştırmalar, mamafih, toplumsal olarak tanımlanan kurumların realitesini evrenin nihaî realitesine, yani "olduğu gibi" realiteye yerleştirir. Böylece kurumlara bizzat tanrılara atfedilen; karşı konulmazlık, sağlamlık ve kalıcılık vasıflarına benzer vasıfları haiz görünümü verilir. Ampirik olarak kurumlar, değişme üzerine kurulan insan aktivitesinin zorunlu bir sonucu olarak daima değişirler. Kurumlar, yalnız zamanın aşındırmalarıyle değil, aynı zamanda davranışlarının düzene konması amaçlanan gruplar arasındaki çekişme ve ihtilaflardan dolayı da daima tehdit edilirler. Öte yandan kozmik yasallaştırmalar açısında 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 düşüşünden münezzehtirler. Çünkü onlar artık, içerisinde bizzat insanlık tarihinin yalmzca bir yaprak (veya perde)den başka bir şey olmadığı kutsal bir zamana yerleştiriliyorlardır. Şu halde onlar bir bakıma ölümsüzleşmişlerdir.

Ferdin subjektif noktai 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, özdeşleşebilir. Fertlerin bağlı olduğu rollere ve kurumlara kozmik anlam bahşedildiğinde, fertlerin onlarla kendiliğinden-özdeşleşmeleri 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 başkalarıdır da. Ferdin rolle kendiliğinden-özdeşleşmesi, buna mukabil olarak, daha derin ve daha kararlı bir hal alır. Kozmik bir hakikat vasıtasıyla ferdi özdeşleştiren toplum, hangi toplum olursa olsun sanki birey ve onun toplumsal varlığı evrenin kutsal gerçekliğinde kökleşmiş gibi olur. 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 yatkındır. Onlar, bir ferdin kim olduğunu "unuturlar" ve tabiatlarında mevcut tanıma ve öz-tanıma (self-recognition) diyalektiği sebebiyle, sırf bu yüzden güçlü bir şekilde ferdin kendi kimlik hatırlamalarını tehdit ederler. Kişi bilse ki herhangi bir şekilde Tanrı hatırlatır, onun istikrarsız kendiliğinden–özdeşleşmelerine, görünürde başka insanların değiştirici reaksiyonlarından korunmuş, bir temel (dayanak) verilmiş olur. Bu durumda Tanrı en güvenilir ve nihaî olarak da en manidar başkası oluverir. (11)

Toplum ile kozmos arasındaki ilişkinin, mikrokozm/makrokozm biçiminde algılanışının hakim olduğu bir yerde, bu iki alan arasındaki izdüşümlük (parallelizm) tipik bir biçimde özel rollere kadar uzanır. Bu takdirde roller, kozmik realiteleri temsil ettiği varsayılan taklitçi (mimetic) tekrarlamalar olarak anlaşılır. Tüm toplumsal roller, nesnelleşen mânâların daha büyük bileşkelerinin birer temsilleridir.(12) Mesela, baba rolü aile kurumuna isnat edilen çok sayıdaki mânâları ve daha genel anlamda cinselliğin ve kişilerarası ilişkilerin kurumsallaştırılmasını temsil eder. Bu rol -"yukarda" kutsal prototiplerine sahip; yaratma, hükümranlık ve sevgi eylemlerini "burada aşağıda" tekrar eden babanın- taklidi ifadelerinde yasallaştırıldığında onun temsil-edici özelliği de büyük ölçüde artırılmış olur. Beşerî mânâların temsil edilmesi ilahî sırların taklit edilmesi demektir. Cinsel ilişki alemin yaratılmasının bir taklididir. Babaya ait otorite tanrıların otoritesinin bir benzeri (mimesis) olurken, babaya karşı olan iştiyak (solicitude) da tanrılara karşı olan iştiyakın bir benzeridir. Bu durumda tıpkı kurumlar gibi rollere de ölümsüzlük niteliği bahşedilmiş olur. Aynı şekilde rollerin objektifliği onların "geçici" taşıyıcıları olan fertlerin zaaflarından münezzeh olmakla muazzam bir şekilde güçlendirilmiş te olmaktadır. Tanrı tarafından verilen bir olgu olarak bireyi karşısına alan babalık rolü, sırf bireyin ona karşı kendi öz makul halleri (transgressions) nedeniyle değil aynı zamanda tarihin bilinen tüm olayları nedeniyle de nihaî olarak dokunulmaz (olarak kalır). Bu noktada itiraza hemen de hiç mahal yoktur. Zira bu tür yasallaştırma beraberinde, icra edilmesi öngörülen rolden bireysel sapmaya karşı oldukça güçlü ve köklü müeyyideler taşır.

Fakat dinî yasallaştırmanın kozmikleştirmeden yoksun kaldığı ve insan davranışlarının taklidçi temsillere dönüşmesine izin vermediği bir durumda bile, yine ferde rollerini,

kısa süreli insanî ürünler olmaktan daha fazla bir şey olarak, çok emin bir şekilde oynama fırsatı verir. Sözkonusu roller, her ne ölçüde dinî emirler (mandates) ve müeyyidelerle özellikle çevrilmiş olurlarsa olsunlar bu yolda "kazanacaktır". Mesela, cinselliğin, aile ve evliliğin taklitçi kavramlarla nerdeyse zorla yasallaştırıldığı bizim kendi toplumumuzda dahi bu kurumsal alanlara ait roller, etkin bir biçimde dinî yasallaştırmalar sayesinde muhafaza edilmektedir. Özgül tarihsel bir toplumun rastlantılı oluşumları ve insan cinselliğinin çok biçimli ve esnek malzemesinden üretilen özel kurumlar; hep ilahî emir, "tabii hukuk" ve kudsiyete dayalı olarak yasallaştırılırlar. Şu halde, bugün bile babalık rolü, yalnız belli bir şahsiyet-olmama (impersonality) 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 şahsiyet-üstü bir özellik olmaktadır.

Dinî yasallaştırma, toplum düzenini, nasıl herşeyi kuşatan ve kutsal olan bir evren düzenine dayalı olarak açıklıyorsa, toplumsal olarak kurulu her düzenin (nomoi) 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. Dinî bakımdan yasallaştırılan bir toplum düzenine karşı gelmek ise, mamafih, karanlığın ilkel güçleriyle sözleşme yapmak demektir. Toplumsal olarak tanımlanmış olan realiteyi inkar etmekse, irrealite içerisine düşme tehlikesiyle karşı karşıya olmak demektir. Zira bir kimsenin uzun süre tek başına ve toplumsal destekten yoksun bir biçimde, dünyayı kendi öz karşı-tanımlaması, nerdeyse imkansız gibidir. Toplumsal olarak tanım-

lanan 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 -dilerseniz buna şeytan realitesi deyin- bir realiteye kayma tehlikesine düçar 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 yoketme gerçekliğine sahip bir yeraltı dünyası veyahut karşıt-dünya ile yani şeytanî güçlerin (monstrosities) dünyasıyla karşılayan arkaik mitolojilerde güzel bir biçimde ifade edilmiştir. Her bir dinî gelenek mitolojiden uzaklaştıkça tabiatıyla bu tasavvur da değişmektedir. Bu, sözgelimi, daha sonraki Hint düşüncesinin geliştirdiği özgün ikilem (dichotomy) olan *rta* ve *anrta* gibi oldukça sofistike (gelişkin/karmaşık) yollarla vaki olmuştur. Fakat, ışıkla karanlık ve düzenli (nomic) emniyet ile düzensiz (anomic) terkedilmişlik arasındaki aslî karşılaşma etkin bir şekilde sürüp gidiyor. Dolayısiyle 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 bir tecavüzdür (outrage) de.

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" noktai nazarından yüzyıllar boyunca tamamen mantıkî olan şey de onların mücadele edilmek üzere planlanmış olmaları korkunç (gerçeğidir). (13) Dinî pratikler, bu "hatırlatma" sürecinin en önemli bir aracı olmuştur. Bu pratikler, onlara katılan kimselere temel gerçeklik-tanımlamalarını ve onların uygun yasallaştırmalarını tekrar tekrar "gözönüne sererler.". Tarihî

bakımdan ne kadar geriye gidersek gidelim en çok rastlıyacağımız şey, dinî tasavvurun (tipik olarak mitolojik şekliyle) dinî pratiklerde (rituel) 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. (14) 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 "gözönüne getiren" kutsal formüllerin yinelenmesiyle yakından alakalıdır. Bunu başka bir ifade ile ortaya koyacak olursak şöyle diyebiliriz: Dinî tasavvur, daha önce geniş bir bağlamda tartışılan insan aktivitesi ile onun ürünleri arasındaki diyalektiğe benzer bir diyalektiksel biçimle bağlı olarak dinî aktiviteden kaynaklanır. Hem dinî fiiller ve dinî yasallaştırmalar, hem ibadet ve mitoloji, hem de *dromena* ve *legoumena* hep birlikte kültürde ve onun başlıca kurumlarında kendini gösteren geleneksel mânâları "hatırlatmaya" yardım ederler. Onlar, ferdin ve toplumun çeşitli gruplarının kendilerini toptan aşkınlaştıran tecrübelerini bir tarihin (bu ister hayali olsun isterse olmasın) bağlamına yerleştirerek yaşanılan an ile toplumsal gelenek arasındaki sürekliliği yenilerler. (15) Şu ilave edilebilir: İnsanlık tarihinin büyük bir kısmı boyunca bu hatırlama yeteneği (memory) dinî bir yetenek olmuştur.

Dinî aktivite ile dinî düşünce arasındaki karşılıklı ilişki başka önemli bir gerçeğe -yani dinin günlük hayatın pratik ilgilerinde kökleşmiş olması gerçeğine- işaret eder. (16) Dinî yasallaştırmalar veya en azından onların çoğu, teorisyenlerin muayyen faaliyet kümelerine *ex post facto* (öncesi için de geçerli) olarak uyguladıkları (düşünsel) ürünler gibi algılan-

ması durumunda fazla önem arzetmezler. 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 sofistike (karmaşık ve gelişkin) yasallaştırmalar nazarı itibara alındığında o (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 kısım dinî "düşünceleri (ideas)" "geliştirmekle ilgilenmişlerdir.

Mamafih bu, şu demek değildir: Nerede daha karmaşık dinî düşünce var ise o (düşünce), günübirlik ve pratik ilgilerden kaynaklanan bir "yansıma" (reflection) (yani, bağımlı bir değişken) dan başka bir şey değildir. "Diyalektik" kavramı özellikle bu yanlış yorumlamadan kaçınmak için faydalıdır. Dinî yasallaştırmalar insan aktivitesinden kaynakanırlar, 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 bazan köklü bir biçimde değiştirmek suretiyle etki ederler. Olasılıkla pratik ilgilerden böyle bir bağımsızlık, teorik bakımdan olgunluk derecesine göre artar. Sözgelimi bir kabilenin şamanının düşüncesi, toplumun pratik ilgilerine, bir sistematik ilahiyat profesörünün düşüncesinden olasılıkla daha doğrudan ilişkilidir. Her halükarda bir kimse a priori olarak tam anlamıyla şunu varsayabilir: özgül bir dinî düşüncenin toplumsal dayanaklarını anlamak de-

mek, *ipso facto* onun daha sonraki mânâsını anlamak veya onun daha sonraki toplumsal sonuçlarını öngörebilmek demektir. "Aydınlar" (dinî kesimdekiler veya diğerleri) zaman zaman çok garib fikirler ortaya atarlar -ve (bu) çok garip fikirler de zaman zaman önemli tarihî etkilere sahip olurlar.

Dolayısiyle din, toplumsal olarak kurulu bu dünyanın gerçekliğini, günlük hayatlarını yaşamakta olan insanların içerisinde/arasında korumaya yardım eder. Mamafih onun yasallaştırıcı gücü başka önemli bir boyuta -günlük hayatın gerçekliğinin bir sorun olarak içerisinde yeraldığı kesinlikle marjinal olan durumların kuşatıcı bir yasa ile bütünleşmesi boyutuna- sahiptir. (17) Bu durumların ender olduğunu düşünmek hatalı olabilir. Bilakis her bir 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. Emin olmak için şöyle diyebiliriz: Bunlar (modern insanın en alt düzeydekinin bilincinde) sanki özel bir algılama düzeyine (cognitive status) sahiplermiş gibi bilinçde ayırdedilirler, ve böylece genel olarak, tam anlamıyla uyanık varoluşun aslî gerçekliğini güçlü bir şekilde tehdit etmekten korunurlar. Mamafih 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 için olmuştur -özellikle bu "kabuslu" düşünce iledir ki gündüz gerçeği, ifade etmesi gereken anlamı ifade etmeyebilir; onun arkasında daha çok ge-

çerliliğe sahip olabilen tamamen farklı bir gerçeklik pusuda durur ve gerçek dünya ve ben, nihayet bir kimsenin içerisinde kendi gündüz vakti varoluşunu yaşadığı toplum tarafından tanımlanması gereken (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 gerçek imişler gibi ele alınmıştır. Din, bu gerçekleri, onlara daha yüksek bir algılama düzeyi tahsis etmek suretiyle, bazan (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 bir çok yönden günlük hayatla ilişkilendirilmiştir. Çağdaş ("bilimsel") bir referans çerçevesi dahilinde din, elbette, bu bütünleşmeyi icra etmekten yoksundur. Modern psikolojide olduğu gibi diğer yasallaştırıcı kavramlaştırmalar, dinin yerini almıştır. Tamamen benzer bir şekilde, varlığın bir açıklaması olarak dinin, mânâlı olmayı sürdürdüğü bir yerde, kendi gerçeklik tanımlamaları, her nasıl olursa olsun şu gerçeğin, yani herkesin süregiden yaşantısında farklı gerçeklik sahalarının var olduğu gerçeğinin, hesabını verebilmelidir. (18)

Marjinal durumlar "vecd" (ecstasy)in yaşanmasıyla nitelendirilebilir (*ek-stasis*'in sözlük anlamında, herkesçe tanımlanan gerçekliğin dışına çıkan veya tezahür eden, anlamı vardır). Rüyalar dünyası günlük yaşam dünyasına göre vecdî (esrik, ecstatic) bir dünyadır ve ikincisi kendi aslî konumuna ancak bilinç halinde ulaşabilir, bir şartla ki, her iki gerçeklik sahasını kapsayan bir referans çerçevesi içerisinde vecdlerin yasallaştırılmasına dair bir takım yollar bulunursa. 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 canlandırmasıyle olsun) muhtemelen en önemli bir marjinal durumu oluşturur. (19) 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 herşey "irrealite/gerçek-dışılık" ile güçlü bir şekilde tehdit edilir- yani bu dünyadaki her şey kuşkulu ve neticede sanıyor olduğumuzdan farklı gerçek-dışı şeyler haline gelir-. Ölüme dair bilgiden herhangi bir toplumda kaçınılmadığına göre *ölüm karşısındaki* toplumsal dünyanın gerçekliğinin yasallaştırmaları da her toplum için vazgeçilmez gereksinimlerdir. Bu tür yasallaştırmalarda dinin ehemmiyeti açıktır.

Şu halde din, marjinal durumları, herşeyi 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 hiç bir şey olmamış gibi" değil de, bu olayların veya tecrübelerin dahi anlamlı bir evrende bir yerinin olduğunu "bilerek" sürdürme fırsatı-verir. İşte böyle olursa "güzel bir ölümle" ölmek dahi mümkündür. Şöyle ki, sonunda -subjektif olarak kendi, objektif olarak da başkalarının zihinlerinde anlamlı izler bırakıp- kendi toplumunun düzeniyle (nomos) manidar bir ilişkiye sahip olarak ölmek gibi.

Hernekadar marjinal durumların vecdi, bireysel yaşantıya bağlı bir olay ise de, tüm toplumlar ve sosyal gruplar bunalım dönemlerinde böyle durumlarla toplu bir şekilde kar-

şılaşırlar. Başka bir deyişle, daha önceleri olduğu gibi kabul edilen realiteye güçlü bir şekide tehdit teşkil eden ve tüm toplumları ve sosyal grupları etki altına alan olaylar vardır. Böylesi durumlar; tabii felaket, savaş veya toplumsal kargaşanın sonucu olarak vuku bulabilir. Bu gibi zamanlarda dini yasallaştırmalar hemen hemen de sürekli bir biçimde ön plana gelir. Dahası, ne zaman ki bir toplumun,üyelerini öldürmek veya hayatlarını tehlikeye atmak üzere harekete geçirmesi gerekse ve böylece son derece marjinal durumlara düşmelerine izin verse, dinî yasallaştırmalar önem kazanır. Dolayısiyle ister savaşta olsun isterse ölüm cezasının infazında, "resmî" zor kullanımına, hemen her zaman dinî sembolüzasyon eşlik etmiştir. Bu durumlarda dinî yasallaştırma, daha önce tartışılan ve bireye, kendi "gerçek beni" (korktuğu veya endişe dolu beni) ile başlı başına (savaşçı, cellat ve sair ile bir kahraman veya acımasız bir intikamcı ve benzeri) oynayabileceği rollerin sahibi olan beni ayırd etmeyi mümkün kılma,"imtiyazına" (gain) sahiptir. Meşru otoritelerin himayesi altında öldürme işine bu sebeple, eski zamanlardan günümüze kadar hep dinî techizat (paraphernalia) ve merasim (ritualizm) eşlik etmiştir. İnsanlar dualar, takdisler ve sihirli sözler arasında savaşa girer ve öldürülürler. Bu vasıtalarla korku ve şiddet, "makul düşünüş (sanity)"ün, daha doğrusu toplumsal dünyanın gerçekliğinin sınırları içerisine alıkonur.

Dinî aktivite ile dinî düşünce arasındaki diyalektiğe bir kez daha dönecek olursak, onun dinin gerçeklik-muhafazası görevi için son derece önemli olan bir başka boyutu daha vardır. Bu boyut, her hangi bir dinî (veya, ona benzer, başka) gerçeklik muhafazası sürecinin toplumsal–yapısal (social-structural) ön koşullarını gerekli kılar. Bunu, şu şeklide formüle etmek mümkündür: Dünyalar toplumsal olarak kurulur ve toplumsal olarak idâme 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 idâme ettiren süreçlere. Diğer taraftan, bu toplumsal süreçlere müdahale etmek, söz konusu dünyaların (objektif ve subjektif dünyalar) gerçekliğini tehdit eder. Dolayısiyle her bir dünya, yaşayan insanlara gerçek (görünen) bir dünya olarak kendi varlığının devamı için toplumsal bir "temele" ihtiyaç duyar. Bu "temel", onun makul oluşunu sağlayan (plausibility) yapı olarak adlandırılabilir.

Bu önkoşul hem yasallaştırmalar hem de yasallaştırılan dünyalar veyahut bizzat düzen (nomoi) için dahi geçerlidir. Hem de kuşkusuz vakıaya -bu vakıalar nitelik bakımından ister dini olsun isterse olmasın- bakmaksızın geçerlidir. Buradan hareketle, ileri sürülen argümana ilişkin dinî bakımdan yasallaşan dünyaların örnekleri üzerinde durmak yararlı olacaktır. Şimdi, sözgelimi, Columbia-öncesi Peru'nun dinî dünyası, kendi makul oluşunu sağlayan yapısı, yani Columbia-öncesi İnka toplumu, sağlam kaldığı sürece objektif ve subjektif açılardan gerçekti. Objektif bakımdan, dinî yasallaştırmalar bu dünyanın sınırları dahilinde vuku bulan kollektif faaliyetlerde sürekli tasdik (ve teyid) ediliyordu. Subjektif bakımdan ise, yaşamları aynı kollektif 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 dünya 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 ta olduğu bir dünyayı yok etmeye başlamıştı. Bu hareketle o; bir dünyayı, yeniden-tanımla-

nan realiteyi ve neticede bu dünyanın "sâkinleri" olan kimselerin yeniden-tammlanan varoluşlarım 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 bir varlığa dönüştü,- İspanyol dünyası onlara; farklı, yabancı ve mağlub bir halkın mecalsiz bilincine kendini gerçeklik tanımlayıcısı bir vakıa 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 uğraşmışlardır.

Bu mülahazalar, hem din sosyolojisi hem de din psikolojisi için etraflı îmâlar içermektedir. Dinî cemaatın gerekliliğini kuvvetle vurgulayan dinî gelenekler 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 "kilise teşkilatları (ecclesiologies)" na veyahut benzerlerine bakmaksızın, her dinî gelenek sürekli makul oluşunu sağlamak için özgül cemaatlere ihtiyaç duyar. Bu anlamda *extra ecclesiam nulla salus* (kilisenin dışında kurtuluş yoktur) kuralı, sözgelimi bir kimse salus (kurtuluş)u teolojik olarak hiç de kabul edilemez bir anlamda anlasa bile, yine de genel ampirik uygulanabilirlik -yani sürekli makul olma- özelliğine sahiptir.

Hıristiyan dünyasının gerçekliği, içerisinde bu gerçekliğin olduğu gibi kabul edildiği ve ard arda gelen kuşaklardaki fertlerin orada bu dünyanın kendilerince gerçek olarak algılandığı bir yolla sosyalleştiridikleri, toplumsal yapıların varlığına bağlıdır. Ne zaman ki bu makül yapı dayanıklılığını ve sürekliliğini yitirir, işte o zaman Hıristiyan dünyası da sendelemeye başlar ve onun gerçekliği kendini apaşikar bir

gerçeklik olarak takdim etmekten mahrum kalır. Buna -sözgelimi esir edilen ve müslüman bir ortamda yaşamaya zorlanan Haçlı- bir askerin durumu örnek gösterilebilir. Yine -Orta çağdan beri Batı Hıristiyanlık tarihinin tamamının sergilediği etkileyici berraklıkta olduğu gibi- büyük toplulukların durumu da gösterilebilir. Bu bakımdan, Hıristiyan cemaatın tarihi özelliklerine rağmen, bir Hıristiyan; tıpkı bir Müslüman, bir Budist veya bir Perulu Yerli gibi aynı sosyo-psikolojik diyaliktiğe tâbidir. Tüm bu geleneklerde sözkonusu çok önemli tarihi gelişmelere karşın bu olguyu anlamadaki bir başarısızlığın körlük doğurması elde bile değildir.

Makül olmayı sağlayıcı yapıların önkoşulu tüm dinî dünyalarla ilgili olduğu kadar bunları korumak üzere tasarlanan yasallaştırmalarla da ilgilidir, fakat yine de daha ziyade tefrik yapılabilir. Makül olmayı sağlayan yapı ne kadar sağlam ise, ona "dayanan" dünya da o kadar sağlam olacaktır. (Ampirik bakımdan mümkün olmayan) en son noktada, bu, dünyanın sanki kendi kendisini öne sürerek kendi saf varlığının ötesinde daha fazla yasallaştırmaya gerek duymadığı anlamına gelecektir. Böyle bir durum nerdeyse imkansız bir durumdur ve bir kere her yeni kuşağın içinde bulunuğu dünyaya uygun toplumsallaştırılmaları, bir tür -çocukların "niçin" diye soracakları- yasallaştırmaya gerek duyar. Amprik bakımdan en uygun yapımn daha az kesin olduğu durumda, dünya-idâme ettirici yasallaştırmalara duyulan ihtiyaç daha da şiddetli olacaktır. Bu nedenle tipik bir şekilde karmaşık yasallaştırmalar, makul olmayı sağlayan yapıların şu veya bu yolla tehdid edildikleri durumlarda ortaya çıkar. Örneğin, Orta Çağda Hıristiyanlığın ve İslamın 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 "açıklaması-

m" kendi dünyası açısından ele almışlardı). Bu örnek, rekabet eden teorisyenlerin esas itibariyle benzer entellektüel aygıtları, çelişen amaçları yönünde kullanmaları açısından özellikle öğreticidir. (21)

Kuvvetle vurgulanması gereken bir şey daha varsa o da, burada dile getirilen şeyin, dinin sosyolojik açıdan deterministik bir teorisini çağrıştırmasıdır. 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. Dolayısiyle şöyle söylemek tamamen mümkündür: Belli bir tarihi gelişme içerisinde bir sosyal süreç dinî bir düşüncenin sonucu olurken, başka bir gelişmede aksi bir durum söz konusu olabilmektedir. Dinin insan aktivitesinden kaynağını aldığını göstergesi onun bir toplumun tarihinde daima bağımlı bir değişken olması değildir, aksine din, objektif ve subjektif gerçekliğini, süregiden hayatlarında onu tekrar tekrar üreten insanlardan almıştır. Mamafih, bu, belli bir dinî sistemin gerçekliğini korumak isteyen herkes 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 değişecektir.

Teorik açıdan 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. (22) Başka bir deyişle, "sosyal 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 makül 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" himayesi/nezareti 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 makül yapının coğrafi sınırlarını, (Haçlı Seferleri ve Kutsal Savaşlar yoluyla) koruma, gerekiyorsa onları genişletme ve herbir 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 sapmaların da Albigensian'lara karşı yapılan Haçlı seferleri yoluyla tasfiye edilmesi biçimindeki meşhur Hıristiyan yönteminde olduğu gibi) mülhid fertler ve grupların fiziki imhası ve (her ne kadar Hıristiyanlığın kendi aralarındaki Yahudilere yönelik benzer bir metod olarak kullandıkları, gayri müslimler için Kur'an'ın öğretisinde ifadesini bulan "ehl-i kitap" ve yine bu öğretilerden neşet eden *millet* sistemi biçimindeki meşhur Müslüman yöntemi olan) "doğru" dünyanın "sakinleriyle" olan anlamlı temaslarını kesmek suretiyle bu tür mülhid fert ve grupların fizikî olarak uzaklaştırılmalarıdır. Belli bir dinî sistemin toplum-ölçekli bir taban üzerinde tekelini sürdürebilmesi demek, bütün toplumu kendi makul yapısı olarak istismar etmeye devam edebilmesi demektir, bu tür problem çözme yolları yüksek bir başarı şansına sahiptir.

Farklı dini sistemler karşısında durum, elbette kesin olarak değişir ve onların herbirinin kurumsal "taşıyıcıları" birbirleriyle çoğulcu bir rekabet halinde bulunurlar. Bir süre için (Reformasyon sonrası Avrupa'daki din savaşlarında olduğu gibi) eski imha metodları ve (bu savaşların en zorlu olanını sona erdiren Westphalia Barışının "coğrafi (territorial) 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 korumakdan 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 sözkonusu dinî gruplar özel olarak ise monopol (tekelci) halde ikenki mutlu günlerden kaynaklanan kurumsal ve entellektüel alışkanlıkları muhafaza eden gruplar için, kendi içinde pratik olduğu kadar teorik açılardan 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 (nomos) dinî dünya ile aşağı yukarı eş-zamanlı ve eş-mekanlı (co-extensive) 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 sözkonusudur. 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 subjektif gerçekliğini veya makuliyetini- tehdit ettikleri için de, kaçınılmalıdır. Böylece Babil sürgünlerinin ızdırab 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 sözkonusu makul yapının istikrarsızlık veya intıka derecesine göre artış gösterir. Dolayısıyla, sosyal çevresi ghetto'nun sınırlarıyla çevrili bir Yahudi, modern Batılı ülkelerin "açık toplumlarında" yaşayan Yahudiden 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 (endogamy vb. gibi) çeşitli "koruyucu mühendislik" yöntemleriyle) onların pratik karşılıkları bu durumlarda karmaşık bir biçimde artar. Diğer taraftan, din değiştirmek ve (daha da önemlisi) "değiştirmiş olarak kalmak" isteyen bir fert, kendi sosyal ha-

yatını bu amaca uygun olarak ayarlamalıdır. Dolayısiyle 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 herbirinin makul yapıları arasındaki göçü ifade eder. (23) Bu olgu sözkonusu göçleri teşvik etme arzusunda olanlar kadar, onları önlemek, isteyenler için de geçerlidir. Başka bir deyişle, aynı sosyo-psikolojik problem evangelizm (İncil müjdeciliği) ve "ruhları koruma" (cade of souls) (akımları için) de söz konusudur.

Din sosyolojisi, din ile sosyal dayanışma arasındaki yakın ilişkiye dair çok sayıda örnek göstermiştir. Argümanın bu noktasında kısa bir süre önce kullandığımız dinin tarifini hatırlatmak yerinde olacak. Din, insan aktivitesiyle kurulan, herşeyi kucaklayan kutsal bir düzen yani, her an mevcut olan kaos karşısında kendi kendini korumasını bilen kutsal bir kozmos kurumudur. Nitekim yasallaştırılan her insan topluluğu kaos karşısında direncini muhafaza etmelidir. Dinî açıdan yasallaşan bir direnç, bu temel sosyolojik gerçeği daha can alıcı merkezî bir noktaya getirir. Süregiden bir insan ürünü olmasından ötürü kutsal düzen dünyası, zaman içinde durmadan beşerî varlığın bozucu güçleriyle karşı karşıyadır. Böylesi her dünyanın istikrarsızlığı, 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 ifşa eder. Her insan topluluğu, netice itibariyle, ölüm karşısında (çaresiz) insanları (bağrında) barındıran bir topluluktur. İşte dinin gücü de, son merhalede, ölüm karşısında dimdik durmak veya daha doğrusu, ona doğru çekinmeden yürümek için insanların ellerine tutuşturduğu bayrakların güvenirliğine bağlıdır.

Tanımlar, tamamen doğaları gereği "doğru" veya "yanlış" olmayıp, sadece az ya da çok faydalı olabilirler. Bu nedenle tarifler üzerinde durmanın fazla bir önemi yoktur. Ama şayet belli bir sahadaki tarifler arasında farklılıklar mevcutsa her birinin yararı üzerinde ayrı ayrı durmak gerekir. Burada yaptığımız bu teklif kısaca (diğer tüm) tali konular için de geçerlidir.

Gerçekten de, açıkça yanlış ön-kabullere dayanan tariflerin bile bir yararlılık düzeyine sahip olduğunu kabul edersek bunun güzel bir örneğini, en azından, dinî sahaya 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 algıma en yüksek gücüne tanrıları teorik olarak izah etmekle (construction) kavuşan dili; insamn dünya-kurmadaki en büyük aracı olarak gösterme konusunda hala faydalıdır. Başka ne olursa olsun din, insan tarafından kurulan bir mânâ alemidir ve bu kurmaya linguistik vasıtalarla girişilmektedir. Başka bir misal: Edward Tylor'un animizm teorisidir ve o dini bu teori üzerine dayalı olarak algılarken (Primitive Culture, 1871), ilkel insam bir çeşit noksan (imperfect) 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 - bu daha geniş anlamıyla canlı (animated) bir dünyadır- aramasının gerektiğini hatırlatması açısından hala faydalıdır. Kısaca tarif konusunda tek makül tutum geniş bir müsamahaya sahip olan tutumdur.

Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Ekonomi ve Toplum)'daki 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 sürpriz değildir. Öyle ki Weber'in eserini okuyan bir kimse vaadedilen tanımsal sonucu boş yere bekleyip durur. Ben şahsen Weber'in tanım ve öze-ilişkin (substantive) araştırmayı uygun bir sıralamaya tabi tutmadaki pozisyonundan hiç de ikna olmadım. Çünkü sonrakine (öze) ancak, araştırma açısından neyin ilgili neyin ilgisiz olduğunu tanımlayan bir referans çerçevesine göre geçilebilir. *De facto* Weber, döneminin Religionswissenschaft (Dinbilimi)ında geçerli olan din sahasının tanımını takip eder. Buna mukabil söz gelimi o pekala "millet" veya oikos (ev, aile)u 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 hiç bir zaman söz konusu olmayan) araştırma sahasının belirsiz (fuzzy) 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 (sacred/profane) ikilemi açısından özsel bir tanımıyla başlar ve dinin genel toplumsal işlevselliği açısından yaptığı bir ta-

nımlamayla bitirir. O bunda Weber'in aksine devrinin *religionswissenschaftliche* (dinbilimsel) 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 bizatihi Durkheimcil açıdan "toplumsal bir olgu" olarak algılanmıştır.

Sosyolojik çözümlemenin tüm sahalarında özsel ve işlevsel tanımın bir alternatifi daha yoktur. Makül tartışmalar ancak bu ikisinden birini tercih etmek için yapılabilir. Ancak gerçekte işlevsel tanımlar lehine getirilen en güçlü kanıtlardan biri, onların daha belirgin; dolayısıyla "daha yalın (neater)" ve "daha saf (cleaner)" sosyolojik çözümleme yöntemine elverişli oldukları şeklindedir.

Ben hiç bir zaman ve hiç bir 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 İnvisible 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 kütürüne özgü dinin bir kurumsallaşması olan kiliseye uyarlı din sosyologlarının yaptığı gibi) tarihsel açıdan göreceli olduğu kadar evrensellik statüsüne de kolay kolay çıkarılamayan özgül kurumsal birliklere değil. Oldukça ilginç bir argüman 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 (Durkheimde olduğu gibi) sadece toplumsal bir fenomen olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekten par excellence (tam anlamıyla) antropolojik bir fenomen de olur. Böylece asıl itibariyle beşeri olan herşey, 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 Reelity, 1966. Orada dinin tanımıyla ilgili ayrılığımızı makül 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 kaabiliyetindeki antropolojik temellerine işaret etmek ayrı, ikisini (insanla dini) bir saymak tamamen ayrı şeylerdir. Herşeyden önce, antropolojik menşelerinin kimliği ne olursa olsun, birbirinden oldukça farklı kendikendini-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 açıdan farklı şeyler olduğunu belirlemek zorunda kalır. Ben ta başından beri dinin özsel bir tanımını yapmaya çalışmanın ve onun antropolojik temellemesiyle toplumsal işlevselliğinin ayrı ayrı konular olarak incelenmesinin daha yararlı olacağı kanaa-

tindeyim.

Bu sebepten dolayıdır ki burada ben kutsal kosmosu ortaya koymak suretiyle (bak. 1. bölüm, baştaraf) dinin özsel bir tanımına işlerlik kazandırmaya gayret ettim. Şüphesiz bu tanımlamadaki farklılık, Rodolf Otto'dan beri Religionswissenschaft tarafından anlaşılan biçimiyle, aslı itibariyle ele aldığım kutsal kategorisidir. (Luckmann, şunu söyliyebilirim ki, bu kategoriyi, çeşitli tarihsel sembolizasyon biçimleri arasında ayrım yapmakta epey zorlandığı kendi dinî anlayışıyla, gerçekte birbirinin yerini tutan iki şey olarak inceler). Bu, kavramsal açıdan, sadece uzun süreden beri değişmeyen bir yöntem değil, aynı zamanda sanıyorum, ampirik olarak mevcut kozmoi (kainat) ile onun (kutsal) arasındaki daha az karmaşık farkların bulunmasına elveren bir yöntemdir de. Ancak şunu ısrarla belirtmeliyiz ki, tanımları tercih ederken (daha önce sözkonusu edilen argümanla ilgili kısımlarda, özellikle de Luckmann'a gerek katıldığını gerekse büyük oranda borçlu olduğum 6. bölümde hemen görülebileceği gibi) özgül ictimaî-tarihî (socio-historical) gelişmeleri yorumlamadaki farklılıkları göstermeye hacet yoktur. Öyle zannediyorum ki zamanla tanımlar haz konusu olacak ve böylece *de gustibus* (zevk alma) özdeyişi kapsamına girecektir.

3. Teodisi Sorunu*

Her düzen, beşerî duruma özgü düzensiz (anomic) güçler tarafından kendini yok etme tehdidine karşı tekrar tekrar inşa edilir. Dinî terimlerle ifade edecek olursak kozmosun kutsal düzeni kaos karşısında tekrar tekrar tasdik edilir. Şurası açıktır ki, bu gerçek, toplumda insan aktivitesi düzeyinde, bu aktivitenin; acı çekme, kötülük ve herşeyden önce ölüm gibi düzensiz (anomic) (veya, isterseniz düzensizleştirici (denomizing) deyin) olayların bireysel ve kollektif 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 sözkonusu toplumdaki yerleşik düzen açısından açıklanmalıdır demek istiyorum. Bu olayların dinî yasallaştırmalar ve ne ölçüde teorik bakımdan karmaşık oldukları yönünde bir açıklaması teodisi olarak adlandırılabilir. (1)

(Her ne kadar aynı nokta üzerinde dinî yasallaştırmalarla ilgili olarak genel hatlarıyla durulduysa da) burada özel-

---

*Teodisi, sözlükte: En yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için fenalığın gerekli olduğunu iddia ederek Allah'ın tedbirlerini haklı çıkaran felsefe olarak tarif edilir. (Redhouse). Felsefe dilinde kötülük veya şer problemi olarak adlandırılan terim, İslam teolojisi ve felsefesinde adl-i ilahi, din sosyolojisinde ise, uluhiyetin dünya ile ilişkileri ve bunun isbatı biçiminde ele alınmaktadır. (ç.n.)

likle şunu vurgulamak önemlidir: Böyle bir açıklama zorunlu olarak karmaşık bir teorik sistemi gerektirmeyebilir. En az, günahsız bir kimsenin acı çekmesinin cemal (all-good) ve celal (all-powerful) 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 sözkonusu olayı evrene kapsamlı bir bakış açısına uygun olarak, tutarlı bir şekilde ve sürekli olarak açıklayan bir kuramı gerektirme ölçüsüne, göre ayırdetmek mümkündür. (2) Tabii ki bir kere 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 kasdetmiş olabilir.

Mamafih, teodisinin çeşitli tiplerine ve akılcılık derecelerine bakmadan önce bir temel noktanın işaret edilmesi gerekir. 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 icab ettirir ve böylece *ipso facto* bir teodisiyi ima eder. (3) Her düzen ferdi, onu ve onun tüm tecrübelerini kapsayan mânâlı bir gerçeklik olarak karşısına alır. Hayatına ve onun karşıtlık ve acı dolu yönlerine anlam kazandırır. Gerçekten de daha önce göstermeye çalıştığımız gibi bu, düzen (nomoi)in kurulması için ilk aşamada gerekli kaçınılmaz bir nedendir. 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 (transcends). Doğumu, 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 açıklanmıştır. Geçiş ayinleri, doğrusu, mutlu deneyimler kadar mutsuz olanları da içine alır. Sonuncuları ele alacak olursak onlar zımnî bir teodisi ihtiva ederler. Toplumsal ayin bireysel olayı tipik bir duruma dönüştürür, tıpkı ferdî biyografiyi o toplumun tarihinde bir sayfa (episode) haline dönüştürdüğü gibi. Birey; doğan, yaşayan, acı çeken ve sonunda tıpkı atalarının kendinden 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 tabir yerindeyse, sonunda, "doğru" bir ölümü (veya denilegeldiği gibi "güzel bir ölüm"ü) hakedebilir. Başka bir deyişle o, kendi toplumunun anlam-veren düzeni (nomos) içerisinde "kendikendini kaybedebilir." Nihayet düzenin koruyucu şemsiyesi, bireyi inim inim inleyen bir canlı (animality) durumuna düşüren tüm hayat tecrübelerini dahi kapsayacak derecede geniş olduğu için, acı daha çok dayanılabilir ve korku daha az bunaltıcı hale gelir.

Toplumsal düzenin tamamının bu zımnî 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 ya-

sallaştırmaların başarılı olmasının tasavvur edilmesinin dahi çok zor olduğu, en aslî bir psikolojik dokuyu da ifade eder. Şu halde, düzensiz (anomic) 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 de dinle ilişkin olarak yoğunlaşması söz konusudur. Bu bir mazoşizm tavrıdır, yani içerisinde bireyin kendini hem-cinsleri karşısında, gerek tek başına, gerek topluluklar halinde, gerekse onlar tarafından kurulan düzen içerisinde iken durgun ve eşya-gibi bir nesne konumuna indirgediği bir tavır. (4) Bu tavır içerisinde, bizzat acı -ister fiziksel olsun isterse zihinsel- benlik inkarım, hakikaten öznel olarak zevk alınır bir hale getirinceye kadar onaylamak işlevi görür. Mazoşizm onu tamamlayıcı tavır olan sadizm ile birlikte tipik olarak cinsel ilişkilerden siyasal taraftarlığa kadar bir dizi alanda beşerî münasebetlerin sürekli ve önemli bir unsurudur. Onun başlıca özelliği, başka bir yetkin benlik-inkarı hatta benlik-imhasına teslim olmanın verdiği sarhoşluktur. (Tabii ki açıkça başat bir kendini beğenme ve kendine-yetmeyle belirlenen mazoşist bir ben'e sadist bir karşılık olarak varsayılan) başkası tarafından verilen bir 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 herşey- ve işte orada benim nihaî mutluluğum yatıyor- "bu formülde mazoşist tutumun özü yatmaktadır. Bu, ben'i hiçliğe, başkalarını ise apaçık gerçekliğe dönüştürmektir. Onun vecdi, böylece kesinlikle, başkalarının sübjektivitelerini karşılayan

ayrı bir bireysel subjektivitenin belirsizliklerini ve ıztırabını derhal toptan dindireceğe benzeyen tamamen 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. (5) Şu andaki değerlendirmelerimiz için önemli olan nokta; mazoşizmin, köklü benlik-inkarıyla, ferdin acı çekmesinin ve hatta ölümünün, ona bu tecrübeleri sadece katlanılabilir değil ayrıca 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 ayrılığını reddeder ve mânâsız olamamakla ise benlik-öldürmede paradokslu bir anlam bulur. "Ben bir hiçim-dolayısıyla hiç birşey beni incitemez", veya daha keskin bir şekilde "Ben öldüm-dolayısıyla artık ölmiyeceğim." Sonra da: "Gel tatlı acı; gel tatlı ölüm"-bunlar mozoşist özgürleşmenin formülleridir. (6)

Mazoşist tutum tek tek başkalarıyla olan somut ilişkiden kaynaklanır. İster âşığı ele alın isterse dinî üstadı, onlar, topyekün güç ve mutlak (absolute) mânâ olarak -yani bir kimsenin öz subjektivitesinin oturmamış gerçekliğinin kendi içerisinde özümlenebildiği bir *realissimum* olarak- ortadadır. Bununla birlikte aynı tutum başkalarından oluşan topluluklara ve nihayet onlar tarafından temsil edilen düzen (nomoi)e kadar genişletilebilir. Bir kimsenin dostunun ellerinde acı çekmesi tatlı olabildiği gibi -devletin mutlak otori-

tesi tarafından (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 (magnified). Dolayısıyla bir kimsenin yalnız kendi ülkesi için ölmesi tatlı olmayabilir, aynı zamanda -tabii onun gerçek bir vatanperver bakış açısına sahip olduğunu düşünürsek- kendi ülkesi dolayısıyla öldürülmesi de tatlı olabilir. Mazoşist tutumu dinî bir karakter için dahi benzer bir biçimde genişletmenin sözkonusu 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 (posited). "Ben hiçbir şeyim -O ise herşey" formülü bu durumda, mazoşist teslimiyetin yapıldığı bir başkasının ampirik olarak mevcut olmaması ile daha da pekişmiş olur. Bütün bunlardan sonra mazoşizmin insan ilişkilerindeki aslî zorluklarından biri, bir başkasımn tatmin olmak için sadistlik rolünü oynamayabilmesidir. Sadist arkadaş kendine yakışır bir biçimde güçlükudretli olmayı reddedebilir veyahut unutabilir, ya da tek başına fiiliyata dökmekten mahrum olabilir. Bir süre için güvenilir bir üstad gibi olmayı başarsa bile; incinebilir, sınırlı ve ölümlü biri olarak, daha doğrusu insan olarak kalmaya mahkumdur. 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 dolayısiyle özgül bir teodisinin

ortaya çıkmasına öncülük eder. Ancak mazoşist tutum bir çok 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 arkasındaki, mutlak haşmetiyle cezalandıran ve kahreden 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. Makül bir teodisi (tabii ki uygun makül bir yapıyı gerektiren bir teodisi) ferde kendi hayat hikayesinin düzensiz tecrübelerinin, toplumsal olarak kurulu düzenle ve onun kendi öz bilincindeki öznel (subjektif) karşılığı ile bütünleşmesine imkan verir. Mamafih, bu tecrübeler acı dolu olabilirler, ama en azından hem toplumsal hem de subjektif bakımdan inandırıcı olmaları dolayısıyla burada önem arzederler. 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 sıkca görünmesini bir tarafa bıraksak bile) şiddetli acı çekme durumlarında mânâya olan ihtiyacın mutluluğa olan ihtiyaç kadar hatta ondan daha güçlü olması mümkündür. (7) Daha emin bir biçimde söyleyecek olursak, sözgelimi işkence veren bir hastalıktan,baskıdan veyahut 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, sözkonusu 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 sevkedebilir. Gerçekten de bazı teodisiler -mânânın bizzat kendisinin kurtarıcı teminatı dışında- hiç bir "kurtuluş" vaadi içermezler.

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

Böylece, bu olaylara benzerlerinde daima zimnen 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 bir-birlerine 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?" "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 sözkonusu özel kurumsal düzeni yasallaştırırlar. Bu

bağlamda şunu vurgulumak 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 görülebilirken, öncekiler açısından ise, subjektif bakımdan toplumsal konumlarının güç ve ayrıcalıklarından hoşnut olmalarının kendileri için oldukça önemli doğruluk kanıtları olma işlevi görebilir. Yalınkat bir biçimde ifade edecek olursak, teodisiler fakirlere fakirliklerinin anlamını kazandırırken, zenginlere de varlıklı olmalarına bir anlam verme imkanı sağlayabilir. (9) Her iki durumda da sonuç, bir tür dünya-idâmesi, daha somut ifade edersek, özel kurumsal bir düzenin idâme 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 sadomazoşist 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. (10) 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. (11) Her tip, gerek teoride gerekse pratikte, düzensiz olay karşısında yasallaştırılmak veya düzenlenmek 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, özel-

likle 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 konusudur. (12) 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, fitrî 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 (anomic) etkileri azaltılmış olur. Bu özdeşleşme ister çok güçlü olsun isterse çok zayıf, ferdin hayat hikayesinin talihsizliklerinden kaynaklanan düzensizliğin tehdidi her an mevcuttur. (13) Daha emin bir biçimde söyleyecek olursak; salgın hastalık, kıtlık veya yabancı istilaları gibi belli toplumsal talihsizlikleri yasallaştırma sorunu hala ortadadır ve bu maksatla özgül (spesifik) teodisiler inşa edilebilir. Mamafih, 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 düçar olduğu bazı talihsizliklerin hiç bir zaman hafiflemeyeceğini bilir. Sözgelimi, bir uzvunu kaybetse o bir daha kendisine iade

edilmeyebilir. Öte yandan topluluğa gelince genellikle ölümsüz olarak algılanabilir. Gerçi o da felaketlere düçar olabilir, ama bu felaketler sözkonusu 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. O toplulukla kendini subjektif 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 proto-tipi ilkel dinde bulunabilir. (14) 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 ederler. Kültürler-arası bir uygulama alanına sahip verimlilik ayini bunun en güzel örneklerinden biridir. (15) Tabiata ahenk veren aynı kutsal güçler, özellikle cinselliklerinde kendilerini ifade eden insanların beden ve ruhlarında çarpıp duran (şeyler) olarak algılanmıştır. Şayet insanlar, bu durumda kendi öz varlıklarında sözkonusu güçlerin ahengine uyumlu (in tune with) halde iseler, tüm varlığın aslî düzeniyle -yani, tanımı gereği; doğum, düşüş, ölüm ve üreme devridaimlerini içeren

ve dolayısıyla yasallaştıran düzenle- *ipso facto* uyum içindedirler demektir. Netice itibariyle, ferdin düşüş ve ölümü, daha büyük kozmik devridaimler düzeni dahiline "yerleştirilmek" suretiyle yasallaştırılır. Verimlilik ayinleri (ve *mutatis mutandis** yas ayinleri), güya, bir *ad hoc** teodisinin ortaya konmasını her defasında yeniden pekiştirmek 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 (tabii varlığına inanılıyorsa) çözülüp yok olabilir, nihaî olarak anlam-verici gerçek olarak geriye kalan ise kainatın ebedî olan ritmik (uyumlu) 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 mânâmn bir düzlüğüne çevirebilirler.

Daha özgül bir biçimde, böyle ilkel teodisiler tipik olarak kuşaklar arasında ontolojik bir sürekliliği varsayar. (16) Fert atalarının kendi içinde esrarengiz bir şekilde yaşadığım tasarlarken, aynı şekilde kendisinin de kendi öz varlığını çocuklarına ve sonunda torunlarına yansıttığını düşünür. 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 taşıyageldiği için böylece (söz konusu kimse kendi özanlayışına göre) tamamen somut bir şekilde ölümsüzleşir. Bu ölümsüzlüğü yok etmek için bir düşmanın o topluluğa ait

* Gerekli değişiklikler yapılmış olarak ç.n.

* Buna mahsus ç.n.

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 ona katılan diğer çoğunluk adına da paylaşılıyormuş gibi olur. Sözgelimi, bir reis bir düzine karı 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 veyahut 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. (17) Mesela Çinli bir köylü, atalarının kendisinin içinde hayatlarını sürdürdükleri gibi kendinin de torunları içinde yaşamaya devam edeceği güvencesiyle ve kalp huzuruyla ölebiliyordu. Yine Konfüçyen bir şahıs da, hayatının ve ölümünün uygun bir şekide 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 eklenebilir. Böylece ilkel proto-tip tarihi bakımdan az ya da çok karmaşık bir çok kalıpda varlığını sürdürmektedir.

Öz-aşkınlaştırıcı katılım teodisisinin tekrar tekrar gün

yüzüne çıktığı tarihi bakımdan önemli bir dinî fenomen de mistisizmdir. (18) Bu fenomenin dinî tarih içerisinde sık sık vuku bulduğu sayısız örneklerini tartışmak burada bizim amacımız olamaz. Buradaki maksadımızı karşılamak üzere mistisizmi,içerisinde insanın kutsal güçler veya varlıklarla birleşmeyi aradığı dinî bir 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 ıvır zıvır şeyler haline dönüşüverir. Çünkü kişinin günlük hayatındaki herşey, 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 tabii her zaman bu yetkin biçimiyle gözükmez, ancak onun mutedil görünümlerinde (yani kutsî varlıkla topyekün 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, herşeyin tanrı veya tanrıda olduğu bir yerde herşey 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 arzeder, 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 güç vecd halinin mistik arayıştaki zirvesini teşkil eder. Müslüman mutasavvıf Celaleddin Rumi'nin eserinden alınan şu pasaj örnek olarak yetebilir (dünya tasavvuf edebiyatından tamamen rastgele 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 herşey fanidir.
Melekî-ruhumu adamış olduğumda
Artık hiç bir aklın idrak etmediği bir şey olacağım
Ah, bırak yok olayım! Yok-oluş için
Uzuvlarım şu sesi haykırıyor: ***O'na döneceğiz*** *(19)*

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 proto-tipik teodisinin, çeşitli mistik gelenekerde 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 kutupda yani en rasyonel olan tarafta Hindistan'ın dinî düşüncesinde geliştirilen *karma-samsara* kompleksini buluruz. (20) *Karma* (evrende varolan beşerî veya doğal tüm

hareketlerin sebep ve sonuçlarını belirleyen değişmez yasa) ile *samsara* (doğum çarkı) kavramları 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. (21) 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 hiç bir kimseyi uğradığı talihsizliklerinden dolayı suçlayamaması -yahut tersine, sahip olduğu iyi talihini başka bir şeye değil de sırf kendi öz meziyetlerine hamletmesi- izler. *Karma- Samsara* kompleksi 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) kavramıyla ilişki halinde tarihte kurulan en adamakıllı muhafazakar dini sistemi oluşturur. Bir soylu evin, Hindistan altkıtasında tamamen yayılıncaya kadar, bir biri ardından onu benimsetmek üzere davet edilmesi (yani uygulamada, kast sisteminin sosyal mühendislikin elverdiği ölçüde hareket eden göçmen Brahminler tarafından yerleştirilmesi) şaşırtıcı değildir. (22) Manu Kanunları (bugün toplumsal bakımdan yasallığının ne ölçüde etkin olduğundan veyahut sadece Brahmin yazarlarının hüsnü kuruntusu olarak kalıp kalmadığından emin olamasak bile) sistemin yüksek tabakası için sağladığı idolojik "kazançlar" hakkında iyi bir fikir verir.

Popüler Hinduizmde -büyüsel uygulamalar, bağlılık ve sufilik egzersizleri, *karma-samsara*'nın acımasız işleyişine karşı çeşitli ilahların el atması için yakarışlar -gibi ve- hepsinden en temel olanı da herhangi bir kimsenin kendi *dhar-*

ma'sına uymasının gelecekteki yeni bir bedende dirilişlerinde (reincarnations) şansını artıracağına olan yalın inanç- gibi daha nice bir çok yolla hafifletilen bu kavramlara dair tam bir katılık sözkonusudur. 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 Upanişaddan alınan 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 sapan 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 olabilir ki?* (23)

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 meyletikleri bir girişimin, bunu takip ettiği görülür. Bu kurtuluşun şüphesiz çeşitli versiyonları vardır.(24) Bizzat Upanişadlarda bireysel ruhla evrendeki herşeyin 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-.* (25)

(Hindu soterioloji (kurtuluş öğreti)sinde 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 (individuality) 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 proto-tipinin ötesine geçtiği gibi gerisinde de kalabilir. (26)

Budizm, muhtemelen, *karma-samsara* kompleksinin soterioloji veya ona eşlik eden teodisi düzeyinde kuramsal temellenmelerin en köklü rasyonalizasyonunu temsil eder. (27) Hinduizm örneğinde olduğu gibi şüphesiz, manastır etrafında kümelenen ve sahih geleneklerin "taşıyıcıları" olan aydınların Budizmi ile, kitlelerin senkretist (telifçi) Budizmi arasında kesin bir sınır çizilmelidir. Bu, Budizmin 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. Mamafih aslî Budizmde, özellikle de, çeşitli düşünce ekollerinin çoğu soteriolojik öğretilerinde olduğu kadar Pali Kanunlarında (Budist şer'i hukuku ç.) dahi vücut 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 (imgelem) dünyalarının çokluğu (multitude), bunların hepsi; sadece açık bir inkar yoluyla değil, konu dışı olduklarının belirtilmesiyle de ortadan kaybolurlar. Geriye, (*anichcha* 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* (veya *nirvana)* da ulaşması kalmaktadır. Burada herhangi bir dinî tutumun bu anlayışın hedefine ulaşması için rasyonel bir anlayış ve rasyonel bir davranışın esenliği(ne 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 (fugitive) yanılsamalardan başka bir şey olmadıklarının keşfedilmesiyle ortadan kalkar. Burada, Hindu soteriolojisiyle ilgili olarak daha önce atıfta bulunduğumuz gibi, onun ayrıca "herşeyi 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. (28) Evvela, bir teodisi, anomik olayların telafisini, bu dünyaya ait terimlerle anlaşılan bir geleceğe yansıtmak suretiyle inşa edilebilir. Uygun vakit geldiği zaman (tipik olarak, bir takım ilahi müdahalelerin bir sonucu olarak) acı çeken kimseler teselli edilecek ve haksızlar cezalandırılacaktır. Başka bir deyişle hâli hazırdaki acı çekme ve haksızlık onların gelecekteki düzeltilmesine (nomisation) bakılarak açıklanıyor. Şüphesiz bu kategori altına dinî messianism, millenarianism ve eskatolojinin farklı tezahürleri yerleştirilebilir. (29) Tahmin edileceği gibi tarihi bakımdan bu tezahürler, doğal yahut toplumsal açılardan uğranılan buhran ve felaket dönemlerine tekabül ederler. Örneğin Black Death (siyah ölüm)'ün acı çekişleri bir çok sayıda zorlu millenarist hareketin doğuşuna sebebiyet verdi, tıpkı sanayi devriminin, sosyal huzursuzlukların doğuşuna sebebiyet vermesi gibi.

"Rab geliyor!", bu feryat, şiddetli ıstırab zamanlarının ardı ardına yükselen bir yakarışı olmuştur. Kitabı 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 Hristiyan topluluklarda içkin bir *parousia** beklentisinden modern protestanlığın büyük millenarist hareketlerine ve Abbasi ayaklanmasından tutun da Sudan mehdisine kadar -bu yakarış kendini hangi düşünsel içerik biçimiyle olursa olsun tekrar edegelmiştir. Arazi kurak ve kavruk- fakat yakında Yahve kendi kutsal dağından ortaya çıkacak ve bu-

* Kurtarıcı, (Mesih) ç.n.

Jutları yağmurla dolduracak-. Şehitler, savaş meydanında ölüyorlar-fakat yakında İsa bulutlar üzerinde zuhur edecek ve Deccali (the Beast) ortadan kaldırıp kendi krallığını kuracaktır-. Kafirler ülkeyi yönetiyorlar- fakat yakında tüm çağların dirilen velilerinden yardım gören Mehdi gelecek ve İslamın 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. Mamafih, daha gelişkin biçimleriyle Mesihçi -millenarist kompleksi, Kitabı Mukaddes geleneğinin ekseni dışında da bulunabilir-örneğin; Taiping Rebellion, Ghost Dance veya Cargo Cult hareketlerinde olduğu gibi-.

Mesihçi -millenarist kompleksi, hâli hazırdaki acı çekme veya haksızlığın parlak bir gelecekte üstesinden gelineceğine dair bir göreceleştirme yoluyla bir teodisi ortaya kor. Başka bir deyişle, anomik olaylar gelecekteki bir düzenliliğe gönderme yapılarak yasallaştırılırlar ve böylece herşeyi kuşatan bir mânâlı düzen içerisinde yeniden bütünleştirilirler. Bu teodisi, tutarlı bir tarih kuramını (sözgelimi Kitabı Mukaddes ekseni içerisinde mesihçi -millenarist hareketler örneğinde genel olarak icra edilen bir durumu) ihtiva ettiği ölçüde rasyonel olabilir. O, ilahî aksiyonun olayların akışına müdahele 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. Emin olmalısınız ki, ampirik karşıt delili rasyonalize etmek için çeşitli kognitif (kavrayışsal) ve psikolojik mekanizmalar vardır. (30) Tamamen benzer bir şekilde, Yahve'nin yağmuru yağdırmaması, *parousia*'nın uzun bir zamandan beri 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. Mevcut zorluk, söz konusu teodisinin gerek başka bir dünyaya gerekse bir bakıma bu dünyada gizli başka bir gerçekliğe aktarılması yoluyla tipik bir biçimde çözülür. Her iki durumda da o, ampirik yanlışlamadan muaf tutulur. Bir bakıma, mesihçi-millenarist kompleksinin bu saflığı (refinement), içerisinde kurtuluş vaadinin öbür dünyaya ait terimlerle ifade edildiği "Ortancıl" teodisilerin ikinci önemli bir şekline işaret etmektedir.

En yalınkat biçimiyle bu teodisi şekli, mevcut acı çekmelerin ve kötülüklerin öbür dünya hayatında bir tersine çevrilişini muhafaza eder. Böyle bir teodisiye olan gereksinimin ölümsüzlükle ilgili kavramların menşelerini oluşturması açısından çok önemli olduğuna dair biri çıkıp akıl yürütse olasıdır ki sağlam bir zemin üzerinde bulunmaktadır: Şöyle ki, bir kimsenin kendi öz hayatı veya torunlarının hayatı boyunca ilahî vaadi araması artık yeterli değildir. Onu, bu aşamada, kabrin de ötesinde aramalı. 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 yoluyla ulaşılan prototipik teodisi noktasına kadar kuvvetli bir olasılıkla uzanır. Bunu, birçok farklı dini gelenek içersinde gözlemek mümkündür. (31) Sözgelimi, eski Çin kadar eski Mısır dahi, her ne kadar ahlakî prensipler düzeyinde bir hükmü zorunlu olarak içermese de, bir öbür dünya vaadlerine ilişkin inanışa sahip olmuştur. Bu dünyaya ait bir teodisi olan mesihçi -millenarist kompleksinin aksine, şurası açıktır ki, öbür dünyaya ait teodisi tipi etkisi itibariyle kuvvetli bir olasılıkla devrimci olmaktan çok muhafazakar olmuştur.

Mamafih, aynı teodisi tipi hayli karmaşık yollarla kendini ampirik yanlışlanırlığa karşı bağışık kılabilir. Böylece kurtuluş, tarihi bakımdan bu dünyada etkin (operative) olabilir, ancak gizli ve ampirik olarak gerçekliği kanıtlanamaz bir biçimde. Babildeki sürgün dönemi boyunca Deutero-İsaiah tarafından geliştirilen "acı çeken kul" düşüncesine dayalı 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 (contingencies) bulunmadığı ampirik bakımdan erişilemez bir alana aktarılır. (32)

Teodisilerin üçüncü bir "ortancıl" (intermediate) tipi, özellikle eski İran'ın dini oluşumlarında karakteristik bir yeri olan ikicil (dualistic) tiptir. (33) Buna göre kainat, iki kuvvetli güç olan iyilik ve kötülüğün bir mücadele alam 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 kişiselleştirildiler. Bu oluşumlarda tüm düzensiz olaylar, tabiatıyla, kötülüğe veya negatif güçlere atfedilirken, her düzenlilik de, onların iyilik veya pozitif karşıtlarının sürekli üstün gelmeleri biçiminde algılanır. İnsan bu kozmik mücadelede bir iştirakçi olduğu için, kurtuluş, (ister bu dünyada olsun isterse öbür dünyada) onun bu mücadelede "haklı (right)" tarafta yer almasından ibarettir. Bu tasarının kendini, oldukça farklı karmaşık kuramsal düzeylerde ifade edebileceğini söylemeye gerek yok.

Batının din tarihinde düalizm teodisisi, Gnostisizmi yüzlerce yıl etkilemesi açısından çok önemli idi. (34) Orada düa-

lizm 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 (bu dünya) onun mükemmel olmamasına delil olarak gösterilemez. Bu dünyadaki düzensiz olaylar, netice itibariyle, düzensizliğin düzenli bir kainata kötü bir müdahalesi olarak algılanmaz. Tersine bu dünya; düzensizliğin, 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 özleme eşlik eder:

> *O (karanlık) dünyada ben binlerce milyonlarca yıl kaldım fakat hiç kimse benim orada olduğumu 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.* (35)

Bu tipin düalistik şeması, güya, kullandığı ifadelerin yerlerini değiştirmek suretiyle teodisi sorununu çözmektedir. Yaşanan dünya kozmos olmayı bırakır ve, ya (klasik Zerdüştlükte olduğu gibi) içerisinde düzenliliğin oluşmakta olduğu bir alan olur, yahutta (çeşitli Gnostik sistemlerde olduğu gibi) gerçekte bir kaos diyarı olarak algılanır. Dolayısıyla

düzensizlik gibi gözüken şey, bu tamamlanmamış veya olumsuz dünyaya oldukça uygun olan bir şeydir, 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 herşeyin, özellikle de insamn 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 kainat-dışı (acosmic) zâhidâne (ascetic) ve tarih-dışı (ahistorical) olmaya eğilimlidirler. İçlerinden çıkan çeşitli Gnostik hareketlerle birlikte "resmî" Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın mücadelelerinde görülebileceği gibi, Kitab-ı Mukaddes dininden (religion) türeyen çeşitli geleneklerin (traditions) dünya görüşlerine o temayüllerin niçin o kadar potansiyel bir tehdit oluşturduklarını anlamak zor olmasa gerekir.

Daha fazla ayrıntıya girmeden şu açıkça ortaya çıkmaktadır ki, teodisi sorunu köktenci ve ahlakî monoteizmde, yani Kitab-ı Mukaddes dini ekseni içerisinde çok keskin bir biçimde kendini gösterir. Tüm rakip veyahut küçük ilahların köklü bir biçimde ortadan kaldırıldığı ve yalnız tümüyle gücün değil, aynı zamanda bütün ahlakî değerlerin de, bu dünyadaki veya başka bir dünyadaki herşeyi yaratan bir Tanrı'ya isnad edildiği varsayıldığında teodisi sorunu bu en merkezî kavrama yöneltilen gözde bir sorun haline gelir. Gerçekten de başka herhangi bir dinî birlikten ziyade, denebilir ki, sırf bu tip monoteizm, teodisi sorununu, yani "Tanrı nasıl göz yumabilir..?" sorusunu çözme kaabiliyetine göre başarılıdır veyahut değildir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, somut tarihî beklentilerden,

ampirik yanlışlanırlığa elvermeyen soteriolojik kurgulara (constructions) kadar Kitab-ı Mukaddes eskatolojisindeki gelişmeler, Kitabı 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, Kitabı Mukaddese ait teodisi ile mazoşist tutum arasındaki ilişkidir.

Her din, insam nesnel ve güçlü bir gerçeklik olarak karşısına alan bir başkasını varsayar. Daha önce göstermeye çalıştığımız gibi mazoşist tutum, insamn başka biri karşısında takındığı çeşitli temel tutumlardan biridir. Ama Kitab-ı Mukaddes dini ekseni içerisinde mazoşist tutum, bu şartlar altında teodisi sorununun sebep olduğu çok büyük gerilimin bir sonucu olarak özgül bir niteliğe bürünür. Mazoşist vecid 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, Kitabı Mukaddesin Tanrısına atfedilen ahlakî niteliğe yaklaşan herhangi bir şeyle de muttasıf değildir. Dinî mazoşizm, özellikle, bir başkası; topyekün güçlü, topyekün adil ve hem insanın hem de evrenin yaratıcısı olan bir Tanrı olarak tanımlandığında teodisi sorununun katlanılmaz bir biçimde duyarlı oluşundan ötürü, Kitabı Mukaddes ekseninde özel bir görünüme (profil) 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-alçaltmamn bir itirafi haline dönüştürecek kadar güçlü olması gereken. Kitabı Mukaddesin Tanrısı köklü bir biçimde aşkınlaştırılır, daha doğru-

* Şanı yüce Tanrının karşısında (ç.n.)

su, insan *karşısında totaliter aliter* * olarak varsayılır. Bu aşkınlaştırmada, başından beri teodisi sorununa *par excellence* zimnî bir mazoşistik çözüm vardır-yani ne sorgulanabilen ne de karşı konulabilen ve ne de gerçek tabiatı gereği mutlak suretle bütün insana özgü ahlaki ve genel olarak düzenle ilgili (nomic) ölçülerin üzerinde büsbütün başka birine teslimiyet (tavrı)..

Şüphesiz bu teslimiyetin klasik *loci*'si (mantığı) Eski Ahidin Eyüb kitabında başından beri mevcuttur. "O beni katletse bile, ben yine ona güveneceğim" diye haykırır, Eyüb. Ardından bir kasırga içinde Tanrının haşyet veren tezahüründen sonra Eyüb,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 (pathos) ve garip mantığı yatmaktadır. Teodisi sorusu, nerdeyse Tanrıya karşı açık bir suçlama noktasına varacak kadar bıkmadan usanılmadan ısrarla sorulagelmiştir. Soru, yine de, 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 sorgulanmıtır. 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 antro-

---

* Tamamen bambaşka (ç.n.)

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

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

podisi sorunu (veya son dönem Hristiyanî bir terimi kullanırsak *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 Kitabı mukaddes dinî gelişimindeki temel motiflerin birini görebiliyoruz. (37)

Eyüb Kitabı bize kitabı mukaddes Tanrısı karşısında dinî mazoşizmin, bir anlamda saf bir biçimini sunar. Biz Eski Ahidin dışındaki Kitabı Mukaddes dinî gelişiminde bu biçimin hem dolaysız sürekliliklerini hem de başlıca değişik biçimlerini buluruz. Sözgelimi, Allah'ın iradesine topyekün bir teslimiyet, (Arapça, *esleme*, teslim_olmak fiilinden) İslam'ın temel yaklaşım biçimi oldu ve gerçekte Kitabı Mukaddes geleneğinin göz kamaştırıcı sadelikteki biçimine adını verdi. Bu durumun en köklü olduğu kadar en uyumlu da olan gelişimi, Kitabı Mukaddes geleneğinin bütün ana dallarında -İslamda ve sonraları Kalvinizmde belli bir sertlikte de olsa- geliştirilen ilahî takdirin çeşitli kavramlarında bulunabilir. (38) 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

---

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

onu bu kararından döndüremeyeceği her zaman varsayılmıştır. Hem Tanrının mutlak hakimiyeti hem de insanın acziyeti (negation), kendilerini lanetliğe mahkum eden aynı Tanrının yüceltilmesine bizzat katılan bir suçlu (insan) görünümüyle, tam bu nokta korkunç zirvesine ulaşır.

Esasında sadece belli dinî "virtuosi (ahlak üstatları)" için geçerli olan mazoşistik tutumun bu saf biçimini herkese teşmil etmenin zorlama (bir durum) olacağını anlamak fazla zor olmasa gerekir. (39) Teslimiyetin daha yumuşak biçimleri pek tabiî olarak kitlelerin dini (anlayışı)nde yaygındır. Kitabı Mukaddes monoteizminin gelişiminde teodisi sorununa Eyüb 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 birgün 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 Deutero-İsaiah'daki "acı çeken kul" telakkisi; ortodoks (mainline) Yahudilikteki acı çekme yoluyla ve (mesela "sürgün döneminin" kabbalistik teosofilerinde olduğu gibi) Yahudiliğin hetorodoks geleneklerindeki çeşitli kurtarıcı acı çekme doktrinlerinde, "(Tanrının) Adının takdisi" (Sanctification of the Name)*(Kiddush-hashem)* yoluyla devam etti. Bunun benzerleri Hristiyanlık kadar İslamda 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 hissî yoluyla, kesin seçilmişliğe ulaş-

mak için yapılan çeşitli girişimlerle değişime uğradı (40).

Ne var ki mazoşistik teodisinin bütün bu "yumuşamaları", soruna doktriner Hıristiyanlığın getirdiği çözümle, yani Kristolojide ortaya konan çözümle kıyaslandığında tarihi bakımdan fazla bir önem arzetmez. (41) Gerçekten de, Hristiyanlık tarihinde akla gelen her türlü değişken biçimlerine rağmen, bunun- yani teodisi sorununa ve özellikle de Eski Ahidin dinî gelişimi esnasında ortaya çıkan bu sorunun yol açtığı katlanılmaz gerilime bir cevap olarak hulul eden bir Tanrı figürünün- (temel Hristiyan motif olarak) kabul edilebileceğini öne sürebiliriz. Ama bununla birlikte bu hulûlün metafiziği ve onun insanın kurtuluşu ile ilişkisi Hristiyan 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, hristiyanlık 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 ön-kabulü (intuition) 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 kılabilir ve yalnız Tanrının en sefil bir biçimde acı çekişi, insanın ızdırabını dindirebilirdi. Eğer istisnasız gökteki*

ve yerdeki her şeyin acı çekme ve ızdıraba mahkum olduğu kabul edilirse ancak, garip bir mutluluk şekli mümkün olabilir. (42)

Kesinlikle teodisi sorununun bu "kazancı" sebebiyledir ki, acı çeken (kul) ile cezalandıran Tanrı arasındaki uygun (exact) ilişki, Kristolojik doktrinde formüle edilebilmiştir. Ancak hulul eden İsa'nın hem tam uluhiyeti hem de tam insaniyeti aynı anda korunabildiği oranda, hulül sayesinde temin edilen teodisi tam anlamıyla makül olabildi. Bu, ve anlaşılması fazla güç olmayan bazı metafizik kurgular, İznik'te (Nicene) toplanan ve Arianismin * kınanmasıyla sonuçlanan ilk Hıristiyan kilisesindeki büyük Kristolojik ihtilafların/tartışmaların itici gücüydü. (43) İznik'te ve daha sonraki konsillerde 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 yukardaki aktarımda açıklanmayan "garip bir mutluluk şekli" için aslî bir durum sözkonusudur. 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 günahsızlığı(nı sağlamak) için değil de kendi günahından dolayı acı çektiğinin bir tasdikidir. Bunu Hz. İsa'nın kendini feda etmedeki kurtarıcı gücünü paylaşmak anlamına gelen *insanın günahını itiraf etmeesi*koşulu izler. (44)

Teodisi sorununa getirilen "Augustinian" denen çözüm, acı çeken bir ilah takdiminden başka bir şey değildir. Son

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

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 Ahidin teodisisinde zaten mevcut olan bir değiştirmeye, dayanmaktadır. Tekrar edecek olursak, teodisi sorunu antropodisi sorununa çevrilmektedir. Fakat bu çevirinin katılığı, Eyüb Kitabının mazoşistik diyalektiğinde iki ortak (arkadaş, 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) uysallaştırılır. 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 verilir. Hristiyanlığın temel dini hareket noktasının (motorics) bu durum anlaşılmadıkça anlaşılamayacağını, hatta daha da ileri giderek, Hristiyanlığın (en azından onun başlıca ortodoks biçimlerinin) makul oluşunun bu teodisinin makul oluşuna bağlı olduğunu öne sürebiliriz.

Hristiyanlığın makul oluşuna ilişkin baştan beri görülen çöküşü (decline) tartışmak için bu değerlendirmelere daha sonra tekrar dönme fırsatımız olacak. Burada şu kadarını söyleyelim ki, bu çöküşe Hristiyan 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 Hristiyanî 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 Hristiyan sözcülerin bile bu tür olaylara anlam veren geleneksel Hristiyan öğretileri (formulas) 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, Hristiyan Tanrısının güvenirliği hakkında korkunç bir soru (vesilesi) olarak değil de insanî günah hakkındaki Hristiyanî görüşün bir tasdiki olarak ele alınması bunun bir örneğidir. Mamafih, genel yaklaşım; ya bu olayların teodisi için taşıdığı imalar hakkında garip bir sessizlik, ya da bunun yerine Hristiyan sözcülerin seküler çağdaşlarıyla paylaştıkları bir başvuru kaynağı olarak hakında konuşmayı yeğledikleri antropolojik ve siyasî-ahlakî sorular üzerinde bir yoğunlaşma şeklinde olmuştur.

Hristiyan 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 yasallaştırılması (nomizati-

on)nın (yollarının) arandığı başlıca araçlar olmuştur. Artık ne Tanrımn iradesine boyun eğme, ne İsa figürü ile aracı kılınan ümit, ne de ilahi bir nüfuzla donanmış *eschaton* (kurtarıcı), çoğu insanların çektikleri şiddetli ızdırabı dindirmeye yetmeyecektir. Hristiyanlığın toplumsal teodisisi (yani, onun toplum eşitsizliklerini yasallaştırma işlevi), Hristiyanların bizzat kendilerinden ziyade Hristiyanlığın muhalifleri tarafından çok daha açıkca görülen bir noktada baştan sona Hristiyan teodisisinin makul olma özelliği ile birlikte çökmektedir. (45) Eğer dünyanın Hristiyanî bir yorumu/açıklanışı artık elimizde olmasa, bu durumda toplumsal düzenin Hristiyanî meşrulaştırılışı da uzun süre varlığım sürdüremez. Bu tanımlamanın bir temsilcisi olarak Camus'dan bir kez daha alıntı yapacak olursak, insan tam bu noktada "merhamet (grace) krallığı (reign)nın adalet krallığı ile yer değiştirmesinden dolayı asıl girişmeyi tasarladığı başkaldırıyı başlatır". (46)

Açıktır ki bizim buradaki maksadımız bu devrimci bilinç dönüşümünü daha fazla tahlil etmek olmamalı. Biz, yukarda farklı tarihi kümelenmeleri tartışılan teodisiyi sırf, 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 arzettiği merkeziliği göstermiş olsaydık, amacımızı (tam olarak) gerçekleştirmiş olurduk. İnsanın kurduğu Dünyalar, kaosun güçleri ve nihaî olarak da kaçınılmaz bir gerçek olan ölüm ile durmadan tehdit edilirler. Anomi, kaos ve ölüm; insan hayatının düzeni (nomos) içerisinde bütünleştirilemediği müddetçe, bu düzen hem kollektif tarih hem de

bireysel biyografinin zorlaması sonucu hakimiyetini kaybedecektir. (47) Tekrar edecek olursak, her beşerî düzen ölüm ile bir antlaşma yapma girişimini simgeler. Herhangi bir tarihsel veya ona benzer bir dinin akibeti ne olursa olsun, şundan emin olabiliriz ki bu girişimin gerekliliği insanlar öldüğü ve bu gerçeği önemsemek zorunda kaldığı sürece devam edecektir.

Bundan sonraki değerlendirmeler için bir hareket noktası olarak işlev gören temel diyalektiği -üçü biraraya 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 nesnel gerçeklik statüsü kazandırır. Nesnel bir gerçeklik olarak aynı dünya, toplumsallaşan bireyin subjektif bilincini oluşturan diğer bir parça olmak üzere sosyalleşme esnasında içselleştirilir.

Başka bir deyişle toplum kollektif insan aktivitesinin bir ürünüdür. Böylece, sırf bu şekilde o ferdi nesnel bir gerçeklik olarak karşısına alır. Hernekadar 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, daha doğrusu 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 gözüke-

cektir. Bu, bireyin toplumsal gerçekliği doğal gerçeklikten tam olarak ayırdedeceği tek yönüdür. Mesela, bir fert, fiziksel olaylar gözönünde bulundurulduğunda tıpkı bu olayların insan müdahalesi olmaksızın doğal oluşumlardan -sözgelimi bir kaya tarafından ezilmek gibi- kaynaklanmasına nerdeyse tamamen benzer bir şekilde kendi hemcinsi (fellowmen) tarafından öldürülebilir.

Hernekadar 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, daha doğrusu, 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 (co-operate)", -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 müfrit 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 önerme, 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 çokkarılılık hayatı yaşamayı düşleyebilir, fakat tekrar önceki hiç de şairane olmayan (sıkıcı) tek-karılılık halinin "acı ger-

* Evleviyetle, Haydi haydiye (ç.n.)

çeğine" dönmeye zorlanacaktır. Konunun "düz yazılı can sıkıcı şekli", ortak lisan ve bizatihi gerçekliğiyle bireyin tek başına iken kurduğu hayallerin kaçkın "şiir (selliğin)den" 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. Halbuki 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 makül 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 -tek karılılık şartları altında teknik bakımdan zor bir konu olan-odalık (cariye, 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 sözkonusu fertlerin bilinçleri dahilinde bir gerçeklik statüsüne sahip olmasım ifade eder. Ne var ki sonraki süreç fazladan bir büyük önemi haizdir -yani hem toplumsallaşan hem de toplum-

* Anlaşılan Türk Paşaları çok karıyla evleniyorlardı(?) (ç.n.)

sallaşmayan bileşenleri açısından bir *çifte bilinçlenmeyi* - (1) Bilinç toplumsallaşmadan önce gelir. Dahası -eğer başka hiçbir şey, bir kimsenin kendi bünyevî süreçlerinin süregiden 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 ancak sosyal psikoloji için başlıca önemi haiz bir nokta olan- subjektif olarak edinilen kimlik arasında diyalektik bir gerilim vardır. (2) 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 kendisi de etki altında bulunan ve toplumsal olmayan öz-bilinçle kolay kolay barışık olmayan bir "toplumsal benin"- temsilciler kümesi olarak nesnelleştirilir. (3)

Örneğin, orta-sınıf koca rolü sözü edilen kimsenin bilincinde nesnel bir "varlığa (presence)" dönüşür. Böylece o kişi bilincinin geri kalan kısmını, (bu özgül durumda sosyalleşme "başarısına" dayalı olarak) dışardaki 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 diyaloğa girebilir. (4) Bu diyalog, şüphesiz o bireyin toplumsal hayatında dışsal başkalarıyla sürdürdüğü diyaloğu (daha doğrusu, bu diyaloğun 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, hoş karşılanmadığı varsayılan) diyaloglara girmiş olarak bulacaktır. Bu dışsal diyaloglar, mamafih, 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 subjektif bir biçimde göz dikilen paşa kimliği arasında en azından içsel, bir sürtüşme olacaktır. Bu ikisinden hangisinin ferde daha 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 psikoterapistere 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 dahi 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 yanısıra 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 doğamn olgularına benzer değiştirilemez olgular olarak karşısına almasıdır. Sonuncu süreç yabancılaşma olarak adlandırılabilir. (5)

Başka bir deyişle yabancılaşma, birey ile onun dünyası arasındaki diyalektik ilişkinin bilinçte kaybolduğu bir süreçtir. Birey, sözkonusu 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 ayırdedebildikleri bir farklılık- belirgin değildir. (6) Yabancılaşan bilinç, bu yanlış düşünsel temel üzerine oturtulduğu sürece yanlış bir bilinç olmaktan öteye gidemez. (7) Yine başka bir deyişle yabancılaşma, toplumsal dünyanın insanî (canlı) nesnelliğinin, bilinçte, tabiatın gayri-insanî (ölü) nesnelliği haline dönüştürüldüğü bir aşırı-uzamlı (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(reified). (8) Bu durumda toplumsal dünya, içerisinde bireyin varlığım anlamlı faaliyetlerle sürdürüp/geliştirdiği açık bir arena olmaktan çıkar

ve onun yerine halihazır ve gelecekteki faaliyetten bağımsız içine kapalı maddileştirilmiş bir küme (aggregate) haline gelir. İnsan ile dünyası arasındaki doğru ilişki bilinçte altüst olur. Aktör (faaliyet sahibi) *sırf* kendisine etki edilen bir nesne haline gelir. Üreten ise *sadece* bir ürün olarak algılanır. Topluluksal diyalektiğin bu şekilde kayboluşuyla bizatihi aktivite başka bir şey-yani kader veya kısmet gibi bir süreç- olarak gözükmeye başlar.

Yabancılaşma hakkında üç önemli noktanın burada üzerinde durulması gerekir. İlkin, şunu belirtmek gerekir ki yabancılaşan dünya bütün yönleriyle bir bilinç olayıdır, özellikle de bir yanlış bilinç olayı. (9) O katiyyetle 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 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 (cognitive) bir düşüş olarak sanmak oldukça yanıltıcı olabilir. (10) Aksine, tüm kanıtlar göstermektedir ki bilinç; hem phylo hem de onto-jenik olarak (yani hem tipsel hem de oluşsal tarih bakımından ç.n) yabancılaşmış bir durumdan, olsa olsa, yabancılaşmadan-arınma (dealienation) olasılığına doğru bir gelişme takip etmektedir. (11) Hem ilkel insana hem de çocuğa ait bilinç,sosyo-kültürel dünyayı esasen -olgusal,zorunlu ve mukadder bir olgu gibi- yabancılaşmış kavramlarla algılar. Tarihin çok sonraki döneminde veya özgül tarihsel şartlar içerisinde yaşayan fertlerin biyografilerinde ancak, sosyo-kültürel dünyanın beşerî bir girişim olarak kavranma olasılığını görmekteyiz. (12)

Başka bir deyişle, sosyo-kültürel dünyanın *opus alienum* * olarak algıladığı her yer, bu algılamayı bir süre sonra insanın *opus proprium'u* ** olarak algılamaya bırakır.

Üçüncü olarak, yabancılaşma anomiden tamamen farklı bir olaydır. (13) 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 özgül bir etkinlikle koruma amacına yöneliktir. İnsanın *opus proprium*'u olarak dünya, tabiatı gereği dayanaksızdır. (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 açısından 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 tam anlamıyla gerçek olgu dolayısız bir şekilde dinin yabancılaştırma eğilimi ile (yakından) alakalıdır. Din, tamamen güçlü, belki de en güçlü bir yabancılaşma aracı da olduğu için, çok güçlü bir yasallaştırma (nomization) işlevi görür. Aynı varsayımdan ve yukarda gösterilen kesin bulgulardan hareketle diyebiliriz ki din, yanlış bilincin çok önemli bir şekli olmuştur. (14)

"Dini tecrübede" ele alındığı biçimiyle kutsalın aslî niteliklerinden biri bambaşkalıktır ve onun gündelik ve profan insan hayatı ile karşılaştırıldığında *totaliter aliter* bir şey olarak tezahür etmesidir. (15) İşte katiyen bu bambaşkalıktır, sırf beşerî olan tüm boyutları topyekün bir biçimde aşan; dinî korku, esrarengiz ürkütücülük ve tapınmanın kalbinde

---

* Başkasının eseri ç.n.

** Kendi eseri ç.n.

yatan gerçek. Bu bambaşkalıktır, sözgelimi, Bagavat Gita'da Krişna'nın tanrısal formunun klasik görünümünde karşımıza çıkan Arjuna'yı kuşatan şey:

Bir çok yüzleri ve gözleriyle, sayısız harikülade 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)...)

Eğer gökyüzündeki binlerce güneşin ışınları bir kere salıverilseydi, bu sanki, Kudretli Bir'in şaşası gibi olurdu. (16)

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

Ey Kudretli Tanrı, çok sayıdaki ağızlar ve gözlerle, sayısız kollar, butlar ve ayaklarla, sayısız karınlar ve sayısız korkunç azı dişlerle Senin azametli suretini (form) 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 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! (17)

Öteki dinî geleneklerden hemen hemen rastgele bir seçimle örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bizim kendi dinî geleneğimizde İşaya'nın heybetli taht vizyonundan, kaplanlı William Blake'in doğal fenomenlerin arkasında ki tanrısal bambaşka "korkunç uzanımları" (symmetry) çağrıştıran "geceleyin ormanlarda parıldayan alevi"ne kadar birçok örnek verilebilir. Daha emin olmak için şöyle söyleyebiliriz: Dinin çok daha "sofistike/karmaşık" gelişim biçimlerinde kutsal içerisindeki bu korkulu yabancı sır, değişime uğratıldı, yumuşatıldı ve çeşitli aracılar yoluyla insana daha da yaklaştı-

rıldı. 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, bu durumda bile, kutsalla karşılaşmanın bir ana motifi olarak kalır. (18)

Başka bir gerçekliğin bir bakıma ampirik dünyaya tecavüz ettiği veyahut ona komşu olduğu biçiminde bir temel dini varsayım kabul edildiğinde, işte o zaman kutsalın bu özelliklerine hakiki "tecrübe" olarak değer verilecektir. Bu varsayımın, sosyolojik veya başka bilimsel bir teorik çerçeve içinde yapılamayacağını söylemeye gerek yoktur. Farklı bir deyişle dindar insanlar hakkındaki bu verilerin nihaî epistemolojik (bilgi kuramsal) değeri sıkı bir biçimde desteklenmek zorundadır. "Başka dünyalar" bilimsel çözümlemenin amaçları açısından ampirik olarak mevcut değildir. Veya, daha doğru bir biçimde söyliyecek olursak, onlar; gerek doğal gerekse tarihsel bakımdan beşerî tecrübe dünyası olan bu dünya içerisinde yalnızca dışsal mânâ-bölgeleri olarak mevcutturlar. (19) Böylece onlar diğer tüm beşerî mânâlar nasıl çözümleniyorsa aynen öylece, yani toplumsal olarak kurulan bir dünyanın öğeleri olarak çözümlenmelidir. Farklı bir deyişle kutsalın burçlarının (constellations) "nihayetsizliği" her ne şekilde başka türlü olursa olsun, ampirik bakımdan onlar beşerî aktivite ve beşerî anlamlandırmanın ürünleri, daha doğrusu beşerî yansıtmalardır. (20) İnsanlar dışsallaşırken kendi mânâlarını etraflarındaki kainata yansıtırlar. Bu yansıtmalar insan topluluklarının ortak dünyalarında nesnelleştirilir. Dinî mânâların "nesnelliği" nesnel olarak üretilir, yani dinî mânâlar nesnelleşen yansıtmalardır.

Bunu, sözkonusu 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 (facticities) haline dönüştürmesidir. Buna göre insan tarafından kurulan dünya onun insan ürünü oluşu inkar edilerek açıklanır. İnsanî düzen (nomos), ilahî bir uyumlu evren (cosmos) veya mânâlarını beşerî düzlemin ötesinden alan, nasıl 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. (21) Din, insanî dünyaya yabancı olan varlıkların ve güçlerin realitede var 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 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 (falsification) yönünde olmuştur. Bu yanlışlama esrârengizleştirme (=büyüselleştirme, mystification) olarak da nitelendirilebilir. Bir beşerî mânâlar binası olan sosyo-kültürel dünya esas itibariyle beşerî olmayan diye öne sürülen sırlarla kaplıdır. Bütün beşerî ürünler, en azından potansiyel olarak, insanî kavramlarla 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 şey) olarak açıklamak suretiyle büyüselleştirir. Mesela, evlilik (daha doğrusu, akrabalık) toplumsal hayatın belli biyolojik önkoşulları olması hasebiyle temel bir kurumdur: Her toplum kendi fiziksel doğumunu (procreation) sağlama problemiyle karşı karşıyadır. Ampirik bakımdan bununla şu kasdedilmiştir: Her toplum 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, tarihsel rastlantıların oram ne olursa olsun özgül bir düzenlemenin niçin özgül bir toplumda geliştirildiğini açıklama demektir, bu her ne kadar zaman zaman can sıkıcı veya büsbütün kafa çatlatıcı da olsa kararlılıkla takip edilmelidir. Bu sorunun etkin bir çözüm yolu kurumları dinî kavramlarla büyüselleştirmektir. Sözgelimi bazı Brezilya kabilelerindeki yarı exogamy (dışarıdan evlenme) kurumu veya bizim kendi

toplumumuzdaki monogami (tek-eşlilik) kurumu, haliyle, bu düzenlemelerin ampirik rastlantıları etkin bir biçimde gizlemeleri açısından yasal kabul edilir. 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 makül bir yapıya sahip çok etkin denetimler, böyle metafizik bir şaklabanlık (göz boyacılığı) yoluyla sağlanır. Yine küçük bir duraksama daha geçirilebilir, fakat bu sefer de insanın kendi gerçek dünyasından yabancılaşması yoluyla mesele hallolur. Daha önce gördüğümüz gibi müfrit 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 kavramı 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 niteli-

---

* Tanrısal (kutsal) evlilik ç.n.

ğe dönüştürür. Realist ve ampirik açıdan kelle-kesme 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 yankıması (echo) haline gelir.

Yine, siyasal kurumsallaştırma "programlarının", nasılbir 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 kasdetmiyoruz. 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 hergünkü toplumsal yaşam etrafında dönüp duran tamamen yabancılaşmış (manevi) varlıklar (entities) olarak gözükür. Ancak çok sonradır ki yabancılaşmadan-kurtulma olasılığı ortaya çıkabilir. Bu ortaya çıkma, çoğu kere, daha önceleri bu kurumların koruyageldikleri makül yapılarının çözülmesiyle atbaşı 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. Böyle-

---

* Müşfik kral ç.n.

** Gerekli değişiklikler yapılmış olarak ç.n.

ce 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 addediyorum: Roller, davranışların sadece dışsal kalıpları olarak kalmaz, aynı zamanda onları icra edenlerin bilincinde içselleştirilerek o bireylerin subjektif manevi varlıklarının aslî bir ögesini de oluştururlar. İçselleştirilen rollerin dinî açıdan büyüselleştirilmeleri onları, daha önce ele aldığımız çifte bilinçlenme açısından bir hayli yabancılaştırmakla kalmaz, öte yandan kötü kanaat (=inanç, niyet, bad faith) olarak nitelendirilen fazladan bir yanlışlama sürecini de kolaylaştırır. (23)

Kötü niyeti 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 kanaat, 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 olmadığım" anlatabilir. Başarılı sosyalleşme koşulları altında o tür yollar bilfiil "imkansız" olabilir -ve sözkonusu 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 kanaat, sosyalleşen ben ile bir bütün olarak benin arasındaki diyalektiğin bilinçte kaybolduğu hal olan yanlış bilinçlenme halidir. (24) Daha önce gördüğümüz gibi yabancılaşma ve yanlış bilinç, sırasında, daima insan ile ürünleri arasındaki diyalektiğin inkarım gerektirir. Gerçi bu diyalektik, sosyalleşme esnasında içselleştirilir. İnsan tıpkı kendi dünyasını dışsal bir biçimde karşıladığı gibi, onun kendi öz bilincinde içselleştirilen varlığını da 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 topyekün 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 oluş-

turduğu 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) zânî arasındaki içsel diyalog koparılır. Kişi, hayatının bu rolle alakalı olan kısımlarında kendisini bir koca olmanın dışında *başka birşey* olarak görmez. O *tout court (kısaca)* bir koca, kurumsal *dramatis personae*'dan* bir koca haline gelir. Toplumsal tip ile subjektif kimlik onun bilincinde eriyip gitmiştir. Bu tür tipleme yabancılaştığı sürece kimik 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 kanaatle davranıyor demektir.

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 açıdan en tatminkar bir durum olan- "kendisinin kim olduğunu bilir". Kötü kanaatten kendisini sıyırmaya çalışan fert, böylesine "programlanmış" bir mâceranın sonucu olarak, yüz yüze gelmesi olası gözüken dışsal zorluklardan oldukça uzak bir psikolojik ve "vicdanî" acı çekmeden edemez. Yukarda anlatılanlardan şu anlaşılmaktadır ki, tıpkı genel olarak yanlış bilinç gibi kötü kanaat de dinî açıdan yasallaştırılan (bir) varlığı olmaksızın meydana gelebilir. Biz ayrıca şunu da kuvvetle vurgulayabi-

---

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

liriz ki, din zorunlu olarak kötü kanati gerekli kılmaz. Fakat kolaylıkla görülecektir ki din, daha önceki argüman kabul edildiği takdirde kötü kanaati etkin bir biçimde sürdürmenin güçlü bir aracı da olabilir. Din beşerî olarak üretilen dünyanın kurgusal (illusionary) özerkliğini tıpkı büyüselleştirmek suretiyle sağlamlaştırdığı gibi onun bireysel bilinç içerinde özümsenmesini de büyüselleştirerek pekiştirir. İçselleştirilen roller yedeklerindeki dinî yasallaştırma 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 insanüstü 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 subjektif "mahalli" veya en azından ona benzer bir "mahal" haline gelir. Dışsal dünyanın fenomenlerinin "ötesinde" bir realite olarak varsayılan kutsalın ürperticiliği, içerisine yerleştirilmiş olan sosyalleşme biçimlerini büyüselleştirmek suretiyle bilinç içerisine taşınır (introjected). Kaba bir deyişle bu durumda birey kendi kendine ürperen, korkudan tüyleri diken diken olan bir varlık haline gelir.

Tüm yabancılaşmaların özü, hayalî bir kaçınılmazlığın (inexorability) insanların kurduğu dünya üzerine empoze edilmesidir. Bunun en önemli pratik sonucu ampirik tarih ve biyografinin deney-üstü (supraempirical) zorunluluklardan kaynaklanıyormuş gibi yanlış bir biçimde telakki edilmesidir. Şöyle ki insan varoluşunun sayısız rastlantıları (contingencies), evrensel hukukun zorunlu tezahürleri haline dö-

nüştürülür. 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 kollektif 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 dünyamn yabancılaşması (bir bakıma) nihaî olarak tasdik edilir. İnsanlar ile kendi dünyaları arasındaki ilişkinin böylesine ters yüz edilmesi, insamn seçme hürriyetini inkar etmeyi gerektirdiği gibi kutsalla karşılaşmanın "topyekün bir bağımlılık" olarak algılanmasını da gerekli kılar. (25) 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 *-hernekadar 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 "topyekün 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 kazamr. 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 topumsal temelinin etkisiz birer "yansımaları" olarak görmek biçiminde ciddi bir yanlışlığa sürükleyebilir.

(26) Öte yandan dinî oluşumlar da o temele karşıt tesir icra etme ve biçimlendirme kabiliyetine sahiptir. Mamafih bu olgu çok önemli bir sonucu doğurur ki o da *dinî açıdan yasallaşan kendi kendine de-alinasyon* olasılığıdır. Bu olasılık kavranmadan din ile toplum arasındaki ilişkiyi tek yanlı görmekten kaçınmak mümkün değildir. (27) Başka bir deyişle din yabancılaşmayı yasallaştırmaya yönelik aslî (ve teorik bakımdan çok makül) bir eğilime sahip iken yine de, de-alinasyonun özgül tarihsel vakalarda dinî açıdan yasallaşma ihtimali de vardır. Tamamen o eğilime bağlı olarak bu son vakaların bir dereceye kadar az rastlanır olması onların kuramsal ilgilerinden bir şey eksiltmez.

Din kurumlara *sub specie aeternitatis* * olarak bakar. Onun bu bakışının şu insanlık tarihinin istikrarsız oluşumlarına nasıl ölümsüzlük niteliği bahşetmeye yatkın olduğunu (daha önce) görmüştük. Gerçi aynı oluşumların tamamen *sub specie aeternitatis* olarak görülüşü nedeniyle köklü bir biçimde *göreceleştirildikleri* de vaki olabilir. Bu göreceleşme; çeşitli dinî geleneklerde oldukça farklı biçimler alabilir. Sözgelimi bazı çok gelişkin Hindu soteriolojilerinde toplumsal düzen ve onun tüm normları da dahil ampirik dünya, esasen bir hayal, maya'nın alemi (realm) 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 bir örnek oluşturabilir:

*Kutsal şiir **[chandas]** -kurbanlar, ayinler ve kurallar,*
Geçmiş, gelecek ve Vedaların açıkladığı [her] şey-
*Şu bütün dünya ondan [Brahman] yansıyan bir yanıltıcı **[mayin].***

* Kalıcı alt yapılar. ç.n.

Ve yanılsama [maya] ile içindeki başka olan [her şey] kuşatılı.

Şimdi herkes bilmeli ki Tabiat [Praktriti] hayal [maya]dir,

Ve kudretli tanrı [mahesvara] bir yanıltıcı [mayin]dir. (28)

Daha emin olmak için diyebiliriz ki, sağduyusal gerçeklikler hakkında dinî açıdan teşvik edilen bu şüphecilikten bir hayli farklı pratik imalar 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 seçilegelmiştir. (29) 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 olarak dealinize edici (yabancılaşmadan arındırıcı) etkiye sahip olan bir rastlantı (contingent)- olarak gözükmesine yol açar.

Yalnız değerden değil aynı zamanda ampirik dünyanın gerçeklik statüsünden de köklü bir biçimde düşmekle mistik din, benzer bir de- alinize edici potansiyele sahiptir. Mistiğe göre "basmakalıp" dinî pratikler de dahil bu dünya ve onun bütün işlevi göreceleştirilir. Müfrit 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 "ayinler ve kurallara" -bu ister onlara

gereksinim duyan kitlelerin zayıf ruhlarına uygunluğu açısından olsun isterse önemsizliği açısından- "şöylesi" bir uyumluluğa da yol açabilir. *Theologia germanica*'dan alınan 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. (31)

Yine böyle bir yaklaşımdan farklı pratik talimatlar (mandates) çıkarılabilir. Yukardaki pasajda sergilenen manzara çok olasılıkla koruyucu (conservative) bir etkiye sahip olmakla birlikte, karşıt bir talimatın, bir ihtimalle potansiyel olarak devrimci sonuçlar içerebilmesini düşünmek zor olmasa gerekir. Bu farklı olasılıkların genel bir din sosyolojisi için arzettiği önemle birlikte biz burada o konuya giremeyeceğiz. Bir kez daha burada önemli olan nokta dinî kuramların (perspectives) kurumlardan; daha önce kendilerine dinî yasallaştırma yoluyla tahsîs edilen kutsallık statüsünü geri alabilmesidir.

Kitabı Mukaddes geleneğinde toplumsal düzen ile aşkın Tanrımn haşmetinin karşılaşması da yine bu düzeni öyle bir noktaya kadar izafileştirir ki, bir kimse rahatlıkla -kurumların, Tanrımn zatı karşısında, içsel kutsallık veya ölümsüzlükten yoksun insan eseri olmaktan başka bir anlam ifade etmemesine bakarak- de-alinasyondan 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. (32) Bunun mükemel bir örneği, çevre kültürlerdeki kutsal akrabalık kurumlarıyla karşılaştırıldığında İsraillilere özgü akrabalık kurumunun bir çeşit kutsaldan-arınma (profanation) görüntüsü vermesidir. (33) Hz. Davud'un Nathan tarafından töhmet altına alınması olayı (2 Samuel 12:1-7) bu kutsaldan arınmanın bir neticesi olan beşerîleşmeyi (ve *ipso facto* de- alinasyonu) 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. (34) Böylesi "kirli çamaşırları ortaya dökücü" bir motif, dolaysız bir biçimde Tanrının kökten aşkınlaştırılışına ilişkin olarak Kitabı Mukaddes geleneği boyunca izlenebilir. Ayrıca bu arada aynı motifin İsrailoğulları peygamberliğinde klasik ve Kitabı Mukaddes ekseninde yer alan üç büyük dinin tarihlerinde ise bol miktarda süregelen ifade biçimleri bulunabilir. Sözkonusu aynı motif, Kitabı 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 Kitabı Mukaddes sembollerini müteaddid defalar kullanmak suretiyle kendi davranışlarını esrarengizleştirdiler (mystifying) ise, aynen Nathanlar da tekrar tekrar yasallaştırıcı sembollerin kendisinden çıkarıldığı aynı gelenek adına onları tamamen beşerî göz boyayıcılar (mystifiers) olarak ifşa etmek suretiyle benzer sembolleri kullanmışlardır. (35)

Sub specie aeternitatis olarak ele alındığında nasıl ki kurumlar izafileştirilebilir ve böylece beşerîleştirilebilirse, benzerlikle bu kurumları temsil eden roller de izafi ve beşerî bir konuma indirgenebilir. Geniş ölçüde din yoluyla yasallaştırılan yanlış bilinç ve kötü kanaat (bad faith) dahi 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 Kitabı Mukaddes dinî (geleneği)nde Tanrının kökten aşkınlaştırılması bu sonuca götürmeye kâfî (capaple) gelmiştir.

Bunu izleyen bölümde göstermeye çalışacağımız gibi daha sonraki gelişmeler, doğrusu modern Batı düşüncesinin (buna, aklımdayken söyliyeyim,sosyolojik yam ağır basanlar da dahil) bütün de-alinize edici 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 (world-shaking) bir güç olarak görüldüğü söylenebilir. Söz konusu her iki görünümde de o hem yabancılaştırıcı hem de yabancılaşmadan-arındırıcı 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 -öyle bir yansıtma ki, emin olunuz, 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 müsbet veya menfî herhangi bir belirlemeyi bilimsel kuramlaştırma atıf çerçevesi dahilinde kalarak yapmak mümkün değildir. Sözkonusu 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 doğru-

sunu söylemek gerekirse onların amprik olarak kaynaklandıkları insan dünyasından başka bir şeyi de gösterip göstermeyeceğine) dair bir sorunun etrafı sıkıca örülmelidir. Başka bir deyişle kendini ampirik olarak mevcut olanla sınırlayan dinî konulara yönelik her araştırma zorunlu olarak bir *"metodolojik ateizm"*e dayanmalıdır. (36) Fakat bu kaçınılmaz metodolojik frenleme esnasında dahi 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 (gigantic) 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. Dolayısıyle biri çıkıp yabancılaşmanın dahi kainatı beşerî açıdan anlamlı kılma arayışındaki dinî bilinç tarafından ödenen bir bedelin karşılığı olduğunu söyleyebilir.

II. TARİHİ UNSURLAR

Şu ana kadar yaptığımız bu mülahazalar çok geniş bir teori kurma yönünde bir egzersiz mahiyetinde olmuştur. Tarihî malzeme,-genel teorik noktaların bırakın "geçerliliğini ispatlamayı", özgül bir biçimde onların "uygulanmasını" dahi amaçlamaksızın -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, burdaki amacımız açısından da daha önce anlatılan şeylerin sosyoloğun *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 sahasını tam olarak nasıl algılarsa algılasın, her halükarda bu teorik yaklaşımlar, herhangi bir verili ampirik-tarihsel durumu açıklığa kavuşturmada, başka bir deyişle sözkonusu teorilerin "uygulanabilip-uygulanmadığını" anlamada yardımcı olmalarına veya olma-

* Kendi Eseri (ç.n.)

malarına göre yine de yararlı olacaktır. Dolayısıyle, bu ve müteakib 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 teorik ve ampirik kaynak bizim görüşümüzün temelini oluşturur. Mamafih 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. (1) O ilk defa Din Savaşlarından hemen sonra arazi ve emlakin kilise otoritelerenin gözetiminden çıkarılmasını belirtmek için kullanıldı. Aynı kavram Roma dinî hukukunda bu sefer nizamnamelerdeki bir mükellefin (a person in orders) "dünyasını" göstermeye başladı. Sözkonusu her iki kullanımda da kavram, özgül durumlardaki tartışmalar ne olursa olsun, tamamen tasvirci ve değerden-uzak bir anlamda kullanılıyordu. Kuşkusuz bu, en son zamanlarda kullanıldığı anlam değildi. "Sekülarizasyon" ve hatta onun türevi olan "sekülarizm" kavramı, yerine göre müsbet yerine göre de menfi değerli çağrışımlarla oldukça yüklü ideolojik bir kavram olarak kullanılmıştır. (2) Geleneksel kiliseyle bağları olan çevrelerde ona "Hristiyanlaşmaktan-uzaklaşma", "dinsizleşme" vb. olarak saldırılırken, kilise-karşıtı (anti-clerical) ve "ilerlemeci" çevrelerde ise dinî vesayet(bağ)lerden modern insanın kurtuluşu (liberation) anlamı verilmeye başlandı. İçerisinde aynı ampirik olgunun karşıt

* Dünyevîleşme veya Laikleşme (ç.n.)

değer göstergeleriyle gözüktüğü ideolojik olarak yüklü bu her iki yaklaşım biçimi de, ayrı ayrı Marksist ve Hristiyan görüş açılarından esinlenen din sosyologlarının çalışmalarında hayli eğlenceli bir biçimde gözlenebilir. (3) İkinci Dünya Savaşından sonra çok sayıda ilahiyatçı, özellikle de Dietrich Bonhoeffer'in son dönem düşüncesinde belli ipleri koparan protestan ilahiyatçılar "sekülarizasyon" hakkındaki daha önceki Hristiyanî değerlendirmeleri ters yüz ederek, onu bizzat Hristiyanlığın en önemli motiflerinin bir gerçekleşimi olarak selamlamaları olgusuna rağmen, durum henüz açıklığa kavuşturulmuş değildir (4). Bu ideolojik taşkınlığa bakınca, yukardaki durumun, sözkonusu kavramın büsbütün anlamsız diye olmasa da yanıltıcıdır diye terkedilmesi suretiyle ilerleme kaydetmesi fazla şaşırtıcı değildir (5).

Dayandığı ideolojik çözümlemenin haklı çıkarmasına rağmen biz bu durumu onaylıyamıyoruz. "Sekülarizasyon" kavramı modern Batı tarihinde ampirik olarak mevcut ve büyük önem taşıyan süreçlere işaret eder. Kuşkusuz bu süreçlerin iyi veya kötü karşılanması tarihçi ve sosyoloğun söylem dünyasına yabancıdır. Doğrusu çok büyük bir çaba sarfetmeksizin ampirik bir olguyu değer-biçici bir tutumla ele almadan da tasvir etmek mümkündür.

Ayrıca onun Hristiyanlıkla olan tarihsel bağı da dahil (tüm) tarihî kökenlerini araştırmak, bunu hıristiyanlığın bir başarısı veya tahribi 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, Hristiyanlık ile modern dünyanın belirli özellikleri arasında tarihî bir sebeplilik ilişkisinin var olduğudur. Seküler niteliği de dahil modern dünyanın "bu nedenle" Hristiyanlığın bir tür mantıkî gerçekleşimi olarak görülmesi gerektiğini söylemek tamamen ayrı bir konudur. Bu bağlam-

da akla gelen tek sağlıklı şey, çoğu tarihî ilişkilerin nitelik bakımından şaşırtıcı (ironical) olduğu veya farklı bir deyişle, tarihî sürecin, kendisinde nedensel etkenler olarak iş gören düşüncelerin asıl mantığına karşı yapacağı çok az şeyinin bulunduğudur. (6)

Güdülen hedef doğrultusunda sekülarizasyonun yalınkat bir tanımını yapmak fazla zor değildir. Sekülarizasyonla biz, toplum ve kültür alanlarının (sectors) dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kasdediyoruz. Modern Batının tarihindeki toplum veya kurumlardan bahsettiğimizde, kuşkusuz sekülarizasyon -tıpkı kilise ile devletin ayrılmasında ve kilise arazilerinin istimlaki ile eğitimin kilisenin otoritesinden kurtarılmasında olduğu gibi -Hristiyan kiliselerinin daha önce gözetimleri veya nüfuzları altında tuttukları sahalardan tahliye edilmesinde kendini açıkça göstermektedir. Mamafih 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 bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir yöntem olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi o, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır. Bununla kalsak ya, burada sekülarizasyonun aynı zamanda öznel bir yanının da bulunduğu ima edilmektedir. Nasıl ki toplum ve kültürün sekülarizasyonundan bahsedebiliyorsak, aynı şekilde bilincin sekülarizasyonundan da bahsedebiliriz. Yalınkat bir biçimde ifade edecek olursak bu, Modern Batının, dinî açıklamalardan yararlanmaksızın dünyayı ve kendi öz yaşamlarını yorumlayan (look opon) gittikçe artan sayıda bireyler ürettiği anlamına gelir.

Sekülarizasyon modern toplumların küresel bir olgusu olarak görülse bile hepsinde tek ve aynı tarzda yaygınlaşmamıştır. Farklı insan toplulukları onun tarafından farklı bir

biçimde etkilenmiştir. (7) Dolayısiyle sekülarizasyonun etkisinin; kadınlardan ziyade erkekler, çok genç veya yaşlılardan ziyade orta-yaş tabakasında bulunanlar, kırsal kesimden ziyade şehirler, daha çok geleneksel uğraşlarda çalışanlar (zanaatkarlar ve küçük esnaf gibi) dan ziyade modern sanayi üretimiyle dolaysız bir biçimde yüzyüze gelen sınıflar (özellikle de işçi sınıfı); katoliklerden ziyade protestan ve Yahudiler vb. üzerinde daha güçlü olma eğiliminde olduğu bulgulardan anlaşılmaktadır. En azından Avrupa söz konusu olduğunda bazı kanıtların yardımıyla ve sözkonusu bulgulara dayalı olarak 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 (margins) üzerinde daha güçlüdür (ve dolayısiyle nasıl oluyorsa toplumsal-yapısal sekülarizasyona onlarda daha az rastlanıyor.) (8). 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 benzer konunun iki farklı biçimini temsil ederler (9). Dahası, batılılaşma ve modernleşme süreciyle benzer dünyevîleştirici güçlerin artık evrensel bir hal aldığı gözükmektedir. Güvenle söyleyebiliriz ki, mevcut verilerin çoğu, bilincin dünyevîleşmesinden ziyade toplumsal-yapısal bir dünyavileşmenin göstergeleriyle alakalıdır, fakat biz çağdaş Batıda önceki dünyevîleşmenin bol miktarda var olduğunu gösteren yeterli verilere de sahibiz (11). Burada ilginç bir soru olan dünyevîleşmenin bu iki boyutunun arasında, söz gelişi, ne düzeyde bir asimetrinin var olduğuna giremiyeceğiz. 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 süregenliği söz konusu olabilir. (12)

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. (13) 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: Dünya ölçeğinde yaygınlığıyla bir bütün olarak bizzat batı medeniyetinin kendisidir, (ve bu bakış açısından Komünizm ve modern milliyetçiliğin onların "emperyalist" öncülleri olan Batılılaşmanın görüntülerinde 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. Şundan emin olabilirsiniz ki 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 olabilir. 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 içiçe olma, dünyevîleşmenin başlıca belirleyicisi olmaya devam ediyor. Bugün, öyle gözüküyor 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 baskıcı önlemleri doğal olarak, tıpkı Marksist dünyanın dışındaki çeşitli hükümetlerin dinî-öncesi politikalarında yaptıkları gibi, (gerçi olaylar ona girişenlerin amaçladıkları yönde belki de hemen hemen hiç gelişmemiş olsa bile) dünyevileşme sürecini etkilemiştir. Mamafih yine benzer biçimde öyle gözüküyor ki sözkonusu her iki politik-ideolojik tutum da, yine sözü edilen özgül politikalara tekaddüm eden ve hükümetlerin sadece sınırlı bir gözetimine sahip oldukları temel toplumsal güçleri hesaba katmak zorundadır. Böyle bir tutum, sosyalist ve sosyalist olmayan ülkelere ait (sözgelimi işçi sınıfının laikliği ve köylülerin dindarlığı konusunda) ortaya çıkan, Marksist gözlemcilerin "bilimsel ateist" kaygılarının sınırlı etkinliğinden yana yakıla şikayet ettikleri bir durumu belirtmek için, Hristiyan gözlemcilerin ise evangelizmin başarısızlıklarına matem tutmak için kullandıkları ve insanın yahu şu iki grup bir araya gelse de bir birlerini üzmese diyesi geldiği çok benzer sosyolojik verileri gördüğümüzde eğlenceli bir biçimde kendini hissettirmektedir.

Bu duruma biz, alabildiğine geniş tarihî bir olgunun herhangi bir tek nedenli açıklamaya elvirişli 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. Mamafih 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 çıkmaktadır: 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 açıkça ortadadır. (15)

Hristiyanlıkla modern Batı dünyasının niteliği arasında aslî bir bağın mevcut olabileceği kuşkusu, tabiatıyla yemidir. En azından Hegel'den beri bu bağın mevcudiyeti müteaddit defalar, tarihçiler, filozoflar ve ilahiyatçılar tarafından -her ne kadar onların bu değerlendirmeleri şüphesiz büyük oranda değişiklik arzetse de- dile getirilmiştir. Böylece modern dünya (Hegel'in yorumladığı gibi) Hristiyan ruhunun daha yüksek bir gerçekleşimi olarak yorumlanırken, Hristiyanlık ise (örneğin Schopenhauer ve Nietzsche tarafından dile getirildiği gibi) modern dünyanın sözde acınası durumundan sorumlu tek patojenik (mikrop salgılayıcı) etken olarak görülebiliyordu. Modern dünyanın kurulmasında özgül bir rolün protestanlık tarafından oynandığına dair görüş, şüphesiz, son elli veya ona yakın bir yıldır sosyologlar ve tarihçiler arasında tartışılagelen bir konu olmuştur. Nitekim bu görüşü burada kısaca özetlemekte fayda vardır. (16)

Katolik dünyasının "dolgunluğu" (fullness) ile kıyas edildiğinde protestanlık, köklü bir güdüklük ve dinî muhtevanın hayli geniş zenginliği pahasına "ilkelere/essentials" sıkışıp kalmış bir görünüm arzeder. 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 -gerek Ka-

tolik *pleroma* (dolgunluk) gerekse protestanlığın evangelik seyrekliği hakkındaki teolojik savunmaların ne olduklarına yönelik değildir. Nitekim 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 tecrid 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 dinî hayat için tüm gerçek manasını kaybetmiştir. Bir katoliği bu dünyada azizlerle ve bilfiil tüm ölmüş ruhlarla birleştiren muazzam tevessül (intercession) 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 büyü-den kendini alabildiğine tecrit ettiği söylenebilir. Bu süreç, "dünyanın büyüsünün bozulması" (disenchanment of the world) ifadesinde uygun bir biçimde dile getirilmiştir. (17) Protestan mümin artık kutsal varlıklar ve güçlerin sürekli nüfuz ettiği bir dünyada yaşamıyor. Realite ise tamamen aşkın bir uluhiyet ile, *ipso facto* kutsal niteliklerinden sıyrılmış büsbütün "düşkün/fallen" 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 (lonely) bir hale gelir.

Katolik bir kimse, içerisinde kutsalla kendi arasında bir çok kanaldan bağ kurulan ve -kilise ayinleri, azizlerin şefaati, "tabiat üstünün" mucizelerle durmadan püskürmesi gibi-

görünenle görünmeyen arasında geniş bir varoluş 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 topyekün bir "terkedilmişliğe/fallennes" bıraktı. Mamafih bunu yaparken o insamn kutsalla olan ilişkisini, daha doğrusu, zaten fazlasıyla dar olan ve Tanrının kelamı diye isimlendirilen bir kanalı,daha da daralttı. (Bu kanal, Kitabı Mukaddesin temel bir anlayışı olan Tanrının kelamından çok-Luteryanların iman ikrarlarında *sola gratia* * diye geçen-yalnızca Tanrının lütfunun kurtarıcı faaliyetiyle özdeşleştirilebilir). Ne zaman bu anlayışın makul olduğu teyit edilmişse, doğal olarak, sekülarizasyon da -her ne kadar tüm içerikleriyle birlikte protestanın 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.

---

* Tek Yüce

Dolayısıyla meleklerin olmadığı bir gökyüzü astronomun ve neticede 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 açıklama (ki bugün belki de büyük bir çoğunluğu oluşturan bilimsel kanaat bu yöndedir) kabul edilecek olursa, derhal protestanlığın dünyevîleştirici potansiyelinin *novum* (yeni) bir şey mi olduğu yoksa onun köklerini ta ilk dönem Kitabı Mukaddes geleneğinin öğelerinde mi bulduğu sorusu kaçınılmaz olarak akla gelmektedir. Biz, sonrakinin cevap olarak daha doğru olduğuna inanıyoruz, 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. (18)

Bu durumu takdir etmek için bir kimsenin eski İsraili, ortasında zuhur ettiği veya kendisine muhalif olarak tanımladığı kültürler çerçevesinde göz önünde bulundurması gerekir. (19) Bu kültürlerle (özellikle de iki kültürel merkez olan Mısır ve Mezopotamya ile) aralarında önemli farklılıkların bulunduğunu görmemezlikten gelmek yanlış olmakla birlikte, ortak bir özellik var ki, o da, uygun bir biçimde isimlendirilen "kozmolojik" özelliktir. (20) Bu özellik, beşeri dünyanın (yani bugün kültür ve toplum diyebileceğimiz herşeyin) bütün kainatı kucaklayan kozmik bir düzen içerisinde gömülü olarak algılanması demektir. Sözkonusu düzen yalnız ampirik realitenin beşerî ve beşerî olmayan (veya "doğal") alanları arasında yapılan çağdaş 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 olduğunu farzeden bu süreklilik, dinî ayinde (yalnız yeniden tasdik edilmek suretiyle değil, bilfiil yeniden-kurulmak suretiyle de) tekrar tekrar tahakkuk ettirilir.

Örneğin, eski Mezopotamyada büyük Yıl Başı Bayramında dünyamn 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 tasavvur edilerek bir realite haline getirilir. Dolayısıyla "burada aşağıda" insanlık düzleminde (plane) vuku bulan herşey,"yukarda" tanrılar düzleminde de bir eşine (benzerine) sahiptir ve "şimdi" vuku bulmakta olan herşey "başlangıçta" meydana gelen kozmik olaylarla bağlantı halinde meydana gelmektedir. (21) 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 veya kutsal törenlere uymayan davranışlarda bulunmakta olduğu gibi önemli ölçüde farklı bir şey de olabilir. Böyle durumlarda kozmik düzen "lekelenmiştir" - ve tekrar uygun ibadet ve ahlakî eylemlerle "düzeltilmelidir"-. Örneğin, Mısır'da tanrı-kıral olan şahsa karşı itaatsizlik yalnızca siyasî veya ahlakî bir suistimal 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. Dolayısıyle bunun "düzeltilmesi"nin yolu yalnızca suistimal eden şahsı cezalandırmaktan değil, bir de ayrıca Mısır ülkesi ile onun yer aldığı kozmik düzen arasında uyumlu bir ilişkinin yeniden-kurulmasından da geçerdi. Burada daha önce ele aldığımız iki kavramı kullanacak olur-

sak, beşerî olaylar sürekli bir biçimde kozmikleştirme yoluyla yasallaştırılıyor, yani dışında kaostan başka bir şey bulunmayan kozmik düzen içerisine yeniden döndürülüyordu. (22)

Üzerinde ısrarla durulması gereken bir nokta daha var ki o da, böyle bir kainatın birey için büyük bir güven kaynağı olmasıdır. Tersinden bakacak olursak o, 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 uğramasına rağmen, uzun bir süre sonra, niye hala cazibeli olduğunu anlayabilir. Dolayısıyla, sözgelimi, (Yahve'nin sözcüsünün yüzyıllardan beri haykırarak karşı çıktığı) kutsal fuhuşun 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 fuhuşun bulunduğunu da farzedebiliriz. Cazibe daha çok tamamen dinî bir arzuda yatmaktaydı, yani kutsal cinsellik yoluyla mensekî bir hüviyette taklid edilen insan ile kozmos arasındaki sürekliliğe dair bir özlemde.

Daha sonra Eski Ahidin dinî hukukunda bir araya getirilen rivayetlerin *bir çifte göç* (exodos) olarak -biri hahamların Mezopotamyadan göçü diğeri de Hz. Musa ile birlikte Mısır'dan yapılan büyük göç- 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 İsrailoğullarını çıkarıp çöle sevkettiği "Mısır'ın eğlence yerleri", Mısır kültürünün içerisinde kökünü bulduğu kutsal düzenin, herşeyden önce, güvenliğini sağlamak için ayakta kaldı. İsrail kendini - herşeyin; gıda ve erzakın, tanrıların bağışlarının ve güzel olan herşeyin 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. (23) Yahudi dininin bu büyük inkarı üç yaygın motife bağlı olarak tahlil edilebilir: Bunlar; aşkınlaştırma, tarihselleştirme ve ahlakın rasyonelleştirilmesidir. (24)

Eski Ahid, kendi yarattığı fakat karşısına alıp içine nüfuz etmediği bir kainatın *dışında* duran bir Tanrı ortaya kor. Bugün Yahudi-Hristiyan monoteizmi olarak birarada 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 arzettiğini 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* -gerçi varlık dünyasında tek olanın her nasılsa İsrail için tek demek olmadığı 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 talebleri olan bir

Tanrı'dır. Fakat gerçi biz ilk dönem İsraillilerin Tanrı anlayışlarını sekizinci yüzyılda Amos, Hosea ve İsaiah tarafından ifade edildiğini gördüğümüz anlayışla tamamen bir tutamasak da, muhtemelen İsrailli kabilelerin Filistin'e gelmelerine takaddüm eden çok erken bir dönemden itibaren Yahudiliğin açıkça sahip olduğu belli özellikleri olmuştur. Yahudiler tarafından "kabul edilmeden" önce (şüphesiz bu Yahudilerin Onun kendilerini "kabul etmesi" 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 "sun'î olarak" yani tarihsel olarak bağlı bir Tanrı idi. Bu bağ İsrail ile Yahve arasındaki bir sözleşme ile kurulan bir bağdı ve yerine getirilmediği takdirde (ki bu gerçekten sekizinci yüzyıl peygamberliğinin korkunç bir mesajını ifade ediyordu) feshedilmek üzere İsraillilere çok özgül yükümlülükler getiren bir ilişkiye benziyordu. Yahve sonunda ne coğrafi olarak ne de kurumsal olarak yere bağlanamayan "hareketli (mobile)" 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 "kazara 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

---

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

sonra İsrail'in hayatta kalmış olması çok fevkalade önemli sonuca bakarak) Yahve'nin zorunlu ve doğal yeri imiş gibi kesinlikle bakılmamıştır. Bu Tanrı fedakarlık istedi fakat kendisi fedakar olmadı. Ve netice itibariyle tamamen büyüsel kullanıma elverişli bir hale geldi. (25)

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 aldığı 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 (deep)" anlamında *tehom* -mitolojik bir ismin yalanlanamaz bir izi olarak durmasına rağmen, mücerret bir metafizik kategori imiş gibi takdim 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 (discontinuity) vurgusu ile son bulur. Biz burada Kitabı Mukaddesin,aralarındaki kainatın baştan sona "mitolojiden-arındırıldığı" aşkın Tanrı

ile insan arasında oluşturduğu temel kutuplaşmanın açık bir ifadesini buluruz. (26)

Tarihselleştirici motif bu kutuplaşmada zaten ima ediliyor. Mitolojik olarak algılanan ilahî güçlerden mahrum edilmiş bir dünya, bir taraftan Tanrı'nın büyük faaliyetlerinin bir arenası (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 bir arenası (yani, "profane tarihin" bir arenası) haline gelir. İsrail'in inancı, en erken kaynaklardan, oluşturdukları şer'î hukuka kadar hep *tarihî* bir inanç olmuştur. (27) Bunlardan başka o bir dizi tarihî bakımdan özgül olaylara îmâda bulunur- Mısır'dan çıkış, Sina'da ahitleşme ve kutsal toprakların alınması gibi-. Dolayısiyle 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 tafsilatından başka bir şey değildir. Eski Ahitte şimdi yer alan hemen hemen hiçbir kitap yoktur ki, ister dolaysız olarak isterse (nitelik bakımından çok geç döneme ait iki açık istisna- Ecclesiastes (Vaiz) ve (Eyyüb)-bir tarafa) tarihi olarak teşekkül eden bir inançtan kaynaklanmak suretiyle olsun, tarihî yönlendirmeden uzak kalsın (mümkün değil). Eski Ahit metninin yarısına yakını tam anlamıyla "historiografik" eserler tarafından doldurulmuştur-örnek olarak, Ester gibi tamamen tarihî başka eserler yanında, Hexateuch, Krallar ve Kronikler gösterilebilir-. Nebilere ait kitapların hareket noktası büyük ölçüde tarihidir. Mez-

* Kutsal Tarih (ç.n.)

murlar, İsraillilerin seneyi 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, insan anlayışında önemli ölçüde bir bireyselleşmeyi öngördü. Buna göre insan Tanrı'nın zatı karşısında tarihî bir aktör olarak (Yunan trajedisinde olduğu gibi, sanki kader karşısında bir aktör olan insandan tamamen farklı (fazla ç.n.) bir şey gibi) gözükür.

Böylece, tek tek insanlar, arkaik düşüncede tipik 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 sergeleyen 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 sözkonusudur. 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 o; birey kavramı, onun onurlu yeri ve eylem özgürlüğü için dinî bir çerçeve sağladı. Bunun dünya tarihi için arzettiği önemi vurgulamaya gerek yok, ancak burada bizi ilgilendiren nokta onun dünyevîleşmenin kökü ile ilgisinin hangi boyutta olduğunu anlamaktır.

Eski Ahidin nebilere ait yazılarında büyük bir tarih ilahiyatının gelişimi de burada özenle üzerinde durulması gereken noktalardan biridir. Fakat aynı tarihselliğin eski İsraildeki ibadet (cult) ve hukuk için de geçerli olduğunu bilmek gerekir. Eski Ahidin ibadete ilişkin başlıca iki bayramı, daha önceden mitolojik olarak yasallaştırılan olayların birer tarihselleşmelerinden ibarettir. Fisih (Passover) bayramı başlangıçta (yani, İsrail-dışı kaynağında) ilahî verimliliğin kutlandığı bir bayram iken, daha sonra (Mısır'dan) çıkış (exodus)ın 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 kutlanması haline dönüştü. Aynı tarihsellik daha küçük bayramlar için de sözkonusudur. Eski ahit hukuk ve ahlakı da tarihi bir çerçevede yer alır. Yani onlar Yahve ile yapılan antlaşmadan doğan İsraile 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) zamandan uzak 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 İsraile yapılmaz" şeklindeki kınama ifadesi tam bu bağlamda algılanmalıdır. Kuşkusuz benzer ifadelere başka kültürlerde de rastlamak mümkündür, ancak buradaki ifade kesinlikle, tarihî bir biçimde, "Hz. Musa'ya verilen" hukuka işaret etmektedir. İşte çok erken bir döneme ait, İsrail oğullarının Yahve tarafından seçilişine dair özgün kanaatten muazzam tarihî teodisilere ve sonraki peygamberlerin eskatalojilerine kadar birçok faraziye Yahudi tarih görüşünü olgunlaştırdı.

Eski ahitteki ahlakî rasyonelleştirme motifi (hayata rasyonellik yükleme anlamında tabiî), biraz yukarda nitelendi-

rilen diğer iki motifle yakından alakalıdır. (28) Rasyonelleştirici öğe, herşeyden 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 ilişkin öğeleri inançtan arındırırken ve günlük hayatın vazgeçilmez bir disiplini olarak dinî hukuku (torah) geliştirirken zaten rasyonelleştirme işini de görüyordu. Nebilere ait metinlerin getirdiği ahlak ise, Tanrıya hizmet demek olan topyekün 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) özgül 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 (doğrusu bu güçlü bir biçimde nebevî metin öğretileri etkisi altında kalmıştı), etrafında esaret-sonrası cemaatin Ezra ve Nehemiah gözetiminde yeniden toplanmasını sağlayan ayinsel ve yasal kurumları geliştirmeye devam etti. O zamanlar Yahudiliğin kendisinden neşet ettiği özgül yapıyı oluşturan yasal kurumlar, sonunda, ikinci mabedin Romalılar tarafından yıkılmasını izleyen ibadetin son bulduğu bir anda bile ayakta kalma başarısını gösterdi. Esaret Dönemi Yahudiliği özgül olarak hukukî bir 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. Rasyonelleştirici motifin Hristiyanlar tarafından intikal ettirilmesi

sonucu modern Batının oluşumunda bir etkinlik kazandığını öne sürmek tamamen makul bir şeydir.

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 düzene ilişkin (nomic) problemler 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 Kitabı Mukaddes dininin dünyevîleştirici potansiyelinin modern Batıda nasıl tahakkuk ettiğini açıklamaya çalışmak gibi bir niyetimizin olmadığını da söylemeye gerek yok. Bu konuda sadece ufak bir açıklama yapılabilir. (29)

Hz. İsa'nın ve onun ilk takipçilerinin dinî nitelikleri ne olursa olsun, sonunda Avrupa'da yaygın hale gelen Hristiyanlık biçiminin Eski Ahid dininin dünyevileştirici motifleri açısından bakıldığında geriye doğru bir adım teşkil ettiğine dair (ki bu, şüphesiz bizim tarafımıza nisbet edilebilecek hiçbir değer-yargısı amacı taşımayan niteleyici bir ifadedir) küçük bir soru kendini göstermektedir. Bir yandan Tanrı'nın aşkın niteliği göğüs gere gere iddia edilirken diğer yandan çok aşırı bir görüş olan tecessüd (hulul) anlayışı ve onunla da kalınmayıp teslis inancında teorik anlatımını bulması, İsraillilerin Tanrı anlayışındaki köktencilikte önemli değişikliklerin meydana geldiğini gösterir. Bu nokta, Hristiyanlığı yine Hristiyan çerçevede kalmak suretiyle eleştirenlerden ziyade Yahudi ve Müslüman eleştirmenler tarafından çok açık bir biçimde görülmüştür. Dolayısıyla, Hristiyanlığın 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 an-

lamına gelen-*hulul* (incarnationism) inancının yattığını söyleyen klasik İslami görüşte (kuşkusuz yine betimleyici olma niteliğinde) bir çok deliller öne sürülmüştür. Merkezî bir Hristiyan inancı olan hulul, en yüksek noktasına Hz. Meryemi 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'mn aşkınlığı değişikliğe uğradığı ölçüde dünya da "yeniden-büyüselleştiriliyor" (re-enchanted) (veya, isterseniz, "yeniden-mitolojikleştiriliyordu" (re-mythologized) denebilir.) Biz katolikliğin, gerçekten Kitabı Mukaddes dini ile Kitabı Mukaddes dışı dinlerin kozmolojik anlayışlarını muazzam bir terkib 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 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.

Benzer sebeple Katoliklik ahlakî rasyonalizasyon sürecine bir son vermiştir. Daha doğrusu, Latin katolikliği Roma'dan tevarüs edilen oldukça rasyonel bir meşruluğu bünyesine aldı, fakat onun yaygın ibadet sistemi; Eski ahit peygamberliğinin veya işin doğrusu din adamları Yahudiliğinin

* Varoluş benzerliği ç.n.

(rabbinical judaism) talep ettiği hayatın topyekün rasyonelleştirmesinden sayısız "çıkış yolları" temin etti. Peygamberlerin sunduğu biçimin ahlakî katılığı monastik (manastırvârî) kurumlarla şöyle veya böyle diğerlerinden zararsız bir şekilde ayırdedildi, ve böylece bir bütün olarak Hristiyanlığın ana gövdesine "bulaşmaktan" alakondu. 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 her hangi bir köklü rasyonelleşmesine gerek duymayan bir yaşam biçimi ortaya koydu. (30)

Fakat bu arada gayet makul bir biçimde şunu ileri sürebiliriz ki, Hristiyanlık; 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 söyliyemiyoruz.

Latin Hristiyanlığı Batıda, her nasılsa, dünya görüşü itibariyle tamamen tarihsel olarak kaldı. O münhasıran Kitabı Mukaddese özgü tarihi teodisiye bağlı kaldı ve (Kitabı Mukaddesten kaynağını alan moneteizm yörüngesinin her yerinde kendini gösteren) sürekli olarak sapkınlık (heresy) çizgisinde yer alan mistik hareketleri bir kenara bırakırsak, bir kurtuluş arenası olarak kabul edilen bu dünyadan ümidini kesen dinî inanışları reddetti. Böylece Katolik Hristiyanlığı, içerisinde devrimci bir gücün -her ne kadar bu güç Katolik dünyanın "kozmikleştirici" etkileri altında uzun süre sık sık uykuda kaldıysa da- tohumlarını taşımıştır. O, gerçi Batı insanı için uygun bir makuliyet yapısı olarak Hristiyanlığın

çözülmesini beklemek zorunda kalan dünya-tarihsel (world-historical) boyutların bir gücü olarak kendini gösterse de birçok Chliastik harekette * tekrar tekrar patlak verdi.

Yine hiç istenmeyen bir biçimde, sonuçta dünyevîleşme sürecine katkı sağlayan Hristiyanlığın merkezî başka bir özelliği daha var ki o da Hristiyan kilisesinin toplumsal oluşum biçimidir. Karşılaştırmalı din sosyolojisi açısından Hristiyan kilisesi, çok nadir bir durum olan dinin kurumsal uzmanlaşmasını yani, toplumun diğer tüm kurumları karşısında-yer-alan bir din ile özel olarak ilgilenen bir kurumu simgeler. (31) Olayların herkesin bildiği özelliklerinin kurumsal oluşum boyunca dinî aktiviteler ve sembollerin bir yansıması olarak görüldüğü yerlerde bu tür bir gelişme dinler tarihinde göreceli olarak çok az rastlanan bir gelişmedir. Gerçi Hristiyanlık 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 yoğunlaşması, *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 Hristiyanlık var olduğu sürece "dizginlenebilir (contained)". Ama bu realite kaybolursa, "Dünya" tamamen hızlı bir biçimde, doğrusunu söyleyecek olursak, zaten kutsalın nüfuz bölgesinin dışında bir alan olarak tanımlandığı için daha da dünyevîleşebilir.

Bunun mantıksal gelişimi, içerisinde seküler "dünyanın" özerkliğine bil-fiil *teolojik* bir yasallaştırmanın bahşedildiği

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

Luther'in iki krallık doktrininde görülebilir. (32)

Bu nedenle Eski Ahitten kaynaklanan büyük dinî birliklere (constellations) bakıldığında hepsinin Eski Ahidin dünyevîleştirici güçleriyle oldukça farklı ilişkilere sahip olduğunu görüyoruz. Yahudilik, bu güçlerin bir hayli rasyonelleşmiş fakat tarihî açıdan etkin olmayan oluşum biçimi- bu etkinsizlik hem Hristiyanlığa göre yabancı bir halk olarak Yahudi meşruiyetinin muhafazakar özelliği ve Yahudilerin kaderi gibi dışsal (extrinsic) bir etkene hem de içsel (intrinsic) bir etkene dayandırılabilir- halinde bir sıkışıp-kalma (incapsulation) 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 yerleştirmekde başarılı oluşuyla gözle görülür bir farklılık sergilediği için Yahudiliğe yakın bir benzerlik arzeder. (33) Gerçi, (en azından Latin Batıda) içerisinde dünyevîleştirici bir potansiyel taşımışsa da, sadece (Marsiyon tipi sapkınlığı reddetme konusunda başından beri kararlı olan) Eski Ahit kanunlarını halen koruduğu için bile, hem Latin hem de Grek versiyonlarıyla birlikte Katolik Hristiyanlığı, dünyevîleşme acı gerçeğini gözler önüne sermekte engelleyici ve irticaî bir adım olarak görülebilir. Mamafih Protestan Reformu şu halde, yalnız Eski ahidi katladığı (replications) için değil aynı zamanda onun daha da ilerisine geçtiği için Katoliklik tarafından "dizginlenen" (contained) dünyevîleştirici güçlerin kesinlikle güçlü bir yeniden - ortaya çıkışı olarak algılanabilir. Protestanlığın Rönesansla olan karşılaşması hangi noktaya kadar tarihî bir rastlantı (sonucu) olursa olsun, o klasik antikiteden tamamen farklı dünyevîleştirici güçleri harekete geçirdiği için, yalınkat bir biçimde ârızî veyahut daha ziyade, burada ele alamayacağımız, karşılıklı bağımlı bir olgu olarak görülebilir. Ayrıca biz burada son 400 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 yasallaştırmaları (meşrûlaştırmaları) yalnızca az sayıda bir entellektüel için değil başkaca kenardaki bireyler ve özellikle de tüm toplumların geniş halk yığınları için de makul olma özelliklerini yitirdi. Bu durum yalnızca büyük toplumsal kurumların yasallaştırılmaları (nomization) için değil aynı zamanda bireysel biyografilerin yasallaştırılmaları için de vahim bir bunalım doğurdu. Başka bir deyişle, sadece devlet veya ekonomi gibi büyük kurumlar için değil, günlük hayatın gelişi-güzel alışkanlıkları için dahi bir "anlamsızlık" sorunu başını 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 Hristiyan teodisisinin makul olma özelliğini kaybetmesinin ardından, gerçi bir çoğu, tarihin yasallaştırmasıyla biraz 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

Hristiyan 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 dahilinde bunlara ancak yüzeysel bir biçimde değinebildik. Yine de gelecek bölümde bizi bekleyen soru, dünyevîleşme sürecinin geleneksel dinî içerikler ve onları biçimlendiren kurumlar için ne anlam ifade ettiği sorusudur.

6. Dünyevîleşme ve Makul Olma 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 topyekün çöküşüyle sonuçlanan bir gelişmedir. Dünyevîleşmenin 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 veyahut 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. (1)

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 "menfi" bir olgu olarak gö-

* Somut bir biçimde (ç.n.)

züktüğü, 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 arkaplanından soyutlanmış bir biçimde bakıldığında ikna edici olarak kalma imkanına sahiptir. Dünyevîleşmenin etkisi altında olan din bugün gerçekten ancak "bağımlı bir değişken" olarak güvenli 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" veyahut "materyalizm"den birini saf dışı bırakır. Çok kapalı olanları da dahil dinî "düşüncelerin" toplumsal yapıda nasıl ampirik bakımdan mevcut değişikliklere sebebiyet verdiğini somut vakalarla göstermek mümkündür. Daha başka vakalarda ise ampirik bakımdan mevcut değişikliklerin bu sefer nasıl dinî bilinç ve dinî düşünce düzeyinde etkili olduklarını göstermek te mümkündür. Bu ilişkileri yalnız ve yalnız diyalektik bir ilişki olarak algılamak bizi ancak tek-yanlı "idealist" veyahut "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. (2)

Tamamen farklı bir konu da dinin özgül tarihsel durumlarda kendi altyapısı üzerinde "karşı etkide bulunma" gücü-

ne sahip olmasıdır. Bu konuda, söz konusu gücün farklı durumlara göre büyük ölçüde değişikliğe uğrayacağını söylemek mümkündür. Dolayısıyla din yerine göre biçimlendirici bir güç olarak gözükebilirken yerine göre de tarihi açıdan bağımlı bir oluşum biçimi (formation) olarak da gözükmektedir. (3) 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. Kitabı Mukaddes geleneğinden kaynağını alan dinî gelişmeler modern seküler dünyanın oluşmasında nedensel etkenler olarak görülebilir. Mamafih bir kere bu dünya oluştuktan sonra, kesinlikle bir oluşturucu güç olarak dinin süregelen etkinliğini saf dışı bırakması elde bile değildir. İşte tam bu noktada, din ile dünyevîleşme arasındaki ilişkide büyük bir tarihî cilve (irony), bu öyle bir cilvedir ki tarihî bir dille söyleyecek olursak şematik olarak Hristiyanlığın 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 (uzaklaşmaya) yormak tehlikesine düşmekten alıkoyacaktır. Sözü edilen işlem bununla da kalmayıp tanrısal lütuftan (bu kavram niteleyici olmak açısından faydalı bir kavramdır) böyle bir düşüşün köklerini ampirik olarak mevcut toplumsal-yapısal süreçler-

* Burada ve hemen ç.n.

de gösterme fırsatı da verecektir.

Daha önce gösterdiğimiz gibi dünyevîleşmenin özgün "mahalli (locale)" ekonomik alandı ve özellikle de ekonominin kapitalist ve endüstriyel süreçlerde oluşan sektörleriydi. Netice itibariyle modern toplumun farklı kesimleri bu süreçlere yakınlığına veya uzaklığına göre dünyevîleşme tarafından farklı bir biçimde etkilenmiştir. Bu tür süreçlere aracısız bir yakınlıktan dolayı oldukça dünyevîleşen tabakalar ortaya çıktı. Başka bir deyişle modern sanayi toplumu, din açısından bir çeşit "kurtarılmış bölge (liberated territory)" 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 arasında, "kutuplaşma" 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 veya aile kurumu gibi kurumlara hala dinî sembollerin iliştirildiği görülebilir. Sözgelimi "din fabrikanın kapısına gelince durur" yargısının (bir veri olarak) "olduğu gibi kabul edildiği" bir yerde, geleneksel dinî sembolleştirmeler olmaksızın ne bir savaşa ne de bir evliliğe başlamamak da yine benzer şekilde (bir veri olarak) olduğu gibi kabul edilir (4).

Bunu genel sosyolojik söylem (parlance) 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 katetmiş olan ülkelerde siyasî düzenin geleneksel dinî yasallaştırmalara göre biçimlenmesinin devam etmesi demektir. Bunun en güzel örneği hiç şüphesiz bu yola ilk koyulan

ülke olması hasebiyle İngiltere'dir. Öte yandan 18. 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. Özgül olarak ise devlet ile din arasında kurumsal bir ayrışmaya doğru bir eğilim baş gösterir. Bu, ister Amerika'da olduğu gibi ideolojik anti-klerikalizm ile aslında pek ilgisi olmayan pratik bir ayırım olsun, isterse Fransa'da olduğu gibi anti-klerik hatta anti-dinî bir "laicisme" ile bağlantılı olsun, değişik ulusal topluluklarda etkin olan özgül tarihsel etkenlere bağlı bir olaydır. Bütün bu örneklerden öyle anlaşılıyor ki, küresel eğilim, siyasal eylemin gerek dinî kurumların gerekse dinî mantığın (rationales) 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 veyahut İskandinavya ülkelerinde olduğu gibi

devlet ile 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 gelmektedir- 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 özgül 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. Dolayısıyle içerisinde devletin dine karşı alabildiğine müşfik davrandığı ve değişik dinî grupların kendilerine sağlanan vergi muafiyeti yoluyla mali kaynaktan 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 "Hristiyan topluluklarla" karşılaştırıldığında sözü edilen her iki durum da kiliselerin kendi bağlılık iddialarını (claims of allegiance) güçlendirmek için siyasî desteği artık taleb edemeyecekleri bir noktada birbirlerine benzerler. Sözkonusu her iki durumda da kiliseler, ayrı ayrı müşterilerinin gönüllü üyelik aidatlarını kaydetmekle "herkes kendi yoluna devam ede-dursun", kuşkusuz yine Amerikan devleti benzer önlemleri alma çabalarında onlara kolaylık sağlarken, Komünist bir ülke onları en-

* Bırakın yapsınlar (ç.n.)

gelleme yollarım araştırmaktadır. Aynı derecede ilginç olan bir diğer nokta da, modernleşme koşulları altında devletin dine sağladığı geleneksel yeterli desteği yeniden sağlama girişimlerinin başarısız olmasıdır. Çağdaş İspanya ve İsrail bu tür girişimlerin ilginç bir 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 herşeyden 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. (5) Daha önce sözü edilen toplumun dünyevîleşen alanlarının "kurtarılmış bölgesi" kapitalist-endüstriyel ekonominin her yerine öyle merkezî bir biçimde "yerleşir" ki, dinî-siyasî gelenekçilik adına onu "yeniden ele geçirme" yönünde yapılacak herhangi bir girişim bu 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: Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki, kapitalist-endüstriyel rasyonelleşmenin dünyevîleştirici gücü yalnızca kendiliğinden-devam etme kaabiliyetinde olan bir güç değil aynı zamanda kendiliğinden-büyüme kaabiliyetinde olan bir

güçtür de. 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 (hatta bugün dünya genelinde) yaygınlık kazanan bir yapı olduğu için herhangi özgül bir ulusal topluluğu, -o topluluğu aynı zamanda ekonomik açıdan geri bir durumda tutmaksızın-sözkonusu yapının rasyonelleştirici etkilerinden uzak tutmak gittikçe zorlaşmaktadır. Modern kitle iletişim ve kitle taşıtım araçlarının (ki her ikisi de turizm olayında hoş bir şekilde biraraya gelmiştir) Çağdaş İspanya üzerindeki etkisi buna bir örnek oluşturabilir. Modern devlet endüstriyel üretimin muazzam ekonomik çarkıyla ilgili siyasal ve hukûkî gereksinimleri karşılamak için gittikçe artan bir oranda meşgul olurken, kendi öz yapısını ve ideolojisini ona göre ayarlamak zorunda kalır. Yapı düzeyinde bu, herşeyden 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 nerdeyse karşı durulamaz bir "yayılma" süreciyle ekonomik alandan siyasal alana nüfuz eder. Bundan sonra devletin dinî açıdan meşru kılınmaları ya tamamen dondurulur ya da toplumsal realiteden yoksun lafü güzaftan ibaret bir şey (rhetorical ornamentations) 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. Dünyevîleşmenin kesin değişkeni, belli bir eşya (-insan) ilişkisinin kurumsallaşması olmadığı gibi farklı yapısal sistemlerin özgül

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 içerisinde 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, daha doğrusu, şu günübirlik toplumsal faliyetlerinde insanların içgüdü ve öz-yorumlamaları ile alakalı olmaya, devam etmektedir. 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 (suruvival)" olarak bakmak mümkündür. Fakat daha ilginç olan nokta, ailenin dini ölçülere göre meşrûlaştırılmasının sözgelimi çağdaş Amerikan orta sınıfında olduğu gibi, önemli ölçüde dünyevileşen tabakalarda bile yeniden ortaya çıkmasıdır. (6) 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 özgül nitelikleri tarafından gün yüzüne çıkarılır. (7) 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. Mamafih böyle bir özel dindarlık biçimi, onu benimseyen bireyler için "gerçek" olabilir, fakat 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 paçayı sıyırabilen fakat toplumsal hayatın belirli bölgelerine sıkışıp kalan bir dindarlıktır. Özel dindarlığa ilişkin değerler tipik olarak özel alandan ziyade kurumsal çerçevelerle (contexts) alakası olmıyan değerlerdir. Örneğin bir iş adamı veya bir politikacı kamusal alanda faaliyetlerini, kendini herhangi bir dinî değere bağlı hissetmeksizin ayarlayabilirken 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 (public rhetoric) ve özel bir erdem (private virtue) 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 çekirdek aileden öteye geçmeyen makuliyet sağlayıcı yapılar ile sınırlı kalır. Modern ailenin (özel alanın diğer tüm oluşum biçimleriyle paylaştığı bir özellik olan) bir kurum olarak hiç de iyi karşılanmayan çıtkırıldım (fragile) bir yapı sergilemesi, onun gibi

* Yani, mabetlerin nicelik olarak din eğitimi veren kurumların da nitelik olarak aslî hüviyetlerinden soyutlanması veya boşalması sorunu (ç.n)

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. Mamafih 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 açtığım söylemek suretiyle nitelendirilebilir. 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. Mamafih 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\vaz-geçmeye (demonopolization) 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 mevcudiyetini sürdürmüştür. Dinî kurumlar o 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 Kitabı Mukaddes ekseninden çıkan dini geleneklerde elde ettiği temel ayrıcalık, doğu Asyanın büyük dinleri ekseninde genellikle mevcut değildir. Fakat, sözgelimi, Hinduizmin bir engizisyon (dinî mahkeme) 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 mezheb 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, (şöyle ki tüm Hindu-olmayanlar Hinduların "çılgın" fikirlerine göre kendi varoluşsal kirliliklerinin doğal bir ifadesi olarak bir Hindunun bilincinde etkisiz hale getirilmek için adete göre daha başından pis kabul edilmiştir.) 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 ayırdedilmişler ve böylece Hinduizm tarafından tanımlanan *dünyaya*

"sirayet etmekten" (ki bunun en güzel örneğini Zerdüşt İranlılar oluşturur) alıkonmuşlardır. Hinduizmin esas en büyük bunalımı Hindistan'ın, artık o şekilde davranmalarını zorlaştıran yabancılar tarafından işgal edildiği zaman gelip çattı, fakat Müslüman ve Hristiyan yönetimler altında iken bile Hint toplumu, işgali içsel bir çözülmenin izlememesi için geleneksel kendi-kabuğuna çekilme yöntemlerini hayata geçirmek suretiyle uzun süre hayatta kalmayı başardı. Yalnızca şu son zamanlarda Hindistan'ın modernleşmesi ile 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 Hristiyanlık kavramı ve onun toplumsal gerçekliğidir. Hinduizmin aksine Hristiyanlık hem kapı dışarısındaki (İslama karşı Haçlı Seferlerinde görüldüğü gibi) hem de kapı içerisindeki (sapkınların ve Yahudilerin bastırılmalarında olduğu gibi) kafirlere karşı kılı bile kıpırdamadan askerî güç kullanmıştır. Hristiyanlığın 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 dışardaki 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 Hritiyan 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 (potansiyel) Din Savaşlarının peşi sıra fiiliyata döküldü. Bu savaşların yatışmasının ardından *cuius regio eius religio* * ilkesi yerleştiğinde, elbette, hemen

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

orada çoğulcu bir yapı oluşmamıştı. Tersine en az Katolikler kadar Protestanlar da kendi nüfuz bölgeleri üzerinde tekelci bir denetim kurma çabasında tavizkar davranmamışlardır. Fakat bir kere Hristiyanlığın 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 varlığını sürdüren ve karşılıklı hoşgörülü mezheplerden (denominations) 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. (8)

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 zümreleşmede (denominationalism) birbirleriyle rekabet ederler. Mamafih çoğulculuk sırf bu tür din-içi çekişme ile sınırlı değildir. Dünyevîleşmenin bir sonucu olarak dinî gruplar ayrıca, bir kısmı (çeşitli devrimci ve milliyetçi ideolojik hareketlerde olduğu gibi) yüksek 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. Dolayısiyle yalnızca çoğulculuk adı verilen Amerikan usulü zümreleşme sistemine sahip ulusal topluluklarda değil, eski dinî tekellerin bulunduğu yerlerde de realite ta-

nımlama konusunda yasal olarak özgür (tolerated) ve toplumsal olarak da güçlü rakiplerle baş etmek zorunluluğu vardır. Mesela Fransız Katolikliği bu yolla, sadece hiç de önem arzetmeyen içindeki protestan azınlıktan dolayı değil toplumun çeşitli tabakalarında (işçi-sınıfı hareketleride 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 yeralan bir olgu olarak çoğulculuğun evrensel dinamiklerine yormak daha yerinde olur.

Tarihsel arkaplanları ne olursa olsun tüm çoğulcu yapıların temel özelliği, eski dinî tekelleri artık alıcı durumundaki kitlelerin bağlılığım sağlamak için olduğu gibi kabul edilir olmaktan (take for granted) çıkarmaktır. Bağlılık bir gönül işidir ve dolayısıyla tanımı gereği hiç de değişmez bir şey değildir. Netice itibariyle daha önceleri yetke bir biçimde empoze edilebilen dini gelenek şimdi artık pazarlanmalıdır. O bundan böyle "satın almak" zorunda olmayan bir müşteriye "satılmalıdır". Çoğulcu konum herşeyden önce bir pazar konumudur. Orada dinî kurumlar birer teşhir merkezleri haline gelirken dinî gelenekler ise 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 doğuracağım 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 (results)" 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 Fransası 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. (9)

Rekabetçi bir ortamda "hasılat" elde etmek için katlanılan baskı doğal olarak sosyo-dinî yapıların rasyonelleşmesini zorunlu kılar. Gerçi bu rasyonelleştirmeler ilahiyatçılar tarafından yasallaştırılabilir (o ayrı bir konu),ancak 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. (10)

---

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

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 gerçeğin üzerini örtegelmiştir. Dolayısıyla belli bir konum, diyelim ki A, iki farklı dinî grupta benzer bürokratik işlevleri görebilir, fakat teolojik formüllerle bir grupta B diğerinde ise C formülü ile yasallaştırılabilir ve bilfiil 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 kilise-dışı bir otoritenin geleneksel yasallaştırmalarıyla bağlantılı olduğu sürece çok az bir ilerleme kaydedecektir. Daha doğrusu bu süreçte yer alan farklı bürokrasi modelleri veyahut *Leitbilder* (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 taklid etme yönünde bir eğilim sergiler. Öte yandan Katolik kilisesinin merkezî yönetimi, şu ana kadar modernleştirici değişimler karşısında bizatihi büyük bir direnç gösteren kendi öz bürokratik geleneğine sahip olmuştur. Fakat rasyonelliğin talepleri bu durumların hepsinde büyük bir benzerlik arzeder ve her bir sosyo-dinî yapı üzerinde benzer biçimde güçlü bir baskı uygular.

Şu halde dinin çağdaş konumu dinî kurumların ileri düzeyde bir bürokratikleşmesiyle nitelendirilebilir. Onların hem dahilî hem de haricî sosyal ilişkileri bu süreç tarafından belirlenir. Dahilî açıdan dinî kurumlar yalnız bürokratik bir

biçimde yönetilmekle kalmazlar aynı zamanda onların günbe-gün çalışma tarzları da bürokrasinin tipik sorunları ve "mantığı" tarafından belirlenir. Haricî açıdan ise bu kurumlar biri 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" (results) elde etme yolları aramaya zorlanırlar-. En önemlisi de aynı bürokratik "mantığın" çeşitli dinî kurumların bir birleriyle olan ilişkilerinde de kullanılmasıdır.

Bürokrasiler özgül personel tipleri ister. Bu personel yalnız görevleri ve aranan becerilerinden dolayı değil aynı zamanda psikolojik özellikleri nedeniyle de özgül (specific) bir personeldir. Bürokratik kurumlar kendilerini çalıştırmak için gerek duydukları personel tiplerini hem *seçer* hem de *biçimlendirirler.* (11) 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 herşeyden 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 sözkonusu öğretiler böyle bir yasallaştırmaya 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 "parekende" (mahalli pazarlama) işlerinde din adamı rolleriyle ilgisi olmayan bir hale geldi ve protestan din adamı yetiştiren eğitim kurumları da, onların yasallaştırıcı mantıklarında (rationales) yapılan eş-güdümlü değişikliklere uygun olarak değişime uğradı. (12) 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 arzeden 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.

Mamafih 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 taleb 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 rekabeti rasyonelleştirme gereksinimi tarafından belirlenir. Bir kere reka-

betçi bir pazar kurulduktan sonra dinî rakipleri tasfiye etmek için toplumun siyasal mekanizmasını harekete geçirmek imkansız hale gelir. Bu durumda sözkonusu pazarın güçleri, *laisser-faire* kapitalizminkine çok benzer bir serbest rekabet sistemi haline dönüşme eğilimi gösterir. Mamafih 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 herşeyden önce siyasal ve "kamusal imge" (public image) açısından sözkonusu 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 soğumalarını (alienating) 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 (commodity), malzemeyi veya başka bir şeyi pazarlamak alabildiğine karmaşık ve pahalı bir iştir. Dolayısıyla (özellikle Amerika'da "kilise genişlemesi" (Church expantion) diye adlandırılan) kiliseler tarafından girişilebilecek herhangi bir yeni serüven (tehlikeli yatırım, venture) zengin bir sermaye harcamayı zorunlu kılar. Bu işlerle yükümlü bürokratlar bir anlamda riskleri mümkün olan en aza indirmeye kendilerini zorlayacak akılcı bir hesaplama yapmak zorun-

dadır. Dini personeli eğitmek, dinî yapılar inşa ve idame ettirmek ve bürokratik yönetimin genel harcamaları -bütün bunlar var ya, dinî bürokratların akılcı bir şekilde kullanmakla yükümlü oldukları geniş bir sermaye birikiminin bulunmasını gerektirir-.

Bu amaçlar için fon temin etmenin ivedilik (zorunluluk) kazandığı bir noktada yükümlülük daha da artar. Bunun sebebi gelir kaynaklarının belirgin olmayışı olabilir. Zira istekli olmayan müşterilerin "verme" alışkanlıkları ve/veya hükümetin finans 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. (13) Bu kavram (gerçi şimdi yanlış kullanılıyor ama) değişik mezheplerin farklı nüfuz bölgelerini kendi aralarında, herbirinin "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 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 müzakerele-

rin 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 (banliyö) kurulmasına dair) bir karar alınabilir. Gerek mahalli gerekse bölgesel düzeyde (yani, güya "uzlaştırmaya yönelik" (conciliar) 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 "Hristiyan 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 (bodies) 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-eğemen (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 birçok dinî bürokrasinin kurumsal çıkarları açısından bilfiil 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 yapı 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 da bir eğilim sergiler. Tırnak işaretleri de şunu göstermektedir ki bu eğilim, *a priori* olarak söz konusu kavram (ekümeniklik) hakkında herhangi bir teolojik öğretiye bağlı kalma ihtiyacı duymaz. Bu tıpkı günümüz ekümenik hareketinin, şimdilik onu yasallaştıran özgül dinî gelişmeler bulunmamasına rağmen her ne şekilde olursa olsun çoğulcu yapıdan kaynaklanmış olmasına çok benzemektedir. Gerçekten de bir sosyoloğun herhalükarda teolojik gelişmeleri çoğulcu altyapıların nedeni olmaktan çok, onların sonuçları olarak- yalnız bu arada teolojik gelişmelerin sözkonusu altyapılar üzerinde karşıt tesir icra etme yeteneklerini 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-ölçekli toplumsal olaylarla mukayese edildiğinde çok az ikna edici gelir, buna şükredin ki aynı olaylar dinî bir neteliğe sahip olduğunda ise onlar hiç mi hiç ikna edici gelmezler.

Çok sesli yapının etkileri yalnızca dinin toplumsal-yapısal yönleriyle sınırlı değildir. Ayrıca onlar dînî içeriklere ya-

ni 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 (lore) nasıl makul ve/yahut inandırıcı geliyorsa ona göre belirlenebiliyordu. Şüphesiz bu, dinî önderliğin ve onun ilahiyat konularına ilişkin kararlarının daha büyük toplumlarda yer alan güçlere, sözgelimi, o toplumların güç odaklarına bağışık olduğu anlamına gelmez. Din en ince ayrıntıdaki nazarî açıklamalarına varıncaya kadar daima son derece dünyevî etkilere açık olmuştur. Mamafih çoğulcu yapı, kralların arzuları yahut -bir anlamda tüketici tercihinin dinamikleri denebilecek- sınıfların çıkar çevreleri gibi daha eski biçimlerden ziyade, değiştirme yeteneğine sahip dinî içeriklerde belki daha fazla saklı bir güç olarak bulunan dünyevî etkilerin yeni bir biçimini ortaya koydu.

Yineleyecek olursak çoğulcu yapının can alıcı sosyolojik ve sosyal-psikolojik aslî niteliği, dinin bundan böyle yukardan empoze edilemeyip (bir ürün gibi ç.n.) pazarlanması gerektiğidir. Bugün bir malı, söz konusu mala ilişkin iştahlarını kabartmaksızın isteksiz bir tüketici topluluğuna pazarlamak adeta *a priori* olarak imkansız gibidir. Yine de emin olarak şunu söyleyebiliriz ki, dinî kurumlar hala belli bir sayıda halk kitlesini dinî tercih konusunda sergiledikleri çok aşırı özgürlükten kurtarıp zabtu rabt altına alan geleneksel bağlara güvenebilir-pazarın diliyle konuşacak olursak, hala belli 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 sözkonusu 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-. Mamafih çağdaş yapıda bu değişimin niteliği üzerinde önemli etkisi bulunan başka birtakım etkenler de vardır. Sözkonusu 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 arzedecektir. Sözgelimi Amerika'da üst-orta-tabakanın kenar semt hayatındaki tüketici talebi bu bağlamda kırsal Güneydeki tüketici talebinden farklıdır. De-

ğişik 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 sözetmek 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 "mitolojidenarındırma" konusunda daha az isteklidir ve fakat hem geleneksel Katoliklik hem de "ilerici" Protestanlık etkin bir biçimde ulusun ahlakî yapısını güçlendiren yahut ("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 arzeden "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- açıkca göstermektedir. Bütün bu alanlarda din, önemli ölçüde dünyevîleşen tabakalarda bile, her ne kadar aynı tabakalarda dinî öğretilerin siyasî ve iktisadî sorunlara uygulanması pek uygun bulunmasa (irrelevant) da, bizzat kendisi "alakalı (relevant)" 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 meslekten olmayan kimseler (laity) üzerinde yeni bir dikkat ve özen göstermek durumuyla karşı karşıyadır. Bir çok sayıda ilahiyatçı tarafından tanımlandığı gibi "bu meslek dışı (laik) kimseler dönemi", eğer tüketici iseler bir kitle olarak onların aslî niteliğinden beslenmeye başlar. Başka bir deyişle sözkonusu 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 bu yönde değişmeye yatkınlık göstermiştir. Nitekim serbest bir kilise geleneğine sahip Protestanlar, tüketici talebi ve denetimlerinin egemenliğini saygın dini önermelere dayalı olarak yasallaştırabilmiştir, (kuşkusuz bu, sözkonusu önermelerin esas itibariyle ta-

* Onu takip eden (ç.n.)

mamen farklı bir durumu göstermesi gerçeğine rağmen böyle olmuştur-çünkü sözgelimi Puritan ahitnamesi nerdeyse 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. (14)

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 (marginal differentiation). 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 (psychologize) 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 dahi elde değildir. Kuşkusuz onun Protestan ve Yahudi meslektaşları da uzun bir süre yaptıkları tüm işlerini, muhtemelen, bir tür aile psikoterapisi şeklinde yasallaştırmışlardı. Tüketici baskıları sonucu oluşan dinî içeriklerin bu standardizasyonu geleneksel günah çıkartmaya (veya itirafına) ilişkin (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 ayırdedilemez bir biçimde birbirlerine yakınlaştığı an iş daha da kolay tamamlanma yoluna girer.

Binaenaleyh çoğulcu yapı "bir evrensel birlik dönemi (age of ecumenicity)" açmakla kalmaz, görünürde onunla çelişik olan "günah çıkartmaya (veya itirafina) ilişkin (confessional) 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. (15) Bizce mezhebe ilişkin kimlikler (özgül olarak, kartelleşme sürecini canlı tutan kimlikler) üzerine yapılan mükerrer vurguların, bilfiil, rekabetin rasyonelleşmesine dair benzer sürecin bir parçası olduğunun kavranması önemlidir. "Karşı-koyma hareketi" baştan sona bir standardize etme durumunda sonuna kadar farklılaşma 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 diretirse, bir yolunu bulup tüketicilerin iki ürün arasındaki farkı sezebilmeleri ve aralarında bir tercih yapabilmelerine yardımcı olmak gerekir. Her bir grubun "itirafa ilişkin mirasım" vurgulamak bunu başarabilmenin açık seçik bir yoludur. Böyle bir yolun standardize etme sürecini bilfiil tıkaması ya da tersine çevirmesi bile mümkündür. Ayrıca (olasılıkla 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 farklılaşma yalnızca herhangi bir özel pazarda tüketici talebinin dinamikleri tarafından zorunlu hale getirilen bir noktaya kadar ilerle-

yebilir. Şu halde bu, özgül günah itirafı gelenekleriyle uyumlu olmaktan çok, genel toplumsal tabakalaşmaya dayalı tüketici "gereksinimleri" değişkenlerine göre değişiklik sergileyecektir. Bu nedenle "günah itirafı mirasının yeniden keşfi"; "kiliselerin evrensel birliğine (ecumenicity)" karşıt bir "karşı koyma hareketi" olarak uygun bir biçimde nitelendirilemez, aksine sonrakine yapısal olarak gerekli tamamlayıcı bir unsur olarak algılanabilir.

Bu açıdan bakılınca dinî ürünlerin farklılaşması derhal sosyal-psikolojik bir karşılığa (correlate) sahip olacaktır. Yani, bir kere grup A "yeniden-keşfedilen" geleneğine dayalı olarak "biçimlendikten (profiled)" 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 kendi-kendine-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 birşey 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-. (16)

Çok önceden gördüğümüz gibi dinî dünyanın objektifliği (yani, nesnel gerçekliği) ampirik olarak mevcut toplumsal süreçler yoluyla inşa edilir ve korunur. Herhangi özgül bir

dini dünya kendini bilince ancak ve ancak uygun makul olma (plausibility) özelliği varlığını koruduğu ölçüde bir realite olarak takdim edebilir. Makul olma özelliği etkin ve dayanıklı ise korunagelmekte olan dinî dünya da o nisbette 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 başgösterecektir. 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. Makul olma özelliğinin daha fazla çözülmesiyle dini içerikler yalnız ve yalnız "kanaatler" veyahut "duyumlar" -veya 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 -zeka sahibi kimselerin daha baştan itiraz ettiği ve hiç kimsenin hakkında kesinlikle emin olmadığı -"subjektif" 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. Mamafih geniş ölçüde bilinmeyen bir şey varsa o da bu gerçeğin, bilincin kendi içinde veya dışında geçirdiği bir takım esrarengiz değişimlere bağlı olmayıp, aksine ampirik olarak mevcut toplumsal gelişmelere bağlı olarak açıklanması gerektiğidir. Yani, yukarda nitelikleri belir-

tilen çoğulcu yapı dini *ipso facto*, bir güvenilir (inanılır) olma bunalımı içine sürükler.

O, bunu herşeyden önce, dünyevîleşme ile olan bağlantısından dolayı böyle yapar. Daha önce gördüğümüz gibi iki küresel süreç olan çoğulculaşma ve dünyevîleşme birbirlerine yakından bağlı iki süreçtir. Mamafih 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 koruyup-kollamayı veyahut inşa etmeyi çok daha zorlaştırmış olmaktadır. Makül yapılar bir bütün olarak topluma kendilerinin artık toplumsal onayı sağlama amacına yönelik bir hizmet görmediğini inandırdığı için etkinliğini kaybeder. 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 özgül 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 giderek zorlaşır. Tekrar edecek olursak, bu süreçler kendilerine yalnızca bir bilinç olayı olarak bakıldığı sürece anlaşılamazlar- tersine onlar modern sanayi toplumu tarafından ku-

*Laf aramızda (ç.n.)

rulan özgül altyapılardan kaynaklanan süreçler olarak algılanmalıdır. Yalnız bir miktar abartmayla birlikte biri çıkıp, endüstriyel verimlilik ve sermaye birikimi hakkındaki ekonomik bulguların, özgül bir toplumda dinin güvenilir olma bunalımını, aynı toplumun "düşünce tarihinden" devşirme bulgulardan daha kolay bir biçimde önceden kestirebileceğini söyleyebilir.

Çoğulcu yapı kendi aralarında çekişen çok sayıda makuliyet sağlayıcı yapı üretir. O *ipso facto* onların dini içeriklerini göreceleştirir. Daha özgül olarak, dinî içerikler "nesnellikten-çıkarılır (de-objektivated)", yani bilinçte nesnel bir gerçeklik olarak 'olduğu gibi kabul edilme' seçkin konumlarından yoksun bırakılır. Onlar bir çifte anlam kazanarak "öznelleştirilir": Bir kere sahip oldukları "gerçeklik" bireylerin "özel" bir işi haline dönüşür, yani onlar öznelerarası makul olmalarının bir sonucu olarak kendiliğinden-açık seçiklik niteliklerini yitirirler -ve böyle bir durumda hiçbir kimse din hakkında artık "gerçekten konuşamayacaktır"-. 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* veyahut psikolojiye işaret etmeye başlar-.

Teori kurma düzeyinde bu olgu bize ilahiyat ile varoluşçuluk ve psikolojizmin kavramsal mekanizmaları arasında halen var olan bağlantıyı açıklamamıza yardım eder. Doğrusu bu kavramsal mekanizmalar, sırf teorik açıdan 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 husus-

tur. Aslında birey dini kendi içinde "çok derinlerde" bir yerde bulunan öz subjektif bilincinde "keşfeder"- halbuki varoluşcu yahud Ferudçu bir teorisyen ise bu "keşfi" ancak ve ancak teori düzeyinde açıklıyabilir-. Kanıma göre bu olguları biz bir kez daha, sözgelimi, "bilinç-dışının" faaliyetleri gibi (uyduruk ç.n.) 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 özgül yapısal gelişmelerine dayalı olarak çözümlenebilir. (17)

Bu açıdan dinin tekeli-elden-bırakması (demonopolization) 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 özgül alt-dünyalarını koruma ve kollamaya 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 subjektif bilincinde baştan aşağı taranıp temizlenmelidir, zira o kesinlik dışsal ve toplumsal olarak paylaşılan ve olduğu gibi kabul edilen bir dünyadan devşirilmemektedir artık. Öyleyse bu "tarayıp temizleme" işi bir takım sözde varoluşsal ve ruhsal bulguların 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- epistemik cemaatler (cogni-

tive minorities) konumunda bulurlar.

Çoğulcu yapı 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 koruyup-kollayabildikleri veyahut 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 arzeden 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 "ilahiyat bunalımı" ve bir "kilise bunalımı" doğurur. Gelecek bölümde biz işte bunun üzerinde duracağız.

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 "diyaloğa" girmesine aslında bir zorunluluk da yoktur. İlahiyatçıların bir kısmında hala yaygın olan; sosyologların ancak belli soruları yöneltip sonra tekrar onları ilahiyatçı meslekdaşlarıyla (theological partner) "diyaloga" girmek suretiyle cevaplandırması gerektiğine dair kanaatleri, çok yalınkat metodolojik zeminlerden hareketle reddedilmelidir. Ampirik bir disiplinin referans çerçevesinden (ki ben sosyolojik teoriyi de böyle bir çerçeve dahilinde ısrarla mütâlea edenlerdenim) hareketle sorulacak sorulara, ampirik-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. Mamafih bu metodolojik tatsız söz, belli sosyolojik yaklaşımların, şayet kendi söylem dünyasıyla da ilgili oldu-

* El altından, gizli (ç.n.)

ğunu belirtmeye kalktığında sözü geçen uyuşmazlığı aklında iyice 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 herşeyden önce burada, bu yaklaşımın teolojik düşünce ile ilişkisi hakkında bazı açıklamalar getirmek istiyorm. Böyle yapmamın iki sebebi var: Birincisi, özellikle (itiraf etmeliyim ki kendilerine özel sıcak duygular beslediğim) ilahiyatla uğraşan okuyucu tarafından yanlış anlaşılmamaya yönelik yalınkat bir arzumun oluşu, diğeri ise, (özellikle *The Precarious Vision*, 1961 adlı kitabımdakiler olmak üzere) önceki yazılarımda ifade edip de artık isabetli bulmadığım sosyolojik ve teolojik yaklaşımlar 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 varsayımın bizzat kendisine uygun olarak çok az bir yerde ben, dile getirilen herhangi bir görüşün realitenin dinî tanımlamalarının nihaî statüsünü sıkı bir biçimde kolladığını söyleme zorunluluğunu hissettim. Böyle bir hatırlatmayı ben özellikle bu tür bir teori-kurmadaki "metodolojik ateizmin", *tout court* bir ateizm olarak yanlış anlaşılabilme tehlikesini sezdiğim yer(ler)de yaptım. Bu noktayı burada bir kez daha olanca gücümle vurgulamak isterim. Bu kitapta önerilen sosyolojik teorinin esas yaklaşım biçimi dinin, insanlık tarihinin özgül 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 taşı-

yabileceğidir. Dolayısıyla bir kimse dinin insanları anomiye karşı koruduğu için "iyi", fakat onun insanları kendi aktiviteleri tarafından üretilen dünyadan yabancılaştırdığı için de "kötü" olduğu kanaatine sahip olabilir. Bu tür değerlendirmeler dinin bir nomos (düzen, yasa) ve bir yanlış bilinç olarak kuramsal çözümlenmesinden -ki böyle bir çözümleme, bu referans çerçevesine göre yukardaki iki açıya 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 için *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 de sahip olabileceği ihtimalini göz ardı etmez. Gerçekten de dünyanın dinî açıdan nasıl algılandığı bir kez ortaya konursa, bu yansıtmaların antropolojik zemininin bizzat -insanın kainata fırlatıp attığı manaların, nihaî olarak onun kendisinin de kaynağını aldığı herşeyi kuşatan bir manaya delalet etmesinden dolayı- hem dünyayı hem de insanı içine alan bir realitenin yansıması (reflection) olduğu görülür. Hegel'in erken bir dönemde geliştirdiği diyalektik anlayışına böyle bir algılayışın temel oluş-

---

* Sıradan alt-yapılar (ç.n.)

** Kalıcı alt-yapılar (ç.n.)

turduğunu gözlemek bu bağlamda zor olmasa gerekir. Hegel'in diyalektiğini, beşerî olayları ampirik açıdan anlama yönünde tersyüz ettiği için bir sosyolog sıfatıyla Marksa müteşekkir olmak; bir kimsenin -bu iki diyalektik nazariyenin de (constructions) katı bir biçimde farklı referans çerçevelerinde yer aldığı apaçık ortada iken- bir ilahiyatçı sıfatıyla Marksı bir kez daha başı üzerine dikmesi (stand on his head) olasılığını 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 (mode) yeniden-inşa edilmesi suretiyle bir son vermek biçiminin-de- ilginç bir oyun oynanabilir. Üzülerek ifade etmeliyim ki ben burada öyle insan-dişleyen-köpek (man-biter-dog) mahareti sergileyen bir aydın konumunda değilim, fakat en azından sözkonusu ilahiyatçı için bir olasılığı gündeme getirmek istiyorum.

Bu çerçevede matematiğin durumu oldukça öğreticidir. Kuşkuya yer vermeyecek ölçüde matematik, insan bilincinin belli yapılarından oluşan realite üzerine bir yansıtmadır. Ne var ki modern bilim hakkındaki en şaşırtıcı gerçek, bu yapıların (aziz Piskopos Robinson'dan bir alıntı yaparsak) "oradaki (out there)" 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 özgül altyapılardan kaynaklandığını sosyolojik açıdan göstermek

mümkündür. Şu ana kadar hiç kimse bu nedenle modern bilimin büyük bir yanılsama olarak görülmesi gerektiğini öne sürmedi. Din(in başına gelen)le kıyaslandığında bu hiç de affedilir bir şey değildir, aksine üzerine üzerine gitmek gerekir.

Bütün bunlar bizi din sosyolojisi kitaplarının daha ilk sayfalarında sıkca rastlanan ve ilahiyatçı sıfatıyla bir ilahiyatçının; din hakkında bir sosyoloğun 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 (propositions) içerse hemen endişelenmek zorunda kalacaktır. Örneğin, dinin psikolojik açıdan sağlıklı olmanın bizzat aslî bir etkeni olduğuna dair bir önerme, sosyolojik ve sosyal-psikolojik bir incelemeye tabi tutulduğunda çok sayıda kuşkular içerir. Buradaki mantık, tarihçinin dini inceleme mantığına benziyor. Daha güvenli bir biçimde diyebiliriz ki, farklı kulvarlarda yer alan tarihî ve dinî iddiaların (assertions) karşılıklı olarak birbirine bağımlı 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. Kitabı Mukaddesin tarihî açıdan incelenmesi bunun bol miktarda örnekleriyle doludur.

Dolayısıyla sosyoloji ilahiyatçı için öyle bir noktaya kadar sorular yöneltir ki, onun konumu artık belli sosyo-historik (toplumsal-tarihsel) varsayımlara bağlı bir hale gelir. İster iyi olsun isterse kötü bu tür varsayımlar, iyi bilinen ve Kita-

bı Mukaddesin tarihî yönelimiyle köklü bir biçimde birlikte bulunan sebeplerden dolayı özellikle Yahudi-Hristiyan eksenindeki teolojik düşüncenin özgül niteliğiydi. Bu nedenle Hristiyan ilahiyatçı, şayet sosyolojiye, kendi kilisesinin bulunduğu sosyal çevrenin sebeb 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. Emin olun (son yıllarda kilise örgütlenmelerine yönelik sözde-sosyolojik araştırma girişimi türünden) öylesine bol miktarda sosyoloji çeşidi var ki bu anlamda tamamen "zararsız" ve kiliseye özgü pragmatik 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 bir sayıda insanın kiliseye devam ettiğine dair soğuk haberdir. Fakat o din adamı sosyolojik tahlillerin daha da ileri götürülmesi konusunda esnek davranabilse belli ki yine de akıllılık etmiş olacak. Çünkü belki pazarlık ettiğinden daha fazlasını elde edebilir. Özellikle de bütün yapıp-ettiklerini farklı bir açıdan (ışıktan) 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, herşeyden 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-sosyoloğun aydınlatıcı araçlarıyla aydınlandığını, düşünür düşünmez bunun çok zor olduğunu görecektir. O tam bu noktada kendini aniden dinîleştirici (theologizing)

metodolojik sığınağın (mabedin)dan 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, dinileştiricilik 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 ç.n.) 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 (cognitively) geçerli hükümler inşa edeceği bir "Arşimedyen noktaya"* ulaşabilir? Bu sorunun sosyolojik teori açısından belli cevaplama biçimleri vardır. Eğer tüm dinî varsayımlar dahi en azından belirli altyapılardan kaynaklanan yansıtmalar ise, bir kimse hakikati (truth) doğuran altyapılarla yanılgıyı (error) doğuranlar arasında nasıl bir ayırım yapacaktır? Ayrıca eğer dinî makuliyetin (plausibility) 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 sosyoloji 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

---

* 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.)

varlığının delillerine kendi öz inancının artık bir "alışkanlık (habit)" olmaktan öteye geçip geçmediğine dair öyle gözüküyor ki Thomas Aquinas'ın başını ağrıtan korkunç şüphede ve doğru kiliseyi (dini) nasıl bulacaklarına dair sayısız Hristiyanın (özellikle Protestan bölünmesinden sonrakilerin) çileden çıkarıcı sorularında bulmak mümkündür. Mamafih bu sorular, sosyolojik bakış açısında -sosyolojinin tamamen kendine özgü tahlil yöntemleriyle onlara bir yolunu bulup cevap vermesi nedeniyle- yeni bir tehlikelilik (virulence) boyutu kazandı. Tarihî bilgeliğin teolojik düşünceyi ikna ettiği görecelik baş dönmesi (rahatsızlığı, vertigo), 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 niteliğini haiz olan şeyi rahatlatır. Bununla birlikte varoluşsal soru, bir kimsenin nasıl olup da daha ilk aşamada herşeyi teolojik gözle görmeye (theologize) başlayabilmesidir.

Ortodoks teolojik yaklaşımlar 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 bulmaktan ümidini kestiği ve hatta yeltenmekten dahi vazgeçtiği söylenebilir (bunun için 7. bölümdeki tartışmaya bak). Bu iki aşırı akım arasında, neo-ortodoksiyi andıran ne şiş yansın ne de kebap cinsinden (to have one's cake and eat it too) çok ilginç

* Yanlış bir inanç (ç.n.)

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 "Hristiyanlık" veya "din" ile "inanç" arasında bir ayrımın yapılmasıdır. "Hristiyanlık" ve "Hristiyan inancı" "din"den tamamen farklı bir şeymiş gibi yorumlanmaktadır. Bir yandan doğal olarak işi gücü "din" olmayan "Hristiyanlık"la uğraşmak olan bir ilahiyatçı çalışmalarında şahane bir "objektiflik" sergileyedursun, öte yandan "Hristiyan 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 "mitolojiden-arındırma/demythologization" programıyla tanışmalarına fırsat verdi. Dietrich Bonhoeffer'in "dinsiz bir Hristiyanlık" hakkındaki yarım kalan düşünceleri olasılıkla aynı yönde bir seyir takip ediyordu.

Bu arada ilginç olan bir şey daha var ki o da, çok benzer bir olasılığın, Hristiyanlığın temelde mistik açıdan 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 teyid edil-

* Mitolojide cehennemin kapısını bekleyen üç başlı köpek veyahut uyanık ve sadık bir bekçi (ç.n.)

diği her yerde bağışık bir alan (an immune sphere) *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 Hristiyan düşüncesinde bu olasılığı en açık bir biçimde temsil eder.

"Din" ile "Hristiyan 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*'ın temel varsayımında önemli bir unsur (ingredient) 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 ampirik disipline göre "Hristiyan inancı", yalınkat bir biçimde "din" fenomeninin başka bir çeşididir. Ampirik açıdan ayrım fazla önem arzetmez. O yalnızca teolojik bir *a priori* 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- Marksizmle herhangi bir "diyaloğa" çok elverişli bir yöntem olabilir). Fakat ben bir kere, kendimi teolojik *a prioris'i* * bir kenara atma durumuna düşürmek istemem. Bu nedenle *a posteriori* bir üstün noktadan bakılınca anlamsız gelen bir ayrımı terketmekte zorlanırım.

Eğer bir kimse kendini epistemolojik açıdan güvenli bir platforma yükseltmek için bu imkansızlığı paylaşırsa, bu durumda göreceleştirici çözümler açısından hiç bir ayrıcalıklı konum Hristiyanlıkla veya başka herhangi bir tarihî din biçimiyle bir arada bulunamaz (uyuşmaz). Başka herhangi bir

* Doğmaları, öğretileri yahut deney-öncesi varsayımları (ç.n.)

dinî geleneğinki gibi Hristiyanlığın muhtevası da beşerî yansıtmalar olarak çözümlenmek zorunda kalacak ve Hristiyan ilahiyatçılar bunun neden olduğu apaçık huzursuzluklarla karşı karşıya geleceklerdir. Ayrıca Hristiyanlık ve onun çeşitli tarihî biçimleri; özgül altyapılardan kaynaklanan ve makül-bir kuşağın özel yöntemleriyle subjektif olarak gerçek gibi korunan, 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) kendi öz kognitif ölçütü açısından da geleneksel kabulleri tek tek yeniden-değerlendirme zorunluluğudur. Gelenekte bu mu doğru yoksa öteki mi? Yahutta hangisi yanlış? gibi sorulara, ne "inanç sıçraması" yoluyla ne de herhangi bir seküler disiplinin metodlarıyla kestirme cevaplar verileceğini sanmıyorum.

Üstelik, bana öyle gözüküyor ki, teolojik bir konunun bu tür bir tanımlaması bizi, ayrıntısına varıncaya kadar olmasa bile, klasik protestan liberalizminin ruhuna götürür. Daha doğrusu, söz konusu liberalizm tarafından önerilen çok az bir cevab bugün gönül rahatlığıyla tekrarlanabilir. Hristiyanlıkla diğer dinler arasındaki ilişki, dinin ahlakî boyutu ve özellikle de "Hz. İsa'nın ahlakı" gibi dini gelişmelerden kaynaklanan liberal düşünceleri -ve bütün bunların ampirik açıdan savunulması imkansız varsayımlara dayandığını -gözönünde bulundurursak bugün bunlarla çok az bir kimseyi kurtarmaya kalkabiliriz. Ayrıca şu andaki konumumuzda

kültürel iyimserliğin liberal bir biçiminin yeniden dirildiğine de pek inanasım gelmiyor. Mamafih 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 entellektüel 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 dahi bulunan-bir epistemik cemaate (cognitive minority) kendini bizatihi kabul ettiren bir ruh..

Liberal teoloji özgül 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 kasdediyorum- 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 açıdan 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 entellektüel 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 halinde ise suskunluk şu ana kadar hep en güzel yol olmuştur.

Dinî olaylarda sözkonusu kuram ve eylem arasındaki ilişkiye dair yaklaşımımızın ne "idealist" ne de "materyalist" olmadığını açıklığa kavuşturmak üzere daha önceki sayfalarda yeterince söz söylenmiştir. Gerçekten de dinin özgül herhangi tarihsel bir konumuna göz atıldığında onun bu iki yaklaşımdan hangisiyle ele alınmaya daha çok elverişli olduğu (daha doğrusu, böyle bir olayı araştırmanın ne gibi özgül bilişsel (kognitif) bir amaç taşıdığı sorusu) hep tartışma götürür bir sorudur. Şu halde bu noktadan hareketle özgül teorik bir düşünce yumağının belli pratik bir altyapıdan nasıl kaynaklandığı veyahut aksine özgül 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 veyahut 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 teori-kurmanın belli unsurlarına bakarak sonuçlandıracak olursak, bu unsurların ne daha önce çözümlenen toplumsal-yapısal süreçlerin etkisinden "başka birşey olmadıkları", ne de sonuç itibariyle onların bu konumda yer alan "gerçek" veyahut "ar-

kaplanda yatan" güçler olarak görülemiyeceğini 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 çekilmektedir.

Dinin sağduyu bilgisi düzeyinde geçirmekte olduğu bu bunalımın, bilincin herhangi bir esrarengiz şekil değişiminden kaynaklanmakdan ziyade, modern toplumların toplumsal yapılarında ve toplumsal psikolojilerinde kaydedilen ampirik 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 sözkonusu 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 açıdan 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 cevaplıyabildiğimizde yatmaktadır. Pratik zorluklar "Sosyal mühendislik" yoluyla -yani uyum sağlama tutumunda sözkonusu dini kurumları modern dünya ile "daha uyumlu" hale getirmek için yeniden örgütlemek suretiyle, direnme tutumunda ise aynı kurumları daha büyük topluluklar tarafından onaylanmıyan realite-tanımlamaları için kalı-

cı makuliyet sağlayıcı bir yapı olarak hizmet görecek biçimde tamir edip-yenilemek suretiyle-göğüslenmelidir. Elbet her iki seçenek, teorik açıdan da 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 arzetse bile, o denli dünya çapında bir olgudur. Aslında aynı dünya-ölçekli bunalıma, özellikle doktriner Marksizm gibi dinî-olmayan *Weltanschauungen*'den oluşan yasallaştırıcıların karşı-karşıya kaldığı zorlukların da eklenmesi gerekir. Bununla birlikte çok reel bir açıdan Protestan gelişme, çağdaş yapıda yer alan diğer tüm dinî geleneklerin onun başında geçen tecrübenin değişik biçimlerini geçirmeye mahkum olduğunun büyük bir olasılıkla söylenebileceği bir noktaya kadar, model (prototypical) bir olgudur. Protestanlığın model oluşunun nedeni, daha önce tartıştığımız bir konu olan, onun kuşkusuz, modern dünyanın oluşumu ve içsel niteliğiyle olan özgül 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) dinin gerilemesi (veya çökmesi) olarak kabul edecek olursak, Protestanlığın uygun bir biçimde onun kostümlü (allı-şallı) bir provası (dress rehearsal) olarak nitelendirilmesi mümkündür.

İyi bilindiği gibi ilk dönem Protestanlığı dünyevileştirici düşünceye geçit vermeye ve çoğulcu bir yapının sınırlamalarına boyun eğmeye Katolik hasmından daha çok hazır bir vaziyette idi. (1) Reformasyonun her üç ana kolu-Luteryan, Anglikan ve Kalvinist- da Hristiyanlık dünyasının bir benzerini kendi bölgelerinde ayrı ayrı oluşturmak yolunu denedi-

ler. Bunların hepsinin, ortaçağdaki modelleriyle karşılaştırıldığında yalınkat bir biçimde ortadan kaybolan vücutları/bedenleri (size) ve içinde bulunduğu yapının çelişik tanımlamalarıyla sürekli karşı karşıya bulunmalarının bir sonucu olarak makul olma özelliklerini yitirmeleri, tartışmaya değer bir konudur. Bu gerçeklik-kaybını 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 ondokuzuncu yüzyıldan önce iki defa acı bir şok geçirdi. Biri, üç ana Protestan zümreleşmede değişik biçimler kazanan pietizm (duygusal dindarlık) şokudur. [Sözkonusu 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 (melt down)" için ona bir şok darbesi vurdu. Böylece o, Wesley'in "sıcak kalp" kavramında güzel bir biçimde ifadesini bulduğu gibi, nesnellikten-çıkarıyor (de-objektivating) veyahut (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 Hristiyanlığın "psikolojikleştirilmesi" için bir temel oluşturuyordu-. Bundan başka aynı süreç, bir ferdin "kalbi" başka birinin "kalbinden" farklı şeyleri terennüm (say) edeceği için bu vesileyle dinî içerikleri göreceleştiriyordu. Pietizm ayrıca, çoğulcu-

laştırıcı potansiyeli sayesinde mikro-Hristiyan-dünyaları koruma (ve sürdürme) çabası içinde olan Protestanlığı tehdit etmişti. Spener ve Zinzendorf'un (geliştirdiği) özgün *ecclesiola in ecclesia**dan başlıyarak pietizm bütün biçimleriyle birlikte geleneksel kiliselerin hem içinde hem de dışında mezhebleşmeye (sectarianism) dönük bir eğilim sergiledi.

Diğer şok ise, Protestan dünyasında baştan sona ortodoksiye karşı yoğun bir meydan okuma olarak algılanan Aydınlanmacı rasyonalizm idi. 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-kayboluncaya kadar, ta başından beri hatırı sayılır bir yakınlık sergilemişlerdir-. Dinî düşüncede aydınlanmanın getirdiği rasyonalizm; Luteryen, Anglikan yahut Kalvinist bir çerçevede görülüp görülmelerine bakılmaksızın çok benzer biçimler kazanmak suretiyle uluslararası bir hareket olmuştur. Bu hareketin örnek bir simgesi Lessing** hareketi idi.

Gerçi Protestanlığın tarihî bir sosyolojisini yapmak için 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 et-

---

* 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 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.)

kileyen geniş süreçlerde kendi *Sitz im Leben** lerine sahip olmuşlardır. Onların yeri ne olursa olsun Protestan ortodoksinin gerçek "bunalımı" 19. yüzyılda ön plana çıkmıştır. 19. 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, -Kitabı 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. (2) Bu anlayışa göre ilk önce "sonsuzluğa karşı bir his" daha sonra da "mutlak bir bağımlılık hissi" olarak algılanan dini tecrübe üzerine güçlü bir vurgu söz konusuydu. Tüm doğmatik öğretiler bu temel üzerinde göreceleştiriliyordu. Hristiyan geleneğindeki bütün "tabiatüstü" unsurlar, içerisinde hem aklın hem de duyguların tatmin edildiği "doğal" bir din adına önemli olmaktan çıkarılıyordu. Farzedilen eşsiz özelliklerinden dolayı Hristiyanlık "en yüksek din" olarak yorumlanmak suretiyle dini tarih, evrimci bir açıdan ele alınmaktaydı. Hz. İsa'nın beşerî şahsiyetiyle romantik (ve esas kökü itibariyle pietistik) bir büyülenme söz konusuydu. Hem birey hem de kültür için müsbet değerlerden oluşan bir demet sunduğu için Hristiyan ahlakı hakkında iyimser bir an-

* Alm. Hayattaki Yerlerine, yaşama haklarına (ç.n.)

layış 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, Hristiyan 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 entellektüel 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 "Schleiermacherian dönemin" sona ermesinden sonra ancak kendi görüşlerine gelebildiler.

Olasılıkla 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 hakimiyetinin- 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 hakim olduğu bir dönemdi. Binaenaleyh bir ilahiyatçıyla yapılacak uzlaşma baskı altında yapılmıyor, aksine sırf maddi olarak değil taşıdığı değerler itibariyle de 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 te şaşırtıcı olmamak üzere Protestan liberalizmine karşı ilk ciddi meydan okuma nerdeyse hiç vakit kaybetmeksizin onu takip etti-. Protestan liberalizminin Avrupa'daki hakimiyetinin ilk olarak kıta avrupasında ve daha sonra da bir dereceye kadar İngiltere'de çözülmeye yüz tutması, I. Dünya Savaşını izleyen bir dizi şokla- mesela, 1920'lerde yadırganmıyan bir kültürel moda olarak eski burjuvazi yaşam biçiminin ortadan kaybolması, liberal burjuvazi kampında yer alan hem solcu hem de sağcı inkılab 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 dehşet hep, eş-zamanlı (ve eşgüdümlü ç.) sayı-

labilir (syncronized). 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 olmuş idi. I. Dünya Savaşı Atlantiğin bu yakasında burjuvazi dünyasına öyle pek büyük bir şok geçirtmemiştir. Buradaki ilk büyük şok, II. Dünya Savaşını izleyen Büyük (ekonomik) Bunalım (Great Depression)'la ve ardından uluslararası Komünizm (ki bu son yıllarda Batı Avrupa'dan çok Amerika'da daha sert biçimde hissedildi) ile 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, 1940'lara kadar hissedilmemiştir. Bizce teolojik gelişmelerdeki bu fasılanın sebebini Avrupa ve Amerika arasında bir takım sözde kültürel yayılma kanunlarının varlığından ziyade, bu iki kıta arasındaki altyapıdan kaynaklanan olaylardaki farklılık daha iyi açıklar.

Böyle bir durumda "başat olan şeyden (dominance)" 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 bir çok 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 Sa-

* Reinhold Niebuhr (1892-1971) Hristiyanlığın 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 te realist olmadığını savundu. Gerçek tarih felsefesinin öldükten sonraki hayatı açıklamaya yarayan bir felsefe olması gerektiğini savundu. Augistin ve Luther etkisindedir... (ç.n.)

vaşından sonra baş gösterdi, ve gayet anlaşılabilir nedenlerle liberal muhalifleri tarafından bir savaş-sonrası nevrozu olarak görüldü. (3)

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 tasvir etmiştir.- Şöyle ki; 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 Avrupanın 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 haiz olduğu 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 "Confessing Church (İtiraf Kilisesi ç.n.)* diye bilinen akımdır. (4) Bu mücadelede

* Günah itirafının modern zamanlardaki sulandırılışını tenkid eden ve bu konuda ilk dönem Hristiyanlığındaki anlayışa dönülmeyi savunan akım ve bu akıma mensub kişilerin oluşturduğu kilise (ç.n.)

Barthien neo-ortodoksi bir mukavemet ideolojisi niteliğine büründü. "Confession Church"ün Nazi devriminin *Weltanschauung*'una karşı Hristiyan geleneğini koruma çabasında geliştirdiği en önemli ifade, -ki 1934 Barmen Bildirgesi diye meşhurdur- kesin bir biçimde Barthien teolojinin varsayımlarına dayanmış idi. Çok doğal olarak Nazizme karşıt fakat teolojik açıdan Barth'dan da ayrı düşünen bir takım kimselerin desteğini de buraya kaydetmek gerekir. Genel olarak Nazi hareketi, değişik şartlar altında bulunan ve hiç bir güçlü dini bağları, hatta Barthienlerin acımasız bir biçimde antimodernist olan teolojilerine karşı bile hiç bir eğilimleri olmayan çok sayıda insanın kilise muhitine, özellikle de onun "direnç gösteren" kısmına (burada şunu eklemek gereker ki bu "direnme" *siyasal* alanda yalnızca çok hafif bir yankı bulmuştur) kaymalarına neden oldu. Neo-ortodoksinin 1930'ların Avrupasında 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 "Confessing Church"e göre *değil,* bizzat protestan kilisesine göre Nazi ideolojisinin başını çeken (protagonists)ler için kullanılmaktaydı-.

Bütün biçimleriyle neo-ortodoksi (buna ortodoksinin Luteryan ve Anglikan kesimlerdeki uyanışları da eklenmelidir); geleneğin (kuşkusuz her ne kadar, sözgelimi, Barthienler ve neo-Luteryenler 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 rededilir- Barth'ın Emil Brunner'e verdiği yanıtta olduğu gibi o kendini açık bir biçimde neo-ortodoksi ile özdeşleştirmiş ancak liberalizmin

"doğal (natural)" teolojisine belli oranda ayrıcalık tanımaya daha istekli görünmüştü, dolayısıyla bu yanıt uygun bir biçimde dile getirildiği gibi *Nein!* (Hayır!) idi-. Hristiyan vahyinin (mesaj) dışsallığı (externality) ve öznel-olmayışı iddia edilir. Barth'ın kendi kavramlarıyla Tanrı'mn lütfu, insana dışardan ve onun kendi öz varlığı içerisinde hiç bir "aracısı" olmaksızın gelen bir *iustitia alien** dir. Hristiyan vahyi ise beşerî düşünce ve beşerî tarihin göreceliklerinden mutlak bir biçimde bağımsız *extra nos** bir vahiydir. Teolojideki bu "Kopernikan devrim" (Liberalizmle mukayese edilerek) esas alındığında, neo-ortodoksi seküler *Weltanschauungen*'in değişen modalarına ve ayrıca (daha önemli olarak) bizzat Hristiyan geleneğine uygulandığı biçimde tarihsel uzmanlığın göreceleştirici keşiflerine yönelik bir tutum takınmaya elverir hale gelebilir. Biraz kaba bir biçimde söyliyecek olursak, bütün bu rastlantılardan bağımsız olarak tanımlanmış olan geleneğin nesnelliği, ilahiyatçı için "gerçeten hiçbir şey ifade etmez". Bu teolojik konumun, bâdireli bir dönemin bir oraya gidip bir buraya 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 göreceliştirilebileceği bir "Arşimedyen nokta" olarak hizmet görür.

Neo-ortodoksi, özgürlükçü bireyselciliğe karşı Hristiyanlığın 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

---

* Yabancı bir hakikat ç.n.
* Dışardan gelen, harici ç.n.

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 korunulması gereken aykırı realite tanımlamalarının genel toplumsal kabul görmemesi karşısında sağlam makuliyet sağlayıcı yapıların oluşturulması zorunluluğu-nazarı itibare 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 biraraya getirilmeleri konusunda oldukça dikkatli olmasını gerektirir.

Dünyevîleştirici -çoğulculaştırcı yapıda yer alan ortodoks nesnellikleri iyice pekiştirmek, bu anlamda sosyo-dinî örgütlenmenin mezheb-varî (sectarian) biçimlerinin korunmasını zorunlu kılar. Klasik din-sosyolojisinde algılandığı biçimiyle mezheb; düşman yahut en azından inançlı-olmayan bir toplumsal muhite *karşı* epistemik bir cemaat oluşturmak için bir model işlevi görür. Sözkonusu 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-or-

todoksinin, (yeni mezheb taraftarlığının geleneksel açıdan yasallaştırılabilme fırsatına elbette sahip oluduğu bir yer olan) özgür-kilise geleneğine sahip Protestan zümrelerde korunup-geliştirildiği her yerde dahi görülebilir-. Bununla birlikte "sosyal mühendislik" önlemi, bir tahrik sorununu - yani insanların mezheb taraftarı olmak ya da öyle kalmak için *güdülenmeleri* zorunluluğunu- gerekli kılar. Bunun başarılması, "dışardaki" dünya (daha) cazip olduğu sürece öyle pek 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. (5) Bu noktada dünyevîleşen aslî niteliği de dahil "dışardaki" dünyanın "bir düşman", yahut "şeytani güçlerin" bir tecessümü veya daha başka türlü görülmesi gittikçe zorlaşır. Birden bire "laikliğin" yeni dini yasallaştırılmaları kendilerini göstermeye başlar. Ve neo-ortodoksinin hakimiyeti, özellikle *Kirchencampf* kuşağında yer almıyan 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 (6). 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. Sözkonusu eser Alman ilahiyat sahnesini birkaç yıl meşgul ettikten sonra Almanya dışına da taştı. Yeterince ilginç bir biçimde o zamanlar Atlantiğin iki yakasındaki dinî gelişmeler arasında (ki mesafede) hiç yoksa bile bir miktar gerile-

me/yavaşlama görüldü. 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. (7) Tillich'in teolojisi, 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'ın yeni doğmatik nesnelliğe ilk başlarda duyduğu varoluşçu ilgiyi duymamasına fena halde bozularak ayrılmış olan) Friedrich Gogarten tarafından 1953'de yayımlanan bir kitapta güçlü bir biçimde ifadesini bulmuştu. (8) Ancak bundan sonradır ki, bir dereceye kadar uyumsuz (dissonant) kavramlar olan "seküler teoloji" yahut "seküler Hristiyanlık" yaygınlık kazanmaya başladı. Dietrich Bonhoeffer'in son çalışmaları ve özellikle onun hapishaneden gönderdiği mektuplarda geliştirdiği "dinsiz Hristiyanlık" 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. (9) 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 İlahiyat) adlı eserde bir bakıma Barth'ın dişleriyle yapıldı. (10)

Daha önce göstermeye çalıştığımız gibi savaş sonrası duruma epeyce "uygun" olan akademik teoloji çerçevesindeki bu gelişmeler, pratik açıdan 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. Kitab İngiltere'de basılır basılmaz yaygın bir tartışma furyası kopardı - ve bu seferki tartışmalar yalnız ilahiyatla ilgili dergilerle sı-

nırlı 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. (12) "Yeni laiklik", sırf ilahiyatçılar arasında tutulmakla kalmadı, gerçekten dikkat çekicidir, yeni "proğramlar" peşinde olan kilise örgütü içindeki kimseler arasında bile 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 (manifesto) mahiyetinde idi. (13)

Bu durumların ilk başlardaki dini ifade biçimleriyle daha sonra onlara karşılık gelen "yankıları (pop)" arasında kesinlikle dikkate değer bir entellektüel boşluk bulunması nedeniyle, aralarındaki sürekliliği - yalnızca düşünceler tarihi ve onların halka mal ettirilmeleri düzeyinde gelişen 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 açıdan neo-ortodoksinin hakimiyeti, evrensel dünyevîleşme sürecinin taş çatlasa "ârızî" bir kesintiye uğraması -tabii bu "ârızîlik" 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 yapımn giderek dünya-ölçeğinde ve kalıcı bir biçim-

de yerleşmesine yorulabileceği gibi daha olgun bir hal kazanan dünyevîleşmenin çok etkin tesirlerine de yorulabilir.

Yeni liberalizm, dini, köklü bir biçimde ve kelimenin iki anlamıyda birden "öznelleştirir." Nesnelliğin ha bire kaybolusu veyahut 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 (facticities) referans çerçevesinden onları bilinç *içerisine* yerleştiren referans çerçevesine "dönüştürülür" (translated). Böylece söz gelimi 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 (kainat) yahut 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 bilfiil 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-Kantiyen 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 bir takım 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 ka-

rakterize edebilir. İster Freudiyen, ister neo-Freudiyen, isterse Jungiyen biçimleriyle olsun Psikolojizm dinin, psikolojik olguya "gerçekten" işaret eden bir "sembol sistemi" olarak yorumlanmasına fırsat verir. Bu özgül bağlantı, özellikle Amerika'da algılandığı biçimiyle, dinî faaliyetlerin bir çeşit psikoterapi (ruhsal tedavi) olarak yasallaştırılmaları konusunda büyük bir üstünlüğe (avantaj) sahiptir. (14) Psikoterapik programlar Amerikan yaşamında "âcil bir güven" teminatı sağlamakla tanındığı için bu özgül yasallaştırma,dinî örgütler noktai nazarından bakılınca pragmatik açıdan çok yararlı olmuştur. Varoluşçuluk "dönüştürme (translation)" amaçları için başka bir kavramsal mekanizma temin eder. Eğer varoluşçu varsayımlar insanî konumun temel özellikleri olarak ortaya konabilirse bu durumda din insani konumu "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 açıdan 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 varoluşsalcı 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 "uyumlu (relavant)" 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 tas-

diklerin artık giderek çok sayıda insana "uygun" gelmemeye başladığını göstermek tamamen imkan dahilindedir. Ama yine de neo-liberal bir "dönüştürme" girişimi sosyolojiyi özgül bir biçimde kullanır. Bu girişim sosyolojik verileri bilişsel olandan normatif olan bir ifade biçimine dönüştürür-yani neo-liberal çeviri modern toplumda bilfiil yaygın olan belli bilinç hallerinden oluşan ampirik bulgulardan (constatation) o bilinç hallerinin bir ilahiyatçı için geçerlilik ölçütü olarak kullanılması gerektiğine dair epistemolojik bir iddia (assertion)ya 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 biçimiyle "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 Hristiyanlığı dünyevîleşen bilincin belli kilit realite-varsayımlarıyla aynı çizgiye getirmek için yapılan daha ılımlı girişimler çok olasılıkla bundan sonra da olacaktır. Özgül 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 protestan örneğine dinin modern dünyadaki konumuna bir model (prototip) oluşturduğu için, biraz daha ayrıntılı bir biçimde bakma ihtiyacı duyduk. Kendi geleneğinin realite-kaybıyla karşı kar-

şıya kalan bir dinî kurumu yasallaştırmaya dönük temel sorun, bu sorunla baş etmek zorunda kalan ve söz konusu realite-kaybının tarihî açıdan 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 sarfetmiş ve doğrusu, içinde bulunduğumuz yüz yıla kadar en azından sınırlı topraklarda Hristiyan Dünyasına benzer bir şeyi yeniden-kurmaya yönelik etkin karşı-ataklara girişme gayreti içinde bulunmuştur. Hz. İsa'nın krallığım ilan eden sancaklar (sloganlar, banners) 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 veyahut 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, "Roman Pontiff'in (Roma Papalığı) kendini sonradan katınılan; ilerleme, liberalizm ve medeniyet ile uzlaştırabileceği ve uzlaştırmak zorunda olduğu veya tamamen uzlaştıracağına" dair sanıyı (notion), ta o zaman yumuşak bir biçimde mahkum edebilmişti. Ve Papanın yanılmazlığı ilkesi, sadece iki ay sonra Victor Emmanuel'in şahsında Roma üzerine yürüyen "sonradan katınılan mede-

niyetin" karşısında I. Vatikan (konsili) 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 sözümona modernist hareketin baskısıyla kendini güzel bir biçimde ortaya koydu. Kuşkusuz özellikle II. Vatikan (konsilin)dan itibaren çeşitli ülkelerde Katolik teolojide güçlü bir liberalizasyon hareketi baş göstermiştir, ancak bunun Katolik kurumdaki aşırı muhafazakarlığı değiştirme yönünde daha ileri gidip gidemiyeceği su götürür bir konudur. Doğrusu, yukarda tartışılan Protestan gelişme gözönünde 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 ni-

---

* İtalyanca, modernleşme, çağdaşlaşma ç.n.

** Efsane yahut mitoloji dışında kalan İbrani öğretiler ç.n.

teliğe bürünürken, diğer taraftan -kendini İsrail'de "kilise" ile devlet arasındaki süregiden 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, Hristiyan kiliselerinin karşı karşıya kaldığı durumlardan hiç te kesin olarak farklı olmayan bir biçimde, karşılanmak zorundadır. Esasen tercih; (öncelikle dinî veyahut öncelikle ulusal olarak tanımlanabilen) bir Yahudi altkültürünü savunmacı bir tutumla korumak ile, 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 mensub önemli bir sözcünün kendi mezhebinin Musevi olmayanlar (putperest, Gentiles) arasında "İncili öğretmesi (veya tebliğ yapması, evangelize)" gerektiğini savunduğu bir anda, sözkonusu ikilem bir hayli öğreticidir. Başka bir deyişle, çoğulculuk ruhuna Yahudi geleneği kadar yabancı bir gelenekte dahi pazar mantığı, altkültürel savunmaya yönelik "sosyal mühendisliğin" çok zor olduğu bir noktada kendini kabul ettirmektedir.

Batılı-olmayan dinler için dünyevîleşme tarafından ortaya çıkarılan sorunları kısaca dahi olsa tartışmak bizi konudan çok fazla uzaklaştırabilir. Modernleşmenin bugün dünya çapında bir olgu olduğunu ve farklı bölgeler ve ulusal kültürlerde uğradığı büyük değişikliklere rağmen, modern sanayi toplumunun yapısının dinî gelenekler ve onları sarmalayan (embody) kurumlar için dikkat çekici bir biçimde benzer durumlar ortaya çıkardığım bir kez daha vurgulamak yeterlidir (sanırım). Doğrusu, bu nedenle modern zamanlardaki Batılı dinî geleneklerin kazandığı deneyim büyük bir merak

konusu olduğu için, gelişmelerinin sosyalist ya da sosyalist olmayan siyasal denetimler (auspices) altında vuku bulmasına bakmadan, isterseniz, dinin geleceğinin Batılı-olmayan ülkelerde nasıl olacağına bir göz atabilirsiniz. Özel herhangi bir ülkede bu geleceğe dönük ayrıntılı kehanetlerde (predictions) bulunmak çılgınca bir cesaret olabilir. Tamamen buna dayalı olarak dinin geleceğinin kesinlikle her yerde, gerek bu ve gerekse bundan önceki bölümlerde ele alınan,-dünyevîleşme, çoğulculaşma ve "öznelleşme" gibi- güçler ve çeşitli dinî kurumların bunlara kendisiyle karşı koyacağı bir tutum tarafından şekilleneceği rahatlıkla öngörülebilir.

1. Bölüm

(1) "Dünya" terimi burada fenemonolojik anlamda, yani, tırnak içerisinde kalan biçimiyle, en nihaî ontolojik konumu sorunu açısından anlaşılmıştır. Terimin antropolojik anlamda kullanılışı içi bk. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Munich, Nympherburger Verlagshandlung, 1947). Terimin bilgi sosyolojisine uygulanışı için ise bk. Max Sheler, *Die Wissensformsn und die Geselslchaft* (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" terimi topluma uygulandığı biçimiyle burada esasen Marksist anlamıyla, özellikle de daha sonra *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*'te geliştirilen biçimiyle anlaşılmıştır.

(2) 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 sürübeliriz. Weber'in sosyal realiteyi insanın anlamlandırmasıyla süregiden bir oluşum olarak anlaması ve Durkheim'in ise aynı realiteyi ferde karşı *Choseite* (uyum) özelliğine sahip bir realite olarak anlamasında her ikisi de isabetlidir. Onlar kendi sırasında toplumsal fenomenin subjektif

temellenmesine ve nesnel gerçekliğine, *ipso facto* subjektivite ile onun nesneleri arasındaki diyalektik ilişkiye işaret etmeyi kasdediyorlardı. Aynı sebepten dolayı iki anlayışta ancak *birlikte* doğrudurlar. Subjektivite üzerine yapılacak Weber-vâri bir vurgulama ancak toplumsal fenomenin idealistik bir çarpıklığına yol açar. Objektivite üzerine yapılacak Durkheim-vârî bir vurgulama 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 hoş karşılanabileceğini göstermeye çalışmıyoruz. Bizim ilgimiz yorumlamakla ilgili olmaktan çok, sistematiktir. Öyle bir ilgi ki daha önceki teorik varsayımlara (constructions) karşı eklektik bir tavır takınmaya izin vermektedir. Bu durumda sonrakinin (yani daha önceki teorik varsayımların ç.) böyle bir sentezi "kasdettiğini" söylediğimizde demiş oluyoruz ki, bu, o yazarların tarihî maksatlarından ziyade hakiki teorik mantıktan dolayı böyledir.

(3) Hegel'in (Entaeusserung ve Versachlichung)'undan çıkarsanan "dışsallaşma" ve "nesnelleşme" terimleri, burada esas itibariyla Marks tarafından kollektif olgulara uygulandıkarı anlamlarıyla anlaşılmıştır. "İçselleştirme" terimi ise Amerikan Sosyal psikolojisinde yaygın olan anlamıyla anlaşılmıştır. Sonuncunun teorik temellenmesi herşeyden önce George Herbert Mead'ın çalışmasında yerini almıştır, bk. Onun *Mind, 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 "nevi şahsına münhasır (sui generis) realite" terimi, Durkheim tarafından *Rules of Sociological Method* (Glencoe, III., Free Press, 1950; Lon-

don, Collier-Macmillan, 1964) kitabında geliştirildi.

(4) 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 Menseh* (1928) ve Arnold Gehlen, *Der Mensch* (1940).

(5) Bu argümanın biyolojik temellenmesi için bk. F.J.J. Buytendijk, *Mensch und Tier* (Hamburg, Rowohlt, 1958); Adolf Portmann, *Zoologie und* das neue Bild des Menschen (Hamburg, Rowohlt, 1956). Bu biyolojik bakış açılarının sosyolojik problemlere en önemli uygulanışı, Gehler'in çalışmasında bulunabilir.

(6) 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).

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

(8) İnsanın ortaya koyduğu her şeyi göstermek için kullanılan "Kültür" terimi, Amerikan kültürel antropolojisinde cari olan kullanımı esas alır. Sosyologlar, terimi 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 argüman için geniş anlamda kullanılmasının daha uygun olduğuna kâni olduk.

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

(10) Şüphesiz sosyologlar arasında kullanılan farklı toplum tarifleri mevcuttur. Bunların tartışması, bu argümanda-

ki maksada çok az hizmet edecektir. Dolayısıyla biz onu biraz önce zikredilen kültür kavramına bağlamak suretiyle çok yalın bir şekilde tanımladık.

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

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

(13) Sosyolojinin toplumsal nesnellikleri aslî unsur olmaktan çıkarması gerektiği Weber'in metodolojisinde defaetle vurgulanmıştır. (Bir takım Marksist eleştirmenlerin yaptığı gibi) Durkheimi toplumu aslî unsur olarak algılayan biri olmakla suçlamak muhtemelen yanlış olsa da, onun metodu, bizzat kolaylıkla bu çarpıtmaya yardım eder. Tıpkı yapısal-islevselci okulun özellikle onun gelişmesine yardım etmesinde görüldüğü gibi.

(14) Paylaşılan nesnellik anlayışının gelişimi çin bk. Schutz'un biraz önce adı geçen çalışmaları.

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

(16) Dilin, toplumsal olgunun nesnelliği için paradigmatik olduğu anlayışı da yine Durkheim'den alınmıştır. Dilin,

asıl itibariyle Durkheime ait terimlerle bir tartışması için bk. A. Meillet, *Linguistique historiqué et lingiustique generale* (Paris, Champron, 1958)

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

(18) 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.

(19) İçsel diyalog kavramı Mead'den alınmıştır. Bk. onun *Mind, Self and Society* s. 135 vd.

(20) "Manidar başkaları" terimi de yine Mead'dan alınmıştır. Bu tabir daha çok Amerikan Sosyal Psikolojisinde genel geçerlik kazanmıştır.

(21) İçebakışın, başarılı sosyalleşmeden sonra toplumsal gerçekliği anlamada uygun bir metod olarak bu şekilde tastik edilmesinin, Durkheim'in sosyal olgunun subjektif donukluğu hakkındaki ve Weber'in de Verstehen (Anlama) in imkanı hakkındaki öncülleriyle açıkça çelişen bir köprü kurmaya yardım ettiğini ileri sürebiliriz.

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

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

(24) Sosyal davranışın mânâ (alemi) vasıtasıyla tarifi We-

ber'den alınmadır. Bu tarifin sosyal "dünya" bağlamına dahil edilmesi özellikle Schutz tarafından geliştirilmiştir.

(25) "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)

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

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

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

(29) Realitenin "başka bir görünüşü" kavramı Robert Musil tarafından ve onun tamamlanmıyan büyük romanı *Der Mann 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. Ernst Kaiser ve Eithne Wilkins, *Robert Musil* (Stuttgart, Kohlhammer, 1962).

(30) 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)

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

(32) "Kozmization" (kozmikleştirme) terimi Mircea Eliade'den alınmıştır. Bk. onun *Cosmos and History* (New York, Hasper, 1959) s. 10 vd., *Myth and Reality* (London, Allen and Unwin, 1964)

(33) 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.

(34) 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.

(35) Kutsal kavramının bir açıklaması için bk. Rudolf Otto, *Das Heilige* (Munich, Beek, 1963); *The İdea 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). 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.

(36) Bk. Eliade, *Cosmos and History*, çeşitli yerler.

(37) 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."

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

(2) 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, entellektüellerin teorik faraziyelerinden ziyade "sağduyu bilgisi" olduğu üzerindeki ısrarından büyük çapta etkilenmiştir.

(3) 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 ileri sürdüğümüz argüman için büyük bir önemi haizdir.

(4) Akrabalık yapılarının "Kozmik" tezahürleri hakkında bak Durkheim'in *Elementary Forms of the Reirgous 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, Plon, 1962).

(5) Mikrokozm/Makrokozm şemasımn biçimsel değişkenleri hakkında bk. Voegelin, a.g.e. özellikle giriş bölümü.

(6) 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)

(7) Mikrokozm/Makrokozm şemasının İsrail ve Yunanistan'daki bozulmalarının daha ayrıntılı tahlili için bk. Voege-

lin, age c. I, ve c. II-III ayrı ayrı.

(8) İsrail'deki dini yasallaştırma için bk. R. de Vaux, *Les intititutions de I'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)

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

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

(11) Bu tartışma kuşkusuz George Herbert Mead'in bazı önemli kavramları dinin sosyol psikolojisine uygulamasına taalluk eder.

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

(13) "İnsan-hayvan için bir kimse nasıl olur da bir hafıza icat eder (anlamıyorum)? Bir kimse kısmen ahmak kısmen de budala olan insan zekasına -unutkanlığın tecessümü olan bir zekaya- bir şeyi nasıl olur da nerdeyse 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 uzun süreli psikolojik aksiyomlardan biridir... Ne

zaman ki insanoğlu kendisi için bir hafiza 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).

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

(15) Sosyolojik literatürde bu noktanın en pürüzsüz (sharpest) 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

(16) 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 eylem (praxis)le 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. Ancak 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 17. yüzyıl Fransa'sındaki dinin) çok ilginç bir tartışması için bk. Lucien Coldman, *Le Dieu Cache* (Paris,

Gallimard, 1956)

(17) "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.

(18) Kuşkusuz bugün bile din, bu tür "marjinal" gerçeklerle başetmek zorundadır. Dini "derinlik psikolojisinin" "bulgularıyle" bütünleştirmeye yönelik son çabalar, anlamlı bir örnek teşkil edebilir. Şunu eklemeliyiz ki, bu çabalar psikologların gerçeklik-tanımlamalarının geleneksel dinî tanımlamalardan daha makul olduğunu varsaymaktadır.

(19) En önemli bir marjinal durum olarak ölüm kavramı Heidegger'den alınmıştır. Ancak, Schutz'un "aslî korku"nun analizi bunu, onun günlük hayatın gerçekliğinin kapsamı teorisi içerisinde geliştirdi.

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

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

(22) Durkheim'in din sosyolojisinin en önemli zayıf yönlerinden biri, onun dinî fenomen çerçevesi dahilinde yaptığı açıklamanın toplumu-kucaklayıcı mahiyette olmaması, zorluğudur. Burada kullandığımız bağlamda zorluk, Durkheimecil terimlerle, alt-topluluğa özgü makul yapılarla alakalı zorluktur. Weber'in dinî topluluk tiplerinden "kilise" ile "mezhep" arasındaki farklılıklar hakkında yaptığı tahlil, her ne kadar Weber mezhepciliğin kognitif (bilgi sosyolojisindeki bir anlamıyla) çağrışımlarını geliştirmediyse de, bu bağlamda çok takdire şayandır. Gerçeklik muhafazasının sosyal psi-

kolojisi için bak. Leon Festinger, *A Teory of Cognitive Dissonance* (Evanston, III., 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* (İndianapolis, Bobs, Merrill, 1965)

(23) Din değiştirmenin klasik psikolojik bir izahatı, William James'in *Varieties of Religious Experience* (London, Longman: 1902 ve birçok baskıların)da 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 aydınlık getirilmiştir.

3. Bölüm

1) Şüphesiz bu tanımlama terimin kaynağını aldığı hıristiyan teolojik düşüncesindeki kullanımından daha kapsamlıdır. Bu konuda biz Weber'i izliyoruz, işin doğrusu bu bölümün tamamı ağırlıklı olarak onun teodisi mütâlâsına 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)

2) Weber, teodisiyi dört rasyonel tipe ayırır -bu dünyada karşılık vaadi, "öte dünya"da karşılık vaadi, dualizm ve *Karma* doktrini..Bizim buradaki mütalamız, biraz değişikliğe gidilmesine rağmen, bu tipolojiye dayanır.

3) 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, bura-

da, teodisi sorununa Durkheimci bu bakış açısının çağrışımlarını resmetmeye çalıştık.

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

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

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

7) Biz, bu bakış açısının, Freudçu libido teorisine yapılacak bir eleştiri için yararlı bir başlangıç noktası oluşturacağım öne sürebiliriz. Bu çizgilerden hareketle yapılacak bir eleştiri, Binswanger, Minkowski, Franki ve başklarının çalışmalarında görülen sözde "fenomonolojik psikoanaliz"de bulunabilir.

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

9) 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.

10) Bizim anlayışımız, yine, Weber'den alınmadır.

11) Weberci tipoloji, burada, o tiplerin bir rasyonel-irrasyonel sıralama içerisine yerleştirilmesi suretiyle biçimlendirildi.

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

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

14) Durkheim'in *Elementary Forms of the Religious Life, trc.* J. W. Swain (London, Allen&Unwin, ikinci baskı, 1928)'e ek olarak bk. Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religsion* (Garden City, N.Y., Doubleday-anchor, 1954)

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

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

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

18) 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 Weşt*, trc. Bertha L. Bracey ve Richenda C. Payne (London, Macmillan, 1932) inde bulunabilir.

19) 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 kasteddiği sorusu burada açık bırakılabilir.

20) 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 tabii ki, Weber'in *Gesamelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*'nin ikinci cildinde bulunabilir.

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

22) Bu nokta Weber tarafından ayrıntılı bir şekilde tahlil edildi.

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

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

25) Radhakrishnan ve Moore, a.g.e

26) Bu mülahazaların, bir anlamda soteriolojik düşüncelerin tarihi 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.

27) Weber, Budizme, karma-samsara kompleksinin 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* (London, S.P.C.K. 1912)'deki (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.

28) Biz burada Weber'i yine yakından izliyoruz, ancak "aracı" terimi tabiatıyla onun tahlillerinde yer almaz ancak teodisilerin rasyonel/irrasyonel bir sıralaması anlayışını geliştirmek için buraya dahil edildi.

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

30) Leon Festinger'in "algısal bozukluk" psikolojisi üzerine olan eseri, burasıyla yakından alakalıdır-bk. onun hem *Theory 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) Yeni Ahit uzmanlarının *Parousieverzeogerun* diye adlandırdıkları şeyle ilgili saha araştırmasında tahlil ettiği olayın benzerliği hayret verici ve oldukça öğreticidir.

31) 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)

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

33) Bak. W. Hinz, *Zarathustra* (Stuttgart, 1961), Franz Altheim *Zarathustra und Alexander* (Frankfurt, 1960), Maarten Vermaseren, *Mithras* (Stuttgart, 1965) *Mithras the*

Secret God, çev. Therese and Vincet Megaw (London, Chatto&Windous 1963) R. Reitzenstein, *Das İranische Erloesungsmysterium* (Bonn, 1921)

34) Bak, Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, Beacon, 1963). Marcion üzerine klasik bir çalışma Adolf von Harnac'in *Das Evangelium vom fremden Gott.* Albigensian'lar hak. bak. S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge, 1947)

35) Jonas, a.g.e., s. 54

36) Bak, Scholem, age, ss. 40 ve dev., Adolf van Harnach, *Doğmengeschichte* (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 İslam* (London, Bell, 1914)

37) Kitabı 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.

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

39) "Dinî virtuosi" terimi Weber'den alınmıştır.

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

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

42) Albert Camus, *The Rebel,* Çev. Anthony Bowen (New

York, Vintage, 1953) s. 34, (London Hamish Hamiton, 1953).

43) "İst 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, *Doğmengeschichte,* s. 210

44) 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).

45) Marks ve Nietzsche'nin yaptığı Hristiyanlık tahlilleri, şüphesiz bunun en önemli örneklerindendir.

46) Camus, age. s. 56

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

4. Bölüm

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

2) Bu ifade temel Marksist ve Meadist bakış açılarını birleştirmek amacındadır.

3) "Toplumsal ben" terimi William James tarafından kullanılmıştı. Onun, bir anlamda Mead tarafından, sözde, "biçimlendirilişine" kadar James Baldwin ve Charles Cooky'in çalışmalarıyla geliştirilmesi, Amerikan sosyal psikolojisi için

çok önemli bir husustur.

4) İçsel diyalog kavramı Mead'dan alınmıştır.

5) Burada kullanılan yabancılaşma kavramı da, kuşkusuz Marks'tan -her ne kadar biz Marks'ın Hegel'ininkine karşı kullandığı kavramın sertliğini yumuşatsak da- ondan alınmıştır. Özellikle, yabancılaşmayı sosyal düzenin belli tarihsel "günahlarının" bir sonucu olarak görme veya kendi ütopyacı ümitlerinde var olan sosyalist devrim yoluyla yabancılaşmanın (yani, onun *Aufhebung*'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), 196 Vdev.)

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

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

8) Maddîleştirme kavramımn tarihi hakkında bak. Berger ve Pulberg, a.g. yer.

9) Bak. a.y. s. 204, dipnot 13, Yabancılaşmanın bir bilinç olayı olduğunu söylemek, onun asıl olarak düşünce-mahsulü olmadığı (prereflective) veya eylemden kaynaklandığını inkar etmek demek değildir. Aksine o, yabancılaşan insanın

artık dünya-üreten bir varlık olmadığı biçiminde yanlış bir sonuç çıkarmaktan kaçınmak demektir.

10) 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)/yabancılaşma (Entfremdung) arasında yaptığı ayırımı ve aynı şekide 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 yabancılaştırılmamış bir varlık konumunu başardığı inancına katılamıyoruz.

11) Levy-Bruhl'ün "İlkel Zihniyet" üzerine yaptığı çalışmayla Piaget'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.)

12) Bak. Berger ve Pullberg a.g.y. ss. 209 ve dev.

13) 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.

14) Dinle yabancılaşma arasında esas ilişkiyi Feuerbach kurdu. Yalnız Marks değil Nietzsche ve Freud da din anlayışlarında Feurbach'dan etkilendiler.

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

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

17) age s. 130

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

19) Schutzcu terimlerde 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

20) "Yansıtma (Projection) terimi 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 İllusion, 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 kollektif bir yansıtma olduğu üzerindeki ısrarı idi. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Marks, kendi öz düşüncesine hazır uygulanabilir bir kavram olmasına rağmen "yansıtma" kavramım kullanmaz.

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

22) "Mystification" kavramı Marks'tan alınmıştır.

23) "Kötü kanaat" (mauvaise foi) kavramı Sartre'den alınmıştır.

24) Bunun Meadcı bir ifade biçimi şu olabilir: "Me (bana)" tamamen "I" (ben) le birleşik olarak algılanır.

25) "Topyekün bağımlılık" kavramı dini "tecrübe" anlayı-

şında Schleiermacher tarafından kullanılmıştır.

26) "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, yine uygundur.

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

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

29) Hindu Soteriolojilerinin analizinde Weber'in başlıca odak noktası, şüphesiz, onların günübirlik sosyal ve ekonomik tutumlardaki farklı çağrışımları 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)

30) 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) sözümona Arthashastiras'ın belagatlı bir şekilde tanıklık etmesinde görüldüğü gibi.

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

32) Bak, Eric Voegelin, *Israel and Revelation* (Baton Ro-

uge, Louisiana State Ünv. Press, 1956)

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

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

35) "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

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

Bölüm 5

1) Bk. Hermann Luebbe, *Saekularisierung-Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg, alber, 1965)

2) Bk. a.g.e. Muhtelif yerler

3) 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).

4) Bk. E. Bethge (ed). *Die Muendige Welt*, C. 1-2 (Munich, Kaiser, 1955-56). Her ne kadar daha çok Barth-cıl bir çerçevede ifade edilse de benzer bir bakış açısının en son ifade biçimi için bk. Arnold Loen, *Saekularisation* (Munich, Kaiser, 1965). "Laikliğin" Hristiyanlık açısından olumlu bir değerlendirmesi son yıllarda Amerikada yapıldı, bk. Harvey Cox, *The Secular City* (New York, Macmillan ve London, S.C.M. Press, 1965) Bu Hristiyanî yaklaşımın daha sosyolojik merkezli bir ifadesi için bk. Dietrich von Oppen, *Das per-*

sonale Zeitalter (Sututtgart, Kreuz, 1960)

5) 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.

6) Bu tartışmalar hakkında Weber'in çalışmalarının şöhreti 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 farkedebilir!

7) 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. İsambert, *Christianisme et classe ouvriere* (Tournai, Casterman, 1961). *Southern Parish* (Chicago, Chicago Ünv. 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.

8) 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 charakterisi-

ert 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).

9) 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)

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

11) Katolik sosyologlar tarafından toplanan malzeme, daha çok dünyevîleşmenin kurumsal yönleriyle (özellikle de dinî pratiklerin dış yüzlerine akseden yönleriyle) ilgilenmekle birlikte bunun 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 İndividual 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)

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

13) "Taşıyıcı" terimi burada Weberyen bir anlamda kullanıldı.

14) Bak, Klohr, a.g.e. Kesinlikle sosyalist-olmayan bir çerçeveden kaynaklanan son verilerle güzel bir mukayese için bak. Ramin Bayes, *Los İngenleros, la sociedad y la religion* (Barcelona, Fontenalla, 1965). Mukayese Veblenin hoşuna gidebilir!

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

16) Müteakib özetleme yakın bir biçimde Weber'i, özellikle de onun *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* Çev. Talcott Parsons (London, Allen ve Unwin, 1930) adlı eserini izler. Ayrıca bak. Ernst *Troetsch, Die Bedeutung des Protetantismus 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, "Saekularisationsprozesse" *Koelner Vierteljahre-shefte fuer Soziologie* (1932) s. 283. vd., ve 450 vd.

17) Weber- "Entzaubeung der Welt".

18) Gerçi "dünyevileştirilen" (secularized) terimi 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 Ahidle temel ilgisi, konuyla ilişkili fakat farklı bir sorudan kaynaklanır-

yani, Yahudi ekonomik ahlakının gelişimi ve onun (Weber'e göre, en az düzeyde bile olsa) modern kapitalizmin ortaya çıkışıyla ilgisinin olup olmadığı sorusu-. Tamamen benzer bir biçimde Weber'in Eski Ahid üzerine yaptığı çalışma bizim şu anda ele aldığımız sorun için de çok büyük bir öneme sahiptir. Kitabı Mukaddes uzmanları, Eski Ahidin "kutsallıktan çıkarıcı" (desacralizing) ve "Mitolojiden-arındırıcı" eğilimlerine, en azından (İsraille 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 örülü olsa da (geared to) çok açık bir ifadesi için bak, Friedrich Gogarten, *Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953).

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

20) Bu terim Voegelin'den alınmıştır.

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

22) "Kozmikleştirme" terimi Eliade'den alınmıştır.

23) James Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts* (Princenton, Princeton Unv. Press, 1955). Bu büyüleyici metnin bir yorumu için bak, John Wilson, *The Burden of Egypt* (Chicago, Unv. of Ch. Press, 1951).

24) Bu üç kavramın sonuncusu Weber'den alınmıştır. "Rasyonelleşme" ve "rasyonellik" kavramları baştan sona Weberyen 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)

25) 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).

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

27) Bak, Artur Weiser, *Glaube und Geschichte in alten Testament* (1931), Edmond Jacob, *La tradition historique en İsrail* (1947), C. R. North, *The Old Testament İnterpretation of History* (London, Epworth Press, 1946). Tüm Eski Ahidin 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)

28) Müteakib açıklama yakın bir biçimde Weber'e dayanmaktadır. Yahudi ahlakı ve tarihi ile 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)

29) Hristiyanlığın tarihî rolü hakkındaki görüşümüz de yine ağırlıklı olarak Weber'e dayanmaktadır. Hristiyanlığın bir taraftan mitolojik kainat diğer taraftan da Yahudilikle olan ilişkisi hakkındaki anlayışımız, güçlü bir biçimde Ru-

dolf 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.

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

31) Bu nokta Luckmann tarafından mükemmel bir biçimde dile getirilmiştir, a.g.e.

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

33) Bak. Montgomery Watt, *İslam and İntegration of Society,* (Evanston, Northwestern Unv. Press, 1961) ve Reuben Levy, *The Social Structure of İslam* (Cambridge, Cambridge Unv. Press, 1957) İslamın dünyevîleşmeye genel bakışı hakkındaki oldukça merak edilen sorunun ele alınacağı yer elbette burası olamaz.

6. Bölüm

1) Bu bölümdeki ana fikirler daha önce Peter Berger ve Thomas Luckmann tarafından "Secularization and Pluralizm" *İnternational Yearbook for the Sociology of Religion* (1966), 73 vd.'da ele alınmıştı. Daha dar kapsamlı bir sorun olan Çoğulculuk ve kiliselerin evrensel birliği için bak. Benim "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity" *Social Research* (Spring 1963) 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-İngiliz-

ce çevirisi, *The Invisible Religion* (N.Y. Macmillan, 1967)

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

3) 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) 464 vd.

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

5) Rasyonelleşme bölümlemesi de burada yine Weberyen anlamda kullanıldı.

6) 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), 85 vd.

7) 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).

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

9) 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)

10- Bürokrasinin çağdaş dinî sahnede tuttuğu geniş yer

ve ona katılanların bunu genel itiraflarına bakınca, din sosyolojisi araştırmalarının dikkatini, söz gelimi, mahalli kiliseler (parish) 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 "dışardaki" 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)

11) 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)

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

13) 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.

14) Bak, Yves Congar, *Jalons Pour une theologie du laicat* (Paris, Cerf, 1953). O, bu konudaki katolik düşüncenin kesin değişimine parmak basar.

15) Bak, Lee, a.g.e., s. 188 vd.

16) 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 isier-

bar?" *Zeitschift fuer evangelische Etkik*, 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)

17) Bak, benim "Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis," *Social Research* (Spring 1965) 26 vd.

7. Bölüm

1) Protestan ilahiyatın genel bir gelişimi hakkında, Albrecht Ritsch ve Adolf von Harnack'ın dogma tarihi üzerinde yaptıkları 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).

2) Bak, Stephen ve Schmidt, a.g.e. s. 92 vd.

3) Bak, a.e, s. 316 vd.

4) 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) 3. vd.

5) Bu nokta Hermann Luebbe tarafından ele alındı. *Saekularissierung* (Freiburg, Alber, 1965) s. 117 vd.

6) Bir yıldan fazla süren bu tartışmanın bir özeti için bak, Hans Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos*, c. 1-4 (Hamburg, Reich, 1948-55).

7) Paul Tillich, *Systematic Theology* c. 1-3 (Chicago, Unv. of Chic. Press 1951-63; London, Nisbet, 1953).

8) 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).

9) 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).

10) Wolfhart Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschichte* (Goetinen, Vandenhoeck ve Ruprecht, 1963).

11) John Robinson, *Honest to God* (London, S.C.M. Press, 1963).

12) Sonuncunun yararlı bir özeti için bak, Thomas Altizer ve William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (İndianapolis, Bobbs-Merrill, 1966)

13) Harvey Cox, *The Secular City* (N.Y. Macmillian, ve London, S.C.M. Press, 1965)

14) 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)

KONU İNDEKSİ

-A-
Abbasi İhtilâli,
Acı,
Acı çekme,
Açlık,
Adet ve din,
Ahlak,
Ahrimen,
Aile,
Aile kurumu,
Akad yaratılış destanı,
Akılcılık,
Akıldışılık,
Akrabalık,
Aktivite,
Albigensianlar,
Alem,
Alet,
Algılama, (sosyo-kültürel dünyada)
Almanya,
Amerika,
Ampirik yetkinsizlikler,
Amos, Kitabı,
Anaerkil toplumlar,
Anarşizm,
Anayasacılık ve din,
Anglikanizm,
Animizm, teorisi
Anlama,
Anlamlılık,
Anlamsızlık,
Anomi,
Antropoloji,
Apologetic,
Arianizm, mahkum edilişi,
Arjuna,
Arşimedyen nokta,
Ascetizm,
Aşkın,
Aşkınlık,
Atahualpa,
Atalar ve ölümsüzlük,
Atasözleri,
Avrupa,
Aydınlanma (cı) Hareketi,
Ayinler,
Ayrıcalık
Azınlık grupları,
Azizler,

Azizlerin şefaati,
-B-
Babalık rolü,
Babil esareti,
Bagavat Gita
Bağlılık,
Bağımlılık,
Bağımsızlık,
Bakire Doğum mucizesi,
Baltalamak (kurumsal programları),
Bambaşkalık,
Barmen Bildirgesi,
Başkalık,
Baskı,
Bastırılmak (Yahudilerin)
Batı,
Bayramlar,
Bedensel mükemmellik,
Benlik,
Beşerî aktivite,
Beşerî varoluş,
Bilgi teorisi,
Bilgi sosyolojisi,
Bilgi ve yasallaştırma,
Bilgi ve tecrübe,
Bilim,
Bilim dalı,
Bilimsel ateizm,
Bilimsel uzmanlık,
Bilinç,
Bilinçsizlik,
Bireyselcilik,
Bireyselleşme,
Birleşme (kutsi varlıkla),
Biyografi,
Black Death,
Brezilya,
Brahminler,
Bölünme,
Budalalık,
Budizm,
Bunalım,
Burjivazi, Liberalizmi,
Bürokrasi,
Bütünleşme,
Bütünlük,
-C-
Celâleddin Rumi (Mevlana),
Ceza,
Cezalar,
Chliasm,
Cinsellik,
Confession, (Church),
-Ç-
Çevre,
Çılgınlık,
Çin,
Çoğulculuk,
Çok-karılılık (eşlilik),
-D-
Davranış,
Davranış kalıpları,
Davud, suçlanması,
Dayanışma,
Değerler,

Dehşet,
Determinizm,
Deutero İsaiah,
Devlet,
Devrim, çağı,
Devrimci hareketler,
Dharma,
Dışsallaşma,
Dışsallaştırma,
Dışsal olgu,
Dialog,
Dil,
Din değiştirme,
Din-dışı,
Din sosyolojisi,
Dinî emirler,
Dinî faaliyetler,
Dinî kurumlar,
Dînî - siyasî birlik,
Dînî tasdikler,
Dinî tecrübe,
Dinî tercih,
Dinlerarası evlilik,
Dinsizleştirme, (ve dünyevîleşme),
Dogma,
Doğa,
Doğal hukuk,
Doğal afet,
Doğruluk duygusu,
Doğu Asya,
Doğum Çarkı,
Doktrin,
Dua (lar),
Duyguculuk,
Durabilirlik yönü,
Düalizm türleri,
Dünyanın büyüsünün bozulması,
Dünyanın içselleştirilmesi,
Dünya-kurma (inşa-etme),
Dünya-koruma (İdâme ettirme),
Dünyevîleşme,
I. Dünya Savaşı,
II. Dünya savaşı,
Düşler,
Düşünce,
Düzen,
-E-
Eclesiastes Kitabı,
Edebiyat,
Eğitim,
Ekonomi,
Ekonomik düzelme,
Ekümenik(izm) hareketi,
Elijah,
Emniyet,
Emperyalizm,
Endişe,
Endişeler ve benlik inkarı,
Engizisyon,
Entellektüel,
Enuma Elish,
Eşitsizlikler,
Eski Ahit,

Eski İran,
Eski Mısır,
Esther Kitabı,
Etki-tepki ilişkisi,
Evangelizm,
Evlilik,
Evren,
Evrim,
Exogamy,
Eyyûb Kitabı,
Ezra,
-F-
Faşist devrim,
Fatima,
Feda etmek,
Felaket ve ilahî müdahale,
Felsefe,
Filistin,
Fon temin etmek,
Fransa,
Freudiyen psikolojizm,
-G-
Geceleyin görülen evhamlar,
Gelenek,
Gerçek ben,
Gerçeklik,
Getto,
Ghost Dance,
Gnostisizm,
Göç,
Gök,
Göreceleştirme (ve sosyo-kültürel düzen),
Great Awakening,
Great Depression,
Gruplar,
Güç,
Günahkarlık,
-H-
Haçh seferleri,
Halk hikayeleri,
Haksızlık,
Hastalık,
Hayat,
Hayal(ler),
Hayvanlar,
Hakikat,
Hexateuch,
Her şeye güç yetirme,
Hiçlik,
Hikmet,
Hindistan,
Hinduizm,
Homo Sapiens,
Homoseksüel,
Hoşgörü,
Hosea Kitabı,
Hristiyan mesajı,
Hristiyan - müslüman karşılaşması,
Hrıstiyanlık,
Hristiyanlık dünyası,
Hukuk,
Hulül,
Hükümet,
Hükümranlık,

-I-İ-
İbadet(ler),
İçebakış yolu,
İçselleşme,
İçselleştirme,
İdeoloji düzeyleri,
İkicilik (düalizm),
İlahî adalet,
İlahî aksiyon (faaliyet),
İlahî müdahale,
İlahiyatçılar,
İlerlemecilik (dinî)
İlkellik,
İmha metodları,
İnananların bilinci,
İnanç,
İnayet,
İngiltere,
İnka toplumu,
İnkarnasyon,
İnsanlık,
İnsiyak,
İşaya Kitabı,
İşçi sınıfı,
İsa (Hz.),
İslam,
İskandinavya ülkeleri,
İspanya,
İsrail,
İstikrarlılık,
İstikrarsızlık,
İstismar edilmek,
İsveç,
İtaat (ve inanç),
İtirafa ilişkin (çatlaklar ve miras),
İyilik güçleri,
İyimserlik,
İzdüşümlülük (paralelizm),
İznik Konsili,
-J-
Jungien Psikolojizm,
-K-
Kabuslar,
Kaçmak,
Kader,
Kalvinizm,
Kalıcılık,
Kapitalizm,
Kaprislilik,
Kaos,
Kargo kültleri,
Karma-samsara kompleksi,
Karşıt Hareket,
Karteller,
Kartelleşme,
Kast sistemi,
Katoliklik,
Kelam ,
Kırallar Kitabı,
Kırallık kurumu,
Kısmet,
Kilise,
Kilise ve devletin ayrılması,
Kirchenkampf,
Kitabı Mukaddes,

Kitle eğitimi,
Kitle iletişimi,
Kitle taşımacılığı,
Kitlenin mucize diye kabul ettiği şey,
Kollektivizm,
Komünizm,
Koperniken Devrim,
Korku ve şiddet,
Kozmik düzen,
Kozmoloji,
Kozmos,
Kötü inanç,
Kötülük,
Kötülük yapanlar,
Kötümserlik,
Krishna,
Kronikler Kitabı,
Kudüs,
Kurallar,
Kur'an,
Kurtuluş,
Kurumların yapısı,
Kurumsal programlar,
Kuşaklar ve atalar,
Kutsallık,
Kutsal savaşlar,
Kutsama,
Kutsiyet,
Kutuplaşma,
Kuvvet,
Kültür,
Kültür protestantismus,
-L-
Laik kimseler dönemi,
Latin Amerika,
Liberalizm,
Luteryanizm,
Lütüf,
-M-
Maat,
Maddî dünya (olumsuzluğu),
Mahayana,
Maitri Upanişad,
Makuliyet sağlayıcı yapı,
Makul-olma,
Manastır,
Maniheizm,
Manu kanunları,
Mantık,
Marjinal durumlar,
Marksizm,
Marsiyon tipi sapkınlık,
Masallar,
Matematik dünyası,
Materyalizm,
Mehdi,
Mekanistik determinizm,
Melekler,
Memfis teolojisi,
Memeli hayvanlar ve insan,
Meryem,
Merhamet kırallığı,
Mesianizm,
Mesihçi - Millenarist kompleksi,

Meşrûlaştırma,
Metafizik,
Metodist hareket,
Metodolojik ateizm,
Metodolojik teoloji,
Mezheb,
Mezhebleraası birimler,
Mezheb tarafsızlığı,
Mezmurlar,
Mezopotamya,
Millenarist hareket,
Millenarizm,
Milliyetçilik,
Mikrokozm/makrokozm,
Mistisizm,
Mitoloji,
Mitolojiden-arındırma
Moda,
Modern insan,
Modernizm,
Monoteizm,
Mucizeler (tabiatüstülüğü),
Muhafazakarlık,
Musa (kanunları)
Mutluluk,
Mutlaklık,
Müsamaha,
Müslüman(-lar), (-lık),
-N-
Nathan,
Natural teoloji,
Nazi mezalimi,
Nazizm,
Nehemiah Kitabı,
Neo-liberalizm,
Neo-Luteryanizm,
Neo-Kantiyen felsefe,
Neo-Ortodoksi
Nesnelleşme,
Nesnellik,
Nevroz (savaş-sonrası),
Nirvana,
Nomos,
Nüfus,
-O-
Olayların günübirlik akışı,
Olgu,
Orta çağlar,
Orta sınıf,
Ortodoksi
Otorite
-Ö-
Öldürmek,
Öldürülmek,
Ölüm,
Ölüm cezası,
Ölümlülük,
Ölümsüzlük,
Örgütler (dini),
Özdeşleşme,
Özgürleşme,
Öznelleşme,
-P-
Pali kanunları,
Papalık;
Papanın yanılmazlığı,

Paskalya,
Peru, (Kolombiya öncesi),
Peygamber(-ler), (-lik),
Pietizm,
Politika,
Pozitivizm, (ve sosyoloji),
Profane,
Propaganda,
Protestanlık,
Psikoloji (ve din),
Psikoterapi,
Ptah,
Puriten Ahitnamesi,
-R-
Radikalizm,
Rasyonalizasyon,
Rasyonel-irrasyonel,
Realite,
Realissumum,
Reform,
Reformasyon (Protestan),
Reform Yahudiliği,
Religionswissenschaft,
Roller,
Roma,
Romalılara mektup,
Rönesans,
Rta,
Ruh,
Rutin,
Rüyalar,
-S-
Sabatay Sevi,
Sadizm,
Saflık,
Saflıktan-uzaklaşma,
Sahici Tanrı,
Saint Augustine
Salgın hastalık,
Sanayi devrimi,
Sanayileşme,
Samson,
Sapma,
Sapkınlık,
Savaş,
Savaş-sonrası nevrozu,
Savaş-sonrası teoloji (ilahiyat),
Sembolizm,
Serbest (özgür) kilise,
Serbest girişim,
Sevgi,
Shanash,
Shiva,
Shvetashvatara Upanişad,
Sihirli (büyülü) sözler,
Simetri,
Sina,
Siyasal kurumlar,
Siyaset,
Siyonizm,
Sosyal bilim,
Sosyal (toplumsal) düzen,
Sosyal mühendislik,
Sosyðl programlar,
Sosyalizm,

Sosyoloji,
Soterioloji,
Standardize etmek,
Statü,
Suç,
Sudan Mehdisi,
Suriye,
Syllabus of Errors (ve Papalık),
-Ş-
Şehvet,
Şer'î hukuk,
Şeytan,
Şübhecilik,
-T-
Tabiat,
Tabiatüstücülük,
Tabular,
Taiping Rebellion,
Takdisler,
Talihsizlikler,
Tanıma,
Tanrı(-lar),
Tanrının öldüğü bir realite,
Tanrının ölümü hareketi,
Tao,
Tarih,
Tarihin yasallaştırması,
Tasavvur,
Tecrübe,
Tedavi edici (terapetik) görevleri (dinin),
Tekel,
Tekelcilikten-çıkarma,
Tek-karılılık,
Teknoloji,
Tekvin Kitabı,
Teodisi,
Teoloji,
Teori,
Terör,
Teslis inancı (doktrini),
Tesniye Kitabı,
Tevrat,
Thomizm,
Theravada,
Timaat (tanrıça),
Toplumsal görev,
Totemik Sosyoloji,
Tüketici denetimi,
Türk paşası,
-U-
Unutkanlık,
Upanişadlar,
Uyanışçı (Revivalist) Hareketler,
Uyku,
Uyum vasıtaları (ve güç),
Uzay,
Uzlaştırma (Conciliar) Hareketi,
Uzun süre dayanıklı olma görünümü,
-Ü-
Üreme
-V-

Varoluşçuluk,
Vatanperver,
Vatikan I. ve II. Konsiller,
Vecd,
Verimlilik ayinleri,
Verstehen,
Victor, Emmanuel,
Vishnu,
-W-
Westphalia Barışı,
Weltanschauung,
-Y-
Yabancılaşma,
Yahudi-Hristiyan monoteizmi,
Yahudi-Hristiyan-Müslüman ekseni,
Yahudiler,
Yahudiliğin kabuğuna çekilmesi,
Yahudilik,
Yahve,
Yakın Doğu (eski),
Yalnızlığa itilmek,
Yalnızlık ve insan,
Yanlış,
Yaratıcılık ve dil,
Yaratma,
Yasallaştırma,
Yasal kurumlar,
Yas ayinleri,
Yaşlanma,
Yeni Ahit,
Yeremya,
Yok olma,
Yoksulluk,
Yom Kippur,
Yorumlama,
Yunan Felsefesi,
Yunan Katolikliği,
Yunan ve Roma,
-Z-
Zâhidâne,
Zahid(-lik),
Zaman,
Zenginlik,
Zerdüşt İranlılar,
Zerdüştlük,
Zihin sağlığı,
Zina ve evlilik,
Zimendorf, Count,
Zor Kullanmak,
Zümreleşme,

-A-
Ancient City, The,
Ancient İsrail,
Ancient Judaizm,
Ancient Near Eastrn Texts,
Authority and Power in the Free Church Tradition,
-B-
Bedeutung des Protestantismus fuer die Entstehung der modernen Welt, Die,
Beduinentum und Jahwismus,
Being and Nothingness,
Being and Time,
Budizm,
Burden of Egypt, The,
-C-
Cadres Sociaux de la memoire, Les,
Character and Social Structure,
Chiliasmus und Nativismus,
Christ and Time,
Christianisme et classe ouvriére,
Christus Victor,
Church as Employer, Money-Raiser and Investor, The,
Collected Papers,
Cosmos and History,
Critique de la raison dialectique
Culte, le,
Cultural Significance of the Reformation, The
-D-
Destin du catholicisme français,
Dieu cache,
Doctrine of Maya, The,
Dogmengeschichte,
-E-
Economic and Philosophical manu scripts of 1844,
Elementary Forms of the Religious Life, The,
Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Die,
Erste Buch Mose, Das,
Essay on Comparative Mythology,

Essence of Christianity,
Etudes de sociologie religieuse,
Etudes sociologiques,
Evangelium vom Fremden Gott, Das,
Evil and the God of Love,
-F-
Fausse conscience, La,
France, a Missionary Land,
Fundemantals of Hinduizm, The,
-G-
Genealogy of Morals, The,
Gesammelte Aufsaetze zur Kirchengeschichte,
Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie,
Glaube und Geschicht im alten Testament,
Gnostic Religion, The,
Gott der Vacter, Der,
Gottesdienst in Israel,
Grouppe ethnique a la communaute' religieuse, Du,
-H-
Hallische Jahrbuecher,
Hartford Seminary Foundation Bulletin, March, 1960,
Heilige und das Profane, Das,
History and Teory,
History of Dharmasastra,
-I-
Idea of the Holy, The,
Individual and His Religion, The,
Ingenieros la sociedad y la religion, Los,
Intellectual Adventure of Ancient Man, The,
International Yearbook for the Sociology of Religion (1966),
Invisible Religion
Iranische Erloesungsmysterium, Das,
Islam and the Integration of Society,
Israel and Revelation,
-J-
Jalons pour une theologie du laicat,
Journal for the Scientific Study of Religion;
-K-
Kerygma und Mythos
Kingship and the Gods,
Kirche im Kampf,
Kirchentreuen, Die,
Kirchliche Dogmatik,
Koelner Vierteljahreshefte fuer Soziologie,
-L-
L'eclissi del sacro nella civilta industriale,

L'entree dans la vie,
Les Institutions de L'Ancien Testament,
L'hindouisme,
Linguistique historique et Linguistique generale,
-M-
Magic, Science and Religion,
Major Trends in Jewish Mysticism,
Manual of Buddhism, A,
Man Without Qualities, The,
Medieval Islam,
Medieval Manichee,
Millennial Dreams in Action,
Mind, Self and Society,
Mithras the Secret God,
Muendige Welt, Die,
Mysticism East and West,
Mystics of Islam, The,
-N-
Naissance du monde, La,
Noise of Solemn Assemblies, The,
-O-
Offen barung als Geschichte,
Old Testament Interpretation of History, The,
Open and Closed Mind, The,
Order and History,
Outline of the Vedanta System of Philosophy,
Outline of the History of Dogma,
-P-
Passing of Traditional Society, The,
Pensée chinoise, La,
Pensée sauvage, La,
Personale Zeitalter, Das,
Philosophie,
Place of Bonhoeffer, The,
Populer Religion,
Pratique religieuse et classes sociales,
Precarious Vision, The,
Primitive Culture,
Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft, Das,
Prophets and the Rise of Judaism, The,
Protestant-Catholic-Jew,
Protestanten ohne Kirche,
Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, The,
Protestantische Theologie im 19 Jahrhundert, Die,
Psyche,
Psychiatry and Religion,
Psycho-sociologie de L'appartenance religieuse,
-R-
Radical Theology and the Death of God,

Rebel, The,
Religion and Progress in Modern Asia,
Religion in Essence and Manifestation
Religion ohne Entscheidung,
Religions of Ancient India,
Religion und Atheismus heute,
Religion und Kultur,
Religious Factor, The
Revelation as History,
Rules of Socialogical Method,
Rumi-Poet and Mystic,
-S-
Sacred and the Profane, The,
Saekularisation,
Saekularisierung-Geschicht eines
ideenpolitischen begriffs,
Secular City, The,
Secularization of History, The,
Seele im technischen zeitaiter, Die,
Sein und Zeit,
Sinn hafte Aufbau der socialen Welt, Der,
Social class in American Protastantism,
Social Construction of Reality, The,
Socialist Humanism,
Social Psychology of Social Movement, The,
Social Research,
Social Sources of Denominationalism, The,
Social Structure of İslam, The,
Social Teaching of the Christian Churches, The,
Sociology and Philosophy,
Sociology of Religion, The,
Source Book in Indian Philosophy, A,
South Asian Politics and Religion,
Southern Parish,
Soziallehren, Die,
Stellung des Menschen im Kosmos, Die,
Structures elementaires de la parente, Les,
Strukturwandel der Oeffentlichkeit,
Studien zur Anthropologie und Sociologie,
Studies in Old Testament,
Sacrifice,
Suicide,
Systematic Theology,
System der Vedanta, Das,

-T-
Theologia germanica,
Theologie de L'Ancien Testament,
Theologie des alten Testament,
Theology of the New Testament,
Theology of the old testament,
Theology Today,
Theory of Cognitive Dissonance, A,
Tradition historique en Issael, La,
Types of Modern Theology,
-U-
Unterbau,
Urchristentum, Das,
-V-
Varieties of Religious Experience,
Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit,
Verstehen,
-W-
What College Students Think,
When Propheey Fails,
Wirtschaft und Gesellschaft,
Wissensformsn und Gesellschaft,
-Z-
Zarathustra,
Zarathustra und alexander,
Zeitschrift fuer evangelische Ethik,
Zoologie und das neue Bild des Menschen,

KİŞİ ADLARI İNDEKSİ

Congar, Yves,
Cooley, Charles,
Coulanges, Fustel de,
Cox, Harvey,
Cullmann, Oscar,

Ackerman, J. Emory,
Acquaviva, Sabino,
Allport, Gordon,
Alt, Albrecht,
Altheim, Franc,
Altizer, Thomas,
Aquinas, Thomas,
Aulen, Gustaf,

Baldwin, James,
Barth, Kari
Bartsch, Hans,
Bayes, Ramon,
Becker, Howard,
Bellah, Robert,
Berger, Peter,
Bernhart, J.,
Bethge, Eberhard,
Blake, William,
Bonhoeffer, Dietrich,
Bruhl, Levy,
Brunner, Emil,
Bultmann, Rudolf,
Buytendijk, F.J.J.,

Camus, Albert,
Carrier, Herve',
Causse, Antonin,
Chanduri, A.K.R.,
Chalterjee, S.

Daniel, Y.,
Dansette, Ardien,
Davids, C.A.F. Rhys,
Demerath, N.J.,
Dennison, Nash,
Deussen, Paul,
de Vaux, R.,
Dornbusch, Sanford
Durkheim, Emile,

Eckhart, Meister,
Edwards, Jonathan,
Eliade, Mircea,
Engels, Johann,
Esnoul, Anne-Marie,

Festinger, Leon,
Feuerbach, Ludwig,
Fichter, Joseph,
Frankfort, Henri,
Freud, Sigmund,
Fromm, Erich,

Gabel, Joseph,
Gard, Richard,
Gehlen, Arnold,
Gerth, Hans,
Godin, H.,
Goethe, Johann,
Gogarten, Friedrich,

Goldmann, Lucien,
Goldsen, Rose
Granet, Marcel,
Greene, William,
Gunkel, Hermann,

Habermas, Juergen,
Halbwachs, Maurice,
Hamilton, William,
Harrison, Paul,
Hegel, George W.,
Heidegger, Martin,
Herberg, Will,
Hermelink, Heinrich,
Hick, John,
Hinz, W.,
Holl, Karl,

Isambert, F.A.,

Jacob, Edmond,
James, William,
Jaspers, Karl,
Johnson, F. Ernest,
Jonas, Hans
Kaiser, Ernst,
Kane, P.V.,
Kant, Emmanuel,
Kierkegaard, Soren,
Klausner, Samuel,
Klohr, Olof,
Koester, Reinhard,
Kraus, H.J.,

Lapassade, Georges,
Leßras, Gabriel,
Lee, Robert,
Lenski, Gerhard,
Lerner, Daniel,
Lessing, Gotthold,
Levi-Strauss, Claude
Levy, Reuben
Lods, Adolphe,
Loen, Arnold,
Luckmann, Thomas,
Luebbe, Hermann,

Mackintosh, H.R.,
Malinowski, Bronislaw,
Martin, David,
Marty, Martin,
Marx, Karl,
Matthes, Joaehim,
Mead, George Hubert,
Meillet, A.,
Merton, Robert,
Mills, C. Wright,
Moore, Charles,
Mowinckel, S.,
Muehlmann, W.E.,
Mueller, Max,
Musil, Robert,

Nash, Dennison,
Nicholson, Reynold,
Niebuhr, Richard,
Nietzsche, Friedrich,
Nikhilananda, Swami,
North, C.R.,
Nyström, Samuel,

Otto, Rudolf,

Pannenberg, Wolfhart,
Pareto, Vilfredo,
Pedersen, Johannes,
Piaget, Jean,
Pin, Emile,
Plessner, Helmut
Pope, Alexander,
Portmann, Adolf,
Pritchard, James,
Pullbery, Stanley,
Radhakrishnan, Sarvepalli,
Reitzenstein, R.,
Rendtorff, Trutz,
Renou, Louis,
Ritschl, Albrecht,
Robinson, Bishop,
Robinson, John,
Rohde, E.,
Rokeach, Milton,
Runciman, S.,

Sartre, Jean-Paul,
Scheler, Max,
Schelsky, Helmut,
Schleiermacher, Friedrich,
Schimidt, Martin,
Schneider, Louis,
Scholem, Gershom,
Schopenhauer, Friedrich,
Schutz, Alfred,
Shiner, Larry,
Smith, Donald,
Stammler, Eberhard,
Stephan, Horst,
Strauss, Anselm
Thrupp, Sylvia,
Tillich, Paul,
Toch, Hans,
Troeltsch, Ernst,
Tylor, Edward,

Van der Leeuw, Gerardus,
Vermaseren, Maarten,
Voegelin, Eric,
von Grunebaum, Gustave,
von Harnack, Adolf,
Van Oppen, Detrich,
von Rad Gerhard,
Watt, Montgomery,
Weber, Max,
Weil, Simone,
Weiser, Artur,
Wellhausen, Julius,
Wesley, John,
Wilkins, Eithne,
Will, Robert,
Wilson, John,
Woelber, Hans-Otto,

Zijderveld, Anton,

DİNİN
SOSYAL GERÇEKLİĞİ

PETER L. BERGER

Çağdaş sosyologlardan Peter L. Berger, The Sacred Canopy (Kutsal Gökkubbe) olarak tanınan eserinin elinizdeki "Dinin Sosyal Gerçekliği" adlı çevirisiyle Türk okuyucusunun ilgi alanlarından birinde daha önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yazarın, elinizdeki bu çalışmayı tamamlayıcı mahiyette olmak üzere kaleme aldığı A Rumour of Angels (Meleklerin Söylentisi) kitabının mütercim tarafından tanıtıldığı sunuşla birlikte kitap daha bir bütünlük kazanmıştır. Fenomenolojinin yedeğinde bir sosyoloji teorisini dine uygulayan yazar, sözkonusu bakış açısının eksik bıraktığı noktayı gidermek amacıyla ikinci kitabında Anceleolojik bir bakış açısını uygulamaya koyarak , "olağan bilimlerden" sosyolojiye aşkın bir boyut kazandırmak istemiştir.

Bu çalışmada, toplumsal dünya dahil insanın dünya-kurma ve kurduğu o dünyayı koruma çabasında genel olarak dinin yeri, İlahi Adalet, Yabancılaşma, Modernleşme ve Dünyevileşme gibi konuların, usta bir kalem tarafından, nasıl incelendiğini göreceksiniz. Modern bilim ve dini bağlılık karşısında geçici bir "metodolojik ateizm" önerisinde bulunmakla Berger, bilimsel düşüncede farklı bir yaklaşım tarzı geliştirmiştir.

insan yayınları

ISBN 975-7732-55-9