

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DİNLERDE HAKİKAT

(SOSYOLOJİK VE PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIM)

WILLIAM MONTGOMERY WATT

WILLIAM MONTGOMERY WATT

DİNLERDE HAKİKAT

SOSYOLOJİK VE PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIM



ÇEVİREN: FUAT AYDIN



RAĞBET

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



DİNLERDE HAKİKAT

(Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım)

R A Ğ B E T Y A Y I N L A R I

DİNLERDE HAKİKAT
(Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım)
Wiliam Montgomery Watt

Çeviren
Fuat Aydın

İstanbul, 2013

ISBN : 978-605-5378-52-3

Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 17032

Yayınevi Editörü
Hasan Lütfi Ramazanoğlu

Düzeltili
Feyza Betül Aydın

Sayfa Düzeni
Harun Harrani

Kapak Tasarımı
Abdüsselam Ferşatoğlu

Baskı - Cilt
Step Ajans
Göztepe Mahallesi Bosna Caddesi
No.11 Bağcılar / İSTANBUL
Tel. 0212 446 88 46 Fax. 0212 446 88 24

RAĞBET YAYINLARI

Çatalçeşme Sok. No: 46 Yücer Han Kat: 3 Daire: 10

CAĞALOĞLU - İSTANBUL

Telefon: 0212 528 85 19 Faks: 0212 528 85 20

www.ragbetyayinlari.com
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

William Montgomery Watt

DİNLERDE
HAKİKAT

(Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım)

Çeviren

Fuat Aydın



RAĞBET

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ	9
ÖNSÖZ	11

1. BÖLÜM: PROBLEMLER VE ÖNKABULLER

1. ÇALIŞMANIN GENEL HEDEFİ.....	15
2. SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIMIN ÖNKABULLERİ	23

2. BÖLÜM: TOPLUM HAYATINDA DÜŞÜNCELER

1. DÜŞÜNCELER VE İDEASYON	33
2. MADDİ FAKTÖRLERİN TEMEL KARAKTERİ.....	35
3. MADDİ DEĞİŞİMLERİN TOPLUMSAL YANSIMALARI	42
4. TOPLUMSAL DEĞİŞİMİN YÖNLENDİRİCİSİ/YOL GÖSTERİCİSİ OLARAK DÜŞÜNCELER	49
5. DÜŞÜNSEL TEMEL VE TOPLUMUN İSTİKRARI.....	53

3. BÖLÜM: TAHRİF YA DA DÜŞÜNCELERİN ÇARPITILMASI

1. DÜŞÜNCELER VE İLGİLER.....	65
2. BİLİNÇLİ VE BİLİNÇSİZ TAHRİF.....	72
3. TAHRİF ÖRNEKLERİ	77
4. TAHRİF VE NEVROTİK TUTUMLAR	86

4. BÖLÜM: BİR TOPLUMUN ZAHİRİ İLİŞKİLERİNDE DÜŞÜNCELER

1. BİR TOPLUMUN KENDİSİ VE RAKİPLERİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCESİ.....	95
2. POLEMİK VE SAVUNMALARIN DÜŞÜNSEL ŞEKLİ	106

5. BÖLÜM: BİR TOPLUMUN DAHİLİ GERİLİMLERİNDE DÜŞÜNCELER

1. BİR TOPLUM İÇİNDEKİ DÜŞÜNCELERİN GELİŞİMİ 113
2. DİNİ ENTELEKTÜELİN FONKSİYONU..... 126
3. DİNSEL DÜŞÜNCENİN SEKÜLER DÜŞÜNCEYLE İLİŞKİSİ..... 134

6. BÖLÜM: DİNİ DÜŞÜNSELLİĞİN UNSURLARI

1. AHLAKİ UNSUR 145
2. TARİHSEL UNSUR 152
3. KOZMOLOJİK UNSUR..... 158
4. KATEGORİYAL UNSUR..... 160
5. DOGMATİK YA DA META-KOZMOLOJİK UNSUR 165
6. DİNAMİK YA DA ARKETİPSEL UNSUR..... 171

7. BÖLÜM: DİNİ DÜŞÜNCE VE GERÇEKLİK

1. KOZMOLOJİNİN GENEL SORUNLARI 185
2. EPİSTEMOLOJİK MÜLAHAZALAR 194
3. PROJEKSİYONLARIN TAŞIYICILARI 204
4. DİNAMİK DÜŞÜNCELERİN GERÇEKLİĞİ VE ÇEŞİTLİLİĞİ/ÇOKLUĞU 213
5. NEBEVÎ SEZGİ 228
6. İBADET 232

8. BÖLÜM: BİR DİNE DOĞRU

1. 'DİNLER ARASI' İLİŞKİLERİN PROBLEMLERİ..... 245
2. YÜCELTME VE BÜTÜNCÜL BAKIŞ AÇISI 252
3. DİNİN GEREKLİLİĞİ..... 263

17 Ağustos 1999
Marmara Depreminde
kaybettiğimiz Sakarya Üniversitesi
öğrenci ve hocalarının aziz hatırasına...

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Watt'ın bu metninin çevirisi, 17 Ağustos 1999'da yaşadığımız deprem sonrasında, Sakarya Üniversitesinin eğitim-öğretime ara verdiği 2000 senesi içinde yapılmıştır. Zaman zaman teşebbüsler yapılmışsa da, metnin basımı şimdiye kadar birtakım sebeplerden dolayı geçikti. Bu sebepler içinde, metnin çevirisinin kendisi için yapılmış olduğu yayın evinin basma hususunda gösterdiği isteksizlik ve başka bir yayınevinin kitabı yayınlamak üzere olduğu bir sırada bizim çevrimizle aynı zamanlarda yapılmış bir başka çeviri olması sayılabilir¹.

Hem verilmiş bir emeğin gün yüzüne çıkması hem de aynı metnin birden fazla çevirisinin bulunmasının, etik bir problem teşkil etmediği düşünüldüğünden kitabın yayınlanmasına karar verilmiştir. Metnin yayınlanması, tamamen bu gerekçelerden dolayıdır. Daha önce yayınlamış olan çeviriyle alakalı herhangi bir mülahazanın bunda bir etkisi olmamıştır. Onların çevirileri görüldükten sonra yeniden çevirme gereği hissedilmediği için, metnin yeniden çevirilmesi tercih edilmiş değildir; bu yüzden de -eleştirilecek tarafları varsa bile- ona yönelik eleştiriler serdederek kendi yaptığım çeviriyi meşrulaştırmak yoluna gitmenin bir anlamı yoktur. Böyle bir şey yapmak aklımdan geçmediği için de, söz konusu çeviriyi alıp bu gözle okumaya yönelik herhangi bir istek şimdiye kadar duymadım.

1 W. Montgomery Watt, *Dinlerde Hakikat*, çev. A. Vahap Akbaş-Ali Küşat, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

Çeviriler hakkında bir karar verilecekse tabii ki böyle bir kararı verecek okuyucudur ve “okuyucunun kestiği parmak acımaz”.

Bu ifade-i meramdan sonra 17 Ağustos 1999’da kaybettiğimiz canlara Allah’tan rahmet diliyor ve emeğimin kisve-i taba bürünmüş halini okuyucaya ulaştırılmasına vesile olduğu için de Rağbet Yayınları sahibi Hasan Lütfi Ramazanoğlu’na teşekkür ediyorum.

Fuat AYDIN

Sakarya-2012

ÖNSÖZ

Okuyucular gerçekten, bir yazarın kendi kitabının tamamlanmış kanıtlarına üzerinde düşündüğü ölçüde onun duygularıyla ilgilenmezler -bu durumda, asıl şaşırtıcı olan, on beş yıl ya da daha fazla süre boyunca gelişmekte olan bazı şeylerin, döl yatağından çıkarak en sonunda görünür bir şekil almasıdır- ancak okuyucular, daha ziyade yazarın görünüşte sahip olduğu şeyin ne olduğunu bilmeyi isterler. Kısacası o zamanlar, hem tam manasıyla bilimsel hem de tam manasıyla bir Hristiyan olmaya çalışıyordum. Bazı yönlerde, Teilhard de Chardin ile benzer bir rotayı seyreliyordum. Yine de bilimsel cihette, onun ötesine geçtim. O, paleontoloji ve biyolojinin diğer dallarının sebep olduğu zorluklarla ilgilenirken ben bu problemlerin, temelde üstesinden gelinemez olmadığına hükmederek sosyoloji ve derinlik psikolojisinin ortaya çıkardığı problemler üzerinde yoğunlaştım. Onun dinin 'halkın afyonu olduğu', 'Tanrı'nın bir projeksiyon olması' vs. gibi iddialarını dikkate aldım; bu iddiaların kendisinden kaynaklandığı düşünce çizgisinin güvenilir bilimsel sonuçlarını kabul ettim. Bu temel üzerine -dini olana ulaşmak için-, özel olarak Hristiyanlığı değil, genelde dini savunmaya çalıştım; çünkü, dünyanın mevcut durumunda büyük dinler, ister farkında olsun isterse olmasınlar, muhalif güçlere karşı birbirlerinin müttefiği durumundadırlar.

Bu kitabın el yazmaları matbaya gittikten iki gün sonra, Hendrik Kraemer'in *Why Christianity of all Religions?* (London 1962) adlı kitabı elime geçti. Söylediklerinin çoğunda

kendimi onunla mutabık gördüm ve eğer bu kitabı şimdi yazacak olsaydım, onun hakkında 4. sayfada söylediklerimi dikkate değer bir şekilde değiştirirdim.

‘Avrupa-Amerika’ kullanımım, böyle bir kullanımın kabul edilebilir olduğunu kanıtlayabilir diye umuyorum. Bu kullanım, Asya dinleri öğrencisi için Rusya’yı içeren ‘Batı’ kullanımının belirsizliğinden kaçınmaya yönelik bir teşebbüstür.

Kitabın el yazmalarını veya bölümlerinin daha önceki sürümlerini okuyan ya da hakkında fikir beyan kişiler arasında, Prof. John Macmurray, A. D. Ritchie, John McIntyre, saygıdeğer Neil Russel, saygıdeğer John Hamilton Dalrymple ve bayan Margaret R. Allan da vardır. Bunların hepsine ve araştırma konusunu benimle müzakere eden diğerlerine çok müteşekkirim. Yine burası, din sosyolojisi hakkında 1961 Martı’nda bir konferansa katılmak için beni davet eden Oxford Nuffied College’e ve Dr. Norman Birnbaum’a teşekkür etmek için uygun bir yerdir. Keza yaptıkları sebebiyle sekreterim bayan Shona Reid’e, biyografi hususundaki yardımından dolayı Bayan Elizabeth Thomson’a ve mükemmel indeks için Bay P. McIntyre minnet borçluyum. Eşime ve aileme gelince, kitabın yazıldığı altı ay boyunca kaprislerim ve yadırgatıcı tutumlarıma iyi niyet ve neşeyle katlanmaları sebebiyle, onlardan övgüyle söz etmekten başka ne yapabilirim.

W. Montgomery Watt
Ocak 1963, Edinburg

1. Bölüm

PROBLEMLER VE ÖNKABULLER

1. ÇALIŞMANIN GENEL HEDEFİ

Bu çalışmanın planı, dini düşüncelerin toplumdaki fonksiyonuna dair bir görüşü ifade başladıktan sonra, eşyaya bakışın bu tarzında zımnen bulunan dini düşüncelerin hakikatine dair problemlerin bir kısmını dikkate almayı sürdürmektir. Burada, dini düşüncelerin fonksiyonuna dair benimsenecek olan sosyolojik görüş, daha önce *Islam and the Integration of Society* adlı kitabımda ifade edilmişti. Bu kitapta, İslâm dini ve toplumunun farklı özellikleri hakkındaki tartışmalarla yakından ilişkilendirilen sosyolojik düşünce, bir kez daha genel terimlerle tekrarlanacak ve bazı cihetler de genişletilecektir. İlk beş bölüm, bu konuyu ele alacaktır.

Bir çalışma konusu olarak kendisine en çok aşina olduğum din olan İslâm dininden bir çok örnek takdim etme hususunda herhangi bir mazeret ileri sürmeye gerek görmüyorum. Bunun bir çok avantajı vardır. Şüphesiz bu kitabın okuyucularının büyük çoğunluğunun İslâm'ı bilmesinde olduğu gibi, bir kimsenin düşünmeye başlarken yabancı bir geleneği bilmesinde fayda vardır. Avrupa ya da Amerika'da yetişen kimse-lerin, uygun ya da uygun olmayan bir takım ön yargılarla Hıristiyanlığa yaklaşmamaları mümkün değildir. Bizim İslâm'a karşı tutumumuz da, bütünüyle tarafsız değildir. Çünkü, daha sonra araştırdığımızda görüleceği üzere biz, hala bir dereceye kadar orta zamanların 'savaş-propagandası'nın etkisi altında-

yız. İslâm'ı sahih olmayan, cinsi ahlak konusunda gevşek ve genellikle aşağı olarak düşünme eğilimindeyiz. Modern Batılı entelektüel için İslâm, Buddizm'in çekiciliklerinden hiçbirisine sahip değildir. Ancak bu çekiciliğin kesin yokluğunun, toplumda dinin yerine ve dini hakikatin belli bir takım meselelerinin kendiliğinden açıklığına dair abartılmış görüşlere karşı bir düzeltici olarak hareket edeceğinden mevcut çalışmada bir yardımı olabilir.

Dini hakikatle ilgili problemlerden birine, yani dinin halkın afyonu olduğu iddiasında zımnen bulunan probleme, değinmeksezin dinin toplumdaki fonksiyonunu tartışmak imkansızdır. Çünkü bu iddia, vicdansız insanların siyasetlerinde bir vasıta olmadığında bile, dinin insanların maddi menfaatleri tarafından bilinçsizce etkilendiğini ön gerçek olarak kabul eder. Bu incelemede kabul edilen düşünce, insanların dini düşüncelerinin her zaman onların maddi menfaatlerine bağlı olduğu meselesinin, hususunun doğru olmasıyla birlikte, bundan onların her zaman gerici güçlerle özdeşleştirildiği ya da her zaman tahrif edilmiş oldukları sonucunun çıkmayacağı şeklindedir. Bununla birlikte, benim çoğu kez tahrif edilme ya da bazen gerici güçlerle özdeşleşme olarak isimlendirdiğim şeyin olduğu da kabul edilecektir. Dinin halkın afyonu olduğu şeklindeki bir din anlayışı, Fried ve Jung'dan daha önce olmakla birlikte onların çok kullandıkları bilinçdışı anlayışıyla yakından ilişkilidir. Bundan bütünüyle ayrı olmasa da, psikolojik teori temelli bir diğer problem, yani tanrıların psişenin iç muhtevasının 'yansımaları' olduğu görüşüyle alakalı bir problem de vardır. O konuya geldiğimizde, bu problem ayrıntılarıyla tartışılacaktır².

Bizi ilgilendirecek olan bir diğer problem tipi de, insanların çağdaş bir olgu olan ‘dinler-arası’ ilişkilere nasıl tepki gösterecekleridir. Bu, farklı dinlerin bağluları arasında modern dünyadaki artan sayısız temasları betimlemek için kullanılmaya başlanan bir terimdir. Son yüzyıllarda farklı dinlerin insanları arasında birçok temas oldu, ancak bu temaslar bir ya da iki taraftan az sayıda insanı kapsamaktaydı. Temasın tam etkisi, kültür ve sınıf yetersizlikleriyle azaldı. Bununla birlikte günümüzün özelliği, her toplumdan geniş kesimlerin bu tür temasları tecrübe etmeleri ve temasların gittikçe şeklen eşit konumda olan şahıslar tarafından yapılıyor olmasıdır. Budistler, Hindular ve Müslümanlar şimdi, Avrupa devletleri ve Amerika kadar Birleşmiş Milletlerin üyesi olan devletlerin de vatandaşlarıdır. Her din, kendisinin daha üstün, rakiplerinin aşağı olduğuna dair bir düşünceye sahip olma eğilimindedir ve geçmişte bu anlayış, iyi de işlemiştir. Ancak, ‘dinler-arası’ ilişkilerin yeni durumu, bu entelektüel savunmaların savunulmaktan uzak olduğunu göstermektedir. Hendrik Kraemer’in son kitaplarından biri olan *World Cultures and World Religions*’daki (London, 1960) en ilginç bölümlerden biri, Doğu’dan daha önce Avrupa-Amerika’ya sızan dini düşüncelerin ve uygulamaların büyüklüğünü gösterdiği; ‘The Western Response to Eastern Cultures and Religious/Doğulu Kültür ve Dinlere Batı’nın Cevabı’ adını verdiği 9. bölümdür. Günümüzde, bütün dinler hakkındaki septisizm muhtemelen daha yaygın olsa da, ‘dinler-arası’ ilişkiler durumuyla karşılaşılabilen bir tecrübe, Hristiyan döneminin ilk üç yüzyılında Roma İmparatorluğu’nda meydana geldi. Bu kitabın son bölümü, dinin bütün zayıflığı ve tahrif edilmişliği kabul edildiğinde bile, bizi kalıcı bir dünya düzenine götürebilecek olanın yine yalnızca din olacağını göstermeye çalışacaktır.

Arzu edilen bu hedefe yönelik rotayı takip ederken, bazen kendimi, Scylla ve Charybdis (iki ateş –ç-) arasında hissettim.

Scylla, bütün dini düşüncelerin illüzyon ya da hata olduğu şeklindeki modern bilimsel ya da daha ziyade meta-bilimsel görüştür. Bu görüş bazen, modası geçmiş bir materyalizme dayandırılır; ancak bu, burada doğrudan tartışılacak bir şey değildir. Kişisel okuma ve gözlem ilerledikçe, bugün dini düşüncelerin reddine yönelik entelektüel sebebin temelinde, projeksiyon düşüncesi olduğu ortaya çıkmaktadır; bu, dikkatli olarak ele alınacak bir meseledir. Tabii ki, bu entelektüel sebeple ilişkili olan pratik bir şey, yani maruz kaldıkları tahriflere karşı körlüklerinin bir sonucu olarak Avrupa-Amerikan dini yapılarının çoğunun pratik başarısızlığını kabul etmek, kitabın bakış açısına uygundur. Üstelik mutlak anlamda bilim, zorunlu olarak dine düşman değildir. Dini uygun şekilde ele alan bilimsel bir disiplin olan sosyoloji, onun toplumdaki fonksiyonunu tanımlamaya çalışır. Eğer, sosyoloji dinin toplumda önemli bir fonksiyonu olduğunu gösterebilirse, o zaman, dini düşüncelerin bir hakikate sahip olduğu sonucu zorunlu olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, Scylla'nın var olmadığını iddia etmek aptallık olur.

Bizim Charybdis, bir kısım tezahürleriyle kıta teolojisi; aşırı şekillerinde, Hristiyanlık dışında hiçbir hakikatin olmadığını iddia eder. Bu görüşlerin yorumcuları bazen kendilerini, muhtemelen terimleri, ezoterik bir anlam verildiğinde daha anlamlı hale gelse de, yabancı birisi için bütünüyle yanlış olan iddialara teslim ederler. Hukuka olan hususi göndermesiyle, benzeri bir durum aşağıda gelecek olan şeydeki gibidir:

‘İsa Mesih dışında hiçbir hukuk çalışması olamaz; izafi olmakla birlikte, İsa Mesih’e dayanmıyorsa beşeri hukuk bile olamaz. Onsuz, ‘hukuksuzluğu’ boylayacağız³’.

3 Jacques Ellul, *The Theological Foundation of Law*, London 1961, s. 42; M. Jarret-Kerr, *No Flax* (Nov. 1961)’den kıta alındı.

Kelimelerin ortak anlamlarından anlaşılan bu çalışmanın, hem özel hukuklar ve hem de İsa Mesih ile aşık bir bağlantısı olmayan hukuklar hakkındaki bir çalışma olduğu açıktır. Roma Hukuku'nun adını anmayan, Hindu ve İslâm Hukuku vardır ve bunlar hristiyan olmayanlar tarafından çalışılarak oluşturulmuştur.

Bir kısım hristiyanların, Hristiyan olmayan dinlerin hakikatini reddetmeleri daha yakından bakılmaya değer. Bu görüşün mutedil bir şekli, ilk kez 1938'de basılan Hendrik Kraemer'in *The Christian Message in a non-Christian World* adındaki eserinde bulunur. Biraz önce kendisine atıfta bulunan yazarın bu son çalışması, diğer dinlere karşı tutumunda belli bir yumuşamayı akla getirir; fakat düşüncelerinde esaslı bir değişimin olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Mezkur meselenin bu noktasıyla alakalı temel düşüncesi, 'Kitab-ı Mukaddes realizmi' formundaki Hristiyanlığın bizatihi, Tanrı'nın insanlığa vahyi, oysa dinin diğer şekillerinin insanın Tanrı'yı bilme teşebbüsü olduğu şeklindedir. Kendini beğenmişliği ve iradesinin bencilliğinden dolayı en yüksek hikmetiyle -gayret gösterse (s.126)- bile dünya, Tanrı'yı bilmede başarısızdır. Bu düşünce, az çok nüanslarla birlikte bütün kitap boyunca ve diğer kıta teologlarının başka kitaplarında da görünür. Ancak Charybdis hakkındaki korkumuz, bir ölçüde, bu düşüncenin yorumundaki zafiyetlerin ve tutarsızlıkların bir kısmına dikkat çekilerek azaltılabilir.

Bu kitabın sosyolojik bakış açısına uygun olarak bütün dindar insanlar, Kraemer'in iradenin kendini beğenmiş bencilliğinin sonucuyla hemen hemen aynı olan *abartılı* tahrife düşme tehlikesindedirler. Kraemer ve bu noktada onun gibi düşünenlerin *abartılı* tahriften kurtulduklarını zannettirecek her hangi bir sebep var mıdır? Sıradan gözlemciye eşit olarak görünen şeyler arasında radikal bir farklılık olduğu iddiası,

abartılı tahrifin genel ifadelerinden biridir. Bunun bir örneği Marksizm, tahrif edilmemiş ve bu yüzden de mutlak olarak doğruyken bütün dinlerin ve Marksizm dışındaki felsefelerin ideolojik yani, tahrif edilmiş olduğu şeklindeki Marksist görüştür. Bundan dolayı sosyolog, kendisinin aşına olduğu tahrifin bir başka örneği olması şüphesiyle Kraemer'in görüşünü ele almaya başlar.

Bu şüphe, sosyologun Kraemer'in konumunu desteklediği delillerde birçok tutarsızlığın var olduğunu bulduğunda bütünüyle desteklenir. Bu yüzden de önemli bir yeri, bütüncül ve görülemez bir şey olarak din anlayışı işgal eder:

“...her din görülemez ve bölünemeyen varoluşsal anlayış birliğidir... Her din, yaşayan, görünmez bir bütünlüktür. Onun her bir parçası -bir dogma, bir rit, bir mit ve müessese ve bir kült- bütünle o kadar hayati bir şekilde ilişkilidir ki, bu parçanın bütün içinde hareket ettiği ve onun içinde bir varlığa sahip olduğu sürekli olarak hatırd tutulmaksızın hayatın gerçekliği içinde ortaya çıktıkları şekliyle, parçanın hakiki fonksiyonu, önemi ve eğilimi asla anlaşılamaz (135)”.

Şimdi bu din anlayışı, bizatihi, vahiyden kaynaklanan bir anlayış değildir. Muhtemelen o, şuursuz bir şekilde Hegel felsefesinden alınmış, sosyolojik ve psikolojik bir anlayıştır. Hegel felsefesinden alınmış olmasının farz edilmesindeki temel benzerlik, Hegelci bir İngiliz olan F. H. Bradley'in belli bazı görüşlerinin tasviriyle rahatlıkla ortaya konulabilir:

“Beşeri bilginin, ayrı olgulardan oluşturulamayacağını... ileri sürer. Olgular var olsalar bile, ayrı, birbirinden bağımsız olgular olamazdı: birini bildiğimiz, diğerini bilemediğimiz, ya da bir anda birini ve sonra da diğerini bilemeye başladığımız

türden olgular yoktur. Bütün olgular, zorunlu olarak birbiriyle ilişkilidir: bütün olgular tek bir olgudur⁴.”

Kraemer'in Hegelci felsefenin on dokuzuncu yüzyıldaki etkisi sebebiyle, yirminci yüzyılda belli bir takım çevrelerde revaçta olan bir anlayışı kullandığını göstermek için yukarıdaki iktibas yeterli gibi görünmektedir. Bir anlayışı bu tarzda kullanmak, genelde, tamamen meşru bir yoldur. Bununla birlikte, Kraemer'in durumunda, onun düşünce noktasına yakın bir anlayışı kullanmaya, felsefenin tamamının bir derece reddi de eşlik eder. Çünkü ona göre felsefeler, Hristiyan olmayan dinler gibi, aynı mahkum edilmişliğe iştirak ederler. Bu da, ciddi bir tutarsızlık noktasıdır.

Kraemer, başka cihetlerden de tutarsızdır. Bölünmez bir bütün olarak din kavramına dair kesin bir anlayışı sürdürme hususunda başarısızdır. Bir dinin diğer dinlerden ödünç almasına gelindiğinde, Pavlus'un sır dinlerinden Hristiyanlığın görülemez bütünlüğüne terimler ve düşünceler kattığını kabul etmeye hazırdır (311). Ancak, İslâm durumunda farklı bir usul takip eder. İslâm'dan, içinde tek bir sistemde birbiriyle tutarsız parçaların bir araya getirildiği 'büyük senkretik yapı' diye söz eder (215); ancak, İslâm'ın sahih olmayan bir din olduğunu söylemeyi sürdürdüğünde (220), bu unsurların bir kısmının Hristiyanlıktaki benzer unsurlarla karşılaştırılabileceğini ve burada İslâm'ın bölünmez bütünlüğünden ayrı bir şekilde değerlendirilebileceğini ima eder gibi görünür. Eğer İslâm -ya da Roma Katolisizmi- gibi bir din, onun söylediği üzere, varoluşsal anlayışın görülemez bir bütünlüğüyse o zaman, ondan 'senkretik' ve 'gayr-i sahih' diye söz etmek gereksizdir.

Şüphesiz, dinin bölünmez bir bütün olarak anlaşılmasında bir hakikat unsuru vardır; ancak bu anlayış, (Bradley

4 Richard Wolheim, *F. H. Bradley*, Harmondsworth 1959, s. 92.

tartışmasında, her bir olguda belli bir otonominin olduğunun kabul edilmesiyle dengelendiği gibi) parçalardaki nispi bir otonomluğun kabulüyle dengelenmek zorundadır. Bir insanın Katolikliğe ya da Protestanlığa bağlılığı, muhtemelen olayla ilgili yorumunda onu etkileyecek olsa bile, Luther'in tezlerini astığı tarihi kabul etmesine etki etmez. Tartışmasının farklı noktalarında Kraemer, bu parçaların nispi otonomluğunu kabul etmek zorunda kalmış görünür. "Kendi dini ya da ahlaiki özelemlerimizi veya sezgiyi diğer dinlerde bulabiliriz (111)" dediğinde muhtemelen; bir din içinde radikal bir tahrifin var olduğunu kabul ettiğinde ise hemen hemen kesinlikle parçaların otonomluğu ima edilir. Bu deyim, bazı hristiyanlar tarafından kabul edilen sözde-İslâmi vahiy anlayışı için kullanılır (218n). Olduğu iddia edildiği üzere bu tür bölünmez olmayan bir bütünlük olmaksızın varoluşsal anlayışın bölünmez bütünlüğü içinde 'radikal bir tahrif' nasıl olabilir? Yani, bazı parçaların bütünden nispeten bağımsız gelişme gösterme hususunda yetenekli olmaksızın? Keza, Barth, Brunner, Kraemer ve diğer Kitab-ı Mukaddes realizminin savunucuları arasındaki farkların içerimleri nelerdir? Ya da görülemez bütün içindeki unsurlar bir dereceye kadar bağımsız olarak geliştirilebilir mi?

Kitab-ı Mukaddes realizminin dışındaki bütün dinlerin hakikatini reddetme teşebbüsündeki bu tutarsızlıklar, en azından bütün dinlerde bazı hakikatlerin olduğu şeklindeki geçici karşı bir hipotezden hareketle araştırmaya başlama hususunda bizi teşvik eder. Evvela bu bir hipotez ya da çalışma ön kabulü olsa da, başlangıç niteliğinde bir gerekçe gösterilebilir. Bu iş bir sonraki bölümde yapılacaktır. Çalışmanın sonunda, ayrıntılı olarak ele alındığı ve daha kesin hale getirildiğinde, zikredilen ön kabulün doğru olduğunu düşünmek için yeterli sebeplerin olduğu görülecektir.

2.SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIMIN ÖN KABULLERİ

Bu çalışma, zaman zaman diğer disiplinlere kaymaktan kaçınamasa da, esas olarak bilgi sosyolojisi disipliniyle alakalı bir çalışmadır. Bilgi sosyolojisi, farklı insan gruplarının bilgisini, yani onların kabul ettikleri ve doğru telakki ettikleri düşüncelerini, yaşadıkları ve en azından kısmen kendilerini şekillendiren sosyal çevreyle ilişkilendirmeyi hedefler. Eğer M , a 'yı kabul ediyor ve a 'nın doğru olduğunu düşünüyorsa, bunu M - a sembolleriyle gösterebiliriz. Aynı şekilde, N 'nin b 'yi kabul etmesi de, N - b olarak gösterilecektir. M hakkındaki sosyal olgular kompleksi $S(M)$ ile gösterilebilir ve N hakkındakiler ise $S(N)$ ile. Bilgi sosyolojisi, a düşüncesinin $S(M)$ ile ve b düşüncesinin $S(N)$ ile ilişkileriyle ilgilenir. a , b gibi bir dizi dini düşünceyi ve bu düşüncelerin ortaya çıktıkları $S(M)$ ve $S(N)$ gibi sosyal bağlamları araştırır ve $a/S(M)$ ve $b/S(N)$ şeklinde gösterilecek olan a 'nın $S(M)$ 'deki fonksiyonu ve b 'nin $S(N)$ 'deki fonksiyonu hakkında belli bir takım sonuçlara ulaşacaktır. Eğer, $a/S(M)$ ve $b/S(N)$ dizilerinde bir takım benzerlikler bulunursa, o zaman, dini düşüncelerin toplumdaki fonksiyonu hakkında genel bir teori ileri sürmek mümkün olacaktır.

Bu süreçte sosyolog, dindar insanların görüşlerini sosyal bir olgu olarak kabul eder; yani, M a 'yı mutlak olarak doğru telakki eder, Kraemer, Kitab-ı Mukaddes realizmini mutlak olarak doğru telakki eder (Kr.-b.r.) vs. Bir sosyolog olarak o, bu birincil ya da dini düzeyde dini inançlarının hakikati hususunda onlarla tartışmaz; sosyologun kendisinin de normal olarak dini inançları vardır ve bu da bir diğer sosyal olguyu teşkil eder (L-c). Bununla birlikte, araştırmalarında sosyolog, a , b vs. arasında aşıkâr çelişkilerin olduğunu fark etmek zorundadır. Bu çelişkilerin daha yakından araştırılması şu teoriye yol açacaktır: M , a 'yı bütünüyle ve mutlak olarak doğ-

ru diye kabul ederken, genellikle M tarafından kabul edilen düşünceler içinde, M'nin ait olduğu grubun önemini arttırma hizmeti gören bazı şüpheli düşüncelerle, N'nin ait olduğu grubun önemini aşındırma hizmeti gören diğer düşüncelerin arasını ayırmak mümkündür. Sosyologun sorgulamaksızın bıraktıkları da olacaktır. Bu yüzden de, sosyal olgunun (M-a) araştırmayla daha kompleks olduğu anlaşılır ve (M-a, a+, b-) ile gösterilir. Evvelki bölümde, Charybdis hakkındaki tartışmada, diğer şeyler arasında Hendrik Kraemer'in görüşünün hemen hemen bu evrensel kurala uygun olduğu ve gerçekte (Kr.-b.r.+ , İ-, RK-) [burada İ, İslâm'ı; RK ise Roma Katolikliği temsil eder] olduğu ima edilmişti.

Şimdi, sosyolog, basit bir şekilde, sosyal olguları (M-a) vs. kabul ederek başlamakla birlikte, eşas olarak çalışmaları temelinde a+'nın ve b-'nin tahrifler olduğu ve bu yüzden de, en azından kısmen yanlış olduğunu iddia ettiği bir pozisyona ulaştı. Olgular olarak kabul edeceğini açıkça söylediği diğer insanların görüşlerini bu şekilde değerlendirmesinin gerekçesi nedir? Daha üstün bazı hakikat türlerine mi sahiptir? Cevap, sosyologun, dindar insandan farklı ve ikincil ya da düşünsel diye isimlendirilen bir düzeyde çalışıyor olduğu, olacaktır. Sosyologların iddiaları'nın, iddialar hakkındaki iddialar olmasından dolayı, dindar insanların iddialarından daha üst bir düzeye ait olduğu söylenebilir. (M-a), (L-c) vs. yerine, L-(M-a, N-b, L-c)'ye sahibiz. Sosyolojik iddiaların bu anlamda daha üst bir düzeyde olması gerçeği, sosyologa birincil dini düzeyin otonomluğuna tecavüz etmesine ve dindar insana neye inanması gerektiğini dikte etmek için uğraşmasına izin vermez. Sosyologların bütün yapabildikleri, dindar insana, 'ben genelde insanın dini düşüncelerinin tahriflere uğramasının muhtemel olduğunu gördüm; seninkilerde hiçbir tahrifin olmadığından emin misin? demektir. O zaman, sosyolog muhtemelen, benim Hendrik Kraemer meselesinde yaptığım

gibi, insanların dikkatlerini aşîkar bir tahrifin olduğu noktalara çekmeyi sürdürebilir; ancak hususi tahrif durumuna, tahrifin genel olarak var olduğu kuralından hareketle ulaşamaz ve tahrif durumları hakkında konuşan sosyolog, gerçekte, birincil (primary) ya da dini düzeye iner. Bu, dinin var olduğu ve her zaman da var olacağı düzeydir. Sosyolojisi sebebiyle bir sosyologun, insanların çoğundan tahrif tehlikesinin daha çok farkında olması gerekse de, sosyolojisi ona, c gibi dini düşüncelerine, diğler insanların a, b vs. dini düşünceleri üzerinde her hangi bir üstünlük vermez.

Ekseriyetle tesadüfî olmakla ve yine birincil dini siferde olmamakla birlikte, bir diğler noktada da sosyolog, belli bir üstünlüğe sahipti. Günümüz dünya dinlerini göz önünde bulunduran bir sosyolog, birleşmiş dünya gerçeğine dikkat etmek zorundadır. Bir diğler ifadeyle o, a düşüncesinin ilişkilerine yalnızca o düşüncüyü kabul eden M'nin sosyal çevresiyle ilişkilerini değil, fakat N ve L'ninkini ve M'ile daha yakından sosyal temasa başlayan bütün diğler şahıslar ve gruplara olan ilişkilerini de incelemek zorundadır. Yani o, şimdi basit bir şekilde a/S(M)'yi değil, fakat a/S(M, N, L,...) vs.'yi de göz önünde bulundurmak zorundadır. Dindar insan da, şeylere bu perspektiften bakmalıdır ve bir kısmı böyle yapmayı başarmaktadır; ancak, dinlerle nispi olarak izole olunduğu zaman alışılmış hale gelen abartılı ve küçümseyici tutumların (a+ ve b-) bir defada kökünü kurutmak çok zordur. Bu çalışmanın sonraki kısımlarında, 'bütün bir dünya görüşünün' ya da 'bütüncül görüşü'ünün, relativizimden kurtuluşa dair en iyi umudu sunacağı ileri sürülecektir.

Yine sosyologun ulaştığı sonuçların, hakikat meselesiyle bir ilişkisi olduğu ortaya çıkar. Bu çalışma boyunca dinin, tahriflerine rağmen, bazen de dinin tahrif edilmesi sebebiyle toplumda gerçekleştireceği olumlu bir fonksiyona sahip ol-

duğu kanıtlarla gösterilecektir. Bir an için bu sonucun doğru olduğu farz edilsin. Bu kabulden, dini düşüncelerin bir kısım hakikatlere sahip olması gerektiği sonucu çıkar. Dini düşünceler insanlara, kendilerini gerçekliğe uydurdukları vasıtalarla gerçekliğin bir resmini verir. Başarılı bir din, insanların hayatlarını realiteye intibak ettirmede bir derece başarılı olan dindir. Bu yüzden de, bu tür bir başarı, gerçeklik resminde bir dereceye kadar yeterlidir ya da, dini düşüncelerde bir kısım hakikatlerin olduğunu ön gerçek olarak kabul eder. Öyleyse, her nerede insanlar din vasıtasıyla gerçekliğe tatmin edici bir intibakı başarmışlarsa, onların dini düşünceleri, bir dereceye kadar hakikate sahip olmak zorundadır.

Bir kısım okuyucular için bu delil, bir düşüncenin iş görmesi sebebiyle doğru olması gerektiği zannına götürecek görünebilir ve ben bazı cihetlerden böyle olduğunu itiraf edebilirim. Bununla birlikte anlaşılması gereken şey, belli bir takım ince farkların olduğudur. Birinci olarak, başarılı bir din hakkında konuştuğumuzda, bir çok insanın hayatları için tatmin edici bir temel sağlayan düşüncelere gönderme yaparız. Bu, başarının yalnızca rastgele ve tesadüfi olduğunu gayr-i muhtemel hale getirir. Bir insanın emirleri yanlış anlayabileceği ancak yanlış anladığı düşünceye uygun hareket ederken kendisinden beklenen sonuçları her nasılsa gerçekleştirebildiği düşünülebilir; ancak bu, birçok durumda nadiren vukuu bulabilir. İkinci olarak, bir insanın düşünceleri içinde onların sahih ve doğru olan yönleri ile böyle olmayanlar arasında bir ayırım yapılabileceği kabul edilir; ancak bu, her zaman gözlemcinin doğru ve sahih olan yönlerle diğerlerinin arasını kesin olarak ayırabileceği anlamını ima ediyor gibi alınmamalıdır. Dini cemaatler ve siyasi toplumların güncel tarihinde, rakiplerinden, bir arada bulundukları bütün düşünceleri değil de onların bir kısmını ödünç almak için sık sık teşebbüsler yapılır. Üçüncü olarak, düşünceler asla, gerçekliğe bütünüyle uygun değildir.

Bir diğer ifadeyle biz, asla içinde hareket ettiğimiz koşulların tam olarak farkında değilizdir ve farkında olmadığımız faktörlerin bir kısmı, mesela maddi refahın bazı yönleri, dini cemaatimizin başarısının başlıca sebebi olabilir.

Bununla birlikte, bu üç mesele, esas olarak ifade edilen prensibin incelikleridir ve onun reddine yol açmazlar. Beşeri faaliyet, verili şartlara cevaptır. Bu cevap, ansal fiziki duruma saf fiziksel bir reaksiyondan daha fazla bir şey ve şuurlu ve iradi olduğu ölçüde, verili şartlar yani, gerçeklik hakkındaki bir resme ya da düşünceye dayanır (ve bu resim, değerleri içeriyor olarak kabul edilebilir). Gerçekten de insanlar, bazı şeyleri (şartlı bir refleks sebebiyle) otomatik olarak veya iç-güdüsel olarak ya da alışkanlıktan dolayı yapabilirler; ancak faaliyetlerin bu türü, kelimenin tam anlamıyla, beşeri faaliyete dahil edilmez. Bütün bunlardan, istisnalar dışında, hakikaten yanlış fikirlere dayanan beşeri faaliyet başarılı olamaz sonucu çıkar. Çekim kuvvetinin farkında olmayan bir kişi, eğer ağırlıksızlığı umarak beşinci katın penceresinden atlarsa, kısa süre sonra gerçekliğe başarısız bir intibakı yaşar.

İncelikler, pratik olmaktan çok teorik olarak daha önemlidirler. Pratik olarak, bireyin iki din arasındaki seçiminde, benzer şuaursuz faktörler muhtemelen her iki durumda da mevcut olacaktır. Bir dinin bir başka dinden başarılı bir uygulama ödünç aldığında, çoğu kez -kendi ideal geleneğine uygun-doğru görünüşleri yanlışından ayırma probleminin, nadiren ortaya çıkan gerçekliğin konuyla ilgili yönüne dair yeni bir resim yaratmak zorundadır.

Hristiyanlık dışındaki dini düşüncelerin, insanların realiteye tatmin edici bir uyum sağlama hususunda yardım ettiği, Hendrik Kraemer tarafından işaret edilen bir noktadır. Hristiyanlık kadar, Hristiyanlık dışındaki dinlerin de psikolojik, kültürel ve diğer değerlere yönelik etkileyici bir sicil ortaya koya-

bildiğini, Kraemer de kabul eder; ancak, hristiyan olmayan bu daha yüce değerlerin başarısını hristiyanlar dışındaki insanlık için kabul etsin ya da etmesin zikredilen sicilin bütünüyle bir kimsenin temel hayat aksiyomlarına dayandığı iddiasını sürdürür. Bu, Hristiyanlıktakinden daha aşağı olsa bile, Hristiyanlık dışındaki dinlerde de bazı hakikatlerin bulunduğu dair bir kabuldür; yani bu dinlerin de, ‘sonuçları’ vardır. Ancak bir kısım meyveler varsa, aynı zamanda bazı hakikatlerin de olması gerekli değil midir? Her hangi bir meyve, bütünüyle bozulmuş bir ağaçtan üretilebilir mi?

Bu düşünce aynı zamanda hristiyan için dini ve sosyal fenomenin değerinin hristiyan değerler tarafından değerlendirilmesi gerektiğini de ima eder. Bu, Kraemer’in bir dinin bölünmez bütünlüğü üzerindeki vurgusuna uygundur. Bununla birlikte, genelde, herkesin kendi kabul ettiği değerler tarafından yargılanması gerektiği açık olmalıdır. Dini hareketlerin meyveleri ile bilinecekleri prensibi kabul edildikten sonra bile, hangi standartla meyvelerin değerlendirileceğini sormak yine uygundur ve standart, normal olarak yargılayan kişinin değerleri olmalıdır. Aynı şey, bir ölçüde, yukarıda zikredilen ‘tatmin edici intibak’ hakkında da doğrudur; ancak sadece bir derceye kadar; çünkü kendisinde yaşayanların faaliyetleriyle gösterildiği şekliyle sosyal düzenin bir şeklinin kabul ölçütü gibi değerler dışında da ölçütler vardır.

Teorik bakımdan bu kötü çevreden kaçmanın hiçbir yolu yok gibi görünse bile, başka iki yol, ampirik olarak bulunur. Birincisi, farklı dinden insanlar tarafından kabul edilen bir kaç değerli özellik vardır ve bunu, yukarıda gösterildiği gibi ben, değer yargılarımızın dini bakış açımıza karşı belli bir otonomiye sahip olduğunun delili olarak kabul ediyorum. İkinci ve daha önemlisi, ‘dinler-arası’ ilişkiler gibi çağdaş bir olgu vardır. Çünkü bu olgu, güçlükten pratik bir çıkış yolu sağlar. ‘Dinle-

rarası' ilişkiler bir durumda, dini cemaatinden memnun olmayan bir kimse, genel olarak daha mutlu olduğunu düşündüğü bir diğer cemaatin üyelerini taklit etme ve böyle bir cemaate katılma hususunda bir kısım fırsatlara sahiptir. Benzer türden bir değişikliğin yalnızca birkaç kişiyle sınırlı kaldığında bu değişiklik, bireye özgü bir şeyin sonucu olabilir. Ancak, farklı çevrelerden bir çok millet bu tür bir değişikliği gerçekleştirdiğinde onların gerçekten de tam bir uyum göstermeyi başardıklarına dair bir kanı vardır. Hristiyanlık'tan Bahaizm'e geçen ve onda gerçekliğe tam bir uyumu bulduklarını iddia eden kimseler vardır; onların bu iddiaları, yaşamlarında Hristiyanlığın kabul etmek zorunda olduğu türden 'meyveler'i ortaya koymaları gerçeği ile desteklenir. Bir diğer ifadeyle, farklı dinler arasındaki temaslar ve muhtemel din değişimi, dinlerin her birinin artık kendilerine özgü değerlerinin bölünmez bütünlüklerinin fildişi kulesinde izole bir halde olamayacaklarını ancak, pratik olarak bir dereceye kadar aralarında mukayesenin mümkün olduğu anlamına gelir.

Varsayımlara dair bu tartışma bizi, çok uzağa götürmedi; ancak bu çalışmanın ele aldığı durum hakkında giriş türünden bazı yönelimler ve araştırma boyunca geniş bir şekilde savunulacak olan iddialar için bazı gerekçeler sunma hizmeti gördü. Bir çok yönüyle o, tamamlanmamış bir tartışma oldu; ancak, metod hakkındaki tamamlanmamış bir tartışma, çok şükür ki, metodun güncel kullanımında hataya yol açmaz⁵. Umudum, aşağıdaki bölümlerin, üstünlükleri sebebiyle kendilerini farklı çevrelerden okuyucuya kabul ettirecek görüşler içerecek olmasıdır.

5 Krş. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe 1949, 115 vd. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

2. Bölüm

TOPLUM HAYATINDA DÜŞÜNCELER

1. DÜŞÜNCELER VE İDEASYON

Biz araştırmaya başlarken, bu araştırmada bazı önemli terimleri kullanmayı teklif edeceğim tarza dair bazı ip uçlarını vermek faydalı olacaktır.

İdea kelimesi, çok genel bir anlamda her hangi bir anlayış, doktrin, prensip, imaj ya da sembolü kısaca, her hangi bir zihinsel muhtevayı içerecek şekilde kullanılacak. Çoğu kez, *idea*'dan bizatihi var olan olarak söz etmek uygun ve gerçekten de zorunludur. Ancak, esasen bir *ideanın* bir şey hakkında ya da zihin için mevcut olduğu kadar bu şeyin bir *ideası* olduğu da hatırlanmalıdır. Tabii ki, özellikle de dini alanda/siferde araştırmacı, gerçek her hangi bir şeyin *ideaları* ile değil de, saf olarak *idealar* oldukları ortaya çıkan *idealar* ile karşılaşır; bu tür *ideaların* statüleri dikkatli bir şekilde göz önüne alınacaktır. Bununla birlikte, bu *idealar* sınıfı, *ideaların*, şeylerin *ideaları* olduğu daha normal durum hususunda bizi körleştirmemeli.

Bazen bir *idealar* kompleksi ya da tek bir *idea* için bile *ideasyon* kelimesi kullanılacaktır. Kelime, biçimsiz bir şeydir; ancak, *idea* için kullanışlı bir değişkendir; özellikle de, *ideadan* daha nötür bir sıfat sağladığından dolayı sıfat hali olan '*ideational*' hali. İdeal, başka bir şey ifade etmeye başladı ve daha çok popüler olarak 'ideolojik' benim '*ideation*'u kullandığım tarzda kullanılmakla birlikte, bilgi sosyolojisinde teknik (kaba, benim onu kullanacağım gibi, 'tahrif edilmiş'e eşit) bir

anlama sahiptir ve nôtür olarak kullanılamaz. İstemeye istemeye, popüler kullanım sebebiyle, en iyisi ‘ideoloji’ ve teknik anlamda ideolojik’i kullanmaktan kaçınma ve onların yerine, ‘abartılmış tahrif’ gibi terimleri koyma kanaatine ulaştım.

Bazan, *teknik* ve yol gösterici düşünceler/idea arasında bir ayırım yapmak uygundur. *Teknik* ile, insanların maddi şeyleri kullanmasını mümkün kılan harici dünya hakkındaki düşünceleri kastediyorum. İnsanın doğası hakkında da bazı teknik bilgiler vardır ki, bir insanın bir dereceye kadar diğer insanları kullanmasını mümkün kılar; böyle bir durumda insanlara, eşya olarak muamele edilir, şahıslar olarak değil. Bilimsel düşüncelerin sonuçlarının çoğu, hatta sosyal bilimler de, bu anlamda teknik bilgilerdir. Öte yanda, *direktive*/yol gösterici bilgiler, insanların kendi hayatlarını idare etmede rehberlik edecek olan bilgilerdir. Değerleri ve idealleri içerirler; ancak, değerler ve idealler her zaman açıkça ifade edilmezler; nôtür, kozmolojik bir ifade olarak görünürler; ancak gerçekte onlar, ilginç pratik bir uygulamanın yani, ırklar arasındaki farklılıklar hakkındaki iddiaların temel sebebi olabilir. Temel dini, felsefi, etik ve siyaseti düşünceler, yönlendirici/yol gösterici düşüncelerdir.

Zaman zaman kullanılacak bir diğer kelime ise, *vizyon*dur. Fiziki görme gücüyle, kelimelerde ifade edebildiğimizden daha fazlasını görürüz. Bir manzaraya bir anlık bir göz atışla, onu betimlemede bir buçuk saat bizi meşgul edecek yeterli detay görürüz ve o zaman bile, kelimelerimiz somut bir çok detayı kaçıır. Bu benzetmeye göre, bir din için merkezi öz olan yönlendirici/yol gösterici düşünceler/*ideas* grubunun gerisinde gerçekliğin bir vizyonu yani, insanların içinde yaşamak ve çalışmak zorunda oldukları dünyanın ne olduğunu görme tarzı vardır. Bu vizyon, insanların dogmatik ifadelerde, ifade etmeye çalıştıklarından daha tam ve daha zengin olacaktır.

Aksine, bir kişi bir dinin dogmatik ifadelerine dair bazı anlayışlara sahip olabilir ancak, hiçbir zaman yeterli bir şekilde onun vizyonuna sahip olamaz. Daha farklı sorular sorulabilir. Mesela Bir dine bütünlüğü veren vizyonun kimliğı midir? Bir bütünlük halinde toplanan kutsal metinler ve inançlar aynı kalmaya devam ederken, bir vizyon değışebilir ve yavaş yavaş ortadan kalkabilir mı? Bu sorular, doğrudan cevaplandırılmayacak, ancak söylenilenlerin çoğı, onlarlar ilgili olacaktır.

Dinin toplumdaki yerini araştırmada, düşünsel (ideational) faktörler, sosyal faktörler ve maddi faktörlerle karşılaştırılacak. Sosyal faktörlerden, sosyal ve siyasi yapıyı ve bir toplumun müesseselerini ve örflerini-adetlerini anlıyorum. Maddi faktörler arasında, önemli yeri, ekonomik olanlar işgal eder. Ancak, toplumun hayatı üzerinde benzer bir etkiye sahip olan başka maddi faktörler olduğundan ekonomik faktörleri birbirinden ayırmamak daha uygun gibi görünmektedir.

2. MADDİ FAKTÖRLERİN TEMEL KARAKTERİ

Bu çalışmanın ele aldığı temel problemlerden biri, dinin halkın ahyonu olduğu şeklindeki Marksist iddianın yol açtığı problemdir; ancak bu iddia, bir başkasına yani, dinlerin ve diğerk düşünsel (ideational) sistemlerin, içinde bulundukları toplumun ekonomik sistemleri tarafından belirlendiğı iddiasına bağılıdır. Bu yüzden de, bu çalışma için tabii bir başlangıç noktası, ekonomik ve düşünsel faktörler arasındaki ilişkilerin önemidir. Bu ilişkinin doğasının farkına varılması, değışim dönemlerinde bir toplumun statik bir durumda olduğu zamandan daha kolaydır. Bundan dolayı, dini dönemler ve ekonomik değışmeler ilk olarak araştırılan konular olacaktır.

Önemli bir dini değişimin gerisinde genel olarak bazı ekonomik ya da maddi faktörlerin bulunduğu dair bir düşünceye hemen ulaşılabilir. Deliller bulmak kolaydır. Sürgün öncesi peygamberlerin Yahudiliği, göçebelikten Filistin'deki yerleşik, tarım hayatına doğru değişmeye devam eder. İslâm'ın ortaya çıkışı, göçebelikten Mekke'deki ticari bir ekonomiye değişimi takip eder⁶. Avrupa'daki Reformasyon, feodal sistemin yerini ulusal birliklere dayanan ticari bir sistemin alışının sonlarına yakın bir zamanda meydana gelir. Maalesef, yakın arka planında hiçbir açık ekonomik değişme olmadığından Hristiyanlıkla ilgili biraz güçlük vardır. Ancak, İsa'nın ortaya çıkmasından kısa bir süre önce, önemli maddi bir değişme yani, Filistin'in Roma İmparatorluğu'na katılması vukuu buldu. Bu, mesela, farklı noktalarda Roma garnizon istasyonlarının kurulması gibi, bütün Filistin'deki hayatın maddi şartlarına etki etmesi sebebiyle, maddi bir değişme olarak kabul edilebilir. Şüphesiz bu olayın, ödenecek verginin miktarı, ticaretin yönü, ticaretin mümkün olduğu alan, göç fırsatları gibi ekonomik yönleri de vardı. Bu tür sebepler yüzden, 'ekonomik' teriminin yerine daha geniş bir terim olan 'maddi' terimini kullandım.

Birinci nokta üzerinde fazla durmaya gerek yok; gerçekten de, hakkında şüphe edilen, örneklerin bulunabileceği durumlardır. Eleştirmen, tartışma eğiliminde olabilir: Hemen her zaman verili her hangi bir dini değişimin gerisinde maddi bir değişikliği bulabiliriz; çünkü maddi değişme her zaman olur; niçin maddi bir değişimin yeni dini düşüncelerle kozal bir ilişkiye sahip olduğunu düşünüyorsunuz? Bu, soru önemli bir eleştiriyi işaret eder. Bu eleştiri, çoğu kez, düşünsel değişimler ve onların ilişkili olduğu ima edilen maddi değişimler arasın-

6 Krs. Benim *Islam and the Integration of Society*, kitabın bölüm 2. Burada mevcut bölümün sonuçları, erken dönem İslâm'a yönelik hususi atıflarla daha geniş bir şekilde ele alınmıştır. <https://rantey.org>

da bir oransızlığın olduğuna dikkat çekilerek tamamlanabilir. Bunun örneklerle basit bir açıklaması, karşılaştırılamaz dini değişimlere yol açan -bizim bakış açımıza az çok yakın olan- son yüzyılın geniş maddi değişiklikleri olurdu. Farklı çevrelerdeki benzer ekonomik değişikliklerin benzer dini ve düşünsel değişikliklere yol açmadığı durumların da var görülmektedir. Avrupa'nın Hint müslümanları üzerindeki ekonomik etkisi, Hinduların üzerindeki etkisine benzemekteydi, ancak on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar, genellikle Hristiyanlık ve hristiyan eğitimi hakkında tevarüs edilen İslâmi şüphe sebebiyle tepki farklıydı.

Bu noktalar, ekonomik ve dini değişim arasında basit bir korelasyonun olmadığını göstermek için yeterlidir. Ancak dini değişimlerin, ekonomik değişikliklerin peşi sıra ortaya çıkması tesadüfi değildir. Yukarıda iktibas edilen örneklerin araştırılması, dinin her zaman ekonomik ve maddi değişiklik tarafından üretilen durumu ele almak için uğraştığı izlenimini uyandırır. Muhammed'in Mekke'de İslâm'ı tebliği, büyük kısmı itibariyle, zengin tüccarların materyalizmine, refah ve güçle övünmelerine, zayıf ve temel sosyal haklardan mahrumlara yönelik geleneksel görevlerini ihmal etmelerine yöneliktir. İsa'nın öğretilerinde, Roma hâkimiyetinin yarattığı problemler üzerinde tekrar tekrar durulduğu görülür. Bu problemler: Ferisiilerin inhisarcılığı ve Romalılarla ilişkisi olan vergi memurları gibi insanlara yönelik olan nefretleriyle birleştirilen Romalılarla her türlü temastan kaçınma arzusu; Roma güçleriyle göğüs göğüse ve kendi kendini yok edecek bir çatışmaya yol açan yahudi başarıları hususunda yanlış kibirle birbirine bağlanan milliyetçi coşku. Maddi ve dini değişiklikler arasında basit bir korelasyon olmasa da, bazı bağlantıların olduğunu düşünmek için ilk bakışta (*prima face*) göze çarpan durumlar vardır.

Daha sonraki bölümlerde, maddi, sosyal ve düşünsel değişiklikler arasındaki ilişkiye dair bir teori ileri süreceğim. Bununla birlikte, ondan önce ekonomik faktörler ve değişikliklerin temel karakterleri hakkında daha fazla şey söylemek mümkündür. Maddi bir değişiklik ve dini bir değişim arasında kozal bir bağlantının olduğunu kabul etmenin sebebi, basitçe sayısız durumda, ekonomik bir değişikliğin bir dini değişimden önce olmasının gözlemlenmesi değildir. O yaklaşımın sebebi, kısmen ekonominin bireylerin ve toplumların hayatlarında temel bir yere sahip olması gerçeğidir. Ekonomi (bilimi), yiyeceklerle, giyeceklerle, barınakla ve daha az bir ölçüde de, kültürel faaliyetlerle ilgilenir. Uzmanları, güçlü icracıları ve elektronik ofis donanımlarıyla bütün ekonomi, bilim ve organizasyonların temel hedefi, insanları tok ve sıcak tutmaktır. Bunlar, ekonomiye temel karakterini verirler; çünkü, insan yaşamak için yemeli ve ısınmalıdır ve onlar kendilerini canlı tutmaksızın hiçbir şeyi başaramazlar.

Günümüze kadar dünya tarihindeki toplumların çoğu, ellerindeki ekonomik usullerle kendilerinden çoğunu canlı tutma çabasında olma ve saf varolmanın üstünde fark edilebilir bir yaşam standardına ulaşma anlamında, *varolma-düzeyi toplumları* oldular. Bu *varolma-düzeyi toplumları*, ekonomik usulleri hakkında hakikatte hiçbir seçeneğe sahip değillerdi. Varolmayı başarabilmek için, ellerinde bulunan ve en elverişli olanı kullanmak zorundaydılar. Tek istisna, bazı ekonomik olmayan sebeplerle iki usulden daha aşağı olanını seçebildikleri durumdur ki, burada da iki metotla ulaşılan sonuçlar arasında fazla fark yoktur; primitif bir kabile, öküzle çiftçiliği başlatmaktan inekleri kutsal hayvanlar olarak kabul ettiğinden çekinebilir. Avrupa'da ve Amerika'da özellikle yönetici devletler olan birkaç toplum, mensuplarının büyük bir kısmını varolma-düzeyinin üstüne yükseltebildi. Onlar için bile, ekonomik usuller hakkında tercihte bulunabilecekleri çok az seçenekleri vardı.

Eğer açıkça komşu bir devlet ya da bir rakip şirket tarafından daha yeterli bir teknik keşfedilirse ve eğer o bir kimsenin kendi devleti ya da şirketi nispeten, yeni tekniği kabul etmez veya ona denk bir tanesini kendisi icat etmezse, muhtemelen de mutlak olarak çökecektir. Eğer bir ülke tarafından daha hızlı bir uçak dizayn edilirse, diğer ülkelerin lider hava yolları, onu kabul etmeli ve onu güvenli ve rahat hale getirmelidir ve diğer ülkelerin hava kuvvetleri, ekseriyetle güvenliği ve rahatı dikkate almaksızın onun muadili olmaya uğraşmalıdır.

Ekonomik faktörlerin dışındaki diğer maddi faktörler, hakiki tercihin yokluğu hususunda, hemen hemen ekonomik faktörlerle aynı durumdadırlar. Çok güçlü bir yönetici müessesenin idaresi altındaki bir halk, az çok onun idaresini kabul etmek zorundadır. Duygularının hâkimiyeti altında olan insanlar, bunu açıkça göremeseler ve bir başarı şanslarının olduğu hayaline kapılırsalar da, en azından kabul etmekle yok olmak arasında bir tercihe sahiptirler. Erken Roma İmparatorluğunun hâkimiyeti altında olan yahudiler, marjinal bir durumdur. Yaklaşık ms. 30'da İsa, eğer askeri çatışmaya girerse yahudilerin yok oluşunun kaçınılmaz olduğunu hesaba kattı; ancak kırk yıl sonra yahudi isyan liderleri, muhtemelen haklı bir gerekçeyle, kendilerini bağımsız yapma hususunda bir şanslarının olduğunu düşündüler. Bununla birlikte, Ortadoğu'nun daha sonraki tarihinde, isyanla hiçbir şey başaramayan bireylere ve küçük gruplara karşı sayısız otokratik ve tiran yönetimler var oldu. Bir anlamda yönetimin kabulüyle şehitliğin kabulü arasında bir tercih her zaman vardı. Ancak, şehitlik, açıkça bazı inançlar tehlikede olduğu zaman gerçek bir tercih olarak göz önünde bulundurulmuş ve çoğu durumlarda muhtemelen bu tercih gerçekleştirilmemiştir. O zaman, bu tür durumların çoğunda maddi faktörlerin kabulüyle ilgili gerçekten hiçbir tercihin olmadığı sonucuna ulaşabiliriz.

Ekonomik usullerin ve diğ er maddi faktörlerin kabulünde, en azından zımnen bir karar, ancak benim ‘yönetici (governing) karar’ diye isimlendireceğim özel bir tür karar vardır. Bu, belli bir davranış kalıbını kabul edecek bir karardır ve bir kimsenin faaliyetini, onu bu kalıba bağlayacak kadar yönlendirir ve asli kararı da tersine çevirmez. Ancak, aynı zamanda yönetici karar, farklı başka tamamlayıcı kararlarla da desteklenmeyi gerektirir. Yönetici kararın basit bir  rneğ , geceyi Fransa’da geçirme kararı olabilir. Bu karar, diyelim ki geceyi Avignon’da değ l de, Paris’te geçirme hususundaki bir başka karar ile daha da hususileştirilmiş olmayı gerektirir. Bu, hala tamamlanmayı gerektiren yönetici bir karardır; Paris’in hangi kısmında otel aranacaktır? Birinci geceyi, ikinci sabah  vs. nasıl geçirecektir? Bu tamamlayıcı kararların hepsi, Paris’te bir gece geçirme kararı tarafından yönetilir ve kontrol edilir; ancak onlar ayrı ve kısmen de bağımsız kararlardır ve mantıksal olarak birinci karardan  ıkartılamazlar. Tabii ki, ilk karar reddedilebilir; bir hafta sonra Avignon’a gitmeye karar verilebilir ya da evdeki kötü bir haber, Paris ziyaretini hepten iptal ettirebilir.

Belli bir ekonomik tekniğ  benimsemek ya da belli hayat şartlarını kabul etme hususundaki -ister açık isterse zımnen olsun- karar, tersine bir karar alın ncaya kadar, insanların bu anlamdaki faaliyetlerini yönetir ve kontrol eder. O, Paris’i ziyaret kararının ikinci sabah n z  Louvre’da geçirmenizi zorunlu kılmasından daha çok, onların sosyal müesseselerini ve dini düşüncelerini belirlemediğ  anlamına gelir; ancak Paris’i ziyaret kararının ikinci sabah  British Museum’da geçirmeyi dışta bıraktığı gibi, hayat n zın sosyal ve düşünsel yönlerine de belli sınırlar koyar. Bu yüzden de, temel ekonomik ya da maddi kararın, bir bireyin ya da toplumun hayatlarını içinde geçirmek zorunda oldukları bir yapı teşkil ettiğ  söylenebilir; bu yapı o hayat  bir ölçüde kontrol eder, ancak, onu bütün

ayrıntılarıyla belirleyemez. Bu anlamda, ekonomik ve maddi karar, temeldir. Dahası, bu karar hakkında hakikaten hiçbir tercih olmadığından, karara yapılan gönderme atlanabilir ve basitçe toplum hayatı için bir yapı teşkil etmesi şeklinde açıklanan anlamında, ekonomik ve maddi faktörlerin, temel oldukları iddia edilebilir.

Bu, tartışmanın gelmiş olduğu bu safhada, inşa edilmesi gereken asıl iddiadır; ancak bu iddianın hafif ıslahı zikredilmeye değer. İddia, muhtemelen sadece Batı'nın materyalistik değerlerinin hâkim olduğu yerlerde geçerlidir, evrensel olarak geçerli değildir. Bu ihtimaliyet, Buddizm değerleriyle yoğrulan Burma kültürü göz önüne alınarak örneklerle açıklanabilir. Margaret Mead tarafından edisyonu yapılan UNESCO yayını *Cultural Patterns and Technical Change* (New York, 1952 vs) adlı kitabın Burma ile ilgili bölümünde, bunun kısa bir tasviri vardır. Burada tasvir edildiği şekliyle Burma halkı, *varolmadüzeyinin* üstünde hissedilir bir şekilde yükselmeye ilgilenmediler. Sadece canlı kalmalarına sağlayacak iş yaptılar. İhtiyaç duyduklarından daha fazla pirinçleri olduğunda onu, tarlada çürümeye terk ettiler. Eğer zenginliklerinin fazlası varsa bunları erdemlerini ve böylelikle, iyi bir enkarnasyon hakkındaki şanslarını arttırmak için kullanırlardı. Bu da, bir pagoda ya da bir dağ kenarında başka bir ev inşa ederek veya keşişlere bağışla yapılırdı. Şimdi bu tür bir değer, yaygın olarak kabul edildiğinde, bir kimsenin dini hedefler ve fazilet elde etmek için bolca harcamak maksadıyla olmaksızın, yeni ve daha iyi ekonomik teknikler kabul etme hakkında hiçbir tercihin olmadığı, tabii ki, doğru değildir. Burma'daki bu duruma bir ölçüde benzeyenler, insanların şehitliği seçtikleri ve hatta ona ulaşmak için gayret gösterdikleri tarihsel örneklerdir. Yukarıda işaret edildiği gibi, bu ana iddia bakımından istisnaya yakın bir şeydir ve muhtemel açıklama, Burma'nın durumunda olduğu gibi, şehitlerin, materyalistik olmayan bir dizi değer

bütünöyle hakim olduğu cemaatlere ve gruplara ait olmalarıdır. Bu yüzden de iddianın gözden geçirilmesi, modern dünyada onun uygulanacağı herhangi bir toplum olmasa da, zihinde tutulmaya değer.

3. MADDİ DEĞİŞİMLERİN TOPLUMSAL YANSIMALARI

Maddi, sosyal ve düşünsel faktörlerin korelasyonu hakkındaki bir teoriye doğru ilerlerken inşa edilecek bir sonraki iddia, ekonomik ve diğer maddi değişikliklerin toplumsal etkilere sahip olduğudur. Bu, mahalli ya da milli siyasetle ilgilenen herhangi bir kimse için açık bir şeydir. Rasyonalizasyon, otomasyonun başlaması ya da Ortak Pazar'a giriş gibi değişikliklerin etkisi hakkında sürekli konuşulur. İddia, alışılmış örneklerimizin bir kısmına göndermeyle açıklanabilir ve bu tarz bir açıklama, araştırmanın tamamını soyut olmaktan kurtaracaktır.

Mekke'de göçebelikten ticari bir ekonomiye geçiş şeklindeki değişim, eski kabile ya da kabile dayanışmasının bozulmasına ve bireyseliğin gelişimine yol açtı. Zengin tüccarlar, çoğunlukla klanlarında lider insanlardı; ancak onlar, kabile şefinin kabilenin daha zayıf üyelerine karşı olan görevlerini ihmal ettiler. Bazen, kendi zenginliklerini arttırmak için, korunması gerekenleri bile ezdiler. Yine İsa'nın zamanında Filistin'de, farklı grupların yabancı yöneticilerle ilişkileri sebebiyle, Yahudi toplumu içinde ihtilaflar ortaya çıkmıştı. Katı kuralları Ferisileri, Romalılarla temasın sebep olduğu ve Romalılarla birlikte olan yahudilerin ayrıntılı arındırma faaliyetlerine yol açan kirlilikten kurtardı. Avrupa'da ticaretin gelişmesi ve tüccarların gücünün artması, daha önceki 'uluslararası sis-

temin' parçalanmasına ve her biri yekpare bir bütüne yakın olan ulusal devletlerin gelişmesiyle sonuçlandı. Son olarak, modern Doğu'da, rızık tarımının yerinin dünya pazarı için paraya çevrilebilir ürünler yetiştirmenin alması, eski sınıf ilişkilerinin tepe taklak olmasına yardım eden ve yeni bir orta sınıfın doğmasına neden olan sebeplerden biri oldu.

Maddi değişikliklerin toplumsal sonuçlara sahip olmasının sebebi, toplumsal sistemin toplum hayatının maddi 'yapı'sına uyarlanmasıdır. Kabilevi dayanışma, eğer göçebeler, steplerde başarılı bir hayat ortaya koymak istiyorlarsa zorunludur; diğer yandan bir insan, eğer kendi akraba grubunun üyeleriyle değil de, mukayese edilebilir iş yetenekleri olan diğer insanlarla ilişki kurarsa, ticarete muhtemelen daha başarılı olacaktır. Ferisilerin dışlayıcılıkları, Yahudiliğin, helenizimin entelektüel ve kültürel tehdidiyle karşılaşmak zorunda oldukları helenistik Selevkidlerin hakimiyeti altında biraz haklı gerekçelere sahipti; ancak, tam olarak analiz etmedikleri sebeplerden dolayı, Filistin'in Roma İmparatorluğu'na katılmasından sonra, durum değişmiş görüldüğünden, dışlayıcılığın tabi sonucu olan tutumlar gereksizdi.

Maddi bir değişikliğin doğrudan etkisi, toplumda intibaksızlık, dengesiz bir durum ve genel bir rahatsızlığa yol açmasıdır. Bu, bütün maddi değişiklikler için doğru olmayaabilir; ancak, doğru olmadığı herhangi bir maddi değişimin, herhalde, dini değişimlerle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu rahatsız edici durum, insanların etraflarında çare aramaya başlamalarına sebep olur. Bazen, basit ve açık bir çare olabilir. Bununla birlikte çoğu kez, durum karmaşık olacak ve hiçbir açık çare olmayacaktır. Böyle bir durumda, her biri mevcut toplumsal yapının biraz değiştirilmesinden oluşan birkaç çare ileri sürülecektir. Mümkün olduğu yerde, çarelerden biri denenerek bir başlangıç yapılacaktır. Ancak, çoğu kez, bir toplum ya da bir

grup için, varolan yapıdan bir ya da daha fazla değişikliği denemek uygun olmaz. Bu yüzden de, farklı gruplar tarafından farklı çareler denenmelidir. Çare hangi kesin şekli alırsa alsın, bir deneme ve yanılma süreci vardır. Bu sosyolojik süreçte, var olmak ve en uygun olanın hayatını sürdürmesi şeklindeki biyolojik düzeyi oldukça andıran bir şey vardır.

Normal olarak toplumsal yapının farklı değişiklikleri değişik insan grupları tarafında savunulur ve bir grup, az çok rakiplerinin aleyhine olmak üzere kendi tercih ettiği bütün yapı değişikliğini destekleme temayülündedir. On dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında (bir an için düşünsel yönü ihmal edilebilse bile) sosyalist gelenek içinde her biri Endüstri Devrimi'nin sonucu olan intibaksızlığa çare bulmak için toplumsal sistemi değiştirmeye yönelik metotların birkaçını savunan farklı gruplardan oluşan bir manzara vardı⁷. Bu gruplar arasındaki yarışmada, ilk ödül kazanan Marksizm oldu. Ancak, millileştirilmiş endüstriler ve İngiltere'nin refah hizmetlerinin kanıtladığı gibi, diğerleri de etkili oldular. Bununla birlikte, bu örnek, 'en uygun olanın varlığını devam ettirmesi' deyiminin katı olarak anlaşılmaması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koydu. 'Varlığını devam ettirmek için uygun' olmanın hiçbir ölçüsü yoktur. En uygun olanın varlığını devam ettirmesinden söz etmek, şu an varlığını devam ettirenlerin, varlıklarını devam ettirmek için daha uygun olmaları sebebiyle böyle olmak zorunda oldukları inancını ifade etmektir. Bir anlamda bu, herkesçe bilinen bir gerçektir. Bir siyaset, hayati bir anda kendisinin, faaliyetlerinde daha güçlü ve daha vicdansız insanlar tarafından savunulmasından dolayı varlığını devam ettirebilir. Bu anlamda, daha uygun olmak, bizim normal olarak varlığını devam ettirmek için daha uygun olmadan kastettiğimiz şey değildir.

7 Bir taslak Sir Alexander Gray tarafından, *The Socialist Tradition, Moses to Lenin*, London, 1946'da sunulur.

Ancak, eğer en uygun olanın varlığını devam ettirmesinin bilinen bir gerçek olması şeklindeki bu anlamın ötesine geçerse, en uygun olanın varlığını devam ettirmesine dair inancımızı savunabilir miyiz?

Belli durumlarda ve çok kısa dönemlerde emin olamasak da genel bir tarzda, böyle yapabiliriz diye düşünüyorum. Bazı cemiyetlerdeki vicdansız bir insan, faal vatandaşların çoğunu, cemiyet için kendi siyasetinin en iyisi olduğu hususunda ikna edebilir, bu yolla da gücü ele geçirebilir ve siyasetlerinin uygulamaya konulabilir olduğu tasavvur edilebilir. Bu siyasetin başarısı, bu noktaya kadar, varlığını devam ettirmek için en uygunu olduğunu göstermek hususunda az şey yaptı. Eğer siyaset, yıllarca süren bir dönemde toplumdaki sıkıntıyı gerçekten de azaltmazsa, diğer başkaldırı hareketleri ortaya çıkacaktır; eğer bu başkaldırı hareketleri yeterli bir dayanma gösterirse - kısmen hoşnutsuzluğun ciddiliğine dayanan- siyaset devrilecek ve ya da radikal olarak değiştirilecektir. Bir diğer ifadeyle, bir siyasetin, ancak uzun bir müddet varlığını devam ettirmesi verili bir 'maddi yapıda' şöyle böyle tatmin edilmiş bir cemiyet yani, çevresine tam uyum sağlamış bir cemiyet ortaya koyduğunda mümkündür. Bu genel ifadeye dair, oldukça çok delil vardır. Bu yüzden, göçebe Arapların sosyal yapıları ve örf-adetleri yüzyıllarca değişmeden kaldı. Göçebecilikten vazgeçmeye yönelik hiçbir genel teşebbüs gözlemlenmedi. Aksine, en azından araba ve uçağın gelişine kadar göçebeler, bütün zorluğuna rağmen, kendi hayatlarının yerleşik bir hayattan daha üstün olduğunu vurguladılar. Arap göçebeciliğinde, yüksek derecede çevreye uygunluğun olduğu sonucunu çıkarmak makuldür. Öte yandan, intibaksızlığın olduğu yerlerde, toplumsal yapıyı değiştirmek için teşebbüsler beklenir.

Şimdiye kadar, bu noktanın tartışılması, toplumsal yapıların bilinçli değişikliklerine göre yapıldı. Bununla birlikte, bazı değişikliklerin tedrici olarak meydana gelmesi sebebiyle, değişimden etkilendikleri için meydana gelen bu değişikliklerin farkında olmayan şahısların olduğu bir durum da vardır. Bu, maddi bir değişiklikten sonra toplumsal tutumlar değişmeden kaldığı zaman çok kolayca vukuu bulur. Endüstri Devrimi'nden sonra, fabrika sahiplerinin tutumları, bir önceki neslin toprak sahiplerinin tutumlarının benzeriydi. Ancak değişen şartlar, önceden övgüye değer ya da en azından itiraz edilmez olanları, ayıplanması gereken şeylere dönüştürdü. Benzer şekilde, mö. ikinci yüzyılda Ferisilerin tutumları haklıydı; ancak, İsa'nın zamanında bu tutumlar ayıplanmayı hak eden bir şeye dönüştüler. Kabaca söylenildiğinde ayıplanmayı hak eden tutumlar, intibaksızlığın bir işareti iken övgüye değer olan tutumlar, toplumsal uyuma yardım edenlerdir, denilebilir. Böylece, belli sosyal tutumlarda algılanabilir hiçbir değişiklik yokken, bu tutumların bir parçası oldukları toplumsal yapı, uyumdan uyumsuzluğa geçebilir ve onlar uyumsuzluk unsurlarının bir kısmı olabilir.

Bir toplumun işlerinde, farklı derecelerde uyum ve uyumsuzluklar olabilir. Toplumun en iyi ideal durumu, onu oluşturan grup ya da bireylerin memnun ve tatmin edilmiş oldukları durumdur. Şüphesiz en iyi duruma tam olarak, nadiren ulaşılır; fakat bazen bir toplum bu duruma yaklaşabilir. Sık sık, bir toplumda küçük uyumsuzluk konuları olsa da, toplum üyeleri, bu konuların sıradan şeyler olduğunu ve belki de çare bulma sürecinde onların daha kötü hale geleceği korkusundan, çare bulmak yerine onlara katlanmanın daha iyi olduğunu düşünebilirler. Tabii ki, herkesin mutlu olduğu ancak, gözlemcilerin tatmin edici olduğunu resmen söyleyemedikleri bir toplumun olabileceği tasavvur edilebilir. İhtimal ki, Homer'in ve Tennyson'ın Lotus-yiycileri bu tür bir toplumdur. Hoşnutluğun

düşük bir şekline gark olan toplum, kendilerinde beşeri hayatın daha yüksek ideallerini göreceği diğer toplumlarla temasları vasıtasıyla bitkinlik halinden neredeyse kesinlikle çıkabileceğinden, böyle bir durağanlığın farklı kültürlerin bulunduğu bir dünyada vukuu bulması ihtimal dışıdır. Türdeş bir dünya toplumu var olduğunda, bu tür bir toplumun düşük bir başarı seviyesine tam olarak razı olacağının mümkün olup olmayaacağı, kesin bir cevap verilmeye çalışılan spekülâtif bir sorudur; ancak söylenecek her şey, maksada uygundur.

Az önce ortaya konulan iddiaların bir çoğunun gerisinde, beşeri tabiatla belli bir değişmezlik vardır ve sonsuz şekilde dövülgen ve uyarlanabilir değildir görüşü -belki de 'zan' olarak isimlendirilmesi gereken- yer alır. Şüphesiz, beşer tabiatında, dikkate değer ölçüde bir dövülgenlik ve uyarlanabilirlik vardır. İnsan belli bir hayat tarzını kabul etmek için 'şartlandırılmış' olabilir. Gerçekten de, istikrarlı bir toplum, insanların yetiştirme dönemlerinde kendi temel değerlerini telkin ede ede, yeni doğan nesilleri şartlandırır. Bu yüzden onlar da, toplum içindeki hayatlarını normal olarak tatmin edici bulurlar. Halka etki etmenin yeni metotlarıyla modern totaliter devletler, bu tür şartlandırmayı gerçekleştirecek kasti teşebbüslere giriştiler. Ancak bu durumlarda mesela Hitler, muhtemelen ilan ettiği şeye inanmış olsa da, şartlandırıcılar, genellikle kalabalıklar öğrettikleri şeye inanmazlar. Başka şeylere inanan kimselerin yaptığı bu kasti şartlandırmanın, istikrarlı bir toplum üretmesi mümkün değildir. Şartlandırma etkili olsa bile, şartlandırıcı ve şartlandırılan arasındaki ilişki, ikincinin sessiz kabulü ve razı oluşuna engel olacaktır. Bütün bir toplum, kendi kendini şartlandırma süreciyle istikrarlı bir hale ulaşabilir. Ancak, eğer bu istikrar 'düşük bir düzeydeyse' o zaman insanda varolan bir şey, en sonunda: 'Bu, yeteri kadar iyi değildir; senin için daha iyi bir şey var,' der. Yani, insan kendisinin içinde yaşadığı toplumun durumundan memnun olmamaya başlar. Muhtemelen

İsraililer arasında peygamberlerin ortaya çıkışı, bu tarzda başarının düşük bir düzeyiyle memnun olmaya karşı, içeriden protestolar olarak yorumlanabilir.

Çoğu güncel durumda, insanların tatminsiz bir hale gelmesinde -sadece az bir miktar bile olsa- arka planda maddi bir değişiklik rol oynayar. Çok az ya da hiçbir maddi değişiklik yoksa, tatminsizliğin ortaya çıkması mümkün müdür? Cevap, muhtemelen 'evet'tir. Bir kimsenin hayat tarzının tatmin edici olduğu kararı, moral ya da ahlaki bir unsur içerir. Bu, toplumun geleneksel değerlerinden yani, terbiyesi ve büyümesi sırasında kendisine telkin edilenlerden öteye giden ve onlara muhalefet eden bir şey gibi görünür. O derin ve zor bir problemdir; fakat şimdilik burada onun hakkında söylenenler yeterlidir. Sosyolojik bağlamda etkin olan tatminsizlik, hemen hemen maddi düzeyde olanlara yakındır. Mevcut toplumlar, nadiren ya da asla tam maddi razılık durumuna ulaşamazlar; ancak maddi razılık durumu, yalnızca maddi hayatın maksada uygun hale gelen iyi yaşama dair düşüncelerin gereklerini yerine getirdiği zamandır.

Verili maddi bir çevrede tatmin edici yapının ne olabildiği, genellikle teorik olarak önceden halledilemez. Bu, müdahil faktörlerin karmaşıklığı, kısmen, insanların yeni durumlara nasıl reaksiyon göstereceklerini bilme hususundaki güçsüzlüğünden kaynaklanır. Bununla birlikte, var olan toplumsal yapıdaki bir değişikliğin, bir diğerinden daha başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak nihai olarak ne yapılacağı, yalnızca şeyleri deneyerek keşfedilebilir.

Bazı kusurlara az çok başarılı bir şekilde çare olan toplumsal yapıdaki bir değişikliğin, başka sonuçları olabilir ve bunların da, avantaj ya da dejavantajı bulunabilir. İslâm'da tefeciliğin yasaklanması, Muhammed'in hayatında, anlaşılan yahudileri din kardeşleri olarak müslümanlara kârsız borç

para vermelerini sağlamak için başlatıldı. Birkaç yüzyıllık hatanın arkasından son zamanlarda bu yasak, stoklar ve hisse senetlerinden kârın ödenmesini yasaklamak için alındığından müslüman ülkelerde endüstriyel gelişme üzerinde beklenmedik ve planlanmamış etkiye sahip oldu.

4. TOPLUMSAL DEĞİŞİMİN YÖNLENDİRİCİSİ/ YOL GÖSTERİCİSİ OLARAK DÜŞÜNCELER

Şimdiye kadar ki tartışma, bir toplumun yaşamı çerçevesindeki maddi değişikliklerin toplumsal yansımaları olduğu ve bu değişikliklerin de toplumsal sıkıntı ve tatminsizliği ürettiği; sıkıntı ve tatminsizliğin ise, toplumu tatmin edici olmayan bu özelliklerinden kurtarmak için onun sosyal sistemi hakkında değişiklikler aramaya götürmesiyle ilgiliydi. Şimdi ortaya konulacak nokta, bizatihi bu tatminsizliğin, toplumu daha tatmin edici bir duruma götüremeyeceğidir. Bir şeyin yanlış olduğunu bilmeye, onun nasıl doğrultulacağını bilmek arasında fark vardır. Şu anda İskoçya'da, İskoçya'nın İngiltere'yle ilişkisinin muayyen şekline dair yaygın bir tatminsizlik (şiddetli olmasa da) vardır. Muhtemelen bu tatminsizlik, endüstriyel gücün artan merkezileşmesi gibi maddi değişimlere bir cevap olan, Londra'daki yönetim merkezinin artan merkezileşmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak, bu tatminsizliğe katılanlardan hiçbirisi, henüz, yaygın bir kabule sahip bir değişiklik teklif etmedi ve bu yüzden de hiçbir şey yapılmadı. Benzer şekilde, nükleer savaş ihtimaline karşı dünya ölçeğinde yaygın bir kaygı vardır. Ancak henüz ister saldırı ve terör korkusuyla, isterse daha mutedil bir kaygıyla olsun, harekete geçirilen hiçbir kimse, hem savaştan kurtulma hakkında rasyonel ve realist bir belirti hem

de medeniyetin dokusunun bu süreçte bozulmayacağı hususunda halkı temin edecek her hangi bir kanun teklif etmedi.

Toplumsal tatminsizlik, yalnızca uygun bir düşünce grubuyla birleştiği zaman etkili bir toplumsal reform hareketine yol açar. Böyle bir düşünce grubu, iki yöne sahiptir. Bunlardan birinde o, insanın ya da toplumun hareket etmek zorunda olduğu durumun bir analizi -ya da daha basit bir şekilde 'resmi'-dir. Diğer yönde ise o, bu duruma uygun bir eylemin yönüne işaret eder. Bu iki yön, güncel durumlarda zorunlu olarak birbirinden ayrı değildir; fakat ayrılık, teorik olarak önemlidir. Benimsenecek eylemin yönü, yeni olabilir; ancak, onun dayandırıldığı dünya resmi, sadece, toplumun bütün hayatının temeli olan dünyanın önceki resminin yalnızca hafifçe değiştirilmiş bir şekli olmalıdır.

Bu, Hıristiyanlığın esaslarından örneklerle açıklanabilir. Roma İmparatorluğu'na katılmadan kaynaklanan maddi değişiklik, yahudi cemaatinde belli bir ayrılığa yol açtı. Bu, yabancı idarecilerle teması olanlarla teması olmayanlar arasında çok katı bir çizginin çekilmesinde görülebilir. Muhtemelen yahudi olmayanlarla söz konusu ilişki problemi, bütün imparatorlukta yahudiliğe cezbedilen gentilelerin yahudi olma ve gündelik olarak bütün yahudi düzenlemelerini yerine getirme hususunda çekimser kıldı. Bu durumun gereğini yerine getirmek için İsa, ikisi burada zikretmek için seçilebilecek olan farklı yeni düşünceler ileri sürdü. Tabii ki onlar, bütünüyle yeni düşünceler değil fakat, varolan düşüncelerin değiştirilmiş şekilleridir. Bunlardan biri, kendisi için ahlaki erdemlerin ritüel olarak arınmış olmaktan daha önemli olduğunu vurgulayan -o zaman Ferisiler tarafından kabul edildiği şekliyle- Tanrı anlayışındaki bir değişikliktir. Bu yaklaşım, yahudi olmayanlarla sık temas ihtiyacının doğurduğu zorlukları büyük ölçüde ortadan kaldırır. İkinci düşünce, İsa'nın hayatında ve faaliyetinde

Mesih hakkındaki eski yahudi beklentisinin gerçekleştiriliyor olmasıydı; ancak burada vurgu, kötü yollara düşmüş olanların 'sağlığını' eski haline getirecek Mesih arzusu üzerineydi. Bu düşünceleri kabul eden kimseler için, yahudi halkı arasındaki ihtilafın üstesinden gelindi; gerçekten de, yahudiler ve gentileler arasındaki ayrılığın da üstesinden gelindiği anlaşıldı. Realite hakkındaki bu düşüncelerin rehberlik ettiği yahudi toplumunun durumuyla ilgili tatminsizlik, bu kusurlara çare olan bir eylem tarzına yol açtı. Geçmişin devamlılığı, İsa'nın şeriat'ı ve peygamberleri tamamlamak için geldiği iddiasıyla vurgulanır.

İlk dönem İslâm, başka bir örnek verir. Muhammed'in tebliği, diğer şeyler arasında, dünyevi olayları ve dünyanın Tanrı tarafından kontrolünü vurguladı. Bu, Mekke'de yaygın olan zenginlikten türeyen sağlık ve gücün, bir insanın, kontrol edilebildikleri ölçüde, olayları kontrol etmesini de mümkün kıldığı inancına zıttır. Bu daha çok, ahlaki standartların Tanrı'nın emri olduğu, basit bir şekilde kabilenin bir adeti olmadığı anlamına gelir; Tanrı'nın insanları Son Günde (Kıyamet Günü'nde) yargılayacağı inancı, kabilevi takdire dikkat etmekten vazgeçmiş olan insanlara bu ahlaki standartların yerine getirilmesi hususunda bir müeyyide sağlar. Bir kısmı daha önce olanların radikal bir değişimi olan bu düşünceler, toplumsal sıkıntıya bir yön verdi ve nihai olarak yanlış olanı düzelten (Muhammed ve onun takipçilerinin) faaliyetlere yol açtı.

İlk dönem İslâm'ın 'kutsal savaş' (ya da cihad) hakkındaki anlayışı, yaygın bir etkiye sahip olmakla birlikte nispeten sınırlı referansı olan bir düşüncenin örneğidir. Göçebe Araplar için, baskın ya da *razzia*, normal bir işti; hemen hemen 'milli bir spordu'. Bir kimse kendi kabilesine ve onun müttefiklerine baskın yapmazdı, ancak, genel olarak gücü ve çevresinin, verilecek olan karşılığın daha acı olacağı anlamına gelen gruplara

baskın yapmaktan kaçınma dışında herkes meşru bir hedefti de. Muhammed'in seferlerinin çoğu, esasen razzialardı; çünkü, onun Medine'de kurduğu cemaat, birçok bakımdan bir kabile ya da kabileler federasyonu gibi fonksiyon icra etmekteydi. O zaman esasen kutsal savaş düşüncesi, yalnızca müslüman 'kabile'nin dini karakterini vurgulayan, razzia düşüncesinin biraz değiştirilmiş haliydi. Bu değişiklik, razziaları her zaman müslümanların bölgelerinin ötesindeki yerlere yönlendirdi ve bu yönlendirme şüphesiz, İslâm'ın doğuya ve batıya fenomenal yayılmasına katkıda bulundu. Bunları yaparken, kime baskın yapılabileceği ve kime baskın yapılamayacağını da açık hale getirdi; müslümanlara ya da müslümanlara teslim olan gruplara karşı kutsal bir savaş meselesi olmadı. Aynı zamanda, razzia düşüncesi yeni bir içerik kazandı. Onun hedefleri, artık, muhtemelen katılanların zihninde hala ön sırada yer alsa da, basit bir şekilde ganimet toplama değildi. Kutsal savaşın hedefinin bir yönü, müşrikleri İslâm'ı kabule davet etmektir; davet başarılı olursa, müslüman cemaat genişletilir ve baskınlar için daha uzak alanlara gitme zorunluluğu ortaya çıkardı. Bu yüzden de, esasen yalnızca Arabistan içinde uygulanan bu düşünce, müslümanların enerjilerini daha çok ilk dönem halifeliğinin muazzam genişlemesine yönlendirdi.

Maddi, sosyal ve düşünsel faktörler arasındaki ilişkiye dair bu teorinin kaba taslak resmi -bazı parçaları bundan sonraki iki ya da üç bölümde daha ayrıntılı ele alınacak olsa da-, şimdi tamdır. Bu teoriye göre, maddi faktörler, içinde bir toplumun yaşamak zorunda olduğu bir çerçeve ya da bir çevre teşkil eder; bunlar diğer faktörleri tam olarak belirlemeksizin kontrol eder ve sınırlandırır. Sosyal ve düşünsel faktörler, birbirlerini tamamlayıcıdır ve doğrusunu söylemek gerekir-

se, ikisi olmaksızın hiçbir toplumsal hareket de olamaz⁸. Toplumsal tatminsizlik ve sıkıntı, toplumu bu şekilde faaliyete sevkeden bir şeydir ancak, bu faaliyete yön veren, düşüncelerdir. Düşünceler olmaksızın -gerçekte ise münasip düşünceler olmadığına- toplumsal hoşnutsuzluk, yalnızca bazı şeylerden çılgınca bir uzaklaşmaya yol açar. Tarih, bunu örnekleriyle ortaya koyan bastırılmış sınıfların öncülük ettiği milyonlarca harekete tanıklık etti. Onlar düşünsel bir temele sahipti; ancak bu düşünsel temel, kısmen rüyaya, fantezi dünyasına aitti ve yaşanabilir bir devletin temeli olma hususunda yetersizdi; bu tür hareketlerin önemi, var olan toplumsal sistemle ilgili yanlış olan bazı şeylere karşı protestolar olmalarıydı.

Sosyal saikin mi yoksa yönlendirici düşüncenin mi daha önce geldiğini sormak faydasızdır. Her ikisinin de zamansal önceliğini gösterecek örnekler ortaya konulabilir. Hakikat, her zaman saf bir durumunda değil, fakat her zaman diğerinin biraz karışımıyla vukuu buluyor gibi görünmektedir. Dikkat çekilmesi gereken ve önemli olan şey, saik ve düşünce evliliğinin gerçek hareketi ortaya çıkarmış olmasıdır. Hristiyanlık ya da İslâm gibi geniş ölçekli dini cemaatler durumunda, düşüncelerin belli bir çekirdeği, başlangıçtan beri var olmakla birlikte, toplum karşılaştığı farklı durumlara kendisi ve düşünceleri uyduğu gibi zamanın geçmesiyle bu düşüncelerin çekirdeği, kendisi tarafından daha ayrıntılı bir hale getirilir ve inceltir. Bundan dolayı da, karmaşıklıklara rağmen, sosyal ve düşünsel faktörlerin tamamlayıcı oldukları doğru gibi görünmektedir.

8 Düşüncenin fonksiyonu, daha kapsamlı bir şekilde, *Islam and the Integration of Society*'nin üç bölümünde tartışılır.

5. DÜŞÜNSEL TEMEL VE TOPLUMUN İSTİKRARI

Şimdiye kadar, değişikliklere dikkat çekilerek maddi, sosyal ve düşünsel faktörlerin ilişkileri hakkında olan teori geliştirildi. Bununla birlikte bu teori, istikrarlı bir toplumda -gerçekten de bir toplumda, istikrar olarak kabul edildikçe- sosyal ve düşünsel faktörlerin tamamlayıcı roller oynuyor olarak bulunabilecekleri iddiasından kaynaklanır. Bir toplum, maddi bir değişikliğe tepki gösterdiğinde bu tepkiyi, sosyal yapısını ya da kurumlarını ve yönlendirici düşüncelerini değiştirerek yapar; ancak değişiklikler genellikle en az mümkün olandır ve geniş ölçüde istikrar muhafaza edilir. Tatmin edilmiş, düzenli ve çevresine iyi uydurulmuş bir topluma sahip olmak, burada istikrarın olması önemlidir ve bu yüzden de insanlar istikrarı korumak için yoğun çaba sarf ederler. Yalnızca ciddi bir intibaksızlık olduğu zaman, insanların çoğunluğu toplumdaki radikal değişikliklerin meşru olduğunu hissederler.

İstikrarlı bir toplumda, sosyal yapılar ve müesseseler yönlendirici düşünceler (ideation) için, özellikle de ilk takdim edildiklerinde tamamlayıcı olsa da, ancak, düşünsel olandan bağımsızlıklarını vurgulama hususunda bir eğilime sahiptirler. Bir din, bir diğerinin yerini aldığı zaman, genel olarak kutsal yerler ve kutsal zamanlar hakkındaki önceki adeti devralmayı ve kendi yönlendirici düşüncelerinden buna bir gerekçe sağlamayı faydalı bulur. Bazı dönemlerde, kiliseleri daha önceki pagan mabet sitelerinde tesis etmek ya da pagan mabetleri üzerine bina etmek, iradi bir hristiyan siyaseti olmuştur. İslâm'da, Mekke'ye hacla ilgili İslâm öncesi ritler dışsal şekilleriyle alındı, ancak onlara İslâmi anlamlar yüklendi.

Daha ileri toplumlarda düşünsel temeller, git gide önemli ve aynı zamanda çok karmaşık bir hale gelir. Bu, dini-siyasi toplumlar olarak kabul edilen Ortaçağ İslâm ve Hristiyan dün-

yasından örneklerle gösterilebilir. Kur'ân, resmen kabul edilmiş sınırlarını Yeni Ahit'ten daha çabuk bir şekilde kazanmakla birlikte, her ikisinde de yönlendirici düşüncelerdeki merkezi yeri, kutsal metinler alır. Zamanla İslâm, Kur'ân'ı, Gelenekler (hadisler-ç-) olarak bilinen Muhammed hakkındaki anekdotlardan oluşan geniş bir külliyatla tamamladı. Anekdotlar şekil, her türlü yabancı doktrini haklılaştırmak için Muhammed'in sözlerini uydurmaya yaradı, ancak ana sünni müslüman çoğunluk, kanonik olarak yalnızca belli gelenek (hadis -ç-) derlemelerini kabul etmeye başladı. Uydurma (mevzu) Gelenekler (hadisler-ç-), kabaca, apokrifal inciller ve (Resullerin) İşleri (iyle) ile karşılaştırılabilir. Hristiyanlıkta, kanonik Geleneklere (hadise -ç-), koştur bir şey yoktur; ancak, evvelki 'babalar'ın bir kısmı, daha sonraki liturjik şekillere meşruluk kazandırdıkları ölçüde, muhtemelen Geleneklerle karşılaştırılabilir bir fonksiyon yerine getirmişlerdir. Öyleyse her iki dinde de, temel kutsal metinler hakkında yorumlar ve birbirinden oldukça farklı teolojik yazılar vardır. Düşünsel temelin, yalnızca temel kutsal metinler (Yeni Ahit veya Eski ve Yeni Ahit; Kur'ân veya Kur'ân ve Gelenek 'hadis -ç-') tarafından oluşturulduğunu düşünmek bir hatadır. Diğer yazılar, düşünsel temellere bir şeyler katarlar; çünkü onlar, temel metinlerin kabul edildikleri anlamı tanımlamada vurgulanacak noktaları gösterme hususunda yardım ederler.

Düşünsel temellerin bu karmaşıklığı, bir belirsizliğe yol açar; ancak bu, zorunlu olarak bir dejavantaj değildir. Bir toplum yaşayan bir şeydir ve bu yüzden de sürekli olarak gelişmeli ve kendisini şartlara yeniden uydurabilmelidir; bu nedenle, temel değişiklikler olmaksızın vurgu değişiklikleri yapma ihtimaline sahip olmak uygundur. Bununla birlikte, muhtemelen önemli bazı ihtilaflardan sonra, bir toplum ya da dini bir cemaattaki ana bünyenin belli bir konuma sahip olmak için karar verdiği bazı noktalar olduğu genel olarak kabul edilir.

O zaman, bu konumu ifade eden formül, toplumun dogması haline gelir. İslâm'da daha az resmi bir kabule sahip olmakla birlikte, hem Hristiyan dünyasında hem de İslâm'da amentüler bu şekilde geliştirilmiştir. Bu yüzden de, Hristiyan İznik Amentüsü gibi bir amentü, Hristiyanlığın düşünsel temelinin özü olarak kabul edilir ve aynı şey -bütün bir toplumun değil de teolojik bir okulun konumunu takdim etmekle birlikte- iyi bilinen İslâmi amentü için de geçerlidir. Böylece, bir amentü ya da bir dogma, dini bir cemaatin düşünsel temellerine artan bir kesinlik sağlar; ancak bunlar aynı zamanda, her bir noktayı detaylı olarak belirlemekten çok uzaktırlar. Amentü ya da dogma, bir bedene sabit yapısını veren iskelet ile karşılaştırılabilir; fakat hiçbir şekilde bütün bir bedenle değil. Bu beden, bazen zayıf bir, bazen ise şişman, bazen sağlıklı bir beden bazen ise, sağlıklı bir beden olabilir.

-Başlıca, siyasi toplumlar ya da Avrupa gibi toplum gruplarını düşünerek- bu fikirler, her toplumun düşünsel bir temele sahip olup olmadığı meselesine, yani, kendisinin ve bir toplum olarak neyi temsil ettiğinin bilincinde olup olmadığına işaret eder. Büyüklük, toplumun evrendeki kendi önemine dair bir anlayışa sahip olmasını ön kabul olarak varsayar göründüğünden üstünkörü bir gözlem, tasavvur etme yeteneğine sahip olmayan hiçbir büyük toplumun olmadığı izlenimini uyandırmaktadır. İslâmi dünya ve Hristiyan Avrupa hakkındaki bir araştırma, tasavvur etme yeteneğinin, normal olarak bir din tarafından sağlandığını farz etmeye götürmesine rağmen, görünüşe göre dinin kendisinde yalnızca önemsiz bir rol oynadığı büyük bir toplum ve medeniyet olması sebebiyle Roma İmparatorluğu'nda önemli karşı bir örnek vardır.

Başka bir yerde geniş bir şekilde tartışılan bir pozisyon, burada kısaca ifade edilebilir. Roma İmparatorluğu'nu üzerine kurulduğu düşünce sisteminin (ideation) en önemli ve

en açık parçası, Roma hukuk sistemiydi. Roma Hukuku, belli genel hukuk ve beşeri toplumun doğası anlayışına, bu da bir dünya görüşüne dayanır. Bununla birlikte, bu dünya görüşü ve nihai gerçeklik anlayışı, asla bütünüyle açık değildir. Kabul edildiği şekliyle bu formülasyon, *ius* (beşeri yasa) ve *ins* gibi bütünüyle olmasa da büyük geniş bir içeriğe sahip kavramlara göreydi. Romalıların kendileri bu kavramları ayrıca tahlil etmediler ve bu yüzden de modern bilim adamları, onları bulunan bütün kullanımlara uyduracak şekilde tanımlama güçlüğü çekmektedirler. En azından orijin olarak tanrılara inançla ilişkili olan bu genel kavramlar dışında Roma hukuku, hiçbir zaman dini düşünceler tarafından etkilenmede saf seküler bir düzeyde gelişmiş gibi görünür. Bu da, görünüşe göre Roma İmparatorluğu'nun düşünsel temellerinde, dinin niçin hiçbir rol oynamadığını açıklar.

Bununla birlikte, daha ileri bir araştırma, ilk anda görüldüğünden daha fazla dinin etkin olduğunu gösterir. Roma devletin tüzel bütünlüğü, genişletilmiş bir köylü evinin benzeri olarak düşünülür. Delilin en açık parçası, devletin 'kalbi'nin, Vesta Mabedi'nin varlığıdır; bu mabedin koruyucuları ve müdavimleri, Vesta bakireleri, her zaman büyük saygı görürlerdi. Tabii ki, mutlak anlamda, Roma devleti, yalnızca Roma vatandaşlarından ve onların doğrudan bakmakla yükümlü oldukları kimselerden oluşmaktaydı; diğer sakinler ise, müttefikler ya da tebaydılar. Ancak köylü halk, çok sayıda aç kimseye sahip olduğundan, bu müttefiklerin ve tebanın, Roma devleti olan genişletilmiş hane halkının yardımcıları oldukları kabul edilmiş olabilir. Romalılar, imparatorlukları hakkında bu tarzda düşünmeseler bile, Roma devleti imparatorluğun çekirdeğiydi ve onların Roma devleti hakkındaki düşünceleri, kesinlikle dini bir temele sahipti. Köylü halk, farklı tanrıların koruması altında olduğu gibi, aynı şekilde Roma devleti de, varlığını ve gelişmesini tanrıların yardımına borçluydu. Tabir

caizse, Aeneas'ın tarihindeki sahne arkasında yer alan tanrıların ve tanrıçaların faaliyetlerine dair şiirsel anlatımda Virgil, şüphesiz hala bir çok Romalının belli belirsiz hissettiği şeyi ifade ediyordu. Roma, tanrısal güçlerin var ettiği, koruduğu ve yardım ettiği bir toplumdur. Daha sonra açıklanacak terimleri kullanacak olsak o, karizmatik bir toplumdur; karizmatik bir toplum düşüncesi, fiziksel güçleri serbest bırakan ve bir noktaya toplayan, 'dinamik bir düşünce'dir.

Eğer bu düşünce çizgisi doğruysa, o zaman Roma İmparatorluğu yalnızca diğerlerinden farklı Roma hukukuna ve ahlaki düşüncelerine değil, fakat aynı zamanda, temel olarak dini düşüncelere ya da düşünceler grubuna dayanır. Bu düşünceler, Roma dininin, Romalıların Yunan felsefesini kabul etmeden önce çökmeye başlamasından dolayı, asla gelişmiş entelektüel tarzda formüle edilmedi. Fakat zikri geçen düşüncelerin onlar için pratik bir etkiye sahip olduğu, ayinlerde yeterince açıktı. Bir başka şekilde ifade edecek olursak: Roma gibi bir imparatorluğu kuranların, kendilerine dair güçlü bir inançla sahip olmaları gerekir ve böyle bir inanç, normal olarak onlar için nihai ya da aşkın öneme sahip olan bir yapının yani, burada karizmatik bir cemaat diye isimlendirilecek olan bir yapının üyeleri olduklarını kabulden kaynaklanır. Bu noktanın modern bilim adamlarının nazarından nasıl kaçtığını görmek de kolaydır. Roma dininin, araştırılacak yazılı hiçbir metni yoktur. Latin şairlerde bulunan tanrılar ve tanrıçalar hakkındaki hikâyeler, Roma dininin çökmeye başladığı ve şairlerin çok az dini hislere sahip oldukları bir zamanda, Yunan kaynaklarından derlendi. Daha önceki Roma dini hakkında ise çok az sahih bilgi vardır; ancak bu bilgiler de o kadar ilkel ki, modern zihin onun değerini takdir etme güçlüğüne sahiptir. Bunun bütün sebebi, Roma dininin etkisiz gibi görünmeye meylenmiş olmasıdır. Ancak, eğer o din, Romalıların kendilerinin birincil önemde bir şey oldukları hususunda kesin bir inanç veriyorsa, o zaman Roma

İmparatorluğu'nun durumunun, yukarda ortaya konulan her büyük medeniyetin düşünsel bir temele sahip ve bunun da her şeyden önce din olması gerektiği iddialarına uygun olduğu sonucunu çıkarabilirim⁹.

Bu bölümde sorulması gereken bir diğer soru, modern toplumun düşünsel temeline dairdir. Bu soru, gelecek bölümdeki tahrif tartışmasının tamamlanmasına kadar tam olarak cevaplandırılmaz. Sorunun, geniş bir bağlamda ele alınması gerekir. Meselenin başlangıç tarihi, en azından Reformasyon zamanına kadar geri gider. Reformasyonun dışa yansıyan yönlerinden biri, eski klerj/din adamları sınıfının ayrıcalıklarını kaldırma teşebbüsüydü. Bu ayrıcalıklar, feodalizme bağlıydı ve artık, bir klerj sınıfının fonksiyonlarının yeterli bir şekilde yerine getirilmesiyle elde edilemiyordu. Reformasyona rağmen, Protestan papazlar ve entelektüeller eski klerjik sınıf ayrıcalıklarının varisi olmayı haklı gösterme temayülü olan bir teoloji üretirken eski klerjik sınıfla ilişkili olan düşüncelerin taşıyıcıları, Avrupa üniversitelerinin çoğunda hâkim olmayı sürdürdüler. Yeni deneysel bilimler ortaya çıkarken geleneksel düşünceyle ilişkisini yok saymak zorundaydı ve geleneksel düşüncenin taşıyıcıları kendilerine özgü düşüncelerini, yeni bilimlere içinde yer verecek şekilde uyarlama hususunda acizdiler. On dokuzuncu yüzyıldaki büyük bilimsel ilerlemeler, geleneksel Hristiyan din düşüncesi ve deneysel bilimler arasındaki ayrılığı belirginleştirdi. Aradaki uçurum, köprü kurmaya yönelik bir çok teşebbüse rağmen, hakikatte hala kapatılmamış olarak varlığını devam ettirmektedir.

Bu bakımdan Avrupa ve Amerika'daki durumu, Ortadoğudaki durumla karşılaştırmak öğretici olacaktır. Mısır gibi

9 Montgomery Watt, "The Place of Religion in the Islamic and Roman Empires", *Numen*, ix (1962), s. 110-127.

bir ülkeye Avrupa eğitiminin girmesi, nihai olarak geleneksel İslâmi eğitime paralel ikinci bir eğitim sistemi yaratılması anlamına geldi. Çocukların Kur'an okumayı öğrendikleri ve ezberledikleri köy okullarında başlayan İslâmi eğitim, Kahire'deki geleneksel el-Ezher üniversitesindeki hukuki, felsefi ve teolojik eğitimin daha üst kademelerinde tamamlanıyordu. Avrupa eğitim sistemi de, ilkokuldan kolej ve üniversite eğitimine kadar uzanan bütün bir alanı kaplar. Son zamanlara kadar, hemen hemen hiç üst üste yığılma yoktu ve sonuç olarak da entelektüel hayat, bütünüyle ayrı iki kanalda ilerledi. Avrupa'da bu tam ayrılık hiçbir zaman olmadı. Ancak, en aşırı dini ayırıcılar (izolasyonistler), itibar edilmediğinde ve iki akımı birleştirmeye meşgul olan kimselere güvenildiğinde, genellikle dini ve bilimsel düşüncelerimizin hala iki ayrı akımda olduğu kabul edilmek zorundadır; (nehirlerin bir kavşaktan sonra bazen yaptıkları gibi) tek bir kanalda yan yana aksalar bile.

Hâdiselerin bu durumu, iki sebepten dolayı ortaya çıktı: Birincisi, entellektüel disiplinlerin nispeten otonom olmaları sebebiyle kendilerine özgü çizgilerini geliştirmelerinin deneysel bilimler için mümkün olması. İkincisi, dini düşünce geleneğinin taşıyıcılarının, bireyin kişisel hayatıyla ilişkisini sürdürmek şartıyla, dinin eski iddialarının (mesela, teoloji, bilimlerin kraliçesiydi) birçoğunu terk etmeye hazır olmalarıdır. Bu hikâyenin tamamı değildir ve bu yön bile, burada ayrıntılarıyla tahlil edilemez; Avrupa'nın, entelektüelleri ve diğer liderleri tarafından ele alınmasını gerektiren bir çok yeni probleminin ortaya çıktığı bir zamanda tutarlı ve bütüncül bir düşünceler grubundan mahrum olmanın ciddi etkilerinden yeterince söz edildi. Tabii ki tutarlılığın yokluğu, abartılmamalıdır. Hatta Müslüman ve Hindu geleneğinde bulunmayan belli düşünceler iki akım halinde, ister hristiyanlar ister bilimsel materyalistler isterse hümanistler olsun bütün Avrupalıların ortak özelliği olmaya devam etti.

Az önce zikredilen şey, 'dogma' kelimesinin niçin gözden düştüğünü açıklamaya yardım eder. Dogma, dini düşünce- nin taşıyıcılarının artçı eylemleriyle ilişkili olmaya başladı. Dini düşüncenin taşıyıcıları, entelektüel düzeyde entelektüel meydan okumaları karşılamak yerine, bir bütün olarak in- sanların zihinlerinde belli anahtar düşünceleri ve prensiple- ri muhafaza etmek için şu ya da bu türden sosyal baskıları kullandılar ve bu anahtar düşünceler ve prensipler, sık sık arzulanan sosyal değişikliklere karşı koymanın temeli yapıldı. Sonuç olarak, geniş halk kesimleri, dini entellektüellerden yüz çevirdiler ve ortak kullanımdaki kelime (uzmanların tek- nik yazılarından ayrı olarak), çirkin çağrışımlara sahip olma- ya başlayacak şekilde, 'dogma'larına karşı insafsız eleştiriler ortaya koydular. Bununla birlikte, bu çöküş ve kısmi dağıl- mayla karşılaştırılabilir hiçbir şeyin olmadığı toplumlarda dogma, olumlu ve önemli bir fonksiyona sahiptir. Bu sos- yolojik karşılaştırma dogma'nın Sovyetler Birliği'nde bağımsız taşıyıcılarının olmadığını, ancak, büyük ölçüde devletin mevcut yöneticilerinin (açıklama ve yorumunun) kontrolü altında olduğunu gösterse de, Marksist dogmaların Sovyetler Birliği'ndeki yeriyle örneklendirilebilir.

Bir toplumdaki düşüncenin yerine dair ortaya çıkan ta- nım, sonuç olarak bir dereceye kadar aşağıdaki gibidir. Bütün dikkate değer toplumlar, düşünsel bir temele sahiptir. Bu ba- zen, soyut kavramlardan daha çok (Roma dini ritüellerinde olduğu gibi) somut formlarla ifade edilir; ancak bu düşünceler, toplumu dengede tutmak ve ona ilham vermek için tamamen açık olmalıdır. Bazen bu düşünce, mesela, bazı bakımlardan ilgisiz hale gelmesinin arkasından devam ettirilse de, kısmen çarpıtılmış olabilir. Özellikle, eski toplumlardaki durum budur. Yeni toplumlarda da, durumun gerçeklerine tam olarak henüz uydurulmaması sebebiyle, çoğu kez bütünüyle maksada uy- gun değildir. Keza, bir toplumun düşünsel temeli, genel olarak

dini bir öze sahiptir. Bireyin derin arzularından biri, hayatının önemli olması gerektiğidir ve toplumunun hayatına gerçek bir katkı yaptığı ve toplumunun total hayatı bizatihi önemli olduğu zaman bireyin hayatı da önemli hale gelir. Şimdi din, uygun nesnelere dinamik düşünceler iliştiirdiğinden ve bu dinamik düşünceler vasıtasıyla önemi anlaşıldığından, bu manada anlamlı/önemli olmayla ilişkili olmak zorundadır.

3. Bölüm

TAHRİF YA DA DÜŞÜNCELERİN ÇARPITILMASI

1. DÜŞÜNCELER VE İLGİLER

Beşeri düşünceler ve beşeri bilgi, esas olarak eylemle alakalıdır. Bu iddia, daha sonra (ikinci bölüm, yedinci kısımda) genel bir tarzda ele alınacaktır; ancak onun bazı içerimleri, şimdiki konuyla ilgilidir. İnsanın dışsal ve maddi dünya ile ilişkilerinde dünya hakkındaki doğru düşünceler, insanın tatmin sağlayıcı eylemi gerçekleştirmesini mümkün kılar; oysa dünya hakkındaki yanlış düşünceler, onu tatmin sağlamayan eyleme götürür. Bu hususta, yanlış düşüncelere yönelik tabii bir ıslah edici vardır. İnsanlar, varoluş mücadelesine dalmışlardır ve eğer bir dereceye kadar başarılı olmak istiyorlarsa, düşüncelerinin mümkün olduğu kadar hakikate yakın olmasını temin etmek için çaba sarf etmek zorundadırlar.

Ancak, insanın diğer insanlarla ilişkilerinde durum, bu kadar basit değildir. Farklı insan grupları, farklı ilgilere sahiptirler ve bir grup için tatmin edici olan bir diğeri için tatmin edici olmayabilir. Bundan dolayı da, bu siferdeki yanlış düşünceler hakkında basit, tabii hiçbir bir ıslah edici ve gerçekten de, doğru düşünceleri yanlış düşüncelerden ayırmanın hiçbir objektif tarzı yoktur. Verili bir durumda, onun hakkında iki düşünce grubu ve uygun iki davranış çizgisi olabilir. Birinci düşünce grubu ve faaliyet çizgisi, A grubu için tatmin edici, B grubu için tatmin edici olmayan sonuçlara götürebilir. Oysa ikinciler, B grubu için tatmin edici fakat, A grubu için daha az tatmin

edici ya da bütününü tatmin etmeyen sonuçlara yol açabilir. A grubu, düşüncelerin birinci setinin doğru ve ikincinin yanlış, B grubu ise tersini göstermeye çalışır.

Bütün bu mesele, gelecek iki bölümde daha ayrıntılı olarak incelenecek; ancak şimdilik bir örnek, şu anki konumuzla ilgili olanı daha açık hale getirmeye yardım edebilir. Abbasi halifeliğinin ilk yüzyılları boyunca İslâmi dünyadaki büyük gerilimlerden biri, anayasalcı ve müstebit (otokratik) bloklar olarak isimlendirilenler arasındaki gerilimdir. Birinci gruptaki bir unsur, İslâm hukukunda ve yardımcı diğer disiplinlerdeki uzmanlar olan ulema ya da hukukçulardı. İslâm hukuku karakter olarak, parlamento kanunlarına dayanan modern hukuktan farklıdır. İslam hukuku, Tanrı'nın kendi iradesini Kur'ân'da (ikinci olarak da Muhammedi Gelenekler (hadis) vasıtasıyla) vahyi hususunda müslümanların görüşüne dayanan tanrısal bir hukuktur. İdeal bir hukuktur; ancak, yönetici onun kısmen ya da bütün olarak uygulanacağını emretmedikçe kesin olarak bir İslâm devletinde bile geçerli değildir. Gerçekten de İslâm hukuku, dini ritüel ve açıkça herhangi bir mahkemenin alanı dışında kalan kişisel temizlik gibi meseleler hakkındaki bir çok hükmü içermesi sebebiyle reel olarak hiçbir zaman, kısmi olmaktan daha fazla uygulanamadı. İslâmi hukukun doğasının bu olmasından dolayı, yöneticilerin üzerinde kendi bölgelerinde konuyla ilgili kısımların yerine getirilmesini temin etmeleri hususunda sürekli bir baskı olmuştu. İslâmi hukukun geniş bir kısmının uygulanmasına dair yöneticinin bir kararı, hukukun yetkili yorumcuları olmalarından dolayı hukukçular sınıfının lehineydi. Ulema ya da hukukçulara muhalefet edenler, yöneticinin hâkimiyeti altında devleti idareden sorumlu vezirler ya da devlet memurlarıydı. Bu kesim, tabii ki, kendilerinin daha güçlü, muhalifleri olan ulemanın daha güçsüz olduğu daha müstebit bir yönetim şeklini benimseme eğilimindeydiler.

Bu çıkar çatışması, bir düşünceler çatışmasıyla ilişkiliydi. Ulema, bireylerin ve devletin, eğer Tanrı'nın emirlerine, kendisi tarafından Kur'ân'da vahyedildiği şekliyle riayet ederlerse kesinlikle başarılı olacaklarını kabul ettiler ve sıkıştırıldıkları zaman ise, Kur'ân'ın Tanrı'nın ezeli Sözü olduğunu vurguladılar. Muhalifleri, en azından bir kısmı, aksine başarının Tanrı'nın kendilerini hata yapmaktan koruduğu ve başarının bu tür liderleri (imamları) takip etmek ve onlara boyun eğmekten kaynaklandığını iddia ettiler. Bunlar, adına çalıştıkları yöneticiyi, -bunun doğrudan delilini elde etmek zor olsa da- bir şekilde yanılmaz bir imam olarak kabul ettiler ve Kur'ân'ın Muhammed'in hayatında zamanın belli bir noktasında ortaya çıktığını, bundan dolayı da ebedi olamayacağına işaret ettiler. Bu doktriner konumlar, iki ana İslâm şekli olan Sünniliğe ve Şia'ya bağlı olan kimselerin konumlarıdır. Hangisinin doğruya daha yakın olduğu ve hangisinin doğru ve hangisinin yanlış olduğuna nasıl karar vereceğiz? Sünniler bütün olarak daha başarılı olmuşlardır ve müslüman çoğunluk şimdi, ona bağlıdır; ancak, (muhtemel olmadığını, düşünmekle birlikte), bunun arizi sebeplerden dolayı olduğu tasavvur edilebilir. Çok şükür ki, bu, burada kesin bir kararın gerekmediği bir noktadır.

Bu örnek, faaliyetin kendisine dayandığı düşünceler hakkındaki daha ileri bir noktayı misalleriyle açıklar. Bu düşünceler normal olarak, gerçek hakkındaki bir ifade şeklini alırlar: 'Gerçeklik, falan filandır ve bu yüzden de, belli eylemler, uygundur'. Az önce verilen örneklerden biri, şu şekilde takdim edilebilirdi: 'Tanrı, Sözü'nü Kur'ân'da vahyetti ve bu yüzden de, O'nun iradesine siyasi ve sosyal meselelerde tabii olmak uygundur.' Bu, biz eylemlerimizi, (gerçekliğin maksada uygun parçası) olduğunu tasavvur ettiğimiz duruma dayandırırız demekten daha fazla bir şey değildir.

Maalesef, zamanımız net bir şekilde, belli bir durumu objektif olarak araştırdığımızda bir döneme ve araştırdığımız bu dönem hakkında ne yapacağımızı göz önüne aldığımız zaman ise bir başka döneme ayrılmaz. Çoğu kez iki süreç, aynı zamanda ortaya çıkar ve birbirlerini etkilerler. Çağdaş olmasalar bile, bu faaliyet tarafından harekete geçirilen menfaatler, aynı zamanda, durumun incelenmesine de etki ederler. Bu sebeptendir ki yukarıda, sosyal ve düşünsel faktörlerin birbirlerini tamamlayıcı oldukları ifade edildi. Bu nokta, bizim kendisiyle dünya ve hususi bir durum hakkındaki görüşümüze ulaştığımız zihinsel süreçte bulunan iki tür adım arasında bir ayırım yapılarak daha fazla açıklanabilir. Bir düşünceye dair bir tartışma ya da o düşüncenin geliştirilmesindeki adım, meseleyi anlayan herkesin kabul etmek zorunda olduğu açık ve iyi bilinen mantıksal bir süreç olduğun da, yarı saydam (translucent) diye isimlendirilebilir. Adımın bu türden değil de, düşünürün bir sonuca ulaştığı fakat bu sonuca nasıl ulaştığının olarak mantıksal bir açıklamasını veremediği, birbirine muhalif delillerin iyice ölçülüp biçilmesi ya da dengelenmesi şeklinde olduğunda ise, kolay anlaşılmayan (opaque) diye isimlendirilebilir. Şimdi, bu türden kolay anlaşılmayan (opaque) adımlar, bir çok entelektüel süreçte ortaya çıkar. Kolay anlaşılmayan adımların, her zaman sonucunun bir insanın ilgileri tarafından etkilenmesine fırsat verdiğini iddia etmek yanlış olabilir ancak, çoğu kez bu tür bir fırsat verdiğini de açıktır.

Astronomik gözlemlerin bile, ilgiler temayülleri tarafından nasıl etkilenebildiğinin bir örneği, detayların bazı kısımları yanlış olsa bile, esas olarak doğru olan aşağıdaki anekdotla verilebilir. Belli bir dönemde, Mars'ın gözlemlenmesi hususunda başkalarından daha uzman oldukları genel olarak kabul gören iki astronom vardı. Mars'ın gözlemlenmesi, meslekten olmayanların (laiklerin) zannettikleri kadar basit değildir; özel bir yeteneği gerektir ve bu sürecin belli kısımları bizim

ayırımımıza göre, kolay anlaşılamaz (opaque) türdendir. Bu yaklaşım, iki uzmanın diğer insanlara gözlemin tam sürecine katılmalarına izin veremeyecekleri anlamını ima eder ve diğer insanlar basitçe, onların ulaştıkları sonuçları kabul etmek zorundadırlar. Şimdi onlardan biri, Mars'ın üzerindeki işaretlerin kesin olarak kanallar olduğuna inanır ve diğeri ise, onların kanal olmalarının mümkün olmadığına inanır. Birincisi, gözlemlerinin kendi görüşünün doğruluğunu açıkça teyit ettiğini iddia eder. İkincisi ise, kendi gözlemlerinin, birinci görüşün imkansız olduğunu gösterdiğini iddia eder. Bu bir çıkmazdır; daha iyi teleskoplarıyla yeni gözlemciler sahneye çıkıncaya kadar bundan kurtulmanın bir yolu da yoktur.

Bu tür şeyler astronomide olursa, ekonomi, sosyoloji, siyaset bilimi ve tarih gibi diğer daha az matematiksel, entelektüel disiplinlerde olması çok daha fazla muhtemeldir ve genel dünya görüşlerini şekillendirecekleri çok geniş bir alan olacaktır. Bir örnek olarak, dünyanın bir çok kısmında bulunan yekpare bir İslâm dinin olup olmadığı ya da her bir bölgedeki yerel unsurların sindirilmesi vasıtasıyla değişen büyüklükte bir çok farklı dinin tamamının İslâm ismiyle isimlendirilmesinden söz etmenin daha doğru olup olmadığı meselesi ele alınabilir. Bunun basit bir mesele olduğu ortaya çıkıyor. Bir anlamda, bir bütünlük ve aynı zamanda yerel varyasyonlar olduğu için genel olarak kabul edilebilir bir cevap, bir kimsenin terimleri dikkatli bir şekilde seçmesiyle verilmesi gerekirmiş gibi görünüyor. Ancak kuvvetli bir şekilde, bütünlüğün olduğunu reddeden bilim adamları da vardır. Fakat, bunlardan bir çoğunun Fransız olduğuna dikkat çekmek de önemlidir. Şimdi, on dokuzuncu yüzyıl koloni siyasetinde Fransa, İslâm'a bir düşman, çökmekte olan, -kabaca Fransız medeniyeti ile özdeşleştirilen- medeniyetin gelişmesine muhalefet eden bir şey olarak bakma eğilimindeydi. Diğer yandan İngiltere, İslâm'ı bir düşman değil bir dost olarak görme eğilimindeydi. Mesela, kuzey

doğu Nijerya'ya, müslüman idareciler vasıtasıyla hükmetti. O zaman, İslâm'ın bir bütün olduğunu reddeden ve onun yerel bozulmalarını ve deformasyonlarını vurgulayan Fransız bilim adamlarının, ilmi hükümlerinde Fransız siyasi tutumlarından aşırı derecede etkilenip etkilenmediklerini merak edebiliriz.

Tabii ki, beşeri ve sosyal bilimlerde bile, genel olarak kabul edilmiş ve saygı gösterilen olgular ve prensipler vardır. Bilim adamlarının ve düşünürlerin ilgileri, kendi ilgilerini dikte ettirecekleri sınırsız alana sahip değildirler. Tarihçi, harekete geçiren unsurları belirlemede ve onların önemini tahmin etmede kısmi bir özgürlüğe sahip olsa bile tarihlere, olayların nispi düzenine ve sayısız diğer hususi detaya saygı göstermek zorundadır. Uzmanlar, istatistikleri manipüle etmenin yollarından haberdar olsalar bile, ekonomide ve sosyolojinin bazı dallarında istatistiklere, saygı göstermelidirler. Bilginin birçok dalında, rakip görüşlerin savunucuları arasında tartışmaların olması ve bu tür tartışmalarda her bir grubun kendi düşüncesini, diğerinin daha önce kabul ettiği ya da kabul etmek zorunda kalacağı olgular ve prensipler üzerine bina etmeye uğraşması tabiidir.

Büyük dini liderlerin görüşleri, az önce ele alınanlarınkinden az çok farklı bir sınıfta yer alır. Ancak onlar da, ilgilerinden etkilenmeye müstait olabilir. Fakat, dini bir lider büyük olarak isimlendirme hakkına sahip oldukça, toplumun bir kısmının değil, bütün toplumun ilgisini elde etmeye çalışacağı muhtemeldir. Hareketleri asla küçük bir mezhepten daha fazlası olmayan daha küçük dini liderler arasında, kısmi menfaatler baskın olabilir. Bu son mezhebi türün düşünsel sisteminde, olgular, küçük bir rol oynarlar ve çoğu kez de dikkate alınmazlar.

Bu düşüncelerin ulaştırdığı sonuç, budur. İnsanların dini, siyasi ve sosyal yaşamları için yol gösteren yönlendirici düşünceler, her zaman menfaat-bağımlıdır (interest-linked).

Birçok durumda, teknik düşünceler de, menfaat-bağımlıdır (interest-linked). Bu, insan hayatının bütünüyle iki ayrı yönü olmayan, ancak birbirlerini tamamlayan ve birbirlerini etkileyen belli düşünceleri kabul etmek ve pratikte belli değerleri, hedefleri ve davranış şekillerini yerine getirmeyi söylemekten başka bir şey değildir. Bazen düşünceler önce, bazen de uygulama önce gelir gibi görünür; ancak bu, yüzeysel bir ayırımdır. Temelde, düşünceler ve uygulama, aynı zamanda ve birbiriyle ilişkili olarak gelişirler.

Böylece bir çok düşüncenin menfaat-bağımlı olması sebebiyle, onların her zaman -çoğu kez durum böyle olsa da- tahrif edildikleri ya saptırıldıkları anlamı çıkmaz. Yirminci yüzyılın ilk yarısında belli bir süre için Antartika'ya seyahate hazırlanan bir kimse düşünüldüğünde, seyahatten beklediği sonuçlara olan ilgisi, tehlikelerden bir kısmının azaltılmasına ya da en azından 'hesaplanabilir riskleri' almaya sevk etse bile; kendi güvenliğine yönelik ilgisinin karşılaşması muhtemel olan şartlar hakkındaki muhtemel en kesin bilgiyi elde etmeye sebep olacağı açıktır. Benzer şekilde, bir devlet adamının siyasetinin başarısına olan ilgisinin, İslâm'ın bağlılarının ne kadar bir bütün olarak kabul edilebileceği meselesine, en kesin cevabını elde etmeye çalışmasına sebep olması beklenebilir. Muhtemelen düşünceleri ve bilgiyi tahrif edecek olan ilgi, kısmi bir menfaattir (part-interest), yani, toplum içinde diğer grupların rakibi olan bir grubun menfaatidir. Böyle kısmi menfaatin (part-interest), her durumda tahrife yol açması beklenebilir. Bir toplumun üyeleri, basit bir şekilde kendilerinin ait oldukları grubun değil de, bütün toplumun menfaatini elde etmeye muktedir oldukça, düşüncelerinin tahrif edilmekten azade olması mümkündür. Tabii ki, tahrif, bu toplumun menfaatleri, daha üst bir toplum içindeki rakip toplumların menfaatleriyle çatışmaya başlarsa bir kez daha ortaya çıkabilir. Bu meseleyi tamamlamak için, her menfaatin, her tercihle

ya da bir tartışmadaki her kolay anlaşılabilir adımla ilgili olmadığı işaret edilmelidir; böylece tahrif yalnızca, menfaat ve tercih arasında bir ilişki olduğu zaman vukuu bulur.

Düşüncelerin menfaatlerle ilişkili olduğu sonucu, dinin halkın ahyonu olduğu şeklindeki Marksist kavganın temeli olan prensiptir. Marksistlere göre, kendilerinin dışındaki bütün düşünceler, (katı anlamda) ideolojiktirler yani, menfaatler tarafından tahrif edilmiş ya da saptırılmışlardır. Marksizm'in 'ideolojik' olmadığı kabulü hususundaki sebepleri, burada açıklamaya gerek yoktur; ancak, onların kabaca, bütün dünyanın menfaatleriyle ilişkilendirilen düşünceyle karşılaştırılabilir olduğu kabul edilebilir ve önceki paragrafta söylediğimize uygun olarak, çarpıtılmadan/tahrif edilmeden azade olabilirler. Maalesef, Marksistlerin bütün dünyanın menfaatleri olduğunu düşündükleri şey, onların dışındaki kimseler tarafından aynı şekilde kabul edilmemektedir. Bu çalışmanın bakış açısına göre, Marksist düşünce, menfaat-bağımlıdır (interest-linked). Marksist 'ideoloji' anlayışı, bundan dolayı bir anlamda kabul edilebilir, ancak, bu anlayış farklı olarak temellendirilir ve bu temellendirmeye ideoloji anlayışı Marksistlerin kendi aleyhine döner.

2. BİLİNÇLİ VE BİLİNÇSİZ TAHRİF

Önceki bölümde söylenen, esas olarak, kişinin tahrif edildiğinin farkında olmayarak savunduğu, tahrif edilmiş düşüncelere uygundu ve bu çalışmanın bundan sonraki kısmında göz önünde bulundurulacak olan, tahrif edilen düşüncenin bu türüdür. Fakat bu tür bilinçsiz tahrif, bilinçte ve iradi tahrifte algılanamaz şekildeki tedrici değişmelerle gizlenir. Tahrifin hiç bir şekli tabii ki, yeni değildir. Pavlus'un Kudüs'e tutuklanma-

sıyla ilgili olarak Resullerin İşleri'nde (21-23. Bölüm) tamamen iradi, açık bir tahrif örneği vardır. Hakikat, Romalı komutanın, bir ayaklanmayı bastırmak için Pavlus'u tutuklamış olmasıydı. Ayaklanma, Pavlus'un ölümüne sebep olacaktı, ancak, muhtemelen komutan, onun bir tür terörist olduğunu düşünmüş olduğundan Pavlus'un ölümüyle ilgilenmemiştir. Daha sonra, kırbaçlanarak sorguya çekilmek üzereyken Pavlus, kendisinin bir Roma vatandaşı olduğunu ve bu sürecin kanunsuz olduğunu ileri sürdü. Komutan, Pavlus'un statüsü hakkında şimdiye kadar araştırma yapmaksızın süreci işlettiği için ciddi olarak suçluydu. Bu anlatılardan biraz sonra Resullerin İşleri'nde, Romalı komutanın valiye, Pavlus hakkındaki mektubu iktibas edilir. Burada komutanın kendisinin, Pavlus'un bir Roma vatandaşı olduğunu anladığı için, onu kalabalığın ellerinde ölmekten kurtardığını ima ederek olaylara çok farklı bir görünüş vermeyi becerir.

Bu önemsiz bir meseledir; ancak benzer süreç, daha ciddi durumlarda da olabilir. Plato, kendi zamanında cari olan bir adalet tanımına atıfta bulunur; bu tanıma göre adalet basit bir şekilde, daha güçlü olanın menfaatiydi. Böyle bir düşünüşün gerisinde, yönetim ve otorite pozisyonlarındaki insanların, yalnızca, belli bir davranışı güçlü insanların istedikleri değil fakat, bizatihi davranışın kendisinin doğru ve adil olduğu hususunda kendilerine itaat edenleri ikna etmesi yatmalıdır. Bazı durumlarda da güçlü insanlar, başkalarından yapmalarını istedikleri davranışların, yalnızca kendi istedikleri olduğunu, mutlak herhangi bir standarda göre olmadığını bilmelerine rağmen, diğer insanlardan istedikleri davranışların doğru ve adil olduğunu açıkça ima etmektedirler. Plato'nun iktibas ettiği ve tartıştığı Sofistlerin adalet tanımı, güçlü insanlardaki rahatsız edici duyguları yatıştırmayı hedeflemiş gibi görünür. Gerçekte bu tanım, doğru ve adil olanın mutlak bir standardı olduğuna dair genel bir kanı olmasına rağmen, doğru ve

adil olanın bu tür hiçbir standardının olmadığını ve adil diye isimlendirilen davranışların her zaman, güçlü insanların menfaatleri olan şeyler olduğunu iddia eder. Bundan dolayı da, zalimce davranan ve emrettiğinin adil olduğunu söyleyen güçlü insanlar herhangi bir adalet standardını çığnemiyorlar fakat, ne yaptıklarının muhtemelen çok açık ve tam bilincinde olmakla birlikte, ‘adalet’ kelimesini, her zaman kullanıldığı gibi kullanıyorlardı (Sofistlerin bu görüşü, bizatihi, Sofistlerin patronlarının ve güçlü insanların kısmi-menfaati tarafından tahrif edilmiş bir düşünce örneğidir).

İnsanların inandıkları şeyi kasten manipüle etmenin, günümüzde hızlı bir şekilde arttığı görülmektedir. Çok güçlü hale gelen reklâmcılık, psikolojik olarak çalış ve insanlara kendi istediklerini aldirtacak gizli ikna usullerini kullanmaktadırlar. Benzer teknikleri siyasette de kullanmak için girişimler yapıldı ve totaliter eğilimli yönetimler, özellikle şimdi, düşünceleri propaganda etmenin birçok yeni metodu üzerinde etkili kontrole sahip oldular. Yeni metotların kendilerine uygulandığı kimseler, onlara karşı bir takım tepkiler geliştiriyorlar. Birçok kimse için ‘propaganda’ kelimesi, ‘tahrif edilmiş’ çağrımına sahip olmaya başladı; fakat tabii ki, ‘propaganda’nın bütünüyle bu anlamda olduğunu kabul etmek zordur.

İnsanların tahrif edilmiş düşünceleri, tahrif edilmiş olduklarının farkında olmaksızın savunduklarında, bunların tahrif edilmiş düşünceler olduğunu kabul etmek, çoğu kez çok daha zordur. Önceki bölümde açıklandığı gibi, bilinçsiz tahrif, bir tartışmadaki kolay anlaşılamaz bilişsel tercihler ya da adımlarla ortaya çıkar. Normal olarak bir kişi, bu adımlarla, tercihler ve yarı saydam olanlar arasındaki farklılığa dikkat etmez ve herkesin meselenin böyle olduğunu göreceğini düşünür. Normal olarak da, düşünüşünün ya da düşüncelerinin kendisinin menfaatleri tarafından etkilendiğinin bütünüyle farkında de-

ğildir. Tahrif edilmiş düşüncelerinin, açıkça doğru olduğuna inanır. Yaşadığı toplumun çoğu üyesiyle birlikte, paylaştıklarının tahrif edilmiş düşünceler olması durumunda ise, onun için bu düşüncelerin tahrif edilmiş olduklarının farkına varmak özellikle zordur. Bu çalışmada, daha çok dikkat çekilecek olan bu ortak tahrif ya da grup tahrifidir; ancak, yeterli bir şekilde kliniksel olarak 'nevroz' diye isimlendirildiği ilan edilmediğinden bile, nevroz olarak aynı kategoriye ayrılrsa da, bireye has olan tahrif de vardır. Bütün yönlendirici düşünceler menfaat-bağımlı (interest-linked) olduğundan hepsi, tahrife müstaittir ve bu yüzden de, hiçbir insan tahrif edilmiş düşünceleri gönlünde yaşatma ihtimalinden muaf değildir. Gerçekten çoğu zaman büyük kısmımız, tahrif edilmiş düşünceleri, gönlümüzde yaşatırız. Tahritten kurtulmada en önemli umut, *bütün* görüşüne ulaşmadır. Ancak, bazı yönlerden bunu başarsak bile, diğer açılardan buna ulaşma hususunda başarısız olabiliriz.

Tahrifin nasıl doğrultulacağı problemi, büyük ölçüde bir kimsenin kendisinin etkilendiği kısmî-İlgilerin nasıl farkında olacağı problemidir. Bu, kendini gittikçe daha çok nasıl tanıyacağı probleminin bir yönüdür ve bilinçdışının muhtevasını öğrenmede ve bastırılmış hatıraları yeniden elde etmede bulunan benzer zorluklara tabidir. Bütün bir bilinçdışı kompleksiyle ilgilenildiğinde, düşüncelere dayanan faaliyete dair yetersiz birkaç sonuç, insanın o düşünceleri kabulü hususunda rahatsız etmez. Birçok Alman, ülkeleri hakkında Hitler tarafından ilan edilen tahrif edilmiş düşüncelere kapıldı ve yenilginin ilk işaretleri, onlara bu tahrif edilmiş düşünceleri terk etmelerini sağlamıştı; her zaman, olanı açıklamak için gözden geçirmeler yapmak mümkündür. Almanların çoğunun yanlış düşüncelerden derhal dönmelerine nihai felaket sebep oldu.

Bir diğer problem, sosyologun başka insanlar tarafından göz önünde bulundurulmuş düşüncelerin bilinçsizce tahrif edildi-

ğini söyleme hususundaki haklı gerekçesi meselesidir. Hemen kabul edilmelidir ki, her hususi durumda, bir miktar şüphe/tereddüt vardır. Bununla birlikte, insanlar tarafından göz önünde bulundurulmuş düşünceler, onların -ister bireysel isterse toplu olsun- menfaatları tarafından tahrif edilebilir (gerçekte ise çoğu kez tahrif edilmiş) olduğuna ve insanların da bu tahriften habersiz olabileceklerine dair genel kural hakkında şüphe yoktur. Bunun sayısız örneği vardır ve bu örneklerin bir kısmı, bir sonraki bölümde verilecektir. Bu, bir şahıs ya da bir grup tarafından göz önünde bulundurulmuş her hangi bir düşüncenin tahrif edilebilirliğinin *a priori* bir mümkünlük olduğu anlamına gelir. Hakkında karar verilecek mesele, hususi bir durumda tahrifin gerçekten meydana gelip gelmediğidir. Eğer N'nin kesin bir menfaati olduğunu ve onun sahip olduğu belli (başka insanlar tarafından reddedilen) düşünceleri bu menfaatlerin tahrik ettiğini biliyorsak, onun düşüncelerinin bu menfaatler tarafından etkilendiğini düşünecek sebepler var demektir ve birçok durumda, daha ileri araştırmalar bu sonucun, haklı olduğunu gösterecektir.

Bütün bu durumlarda sosyolog, kendi düşünceleri de diğer insanların düşünceleri kadar tahrife müsait olduğundan, onlara göre az bir avantaja sahiptir. Sosyologun, N'nin düşüncelerinin tahrif edilmiş olduğu iddiası, bizzatı tahrif edilmiş olabilir ve N'nin düşünceleri gerçekte, az ya da çok sahih olabilir. Sosyolog, tahrifin her yerde bulunan özelliğini anladığı ölçüde diğer insanlara karşı cüzi bir avantaja sahiptir. Ancak bu günlerde, insanların çoğunun niçin tahrif fenomeni hakkında az da olsa bir bilgiye sahip olmadığı ve sosyolog gibi benzer önlemleri alamadığının hiçbir gerekçesi yoktur. Tabii ki, genel bir tahrif anlayışından hususi tahrif örneklerini ortaya çıkarmaya geçme hakkında yanılmaz hiçbir metot yoktur ve şüphesiz bir çok örnek, gözden kaçır. Mümkün olan tek şey, tahrif hakkındaki bu genel anlayışa sahip her birimizin, kendi düşüncelerini eleştiriye tabi tutması ve sürekli olarak tahrife dikkat etmesidir.

3. TAHRİF ÖRNEKLERİ

Tahrif, hemen hemen evrensel olarak vukuu bulur ve bir çok şekil alır. Bu tahrif şekillerinin dakik bir tasnifini yapma teşebbüsü mümkün görülmemektedir. Ancak birkaç örnek, onların ortak unsurlarının bir kısım işaretlerini verecektir. Çoğu durumda, büyük bir toplumda bir grubun kendi menfaatlerini, muhalif diğer gruplar aleyhine olarak arttırmaya çalıştığı görülecektir.

Vahiy düşüncesinin, İslam'ın düşünsel temelini uygun bir parçası olduğu kabul edilebilir; ancak belli noktalarda, öneminin abartılması sebebiyle tahrif edilmiş görünmektir. Bu noktalardan biri, vahyin İslam toplumu ve onun kültürünün tek kaynağı olarak kabul edilmesidir. Bununla yakından ilişkili olan bir diğer nokta ise, Kur'ân'ın normal tarihsel kanallara göre daha üstün, tarihî hakikatin bir kaynağı olarak kabul edilmesidir. Bu sonuncusuyla ilgili olarak muhtemelen bizatihi Muhammed'in kendisi Kur'ân'da, hakkında hiç ya da normal tarihsel gelenekle noksan bilgiye sahip olduğu uzun geçmişin olaylarına dair tarihsel bilginin kendisine geldiğine inanıyordu; daha sonraki müslümanlar, mevcut tarihsel gelenek ve Kur'ân arasında çelişki olduğunda, Kur'ânî versiyonun alınacağını kabul etmenin mantıksal adımını attılar; bu yaklaşımın bilinen örneği, İsa'nın çarmıha gerilişinin gerçekliğinin Kur'ân tarafından reddedilmesidir. Birinci nokta, hem Kur'ân'ı hem de Gelenekleri (ya da Muhammed dair anekdotlar) etkiler. Geleneklerde (hadislerde-ç-), çoğu Ortadoğu'nun tevarüs edilen hikmetinden oluşan özdeyişler, Muhammed'e atfedilir; hatta pratikte Hristiyanlıktaki Rabbin Duası'yla aynı olan bir duayı emrettiği söylenir. Bu ya da başka yollarla İslam, Ortadoğu'nun kültürel mirasının çoğunu kendisine katabilecek ve aynı zamanda bütün bunların hepsinin kendisinden

kaynaklandığını ve önceki kültürlere dayanmadığını iddia edecekti¹⁰.

Sıradan Avrupalı ve Amerikalı okuyucu için, her ikisi de standart tarihsel bakış açısıyla çeliştiklerinden dolayı bu düşüncelerin tahrif edilmiş oldukları noktasında gereğinden fazla durmak yersizdir. Biri, tarihsel bilginin onları reddedecek tarihsel sebepler olmadıkça kabul edileceği prensibiyle, diğeri ise tarihsel tâbiilik düşüncesiyle çelişir (Avrupa ve Amerika'ya özgü düşüncelerin bir kısmının da tahrif edildiği söylenebilir ve bu açıdan araştırılmayı gerektirebilir. Ancak, tarihselcilik düşüncesi hakkında şimdi bazı şeyler söylenecek olsa da, bu bir an için bir kenara bırakılmalıdır). Daha fazla bir araştırma, tahrif edilmiş bu iki düşüncenin, İslam içindeki bölgesel menfaatlerle ilişkili olduğunu gösterir. Vahyin öneminin abartılması, (kültürünün çoğunun kendilerinden geldiği) Irak Aramileri ya da (750'den sonra imparatorluğun yönetiminde büyük bir paya sahip olan) İranlılar gibi diğerlerinin aleyhine olmak üzere İslami imparatorluğun sakinlerinden Arap kısmının önemini abartma etkisine sahipti. Bu gerilim, ulemanın vahiyden türeyen düşüncenin (ideation) esas taşıyıcıları olmalarından dolayı, ulema ya da bilim adamı-hukukçular ve büyük ölçüde İranlı sekreterler ya da sivil memurlar sınıfı arasındaki gerilimle de yakından ilgiliydi. Vahiy hakkındaki bu iki tahrif, aynı zamanda müslümanları diğer din mensuplarına karşı kendilerini beğenmelerini arttırma hizmeti gördü. Bu yüzden de tahrifler, iki grup menfaatle, İslam toplumu içindeki Arap olmayanlara karşı Arapların ve daha geniş alanda müslüman olmayanlara karşı müslümanların menfaatlarıyla ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tahrife, karmaşık düşünsel bir modeldeki (pattern) unsurun aşırı vurgulanması yol açtı.

10 Bu noktalar için bkz. *Integration*, 270-3, 277-9.

Diğer durumlarda, düşünsel bir sistemin detayları ve onun bütün dengesi değişmeden kalabilir ve ancak onun fonksiyonu, toplumun hayatının maddi temelindeki değişimler sebebiyle değişebilir. Bununla ilgili olarak yukarıda maddi değişmelerin sosyal sonuçlarıyla ilgili olarak bazı şeyler söylenmişti. Göçebeciliğin sosyal ve ahlaki normları, Mekke'nin daha zengin tüccarlarına fakirleri ve güçsüzleri ezmelerine yardım etti; aynı şekilde, Endüstri Devrimi'nin arkasından bir önceki çağın sosyal ve ahlaki normları, ucuz işgücünü kullanma ve genel olarak, gerçekten etkilenenler dışında sosyal kınamaya maruz kalmaksızın işçileri sömürmeleri hususunda yeni fabrika sahiplerine yardım etti. Bir ölçüde daha karmaşık değişme, Rönesans, Reformasyon ve Karşı-Reformasyon'un bir sonucu olarak Avrupa dini düşüncesinde (ideation) meydana geldi. Rönesanstan önce bu düşünce, Avrupa toplum hayatının tamamına egemendi. Reformasyon ve Karşı-Reformasyon, bu düşüncenin değişen durumlara uydurulma teşebbüsleri olarak kabul edilebilir. Ancak yeteri kadar araştırılmamış sebeplerden dolayı -muhtemelen kısmen, kilisedeki bütünlüğün parçalanması, kısmen de eski ve yeni din adamları sınıfının daha önceki ayrıcalıklara bağlı kalmaları sebebiyle-, yeniden gözden geçirilen Hristiyan düşüncesi, artık toplumun hayatında egemen bir yere sahip değildi. Şimdi yirminci yüzyılın üçte ikisi boyunca, Hristiyan düşüncesinin artık bir bütün olarak Avrupa toplumunun düşüncesi (ideation) değil, yalnızca onun bir parçasının düşüncesi olduğunu ve ekseriyetle de toplumun bu parçasının hayatının yalnızca küçük bir parçasını kontrol ettiğini görüyoruz.

Hristiyan düşüncenin on üçüncü yüzyıl Avrupa'sındaki fonksiyonuyla daha geç yirminci yüzyıldaki fonksiyonu arasında fikri bir bağlantı olmasına karşın, bağlantının olmadığı örnekler de verilebilir. İslâm'daki Hârici doktrinindeki gelişmelerinin bir kısmı bu türdendir. Haricîler, sofu eğilimleriyle

İslâm toplumunu bir azizler cemaati haline getirmek isteyen ilk mezhepti. Onların kendilerine özgü doktrini, büyük günah işleyen müslümanın bu günden dolayı toplumdan çıkartılmasıydı. Pratikte çabaları merkezi halifelik yönetimine karşı küçük başkaldırılarından daha fazla bir şeyle sonuçlanmamakla birlikte, doktrinleri bütün İslâm toplum için potansiyel olarak tekti. Ümeyye Hanedanlığı'nın 750'deki çöküşünden bir az önce, Haricîliğin bir takım alt mezhepleri Kuzey Afrika'nın Berberileri arasında bağlilar edindiler ve Haricî doktrini günümüze kadar küçük cemaatlerin resmi doktrinleri olmaya devam etti. Tabii ki, bu doktrin daha keskin hale geldi ve özellikle de bir bütün olarak İslâm dünyasının çağdaş problemlerine uygun değildir; ancak bu doktrin, bu küçük cemaatleri birleştirme fonksiyonunu yerine getirmeye ve onları etraflarındaki dünyadan ayıran sınırlar çizmeye başladı. Muhtemelen bu cemaatlerin kendi komşularına nispeten uzak bir yaşamı niçin seçmek zorunda olduklarına dair sebepleri vardı.

Benzer bir fenomen, kolonilerde ve nispeten İngiliz halkının az bulunduğu dünyanın diğer kısımlarında, İngiliz diasporası diye isimlendirilen yerlerde görülebilir. Bu tür yerlerde, Anglikan (İngiltere Kilisesi) Kilisesi İngilizler için ve Presbiteryan (İskoçya Kilisesi) Kilisesi, İskoçlar için sosyal hayatın bir merkezi haline gelecektir. Bu, Hristiyan doktrinin bu şekilleri tarafından yerine getirilen yeni bir fonksiyondur ve onların on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda İngiltere ve İskoçya'daki asli fonksiyonlarıyla hiçbir ilişkisi yoktur.

İnce tahrif şekillerinin ortaya çıkmasının olası olduğu bir düşünce, ortodoksi düşüncesidir. Bu düşünce, bir toplumun düşünsel temellerinin genel kabulünü ifade ettiği sürece doğrudur; böyle bir kabul, yukarda (2. Bölüm, 3. Kısım) görüldüğü gibi, sosyal istikrar için arzulanan bir şeydir. Diğer yandan, ortodoksi anlayışı, çoğunluk ya da egemen bir azınlık tarafın-

dan toplumun geri kalanını bastırmak için kolaylıkla bir silah haline gelebilir. Bunun bir örneği, Bizans İmparatorluğu'dur. Burada, Yunanca konuşan çoğunluk batıdaki Latince konuşan dindaşlarıyla birlikte, kendi Hristiyan doktrin versiyonlarını 'ortodoks' diye isimlendirdiler ve bu özellikleriyle Koptca, Süryanice ve Ermenice konuşan azınlıkların, bazı durumlarda imparatorluktan çıkartılan 'heretikler' olmalarına neden oldular. Farklı Hristiyan gruplar arasındaki tartışmalarda her bir grup, kendi inançlarının 'doğru inançlar' olduğunu iddia etti, ancak hiçbiri kendi inançlarının doğruluğu hususunda diğeri ni ikna edemedi. Bununla birlikte doğuda Yunanca konuşan çoğunluk, Hristiyan doktrini anlayışını kabul ettirmek için siyasi gücünü ve askeri gücünün bir kısmını boyun eğmeyenleri zorlamak için kullandı. Tabii olarak Kiptiler ve Süryaniler ikna edilemediler ve topraklarını işgal ettiklerinde müslamanları, nefret edilen Yunanlılardan kendilerini kurtaranlar olarak gördüler. Bu tür şartlarda bir miktar askeri güç kullanımı, istenebilir bir şeydi; ancak, Yunanlılar arasında bütün olarak bir güç ve tahammül yokluğu varmış gibi görünür¹¹. Bireyler ya da gruplar için başkalarıyla olan tartışmalarında ortodoksluk iddia etmek, kendi konumlarının zayıf olmasıyla aynı anlama gelmektedir. Böyle bir tavır, başkalarıyla aynı düzeyde bir karşılaşmanın reddidir. "Bizim görüşümüzün ortodoks olduğunu" söylemek, hakikatte gerçek olmayan aldatıcı bir sebep serdederek, "bizim düşüncemiz daha üstündür" demenin bir yoludur. Gerçek delil, eğer sarıh bir hale getirilecekse, onun ya 'çünkü o, çoğunluğun görüşüdür' ya da 'çünkü o, eskiden genel olarak kabul edilmiş bir görüştür' şeklinde olması gerekir. Ancak bu sebeplerden hiçbiri, bizim görüşümüzün doğru

11 Krş. *Integration*, 279; keza Kral Manheim, *Ideology and Utopia*, London 1936, s. 9.

görüş ya da en iyi veya mevcut şartlara en uygun olduğunu kabul etme hususunda bizatihi bir gerekçe değildir.

Az önce verilen örnek, kendisiyle iki grup arasındaki tartışmanın çözüleceği ölçütün seçimine tahrifin nasıl girdiğini ortaya koyar. Gerçekten de ölçüt, çoğu kez sorgulanmaksızın kabul edildiğinden, onun seçimi bilinçsiz tahrifin en bereketli kaynaklarından biridir. Ortodoksiye benzer bir ölçüt, ‘kaynaklara geri dönüş’ ölçütüdür. Yine burada, bu ölçütün kullanımı hususunda belli bir gerekçe vardır. Bir dinin asli suretleri, değişen durumlara uyum gösterme sırasında keskin yorumlarla detaylandırıldığı zaman, detayları reddetmek ve asli tasvirlerle dönmek bazen avantajlıdır. Bu, bir şekilde geçmişin devamlılığını muhafaza ederken, mevcut şartlara uyumda büyük bir serbestlik sağlar. Bu düşüncenin bir Eski Ahit versiyonu: “Yollar üzerinde durun ve bakın ve eski yolları arayın, iyi yol oradadır (Yeremya 6/16)”.

Bu düşünce, şüphesiz göçebe Arapların bakış açısını miras alan İslâm’da asli bir yere sahiptir. Araplar, durağan bir toplumda yaşadıkları için, en yüksek hikmetin bütün detaylarıyla atalara özgü âdetin takip edilmesi ya da onların önerdikleri gibi, ‘gidilen yolu’ veya *sünneti* takip etmek olduğunu kabul ettiler. Bu mecaz, özellikle, çölde izden ayrılmanın tehlikesinin farkında olan kimselerin durumu için uygundu. Herhangi bir yenilik, gidilen yoldan bir ayrılış olduğundan, ‘heresi’nin İslâmî mukabili olan terim, doğrusunu söylemek gerekirse, ‘yenilik’ (bidat)tir. O zaman bu, bir kavramın hususi göçebe bir kültürden daha yaygın İslâmî kültüre nakledildiği bir durumdur. Bu terim, yeni kültüre uymadığı gibi İslâm’ın kendisini değişmelere uydurmasını da güçleştirir. Bizatihi Muhammed’in sebep olduğu dönüşüm, onun peygamber oluşu ile gerekçelendirilir. Küçük bir Arap devletinden büyük bir imparatorluğa dönüşüm, ister sahih olsun isterse olmasın

özdeyişleri, Geleneklerde (hadislerde -ç-) Muhammed'e atfetmeyle başarıldı; ancak, 900'den önce 'sahih' Geleneklerin kanonik bir külliyatının tesis edilmesi, bu adaptasyon metoduna bir son verdi ve o tarihteki durumu değişmez hale getirmeye başladı. 'Gidilen yol' anlayışının modern dünyada İslâm üzerindeki nihai etkisi hala görülmektedir.

Kaynaklara dönüşü dair daha genel bir düşünce de, Reformasyonla ilişkilidir. 'Kitab-ı Mukaddese geri dönme' ölçütü, özellikle Reformasyon döneminin temel problemlerinden biriyle yani, kendi ayrıcalıklarını desteklemek için din adamları hiyerarşisinin düşünsel kontrolünden söz etme hususunda kullanılıyordu. Bu düşünce, reformcuları, din adamları sınıfının kendisiyle konumlarını sürdürdükleri her noktaya saldırmalarını mümkün kıldı. Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes'e geri dönme düşüncesi, daha sonraki yüzyılların gösterdiği gibi, kiliseye özgü bir organizasyonun pozitif bir prensibi olarak çok tatmin edici değildi. Süreklilik ve değişmezlik ihtiyacının bir ifadesi olsa da, bölünmemiş kilise düşüncesinin ve pratiği hususundaki alternatif Anglikan kriteri de, keza kiliseye özgü gelişen bir müessesenin bütün ihtiyaçlarını karşılamada başarısız olur. Tolerans, bu müessese düşüncesini (ideation) ve pratiğini çağdaş ihtiyaçlara uydurmanın tamamlayıcı yönüne bir şekilde yardım etmeyi gerektirir. Mevcut durumda ölçüte mutlak geçerliliğin verildiği ölçüde, tahrif vardır¹².

Kendisinde bir miktar tahrifin olup olmadığını görmek için çok yakından araştırılması gereken bir diğer ölçüt, 'tarihçilik' kriteridir. Bu, Hristiyanlığa dair bir çok iddiada zımnen vardır.

12 Krş. M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, Munich 1955, i, 24. "Alle frühe Rechtsbildung, die richterliche Rechtsfindung wie die spätere Normensetzung, will nichtes neues Recht schaffen, sondern nur das schon vorgegebene richtig erkennen". Kökenlere dönüş, bireysel psikolojideki çocukluğa dönüşle karşılaştırılabilir.

‘Bizim dinimiz, liderimizin tarihsel oluşundan -ya da, tarihsel olguya dayandığından- daha üstündür.’ Genel olarak, diğer dinlerin Hristiyanlıkla karşılaştırılabilen hiçbir tarihselliğe sahip olmadığı ve bu yüzden de daha aşağı olduğu kabul edilir. Şüphesiz şimdi, bu düşüncede bir miktar hakikat payı vardır. Genel olarak anlaşıldığı şekliyle Hristiyanlık, gnostisizme ve son zamanlarda düşüncelerin önemli olduğu, onların tarihsel tecessüdünün önemli olmadığını düşünen Roma Katolik modernizmi benzeri düşüncelere daha üstün görünmektedir. Eğer gnostisizm reddedilecek ise o zaman, Hristiyanlığın tarihsel temeline dair bazı şeyler anlaşılmak zorundadır. Ancak, bir cemaatin günümüzde tarihsel varoluşu yeterli değil midir diye sorulabilir. Mezmur yazarlarının sözlerinin (37/25) hakikatine inanma hususunda kendi delillerimizi aradığımızı farzet: “Gençtim, ömrüm tükendi. Ama hiç görmedim salih insanın terk edildiğini, soyunun ekmek dilendiğini.” Bu metne birisi bir zamanlar onu söylediği için inanmayız; çünkü bizahiti onu söyleyen kimse açıkça aşırı derecede iyimser olabilir. Ona inanmamız onu bir anlamda kendi kutsal metinlerinin bir parçası olarak kabul eden Yahudi dini cemaati tarafından ona tanıklık edilmesi sebebiyledir; gerçekten de ona, Hristiyan kilisesi tarafından da tanıklık edilir. Bir diğer ifadeyle, eğer bugün (yaşam için temel olan) bir düşünsel sistemin, doğruluğunu gündelik hayatında ortaya koyan bir cemaat varsa, o cemaatin düşünsel sisteminin aslında tarihsel bir olgu olması zorunlu mudur?

Hristiyanlığın üzerine bina edildiği ima edilen gerçek hakkındaki ifadelerin yakından bir araştırması yapıldığında, yalın gerçeklerin kendilerine bazı şeyler ekleninceye kadar dini bir öneme sahip olmadıkları anlaşılır ve tarihsel bir olgu olmayan bu ilave unsur ise, önemlidir. Bu yüzden bir bebeğin doğumu tarihsel bir olgudur ve aynı zamanda -izin verin kabul edelim- cinsi münasebet olmadan vaki olan bir doğumdur (parthenogenesis). Eğer insan ırkından çağdaş bir partenogenez durum

kanıtlanabilirse, o zaman bu türden bir doğum, teolojik bir öneme sahip olmaz. Olayın önemli oluşu basitçe, alışılmamış bir şartlar grubundan kaynaklanmalıdır. Müslümanlar, İsa'nın beşeri bir babası olmaksızın doğumunu gerçek olarak kabul ederler. Ancak onu sadece, tabiatın normal düzenini tersine çevirme hususunda Tanrı'nın gücünü gösteren bir mucize olarak düşünürler. Ancak hristiyanlar için İsa'nın doğumu, tam bir bebek doğumu değil, fakat tanrısalın beşeri hayata/ta bedenlenmesi ya da enkarnasyonudur; fakat bu ilave unsur ya da tarihsel olgunun yorumu, bizatihi tarihsel bir olgu değildir. Aynı şekilde, boş mezarın ve fiziksel bedeniyle birlikte İsa'nın 'bedeninin dirilişinin' sürekliliğinin tarihsel bir olgu olduğu kabul edilse bile, bu yine de dirilişin hristiyanlara ifade ettiği anlam değildir. Bu tarihsel olgular, Hindistanlı müslüman grup Ahmediyye'nin teorisine uygundur. Onlara göre İsa, haçta derin bir baygınlık geçirdi ve ölmüş gibi göründü, ancak daha sonra kendine geldi ve doğuya gitti; Keşmir'de öldü; Ahmediyye grubu mensupları, Hz. İsa'nın mezarının Keşmir'deki yerini gösterirler! Hristiyan diriliş anlayışı, İsa'nın artık ölüme maruz olmayan bir hayat şekline girdiğini ima eder; gerçekten de diriliş, İsa'nın semaya yükselişi ve Tanrı'nın sağ yanına oturması olmaksızın tutarsızdır; ancak bütün bunlar, gözlemlenebilir tarihsel olgular kategorisinin ötesindedir.

O zaman ulaşılan konum, Hristiyanlığın doğrudan tarihsel olgular değil fakat tarihsel olgulara iliştilen yorumlayıcı düşünceler üzerine bina edilmiş olduğudur. Dini bir perspektifte doğruluğu kanıtlanması gereken şey, yorumlayıcı düşüncelerdir ve onların tarihsel olgulara bağlanması, doğru olduklarının ortaya konulmasını daha da kolaylaştıracak aşikâr değildir. Esas olarak yorumlayıcı düşüncelerin İsa'nın kendisinden kaynaklanması muhtemeldir ve bu durumda, onların İsa'nın hayatında doğrulandıkları iddia edilebilir. Diğer yandan eğer, İsa'nın kendisini olduğu gibi değil de, yalnızca takipçilerine görüldüğü

ve İnciller’de tanımlandıkları gibi bildiğimiz iddia edilirse o zaman, düşünceler için temel haklı gerekçe, bu takipçilerin hayatlarındaki doğrulanmalarıdır. Bu son görüş hakikate en yakın görünmektedir ve İsa’nın çarmıha gerilmesine ve dirilişine (ve bunlarla birlikte olan her şeye) imanın, ilk nesil Hristiyanların hayatlarında doğrulandığını ima etmektedir. Ancak, genel olarak tarihsel olandan daha iyi bir şekilde doğrulanmış olsa da bizatihi bu bile, bir insan topluluğunun zikredilen esasa göre ve bir ölçüde başarılı bir şekilde yaşadığını bilmeksizin, Hristiyan düşünce sisteminin yaşam için temel bir ilke olarak daha üstün olduğu hususunda bizi ikna edemez.

Öyleyse Hristiyanlığın düşünsel temelinde tarihsel olguların yerine dair bu araştırmamız, o yerin genel olarak zannedildiğinden daha mütevazı olduğu izlenimini uyandırır. Bundan, Hristiyanlığın daha büyük tarihselliği sebebiyle diğer dinlerden daha üstün olduğu iddiasının en azından kısmen tahrif edilmiş olduğu sonucu çıkar (Tarihsiciliğe dair bu araştırma, hala sağduyu düzeyindedir; daha derin bazı sorular altıncı bölüm, ikinci kısım ve sekizinci bölüm ikinci kısımda göz önünde bulundurulacaktır).

Şimdiye kadar, tahrif düşüncesini açıklayacak yeterli örnekler verildi. Tahrif, hemen hemen dini hayatın her yerinde var olan bir fenomendir ve aşağıdaki sayfalarda sayısız ilave örnek olacaktır.

4. TAHRİF VE NEVROTİK TUTUMLAR

Grupların düşünceleri ile bireylerin tahrif edilmiş düşünceleri arasında bazı benzerliklerin olması gerektiği beklenebilir ve bu ele alacağım mesele olarak görülebilir. Paralellik, tam olmaktan uzaktır; ancak bir grupta ya da bir toplumda tahrif

edilmiş düşüncelere yol açan temel genel tavırların bir kısmı, bireysel nevrozlar temelindeki tutumların bir kısmına çok benzerdir. Tüketici bir tasnife teşebbüs etmeksizin, tutumun üç türü ayırt edilebilir. Grup düşüncesi (ideation) düzeyinde bunlar, *tecritçi* (isolationist), *abartılı* (inflationary) ve *takıntısız* (fixtional) olarak isimlendirilebilirler.

Büyük bir cemaat içinde grup kimliğini bir dereceye kadar muhafaza etmeye çalışan grubun, bu hususta *tecritçi* (izolasyonist) bir tutumu kabul ettiği söylenebilir. Bu tutumu kullanan örnekler, Berberiler arasındaki küçük harici cemaatlerde ve Afrika'da bir yerde Saint Andrew'nun Kilisesi etrafında kümelenen Skotlarda görülebilir. Tabii ki, kendi kimliğinin, daha büyük bir grup içinde bütünüyle kaybolmasını istememe hususunda küçük bir grup adına haklı bir gerekçe vardır ve burada söylenen hiçbir şey, bu küçük grubun bu hakkını hatta, bazı durumlarda görevini reddetme olarak yorumlanamaz. İktibas edilen örneklerde tenkit edilen, kimliği devam ettirmeye yönelik çaba değil, grubun kimliğini devam ettirmede bu maksat için bütünüyle ilgisiz olan düşünsel bir temel kullanma olgusudur. (İskoçya Kilisesi'nin) Westminster itirafı (confession) ve (İngiltere Kilisesinin) Otuz Dokuz Maddesi, imparatorluğun çok uzaklara yayılmış ileri karakollarındaki İskoç ve İngilizler arasındaki sosyal hayatın bir formunun temeli olması için düzenlenmedi. *Tecritçi* (izolasyonist) harici grupların doktrinleri, bir cemaatin hayatının temeli olması niyetlenilen teolojik doktrinler olmaları sebebiyle, konuyla o kadar de ilgisiz değildir. ancak bu teolojik doktrinlerin ilk kez hazırlandığı cemaat, o doktrinlere bağlı kalmayı sürdüren ve onları kendilerinin 'özel-halk rolü' için temel kılan küçük izole bir grup değil, bütün müslümanlardı¹³.

13 Krş. C. S. Coon, *Caravan*, London 1952, s. 121.

Bireysel psikolojideki benzerlik, şizofrenik ya da şizoid ile-
dir. Şizofren, başka insanlarla rahat ilişki kurmada yaşadığı
çatışmalarla tatmin edici bir şekilde ilgilenme hususunda ken-
disini güçsüz hisseden ve diğer insanların gerçek dünyasından
kendine özgü dünyasına çekilerek bu çelişkilerden kaçınmaya
uğraşan bir kimsedir. Düşünsel olarak bu, dünya ve başka in-
sanlar tarafından paylaşılmayan o kimsenin dünyadaki yerine
dair görüşlerin kabulüyle gösterilir ve aşırı durumlarda, başka
insanların onunla iletişim kurmalarını imkânsız kılabilir. Tabii
ki şizofrenik, bu *tecrit* (izolation) şuursuz olarak istiyor gibi gö-
ründüğünden, *tecrit* (izolation) altüst edilmez. Düşüncelerin
tecritçi (izolasyonist) tahrifinin, şizofrenin kötü bir durumuyla
karşılaştırılacak şekilde realiteye intibaksızlığa yol açacağını
ima etmek yanıltıcı olabilir. Ancak sonuçların bir kısmı, ay-
nıdır; çünkü az önce zikredilen Haricî gruplar, haklı olarak
süregiden teolojik tartışmanın dışında yer aldılar; bu yüzden
hem tartışmanın ana akımına katkıda bulunamadılar hem de
ondan bir şeyler öğrenemediler. Bu gün, Hristiyanlıkta bu tür
sayısız bir çok küçük dini grup vardır.

Tahrifin bir diğer tipi de, *abartılı* (inflationary) diye isim-
lendirilebilendir. Bu tip tahrif, bir durum ya da bir fikirler
(idea) grubu hakkında bir iddia ortaya koymaktan ibarettir:
Öyle bir iddia ki -eğer ona inanılırsa- bir kimsenin kendi gru-
bunun öneminin aşırı derecede arttırılmasıyla ya da o gru-
bun isteklerinin aşırı derecede tahrikiyle sonuçlanır. Burada
'aşırı derece' ile o grubun bir parçası olduğu daha büyük bir
toplumun refahına uygun olanı aşan şey kastedilir; bu tür bir
uygunluk, tabii ki, bir derece meselesidir ve çoğu kez hakkın-
da anlaşmanın imkânsız olduğu bir şeydir. İslam'da Arapların,
ulemanın ve din adamları sınıfının lehine olmak üzere vahiy
anlayışı üzerindeki vurgu, *abartılı* (inflationary) tahrifin bir ör-
neği gibi görünür. Eğer yukarıdaki akıl yürütme kabul edilirse,
bazı hristiyan savunmacıların (apologetic) tarihsellik kriteri

üzerindeki vurgusu da bu özelliğe sahiptir. Reformasyon öncesi din adamlarının konumu, fonksiyonu ve hiyerarşinin aşırı bir şekilde yüceltildiği kabul edildiği ölçüde, bu da bir abartılı tahriftir, ancak bu bir başka örnek olabilir. Gerçekten de, daha sonra karşılaşılabilecek olan örneklerin çoğu, bu tipten olacaktır.

Abartılı (inflationary) tahrifin temelini oluşturan genel tutum, *tecritçi* (isolationist) tahrifin temelini oluşturdan bütünüyle farklıdır. Birincisinde, ikincisinde olduğu gibi, toplumdan ayrılma yoktur; aksine bu grubun toplumdaki konumunu daha iyi hale getirmeye yönelik bir girişim vardır. Bu, ya çevrenin doğasına ya da daha genel olarak bu toplumun bir bütün olarak ilgilenmek zorunda olduğu realiteye dair bir iddia ile yapılır. Eğer bu iddia toplumun geri kalanı tarafından kabul edilirse, genel olarak bu grup için toplumdaki konumunu daha iyi bir hale getirme hususunda bir avantaj ve çoğu kez de yani, bir tahrif olduğu ölçüde, bu toplumun geri kalanı için bir dezavantaj olacaktır. Tahriften azade olunduğu ölçüde ise, bu bütün toplum için avantaj olmalıdır. Bu tutum, bireylerin psikolojik normaldışılıkları arasındaki isteriye en yakın olarak görünmektir, çünkü isterik hasta, diğer insanlara (özellikle kendi hakkındaki) iddiaları kabul ettirmeye uğraşır. Eğer itibari kıymetleri kabul edilirse, bu iddialar, kendisi için (kendisine ilgi ve dikkat çekmesi sebebiyle) bir avantaj ve muhtemelen diğer bütün insanlar için dezavantajdır. Benzerlik kesin değildir, çünkü grupların bu durumunda, diğer gruplar aleyhine olan dezavantajlar çoğu kez ciddidir.

Paranoyanın semptomlarından biri, büyüklük vehimleri olabilir de, paranoya esasında gerçeklikten bir kaçınma şekli olup, diğer insanlar arasındaki konumunu daha iyi hale getirmeye yönelik bir gayret türü olmadığından *abartılı* (inflationary) tahrife benzerliği, doğru değildir. Muhtemel bir örnek, diğer dini cemaatlerden nispeten ayrı olarak yaşayan dini top-

luluğun durumudur -tıpkı günümüze kadar dünya dinleriyle bağlantılı olan topluluklardaki durumda olduğu gibi-. Bu tür bir cemaat, diğer cemaatleri etkilemek için değil fakat üyele-
rinin sadakatini, özellikle de diğer cemaatler hakkında çok az
şey bildikleri zaman, güçlendirmek için kendilerinin önemine
dair abartılmış bir fikri besleyebilir. Hitler'in idaresi altında-
ki Almanya için olan, bununla ilgilidir. Çoğu kez Hitler'in bir
paranoyak olduğu iddia edilir ve ona inanan kimselerin bir-
çoğu da bir tür grup paranoyasında Hitler'i takip etmiş gibi
görünürler. Zikredilen olgunun sonuçlarından biri, hakikaten
normal Avrupalılar için bu halkla entelektüel olarak iletişim
kurmanın imkânsız hale gelmesidir. Onlar, kendilerine özgü
özel düşünsel (ideational) bir dünyada yaşadılar. Tabii ki, aynı
zamanda, kendi dışında kalan Avrupa'nın ve dünyanın haya-
tını diğer yönlerden etkilemek için gayretle çalışıyorlardı; bu
yüzden de onların inzivaya çekilmeleri yalnızca, entelektüel
ya da düşünsel düzeydeydi. Bu, benzeri meselelerin karma-
şıklığını; katı ve değişmez tasnifler yapmanın zorluğunu orta-
ya koyar.

Bir kısım *abartılı (inflationary)* tahrifin, manik coşkunuğa
benzer bir tutum sebebiyle olması da mümkündür. Eğer göçe-
be, Arap çölünde başarılı bir hayat sürmek istiyorsa, kendisi
ve kabilesi hakkında yoğun bir inanca sahip olmak zorundadır
ve kendisine dair bu inançtan bazı şeyler, genelde bir bütün
olarak İslâm toplumunun lehine olmak üzere müslümanla-
ra nakledilmiş görünmektedir. Diğer halklar, bu tür kendine
güvenden her zaman çok etkilenirler; gerçekten de kendine
güven, kendilerine ve misyoner olarak faaliyet göstermek için
diğerlerine nakledecekleri kendi mesajlarına inanmayan kim-
seler için kullanışsızdır.

Fikirlerin tahrifinin bir üçüncü tipi, genel olarak etkisi
abartılı (inflationary) tahrifin etkisine kısmen benzer olsa da,

takıntısal (fixational) diye isimlendirilebilir. Bu üçüncü tip tahrif, yeni fikirler ya da yeni vurgular vasıtasıyla değil, fakat ilgili oldukları şartlar değiştikten sonra fikirlerin muhafaza edilmesiyle vukuu bulur. Erken yedinci yüzyıl Mekke'sindeki sosyal ve ahlaki formların muhafazası ve endüstriyel devrim tarafından yaratılan yeni şartlarda, önceki dönemin sosyal ve ahlaki formlarının muhafaza edilmesi, yukarıda zikredilen bu tahrifle ilgili örneklerdir. Ortodoksi ölçütü de, çağdaş bir çoğunluğun görüşlerini betimlediğinde *abartılı* (inflationary) olsa da, evvelce doğru doktrin olarak göz önünde bulundurulan anlamını ifade ettiği ölçüde, *takıntısaldır* (fixational). *Takıntısal* (fixational) tahrif, çoğu kez, dini entelektüel ve din adamları sınıfının artık kendi gayretleriyle kazanamadıkları güç ve ayrıcalığı kaybetmemeye yönelik teşebbüsleriyle ilişkilendirilir. Tabii ki, önceki düşüncelere yönelik her muhafaza, tahrifi gerektirecek demek değildir. Önceki fikirlerin muhafazası, özellikle bu fikirlerin ilgili oldukları şartlar değiştiğinde, sadece bu tür bir tahrife yol açar. Onun dışında, sürekliliğin olması, bu yüzden de fikirlerin değişmezliği arzulanır bir şeydir. Bundan dolayı uyum, intibak ve istikrar ihtiyacını dengelemek ince bir meseledir. Bununla birlikte, Avrupa'daki ve Amerika'daki dinlerin çoğunda hem düşünsel hem de diğer cihetlerde gereğinden fazla keskinlik olduğu ve radikal intibakın acil olduğu güçlü bir şekilde savunulamaz.

'Takıntısal' sıfatı, belli cihetlerde bireydeki marazi bağılıklara (fixtion) benzerliği sebebiyle, bu tahrif şekli için kullanıldı. Ortak unsur, geçmiş bir durumla tam bir tatmin olma tutumuna bağlı değildir. Bu, durumun değişmiş olduğu gerçeğini dikkate almaksızın o tutumu sürdürme teşebbüsüne yol açar. Bireylerdeki mutata durum, gelişimin bir safhasında karşı cinsin ailesiyle tatmin edici bir ilişki kuran ve kaçınılmaz büyüme sürecinin erkeğin/kızın evlilik meseleleriyle ilgilenmesini gerektirdiği zaman, bu tutumu muhafaza etmeye çalışan

çocuğun durumudur. Bu tutumun özelliklerinden biri, Peter Pan hikâyesinde ifade edilir. Grup düşüncesindeki keskinlik, çoğu kez, orada tatmin edici bir intibakın başarılması sebebiyle geçmişe bağlanmaya benzer bir tutumdan ileri geliyor gibi görünmektedir. Bu yüzden de, durumun değiştiği gerçeğini kabul etmede bir başarısızlık vardır. Durumun değiştiğini kabul etmeme, cemaatin geri kalanlarının eski düşüncelerin hala geçerli olduğunu kabul edeceklerinin umulmasından dolayı *tecritçi* (isolationist) tahrifin gerisindeki tutumla aynı şey değildir. Öte yandan, *abartılı* (inflationary) tahrife benzerdir; fakat *takıntısız* (fixational) tahrif, düşüncenin bütünüyle uygun olmadığı ve yeni bir fikrin ya da yeni bir vurgunun takdim edilmediği yeni bir durumda, her zaman bir düşüncenin devamı olması gerçeğiyle ondan ayrılabilir.

Tahrif edilmiş düşünce ve bireysel nevrotik tutumlar arasındaki ilişkiyi ciddi olarak göz önünde bulundurmanın önemli olduğunu göstermek için yeteri kadar şey söylendi. Yapılan açıklamalar tabii ki, yalnızca bir giriştir ve şüphesiz farklı yönlerde genişletilmeyi gerektirir. Her şeyden önce, eğer tahrif edilmiş düşünceleri düzeltmek istiyorsak, korkuları, güvensizlik duygusunu ve tahrifin kısmi sebebi olan anlamsızlık/değersizlik hissini yatıştıracak yolları bulmak zorundayız.

4. Bölüm

BİR TOPLUMUN ZAHİRİ İLİŞKİLERİNDE DÜŞÜNCELER

1. BİR TOPLUMUN KENDİSİ VE RAKİPLERİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCESİ

Bir toplum, hayatının önemli/anamlı olduğuna inanmak zorundadır. Bu dini cemaatler, ulus devletler ve hatta daha küçük sosyal birlikler için de geçerlidir. Önemli bir toplum sayesinde ancak bireyin hayatı anlam kazanır. Bir cemaate bilinçli her hangi bir atıfta bulunmaksızın kendi hayatlarında anlam bulabilen -mesela, mistik- bireylerin olduğu düşünülebilir: Mistik, Tanrı'yla ya da Nihai Gerçeklikle ilişkileri sebebiyle hayatının anlamlı olduğunu hissedebilir. Bununla birlikte, genel olarak anlama, cemaatteki bir fonksiyonu yerine getirmeyle ulaşılır. Mesela, başbakanın aşçısının hayatını ele alalım. Onun hayatı, başbakanın çalışmasını mümkün hale getirmeye katkıda bulunmasından dolayı anlamlıdır/önemlidir. Başbakanın ulus devletin devamını sağlama hususundaki çalışması, ulus devletin önemli olduğu hissedildiği ölçüde, anlamlıdır. Bazıları ulus devleti bizatihi anlamlı olarak kabul ederken diğerleri ise, ulus devletin önemini belli değerleri tecessüm ettirmesinde yattığı şeklinde görmek ister ve bu değerler bir kısım daha geniş toplumlara ve gerçekten de bütün dünya sürecine bir referansı ima eder

Tabii ki, her insanın hayatının anlamlı olduğunu hissetmesi hiçbir şekilde zorunlu değildir. Dünyadaki sıkıntıların çoğu, anlamsızlığın varlığına dair yaygın bir histen kaynaklanır. Bü-

yük bir fabrikadaki bir işçi açısından yaptığı çalışmanın başlıca maksadının kendisi için ücret kazanmak ve patrona kazanç sağlamak olduğunu hissetmesi kolaydır; çalışmasının cemaat hayatına katkısı tamamen unutulmuş olabilir. Bu, onun işinin dışında, hayatında ulaşacağı herhangi bir anlama, hem çalışma arkadaşlarıyla hem de ailesi ve arkadaşlarıyla ilişkilerinde ulaşması gerektiği manasına gelir. Bireylerin hayatlarında ve işlerinde bir anlamın yokluğu, medeniyetimizin hastalığının bir semptomudur. Bir diğer semptom ise, ulus devlet adına bir misyon duygusunun yokluğudur. İnsanların çoğu, muhtemelen kendi ülkelerinin diğerlerinden daha üstün olduğunu hissederler, ancak bu, ülkelerinin bir bütün olarak beşer hayatına katkıları sebebiyle anlamlı olduğunu hissetmeyle aynı şey değildir.

Özellikle dini cemaatler, genel olarak kendilerinin öneminin neden oluştuğuna dair az çok kesin bir düşünceye sahiptirler. Maalesef bu çoğu kez -muhtemelen ise her zaman- o cemaatin üstünlüğüne dair abartılmış düşüncelere yol açar. Bu, Eski Ahit’de örneklerle çok iyi bir şekilde açıklanır. İsrail halkı, Tanrı tarafından kendisiyle hususi bir ilişkide olmak için seçilmesi ve bu yüzden de onları düşmanlarına karşı koruması sebebiyle kendilerinin önemli olduklarını düşündüler. İşler iyi gittiğinde ya da ortalama olarak iyi olduğunda, çevrelerindeki halklara nazaran daha üstün oldukları duygusuyla dolarlardı ve peygamberler sürekli olarak bu üstünlük duygusunu söndürmeye uğraşırlardı. Amos zamanında, ekseriye, Rab düşmanlarının aleyhine, hâkimiyeti onlara verdiği zaman, Rabb’in günü olacağı, genel olarak beklenmekteydi. Bununla birlikte Amos, Rabb’in gününün, onlar için karanlık olacağını, aydınlık olmayacağını ileri sürdü; ayrıcalıkları sebebiyle onlardan başkalarından daha fazla şey beklenirdi. Bir diğer ifadeyle, (Amos’a göre) İsrail’in tarihi kontrol eden güçlerle hususi bir ilişkide olduğunu kabul etmek için gerekçe olma-

sına rağmen bu hususi ilişkinin askeri ve siyasi bir zafere yol açması gerektiğini düşünmek yanlıştı -*abartılı* (inflationary) tahrif-. Peygamberlere rağmen, tahrif edilmiş düşünceler, ms birinci yüzyılda bile hala bulunmaktaydı.

İslam'ın kendisi hakkında kabul ettiği görüşler arasında, vahiy üzerine temellenen bir cemaat ve Şeriat'i yerine getiren bir cemaate dair olanlar da vardır. İslam dini hareketi, Muhammed tarafından alınan vahiyden doğduğu için, İslam'ın vahye dayanan bir cemaat olduğu doğrudur; ancak eğer o, bütün İslami cemaat hayatında olan her şeyin vahiyden kaynaklandığı anlamında yorumlanırsa, bu (yukarıda işaret edildiği gibi) tahriftir. Çünkü böyle bir yaklaşım, İslami kültürün evvelki kültürlerle borcunun; İranlıların ve Arap olmayan müslümanların İslami kültüre süregiden katkılarının bir reddidir. Bir Şeriat'ı yerine getiren ya da verili bir hayat tarzını, 'gidilen yol'u ya da Muhammed'in sünnetini takip eden bir cemaat olarak İslam düşüncesi, geleneksel hayat tarzını günümüz toplumlarının ihtiyaçlarına uydurmayı güçleştirmesi sebebiyle, *takıntısız* (fixational) tahrifi teşvik eder. Sünni İslam da kendisini 'kurtarıcı bir mezhep' olarak düşündü ve standart bir doktrin olarak, irtidat dışında hiçbir müslümanın işlediği büyük bir günah olsa da, ebedi olarak cehennemde kalamaz inancını kabul etti. Bu, *extra ecclesiam nulla salus*¹⁴ şeklindeki Hristiyan doktrininden farklı değildir. Hem İslami hem de Hristiyan doktrin bir dereceye kadar doğruluğu gösterilebilir, fakat tam olarak değil; her iki din de, bağlılarını kendi cemaatleri dışında 'kurtuluşun' imkaniyetini reddetmeye götürmüştür; bu, muhtemelen tahrif edilmiş bir düşüncedir ve her iki cemaatin en derin anlayışlarına zıttır.

14 * "Kilise dışında kurtuluş yoktur"; Ortaçağ'dan 1962 yılına kadar, Roma Katolik kilisesinin, kendisi dışındaki Hristiyanların, Yahudilerin ve Müslümanların cennete gidemeyeceklerini ifade eden öğretisi.

Ancak, İslam'ın kendisi hakkındaki anlayışının bir diğer yönü, mucizevî bir şekilde hatadan korunmuş bir cemaat olmasıdır. Bu düşünce ifadesini, Muhammed'e atfedilen bir sözde bulur: "Benim cemaatim, hata üzerinde birleşmez." Bu bağlamda, 'mutabakat', ya da 'icma'nın (konsensüs) Şeriat'ın köklerinden biri haline geldiğini hatırlatmak uygundur. Hristiyanlıkta, İsa'nın "cehennem kapılarının kilisesine asla karşı koyamayacağı" sözü (Matta 16/18) ve papanın yanılmazlığı gibi daha geç düşünceler de vardır. Hiçbir insan en azından hakikatin merkezi bir özüne sahip olduğuna inanmaksızın dini bir cemaate bağlanmayacağından, bu düşünceler basit bir şekilde bütünüyle tahrif edilmiş olarak reddedilemez. Ancak, Hristiyanlık ve İslam gibi büyük dünya dinlerinin bile, zaman zaman büyük ölçüde yanlışlık ve bozulma gösterebildiği sonucuna ulaşmaksızın tarihin panoramasını çıkarmak imkansızdır. Bundan da, onların yanılmazlığına dair iddiaları abartıya ve tahrife düşmeksizin nadiren yorumlanabilir olduğu sonucu çıkar¹⁵.

Bir çok dini cemaat için cemaatin önemli yönlerinden biri, onun tarihteki yeridir. Hristiyan kilisesi, kendini her zaman Eski Ahit'e kadar giden gelişim istikametinin tamamlanmasını ya da kemale ermesini ve keza kurucusunun başarısını, dünya tarihi için bir dönüm noktası olarak gördü. Bu son nokta, bizim yılları tarihlendirme tarzımıza (*Anna Domini*) yansır. Bu tarzı bir kısım Hristiyan olmayan insanlar sıkıcı bulduklarından onun yerine 'Comman Era' ya da benzeri bir deyim koymaya çalıştılar. Hristiyanlık bazı cihetlerde, dinlerin en tarihsel görünümlü olanıdır; daha önce, düşünsel temellerinin tarihselliği sebebiyle kendisinin üstün oluşuna dair iddiaları nasıl ortaya koyduğuna işaret edilmişti. Tabii ki, Yahudilikte

15 Krş. *Integration*, 277-82; Birinci noktaya, yukarıda s. 44'de temas edildi.

Tanrı'nın tarihteki faaliyetine dair güçlü bir duyguya sahiptir. İslam, genel olarak tarihle daha az ilgilense de, zaman olarak Yahudilik ve Hristiyanlıktan sonra geldiği gerçeğinin farkındadır ve bunu, kendisinin diğer ikisine üstün oluşuna dair bir iddianın temeli yapar. Kur'ân, Muhammed'den 'peygamberlerin mührü' (33/40) olarak söz eder; ve bu, basit bir şekilde peygamberlerin sonuncusu anlamını ifade edebilse de, bazı yönleriyle Muhammed'in onların yerini aldığını söylemenin bir tarzı olarak anlaşılmalıya uygundur. Benzer bir anlayış, Marksizm'de de bulunur. Burada, proletarya ve özellikle de Komünist Parti, kendisi vasıtasıyla tarihin kemal bulacağı bir yapı olarak düşünülür.

Bir cemaatin kendi önemine dair anlayışı kolaylıkla *abartılı* (iflatory) tahrife ve önemini abartmaya dönüşürken muhalif dini cemaatlerin değerini ve başarılarını küçümsemeye yönelik tamamlayıcı bir eğilim de vardır. Madalyonun bir yüzünün diğerlerine karşı kendi üstünlüğü olduğunda, tersinin diğerlerinin kendisine göre daha aşağı olduğu açıktır. Çoğu kez bu aşağı olma durumunu da, en azından bir kimse'nin kendi kendisinden memnun olmasında göstermek daha kolaydır.

Diğer dinler hakkındaki bu küçümsemenin uygun bir örneği, Hristiyanların İslam hakkındaki görüşleridir. Hristiyan dünya tarafından tahrif edilmiş bir İslam anlayışının gelişimi, Norman Daniel tarafından *Islam and West: the Making of an Image* (Edinburg, 1960) adlı eserinde dikkatli bir şekilde tetkik edildi. Kısmen hala yaygın olan imaj, esasen on bir ve on üçüncü yüzyılda şekillendirildi. Bu imaj, bir kısmı iyi bilim adamları olan kimselerin çalışmalarına dayanır; onların çalışmalarına dayanan imaj, daha önce yaygın olan İslam hakkındaki gayr-i ilmi ve hatalı düşüncelerin yerini aldı; ismi 'Mahound' şeklinde bozulan Muhammed, şeytanla bile özdeşleştiril-

di! Ancak, yeni imaj ilmi olmakla birlikte, objektif olmaktan uzaktı. Muhammed'in hayatı hakkında büyük yanlış tasvirler ve İslamî müesseseler hakkında ise daha az hatalı tasvirler vardı. Bilim adamları kendi maksatlarına uygun olan malzemeyi seçtiler ve uygun olmayanları ise görmezden geldiler. Bu çalışmasında Daniel, onların ne namussuz ne de ikiyüzlü oldukları sonucuna ulaşır. Onların gözünde Muhammed, kilisenin yok edilmesi hususunda en güçlü vasitanın yaratılmasından, ruhların (souls) ve o zaman bilinen eyaletlerin (province) kaybindan sorumludur (s.245); bu yüzden de onlar, bütünüyle samimi bir şekilde, Muhammed'in günahkâr ve gerçekten de şeytan gibi olması gerektiği iddialarını ileri sürdüler

Düşünsel düzeyde, İslam'a Kilise'nin kendi önemine dair anlayışına saldırıyor olarak baktılar. Kilise, Tanrı'nın insana kendisinin tam ve eşsiz vahyini İsa'da vermiş olduğunu iddia etti; ancak müslümanlar, daha üstün değilse bile Tanrı'nın, en azından Hristiyan vahyine denk olan bir başka vahyi Muhammed vasıtasıyla gönderdiği hususunda ısrar ettiler. Bu yüzden de hristiyanlar, Muhammed'in kendisine vahyin gelmesinin muhtemel olduğu türden bir kimse ve İslami müesseselerin hiçbirinin bir dinle ilişkilendirilen türden olmadığını ortaya koymaya çalıştılar. Özellikle, Muhammed'in bilinçli olarak kendi 'vahiylerini' uyduran ve onları kendi maksatları doğrultusunda halkı aldatmak için kullanan bir sahtekâr olduğu hususunda ısrar ettiler. Bu dini, özellikle cinsel meselelerde düşük ahlaki standartlar öğrettiği ve yalnızca kendisine hasretilen dörtten daha fazla kadına sahip olma özelliğinden dolayı Muhammed'in kendi isteklerine düşkünlükte takipçilerinin ötesine geçtiğini düşündüler. Dahası İslam onlara, hristiyanlar tarafından kullanılan hakikaten dini metotlar olan tebliğ ve ikna yerine, kılıçla ihtida ettiren bir şiddet dini olarak görüldü. Tabii ki bu, Muhammed'in tek taraflı, gerçekte ise, gülünç

bir resmiydi¹⁶ ve İslam'ın şiddeti ve Hristiyanlığın barışçılığı arasındaki zıtlığı, Haçlı Seferleri ve diğer yerlerdeki Hristiyan şiddetini kuvvetli bir şekilde gözden kaçırıyordu.

Eleştirilerin birçoğu, müslümanlar ve hristiyanlar arasındaki tartışmaların tasvirleri ya da hristiyanlara müslümanların delillerine nasıl karşı koyacaklarına dair emirler şeklinde olduğu da zikredilmeye değer. Bu, edebi bir kurgu gibi görünür. Müslümanlar ve hristiyanlar arasında bu tür tartışmaların mümkün olduğu birkaç temas vardı; ancak yazılardan Hristiyan tarafının iddiaları, müslümanların meselelerinin ciddi noktalarını ele almadığından onları etkileyecek türden olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Onların temel hedefi, Hristiyanlığın üstünlüğüne dair inançlarını desteklemek ve müslümanların hristiyanlara saldırılarının sadece fiili olarak savuşturulamayacağı fakat kararlı karşı Hristiyan saldırılara dönüştürülebileceği hususunda onları ikna etmektir.

İslam hakkındaki Hristiyan imajı, bir dinin rakiplerini küçümsemesinin tipik bir örneğidir. Bu imaj, hemen hemen her dinin diğer dinler hakkındaki görüşünde ve her mezhebin diğer mezhepler hakkındaki görüşleriyle kıyaslanabilir. İslam'ın Yahudilik ve Hristiyanlık hakkındaki görüşü, ayrı bir örnek olarak kısaca tasvir edilebilir. Başlangıçta Muhammed, kendisine vahiy yoluyla gelen mesajın temelde, Musa tarafından yahudilere ve İsa tarafından hristiyanlara ilan edilenle aynı olduğunu düşündü. Medine yahudileri, kendisine saldırmaya ve onun vahiyleri ile Eski Ahit'in vahiyleri arasındaki tutarsızlıklara işaret etmeye başladıkları zaman, iddialarının hiç birini reddetmeyi gerektirmeyen bir savunma şekli geliştirdi. Yahudi ve hristiyanların kutsal metinlerini tahrif ettiklerini id-

16 Krş. Montgomery Watt, *Muhammad at Medine*, Oxford 1956, s. 324-34; *Muhammad, Prophet and Statesman*, London 1961, s. 231-6.

dia etti. Muhammed'in ölümünden sonraki on iki yıl içinde müslümanlar, Suriye, Mısır ve Irak'ı fethettiler ve daha yüksek kültürel bir düzeyde olan bir çok hristiyanla yakın ilişki içinde oldular; bu durumda, kutsal metinlerin 'tahrifi' anlayışı, müslüman Arapları delillere ve rahatsız edici eleştirilere karşı korumak için detaylandırıldı. Kavram, farklı şekillerde kullanılmaya elverişliydi; kutsal kitap metninin değiştirilmiş olduğu ya da mevcut metne farklı bir yorum yapıldığı anlamını ifade edebilir. Kur'ân'ın bazı ayetleri kesin olarak, hristiyanlar ve yahudilerin kutsal metinlerinin bir kısmını müslümanlardan gizlemiş oldukları anlamına gelir; bunların, Muhammed gibi bir peygamberin geleceğinin önceden açıkça haber verildiği ayetler olduğu genel olarak kabul edilir. Tahrif doktrinin şekillenmemiş (amorf) karakteri, gerçekten bir noksanlık değil, fakat daha ziyade onu uygulamada oldukça etkili bir hale getirmişti; eğer bir hristiyan bu doktrinin bir yorumunu reddederse, müslüman bir diğerinde sığınacak bir yer bulurdu.

Çoğu kez bir çok bilim adamının yaptığı, bir dinin belli yönlerde diğer bir dine tâbi olduğu teklifi, genel olarak tâbi dinin bağlıları tarafından dinlerine yönelik bir küçümseme olarak kabul edilir. 'Edebi (Literary) tâbilik', son yüzyıl ya da daha uzun bir süre Avrupalı bilim adamları için gözde bir çalışma konusuydu. Büyük Asya dinlerindeki bu özelliğe dikkat çekildiğinde, kini tahrik etmeye vesile oldu. Bilim adamları, ifadelerinin objektif ve bilimsel olarak alınmasını tasarladılar; ancak ima edilen sübjektif fikirlerin, ifadelerinin içine sızmasına izin verdiler. Küçümseyici bir çağrışıma sahip olan bu yaklaşım, 'senkretizm' anlayışında iyi görülür. Eğer bir dinin 'senkretik' olduğu söylenirse, onun daha aşağı olduğu *ipso facto* (bizatihi) kabul edilir. Meseleye böyle bir bakış, bütün büyük dinlerin birbirlerinden bir şeyler aldığı gerçeğini hesaba katmayı başaramaz. Gerçekten de, bir dinin kendisinden öncekilerde ve rakiplerinde bulunan en iyi şeylerin hepsini

özümseyebilme yeteneğinde olması önemlidir. Kelt Hristiyanlığının özel haçı, Druidlere özgü güneşe maddi bir şekil verir. Katoliklerin Bakire Meryem'e karşı saygıları, eski Büyük Anne ve diğer bereket kültlerinden bir şeyleri içerir. Bu meseleyle ilgili daha fazla şey, bu konunun son bölümünde söylenecektir.

Burada, 'senkretizm'in pejoratif bir terimden daha az bir şey ve bu nedenle düşünsel bir tahrif örneği olduğuna işaret edilmesi gereklidir. Eğer gerçekten objektif anlam verilecekse senkretizm, bir dinin çekirdeğinin ya da özünün yabancı unsurların fazlalığı sebebiyle merkezi konumunu kaybetmiş olduğu durumlara hasredilmek zorundadır. Bununla birlikte -bu başka bir araştırmayı gerektirir- yabancı unsurları hazmetmedeki yeteneksizlik, bu unsurlardan bir çoğunu sindirmeye uğraşmanın sonucu değil, fakat esas olarak hastalıklı bir durumun semptomu olabilir; bunun benzeri bir durum eski Roma dininin, doğu kültürlerinin akmasıyla yok edildiği zamanki durum olabilir. Bu hususi noktaya dair nihai karar ne olursa olsun, söz konusu anlamda 'tâbiliğin' şanssız bir terim olduğu açıktır. Bu terim, karmaşık bir sürecin bir yönünü vurgular ve bunu, aşağı oluşu çağrıştıran kaçınılmaz olduğu bir tarzda yapar. Normal hallerde aynı sürecin bir başka yönü, alıcı din tarafından yabancı unsurların özümSENmesidir; bu durum, aşağı olmaktan ziyade güçlülüğün bir işaretidir.

Bu durum, bütün dişlerini kaybettiği bir rüya gören tipik İran kralının hikayesini andırır. Sarayın rüya tabircileri çağrıldılar ve krala bu rüyanın bir felaket rüyası olduğunu, kralın, çocuklarının ve akrabalarının hepsinin kendisinden önce gerçekleşecek olan ölümlerini göreceğine işaret ettiğini haber verdiler. Kral bu rüya tabircelerini hapse attırdı ve bir başkasını çağırdı. İkinci tabirci, 'bu kral için şanstır. Kralın uzun bir hâkimiyeti olacağını ve bütün akrabalarından daha fazla yaşayacağı anlamını ifade ettiğini' söyledi. Tabirci, derhal

mükâfatlandırıldı. Batılı bilim adamlarının ‘tâbilik’ düşüncesi-
nin temelini oluşturan gerçeklerin yorumunu değiştirdiklerinin
işaretleri vardır. Eski Ahit üzerine yazan son dönem bir yazar
bu noktayı şöyle ifade eder:

“Bu arkaplane (yani, dini reformcuların eski bir dini
tebliğ ediyor olma iddialarına) karşı görülen, diğer dinler-
den ahlaki dini malzemenin bilinçli kullanımı ve dahası
o malzemenin İsrail zihin kalıbına göre şekillendirme, za-
ten manevi istiklal, cesaret ve yaratıcılığın bir işaretidir¹⁷.

Ayrıca bazı işaretler bu noktada, sosyologun mesela, “bir
dini cemaat kendi önemini abartır” dediği zaman yaptığı şeyi
açıklamak için uygun gibi görünmektedir. Sosyologlar, her bir
dini cemaatin kendi üstünlüğüne ve diğer dini cemaatlerin
daha aşağı oluşlarına inanmak için belli nedenler ileri sürdük-
lerini kabul ederler. Sosyolog, bir dereceye kadar objektiflikle,
abartmanın ve küçümsemenin büyük örneklerine işaret ede-
bilir; ancak asla, objektif nedenlere dayanarak bir dinin diğ-
erinden daha üstün olduğunu söyleyemez. Tabii ki, ‘yargılama!’
buyruğunu ciddiye alan hristiyanların diğer dinlerin daha
aşağı olduklarını söyleyip söyleyemeyeceği sorgulanabilir. Bu
çalışmanın temel konumu, kesinlikle, bir dinin diğerinden
daha üstün olduğunu iddia etmenin objektif entelektüel delil-
lerinin olmadığı şeklindedir. Bununla birlikte, bu iddia yanlış
anlaşılmaya müsaittir ve bu yüzden diğer iki iddiadan dikkatli
bir şekilde ayrılması gerekir.

O zaman ilk olarak, bir dinin diğerinden daha üstün ol-
duğunu savunmanın hiçbir objektif kanıtının olmadığını söy-
lemek, bütün dinlerin aynı şekilde iyi olduğu ya da daha ke-

17 Thorlief Boman, *Hebrew Thought compared with Greek*, London 1960,
s. 197.

sin olarak dini hayat tarzları arasında hiçbir farkın olmadığı anlamına gelmez. Uygun karşılaştırma ünitesi, hayat tarzıdır. Çünkü düşünsel sistem hayat tarzının soyut bir görünüşüdür. Modern dünyada, birçok alternatif hayat tarzları -Hristiyan, Müslüman, Hindu, Budist, Hümanist, Komünist ve bunların alt türleri- vardır. Bir insanın, içinde yetiştirildiği hayat tarzında berdevam olmakla bir başkasına geçme arasında seçim yapmak zorunda olması sık sık vukuu bulur. Böyle bir mesele hakkındaki karar, asla sadece entelektüel bir şey değildir; bütün şahsiyetin (personality) yardımını gerektirir. İnsanın kendi kararı için entelektüel sebepler ileri sürmesinde bile, bu sebepler, karar vermede yer alan sürecin bütününe ifade etmez ya da içermeyebilir. Böyle bir karar, farklı dinlerin sonuçlarına dair bir karar olarak kabul edilebilir. Bazı durumlarda, kişi esas olarak kendisine has meseleler, diğer durumlarda ise, başka insanlarla paylaştığı faktörler tarafından etkilenecektir. Böyle bir durumda, bir dinden diğerine ilk ihtida edenlerin ikinci dinin sonuçlarının (fruits) dışarıdan göründükleri kadar iyi olduklarını tecrübe etmelerinin arkasından, birincisinden ikincisine toplu bir hareket olması muhtemeldir. Hayat tarzı olarak dinler arasındaki bu tarz farklılıklar, pratik bir etkiye sahiptir. İddia edilen şey, bir dinin diğerine olan üstünlüğü hakkında teorik bir bilgiye sahip olmanın imkânsızlığıdır; bu iddia, yalnızca pratikte fark edilebilir. Gerçekten de bir din, rakiplerini ortadan kaldırdığında bile, mağlub edilen rakibin görünen toplum hayatının derinlerinde yeniden bir doğuşa hazırlanabilmesinden dolayı, onun üstün olduğu şeklindeki teorik hüküm, mutlak anlamda kesin değildir.

İkinci olarak, bir dinin diğerlerinden daha üstün olduğunu savunmanın mutlak anlamda kesin entelektüel ve teorik nedenleri olmaması, mantıksal olarak bir insanın kendi dinini ya da hayat tarzını başkalarına tavsiye etmekten alıkoymaz. Haklı olarak, 'burada çok iyi bir hayat tarzı var,' diyebilir. Eğer

insanlar, kendi dinsel cemaat hayatının sözlerini doğruladığını düşünürlerse, meselenin araştırılmaya değer olduğunu karar verebilirler. Eğer farklı dinden iki insan bu yüzden, dinlerini birbirlerine tavsiye ederlerse, ilginç bir konuşma şansı ortaya çıkar -bu, insanlığın kendi kendisine ilerlediği durumdur-. Nihai olarak üstünlük hakkındaki entelektüel nedenlere, bir insan kendi cemaati adına savunmacı bir tutum takınmaya başladığında müracaat edilir; ancak savunmacı bir tutum, normal olarak bir kimsenin kendi dinine güveninin yokluğunu ima eder ve bu tutum zorunlu olarak, tahriftir. Gerçekten inanan insanlar her zaman ve çekinmeksizin kendi dinini başkalarına tavsiye ederler. Bu, 'misyon'un özüdür -başkalarına doğru, tam güvene dayanan bir gidiş- ve 'misyonu'suz bir din ölür.

2. POLEMİK VE SAVUNMALARIN DÜŞÜNSEL ŞEKLİ

Polemikler ve savunmalar ihtimal ki, birincinin esas olarak bir diğer dine saldıran, tenkid eden ve kendi dinini benzeri saldırılardan koruma ve ikincilerin ise, bir kimsenin kendi dininin temel öğretilerinin olumlu yorumu olması olgusuyla birbirinden ayrılabilir. Gerçekten de, bazı durumlarda polemikçinin hedefi, hasımlarını zayıf düşürmektir -bu, 'sahih polemik' olabilir-; ancak diğer durumlarda, daha ziyade kendi dindaşlarının inancını desteklemeyi düşünür. Bu yüzden de, dini cemaatte iki tür düşüncenin fonksiyonları arasında mutlak hiç bir ayırım yoktur.

Sahih polemikte, her iki grubun ilgisinin onları ayıran temel meseleler üzerinde sabitlendiği düşünülebilir. Ancak, durum her zaman böyle değildir; mesele hakkında daha şüpheli olan öğrenciler, bu tür bir durumun asla olmadığını söyleyebilirler. Normal da vukuu bulan polemiklerin, saldıran grubun

iyi bir kanıta sahip olduğunu düşündüğü ve savunmacı grubun ise, iyi bir cevaba sahip olduğunu ya da bir cevap vermek zorunda olduğunu hissettiği noktalar üzerinde odaklaşma temayülünde olmalarıdır. Bu yüzden Mekke müşrikleri, toprağa karışan/çürüyen bedenleri göstererek Muhammed'in diriliş ve yargılamaya dair öğretilerini reddettiklerini düşündüler; Muhammed ise onlara, Tanrı için bu bedenleri bir kez daha hayata getirmenin, onları ilk kez yarattığında yaptığından daha zor olmadığını vurgulayarak karşılık verdi. Keza müslümanlar da, Kitab-ı Mukaddes'de yanlışlanamaz bir şekilde Muhammed'in gelişini önceden haber veren cümleleri gösterdiler ve bu yorum tabii ki, hristiyanlar tarafından reddedildi.

Dikkatin küçük meseleler üzerine odaklanması, son bölümde betimlenen tahrif fenomeni ile alakalıdır. Mekke müşriklerinin muhtemelen esas korkusu, tebliğinin bir sonucu olarak Muhammed'in etkisinin, şehirlerindeki siyasi konumlarını tehdit edecek şekilde artacağıydı; ancak bu, onların açıkça tartışmayı istedikleri konu değildi. Bundan dolayı da, çürüyen bedenler hakkındaki şüpheli gerçek sebebiyle, açıkça dirilişin reddi gibi bütünüyle farklı meselelerden dolayı Muhammed'e saldırdılar. İki grubun ilgileri arasında bir çelişki olduğunda, her bir grubun diğerine, düşünsel birçok büyük meselede saldırması normaldir. Saldırılan gruplar, başka noktalarda saldırıya geçmenin yanı sıra, saldırılan bu noktaların her birine bir cevap vermeye de uğraşırlar. Tartışma alanlarının ne kadar yoğun bir hale geldiği, Nesturi Patriyark Timothy'nin *Apolo*gy¹⁸ ve Ali at-Taberî'nin *The Book of Religion and Empire* şeklinde İngilizce'ye tercüme edilen¹⁹ müslüman-hristiyan po-

18 Woodbrooke Studies, Cambirdge 1928 (edt. by A. Mingana)

19 A. Mingana tarafından tercüme edildi, Manchester 1922. Bu kitap, tarafımızdan çevrilerek, *Yahudi ve Hristiyan Kutsal Kitaplarında Hz. Muhammed'din Peygamberliğinin Delilleri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011 adıyla yayınlandı.

lemik çalışmalarının bir kısmına göz atmakla görülebilir. Her noktada tahrifin olduğunu iddia etmek, aşırı olabilir. Ancak, müslümanlarla-hıristiyanlar arasındaki polemiklerin bütün tarihi, sosyolog için bu iki grupta, bir 'ayrılık iradesi' (yani, her hangi bir şekilde diğerini kabul etmeyi reddetme) olduğu ve bunun kısmen tahrif edilmiş düşünceye dayanması (yani, bir kimsenin kendi önemini abartması ve diğerininkini küçümsemesi) teklifinin dışında açıklanamaz. Bir kez bu ayrılık iradesi, açık bir şekilde teşekkül ettiğinde, muhtemel bütün kanıtların, kişinin kendi tutumunu ve muhaliflerine saldırısını savunmak için tasarlanmış olması gerekir.

Polemiklere uygun bir düşünsel şeklin bu gelişim süreci zirvesini, rakip grupların adeta, sembolleri şeklindeki 'sloganlar'ın ortaya çıkmasında bulur. müslümanlar ve hıristiyanlar arasındaki tartışmalarda, ikinciler Muhammed'in peygamberliğini ve hatta onun bir peygamber olmaya layık oluşunu reddederek Tanrı'nın tekliğinin kesin bir üçlülüğü dışlamadığını iddia ederken, birincileri Tanrı'nın tek ve Muhammed'in bir peygamber olduğunu vurguladılar. Tek bir din içinde bu tür sloganlar sık sık görülür. Hıristiyanlıkta, Kut-sal Ruh'un 'Baba'dan ve Oğul'dan' ya da 'Oğul vasıtasıyla Baba'dan' çıkıp çıkmadığı hakkındaki *homoousion* ve *homoiousiona* dair meşhur bir tartışma vardı. İslam'da da sloganlar üzerine odaklaşmanın sayısız benzer örneği vardır: İmanın değişip değişmediği ya da arttığı-eksildiği ve insanın hareket etme gücünün, hareketten önce mi yoksa hareketle birlikte mi olup olmadığı gibi. Bu tür durumlarda, insanların bir hiç üzerine kavga ettiklerini söylemek gülünçtür. Merkez noktalar, hassastı; ancak, bu noktalar üzerine toplanan dikkat, kapsamlı bir irade ayrılığıdır ve bu ayrılık, sudan ucuz şeyler değildi. Her iki taraftan büyük miktardaki polemik malzemesinden slogan olarak hususi konuların seçilmesi, her iki tarafın savunulacak iyi bir konuma sahip olduğunu düşünmeleri gerçeğinden

kaynaklanır; bu, hem kendileri hem de muhaliflerinin kendi tutumlarını tanımlayıcı olarak kabul ettikleri bir pozisyonudur. Sloganların, muhalif düşünsel sistemlerin özünü ifade etmesi gerektiğini düşünmek yanlıştır.

Doğru polemiklerin aksine yanlış polemikler, bir savunma şeklidir. Bunun bir örneği, İslam hakkındaki hristiyan imajının tartışıldığı daha önceki bölümde verildi. Görünüşte birçok ortaçağ hristiyan yazar, müslümanları Hristiyanlığın hakikati hususunda ikna edecek deliller üretiyorlardı; ancak, konuya dair Norman Danile'in çalışması, bu yazarların müslümanlarla olan tartışmalarında birinci elden bir tecrübeye sahip olmadığını ve ileri sürdükleri kanıtların, Hristiyan fikir ve değerlerine dair bir kabulü varsaydığından dolayı müslümanları ikna etmesinin muhtemel olmadığını gösterir. Bunlardan ortaya çıkan sonuç, bu yazarların maksadı, hristiyanlara kendi dinlerine güvenmelerini sağlamak ve dinlerinin 'daha üstün olduğunu hissetme' hususunda onlara yardım etmektir.

Savunmalar az çok benzerdir. Onlar, bir kimsenin kendi dininin olumlu yorumuna hasredildiğin de bile, inananın karşılamak zorunda olduğu, dine yönelik mevcut eleştirileri hesaba katmak zorundadır. Savunma, tenkitleri detaylı olarak cevaplamayacak ancak, tenkitlere yönelik cevaptaki merkezi noktaları vurgulayacaktır.

5. Bölüm

BİR TOPLUMUN DAHİLİ GERİLİMLERİNDE DÜŞÜNCELER

1.BİR TOPLUM İÇİNDEKİ DÜŞÜNCELERİN GELİŞİMİ

Bir din içindeki gruplar ve mezhepler arasındaki ilişkilerle bu dinin bir bütün olarak diğer dinlerle arasındaki ilişkilerde belli bir benzerlik vardır. Dahili polemik örneklerinin, zahiri polemikleri açıklamak için yararlı olduğu anlaşılmıştır. Muhtemeldir ki temel farklılık, tek bir dinin alt bölümlerinin ortaklaşa sahip oldukları şeyin, farklı birçok dindeki ortak unsurlardan daha açık olmasıdır. Buradaki ilginin odak noktası, büyük dinlerdir; hepsi benzersiz özelliklere sahip olsalar da, İslam'ı onların bir temsilcisi olarak ele almak uygundur.

İslam, Kur'ân'da hatırı sayılır miktarda var olan düşünsel (ideational) materyalle başladı. Bu malzeme, Muhammed'e Tanrı'dan olduğunu iddia ettiği 'vahiyler' şeklinde parça parça geldi. Muhtemelen, Muhammed'in kendisi ölümünden önce, Kur'ân'ın çoğunu belli bir düzene koymuştu ve ondan kısa bir süre sonra, toplum yöneticisi, bir kitap haline getirilmiş (published) resmi bir metne sahipti. Kur'ân, Yeni Ahit'in büyük bir kısmı ile ilgilidir ve bu tür büyük bir malzemeye sahip olmada avantajlar ve dezavantajlar vardır. Temel avantaj: Bu malzeme ona elastikiyet verir ve değişen şartlara uymasını kolaylaştırır; ancak, dinin belli merkezi fikirlerine dair açık bir izlenimin uyandırılmaması gibi bir dezavantajı vardır. Bu yüzden, yığın içinden belli bir takım fikirler seçilmek ve onlara hususi vur-

gular yapılmak zorundadır. İslam'da bu ilk kez, *Şehadet* ya da iman itirafında yapıldı; "Allah'tan başka tanrı yoktur ve Muhammed Allah'ın elçisidir". Bu nedenle *Şehadet*'in genel kabulü, ayırıcı özellikleri olarak bu fikirlerin -Tanrı'nın tekliği ve Muhammed'in peygamberliği- bir bütün şeklinde cemaat tarafından kabulünü kendisiyle birlikte taşır. Bu fikirlerin genel kabulü, muhtemeldir ki, cemaat içindeki herhangi bir ayrılığı önceler.

Bununla birlikte, Muhammed'in vefatının arkasından çeyrek yüzyıldan daha az bir süre sonra, İslam toplumu içinde bir dizi ayrılık ortaya çıktı. Ortaya çıkan ayrılık, Sünniler ve Şiilerde devam eden bölünmeyi meydana getirdi. Temel tartışma, kurtuluşa karizmatik bir cemaate üye olmakla mı, yoksa karizmatik bir lidere tâbii olmakla mı ulaşılabileceği hakkındaydı. Bu yüzden de Şiiler, her biri farklı bir lider seçen farklı alt gruplara bölünen ayrı bir bütün olmaya yöneldi. Sünniler arasında da, daha ilginç düşünsel gelişmeler bulunabilir. (Daha sonra heretik olarak kabul edilen) farklı mezhepler ortaya çıktı ve birbirleriyle İslam cemaatinin hakiki doğası ve diğer meseleler hakkında şiddetli bir şekilde tartıştılar. Aynı zamanda bu mezheplerin bir kısmı, askeri ve diğer şekillerdeki isyanlara katılmadıkları için siyasi olarak da aktiftiler. Tartışmalar sırasında, tedricen merkezi bir düşünce yapısı inşa edilmekteydi. Bu, ortaya çıkan meselelere dair belli bir takım cevapları kabul eden artan sayıda bir insan grubunun olduğu anlamına gelmekteydi. Bu cevaplar, Hristiyanlıkta olduğu gibi, tek bir resmi inançla açıklanmadı; ancak yaygın bir uzlaşma ve açıkça sağlam düşünce yapısı vardı.

Saygı değer 'Sünni bir hukukçu' olan Ebû Hanife'ye (ö. 767) atfedilen ve modern bilim adamlarının atfın doğruluğunu kabule hazır oldukları mevcut (Fıkıh-ı Ekber olarak bilinen) bir akide (risalesi-ç-) vardır. Bu kitap her biri, esas yapıdaki

bazı sapmalara yöneltilmiş on bölümden oluşur. Birinci bölüm, mesela, büyük günahkârın günahı yüzünden kâfir olduğu ve cemaaten çıkartıldığı şeklindeki Harici doktrinine yöneliktir; bu kısım şöyle devam eder: ‘Biz bir kimseyi günahından dolayı kâfir kabul etmeyiz ve onun imanını da reddetmeyiz.’ Bu yaklaşım, tartışılmış olan birçok meseleye dair belli bir konumu kabul eden merkezi düşünce yapısının tedricen şekillendirildiğini ortaya koyar. 950’li yıllara doğru bir çok inanç, ana sünni teolojik (Eşarîler, Maturidîler ve Hanbelîler gibi) mezheplerde üretildi. Esasen her bir inanç, onu meydana getiren insanın görüşlerinin bir ifadesiydi. Bu yüzden de inançlar, bireyden bireye mezhepten mezhebe farklılık göstermektedir. Her bir mezhep bir aile gibiydi ve gerçekten de, bütün sünni mezhepler ortak birçok noktaya sahiptiler.

Dogmatik prensipler -tabiri caizse, İslam’la alakalı düşünsel malzemenin iskeletsel yapısı-, böylece daha kesin bir şekilde formüle edilirken, düşünsel malzeme de, aynı zamanda diğer yönlerde genişletiliyordu. Kur’ân’a ya da temel kutsal yazılara, ikinci dercede kutsal metinler olarak Geleneklere (Muhammed hakkındaki anekdotlar) hakkında olan büyük külliyatlar eklendi. Müslüman bilim adamları, bunların birçoğunun uydurulmuş olduğunu fark ettiler ve ‘sahih’ Gelenekleri diğerlerinden ayırmak için ölçütler hazırladılar. Tabii ki, Geleneklerin belli derlemelerini sahîh olarak kabuldeki hedefleri, yirminci yüzyıl tarihçisine Muhammed hakkında objektif malzeme sağlamak değildi. Daha ziyade -bilinçsiz olarak- sapma hareketini destekleyenleri dışarıda bırakmak ve merkezi düşünce tarafından uygun bulunanlara resmi bir statü kazandırmaktı. Bu faaliyet ve onun tamamlayıcı düşüncesi (ideation), Muhammed’in zamanındaki gibi aynı şey değildi; çünkü o değiştirilmiş ve İslam’ın büyük bir imparatorluk dini olduğu dokuzuncu yüzyılın şartlarını karşılayacak şekilde adapte edil-

mişti. Değiştirilen ve adapte edilen düşünce, o zaman resmi olarak ikinci derecede kutsal metin olarak kabul edildi.

Üstelik hem kanonik (sahih-ç-) olan hem de kanonik olmayan (zayıf/mevzu -ç) Gelenekler, İslam cemaati içindeki gerilimleri yansıtır. Kanonik olmayan Gelenekler çoğu kez, gnostiklerin, panteistik mistiklerin ve rafizi mezheplerin görüşlerini ve bakış açılarının ifadesidir. Bununla birlikte, kanonik malzeme arasında bile, sapkın görüşlerin izleri ve merkezi bünye içinde birbiriyle uyuşmayan düşünce örnekleri vardır. Mesela, Muhammed'in 'Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığını' söylediği iddia edilir. Eski Ahit'de bulunan bu düşünce, özellikle de Hanbelîler gibi bazı müslüman bilim adamları için kabul edilebilir bir şeyken diğerleri onu, dinden çıkma olarak gördüler. Sonrakiler, kelimelerin, Tanrı'nın Âdem'i Cennette (garden), dünyada sahip olacağı onun (Âdem'in) suretinde yarattığı anlamına geldiğini söyleyerek onların zahiri anlamından kaçınmaya çalıştılar. Başkaları bu Geleneğin başka bir versiyonunu ortaya koydular; bu versiyona göre, Muhammed köleyi döven bir adamın yanından geçerken ona, böyle yapmayı bırak, çünkü Tanrı, Âdem'i kendi (bu kölenin) suretinde yarattı, dedi²⁰. Bu yüzden, merkezi bünye içindeki karşıt düşünce örnekleri, aynı ya da aynı kaynaktan gelen Geleneklerin farklı versiyonlarında yansır.

Düşünsel malzemenin genişletildiği bir başka yol, kutsal metinler hakkındaki yorumlardı. Bunlar, birçok şekilde olabilir. Kur'ân, kinaye tarzında anlatılan ya da gönderme yapılan bir çok hikâye içerir. Kur'ân'a dair 'yorumların' en erken şekillerinden biri, tam olarak bu tür hikâyeleri anlatmaktaydı. Ayrıntılar, yahudiler ya da hristiyanlardan alınmış veya uydu-

20 Krş. Montgomery Watt, "Created in his Image", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, xviii, 38/49.

rulmuş olabilir. Benzeri bir yaklaşım, belli ayetlerle ilişkilendirilen Muhammed'in hayatındaki olaylara uygulanabilir. Mesela, Kur'ân (80/1-2), 'Âmânın kendisine gelmesinden ötürü yüzünü ekşitti ve geri döndü" dediği yerde, yorumcular, âmâ adamın ismini ve onun kendisine yaklaştığı zaman Muhammedin konuştuğu kişilerin adlarını verirler. Bununla birlikte müslümanlar arasında gelişen düşüncenin farklı örnekleri olarak pratik, Kur'ân'dan ayetlerle bir kimsenin kendi görüşünü desteklemesinden büyüyüp geliştirdi. Bir grup bunu yaptığında, muhalif grup, rakipleri tarafından kullanılan ayetlerin başka şekillerde anlaşılması gerektiğini ve aksine kendi düşüncelerini destekleyen başka ayetlerin olduğunu ortaya koymak zorundaydı. O zaman birinci grup, kendi düşüncelerini desteklemek için kullandığı ayetlere yönelik tenkitleri reddetmek ve ikinci grubun kullandığı ayetlerin tenkitlerini ileri sürmek mecburiyetindeydi. Bu tarzda birçok ayet, insanın irade özgürlüğüne sahip olup olmadığı ya da Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı gibi meselelerin tartışılmasını başlattı. Geleneğin sahihlik ölçüsünün nispeten tespit edilmiş hale gelmesinin arkasından, benzer yorum metotları, onlara da uygulanmaya başlandı.

Ayrımcı İslami düşünsel malzemenin, zamanının en seküler bilimsel düşüncesiyle entegrasyonu er ya da geç teşebbüs edilmesi gereken bir şeydi. Müslümanlar, bir imparatorluğu fethettiler ve en azından bu imparatorluğun ana vatanında, Yunan bilimi ve felsefesini iyi bilen ve kendi bilim ve felsefelerinin Ortadoğu dünyasındaki diğer her hangi birininkinden entelektüel olarak daha üstün olduğunu bilen insanlar vardı. Eğer İslam, bu imparatorluğun dini olacaksa, imparatorluğun en yüksek dini olmayan düşüncesiyle de uyusmak zorundaydı. Modern dünyada, idare edilmesi güç olduğuna inanan bilimin sonuçlarını dikkate almaksızın kendi hayat tarzlarını sürdürmeye razı olan entelektüel karşıtı mezhepler/gruplar buluruz. Ancak bu mezhepler, asla bir mezhepten daha faz-

la bir şey olamazlar ve asla bir dünya dinine dönüşemezler; çünkü bir dünya dini, dünyanın en yüksek dini olmayan düşüncesiyle uyuşmak zorundadır. Bir başka ifadeyle, geniş bir toplumun hayatını paylaşan dini bir grup, zımnen, o toplumun hayatının üzerine kurulu olduğu ilimleri ve teknikleri kabul eder. Eğer aynı zamanda bu bilimlerin bir kısmını açıkça reddediyorsa, yalnızca kendi kendiyile çelişmez, fakat aynı zamanda, bilime inanan insanlar tarafından mümkün hale getirilen zaruri ihtiyaçlara, konfora ve lükslere sahip olmaktan razı olması sebebiyle de, bir parazit gibi davranır. Yani, bir dünya dini düşüncesi, bütün dünya toplumlarının günlük hayatının üzerine kurulu olduğu bilimsel bilgiyle çelişmemek zorundadır. Bu tür entegrasyonları reddetme çabaları, bir dünya dini olmaya dair bütün iddiaları reddetmektir.

İslam'ın özgül durumunda, müslümanlar, yoktan yaratmaya dair bir düşünceyi cari olan Yeni Eflatuncu sudur nazarıyesiyle nasıl telif edeceği hakkında bazı ipuçlarını Hristiyan bilimadamlarından almış olabilirler; ancak bu bir spekülasyon konusudur. İlk müslüman filozoflarından biri olan, felsefe ve vahiy arasında hiçbir temel çatışmanın olmadığını savunan el-Kindî (ö.870), görevinin İslami fikirlere uygun olan Yunan (yani, Yeni Eflatuncu) felsefenin bir versiyonunu ortaya koymak olarak kabul ettiği açıktır. Mu'tezîliler olarak bilinen zaman olarak biraz daha önce olan bir kelimacılar grubu, Yunan kavramlarını ve argümanlarını hem gayr-i müslimlere hem de müslüman cemaat içindeki muhaliflerine karşı kullandılar. Yaklaşık 912'de Mu'tezilî eğitimle bir kelimacı olan el-Eşarî, özel Mu'tezilî doktrinleri reddederek ve o düşünceler yerine Sünnî düşüncenin merkezi bünyesininkileri kabul ederek, Yunan metodunu Sünnî doktrinleri savunmak için kullanmaya başladı ve bununla, İslam'daki felsefi teolojinin en önemli mezhebini kurdu. Teknik (mantiki) düzeyde kelimacılar, İbn-i Sina (ö.1037) gibi Yunan felsefî geleneğinde olan

insanlardan hala daha aşağıydılar. Ancak bu durum, kalamcı Gazalî'nin (ö.1111) felsefe çalışmasıyla değiştirildi. Bu andan itibaren, müslüman kalamcılarının çoğu, geleneksel Yunan bilimi ve felsefî düşüncesiyle bütünüyle entegre oldular. Öyle ki, bu çalışmalar sonunda ulaşılan şey, Yunan mantık ve metafiziğine dayanan islami vahyi düşünselliğin bir üstyapısıdır. Bu entelektüel bina bir kez tamamlandığında, en azından on dokuzuncu yüzyıla kadar, müslümanların manevi binası olmaya devam etti.

Hıristiyan tarihine aşina olan kimseler için, Hıristiyan düşüncesinin küçük bazı farklılıklar olsa da, temelde benzer bir gelişmeye sahip olduğu aşîkârdır. Hıristiyanlık temel kutsal metinlerine sahiptir, ancak, onların kanonik olduğuna dair bir anlaşmaya ulaşılmadan önce çok tartışma oldu. Kilise babalarınınki gibi yazılar yüksek bir saygıyla kabul edilseler de, Hıristiyanlıkta İslam'ın Geleneklerine (hadislerine-ç-) tam tekabül eden hiçbir şey yoktur. İslam'daki gibi temel düşünsel malzeme, ekümenik konsillerin varlığı sebebiyle resmi olsalar da, inançların formülasyonundan dolayı merkezi bir yere sahiptir. Nihai olarak Yeni Ahit'den cümleler ve uzun pasajlar kilise içindeki rakip grupların iddialarını ve savlarını desteklemek için kullanıldı; böylece de, yorumlar ve karşı yorumlar ileri sürüldü. Kutsal metinler hakkındaki yorumlar, bazen muhalif yorumları zikreder gibi görünmektedir; ancak bütün olarak, Hıristiyanlıkta yorumlar mevcut şekliyle, muhtemelen İslam'da olduğundan daha az önemlidir. Bununla birlikte Hıristiyanlık düşüncesi (ideation), İslam'ınkine benzer türden bir gelişme geçirmiş ve dini cemaatin hayatında benzer bir fonksiyon icra etmiştir.

Düşünsel (ideational) gelişimin tasviri, bunun her bir cemaattaki farklı gruplar arasındaki gerilimler ve rekabetlerin hazırlanmasında tamamlayıcı olduğunu ortaya koydu. Bu

fenomenlerde temel rol, bir ‘ayrılık iradesi’ ve ‘birlik iradesi’ diye isimlendirilen şey tarafından temsil edilir görünmektedir. Bir diğer ifadeyle, bir grubun diğerine karşı tutumunu sertleştiren bir şey olabilir öyle ki, kendisi hakkında yapılan eleştiriye önem vermez ve onların olumlu yönünü takdir etmede başarısız iken, birden diğer grupların iddialarına saldırır ve onları en kötü nokta-i nazardan yorumlar. Böyle bir tutumun vurgulandığı yerde, düşünsel düzeyde ‘ölümüne kadar savaş’tan başka hiçbir şey olamaz. Diğer yandan bütünüyle farklı tutumların sahneye çıktıklarının örnekleri de vardır; bir grup diğer gruplarla birlikte olmak ister ya da muhtemelen daha ziyade, önceden onlarla birlikte olduğuna kanidir; sonuç olarak, kendi konumunu devam ettirse de, diğer grupların ifadelerine en düşmanca yorumu hamletmez. Burada genel çerçevesi çizilen bu iki tutum, birinin ‘ayrılmak isteği’ ve diğerinin ‘beraber olma isteği’ şeklinde söylenerek daha basit terimlerle bile tasvir edilebilir. Tabii ki, bir dinin içinde ‘ayrılma iradesi’ne yönelik tutumlar sertleşmeden önce ortadan kalkan daha küçük birçok tartışma da vardır.

Tek bir dini cemaatin alt bölümleri arasındaki polemiklerdeki benzer özelliklerin, farklı dinler arasındaki polemiklerde de mevcut olduğu görülebilir. Tartışma, temel konularda değil, bir grubun güçlü bir delile sahip olduğunu hissettiği noktalar üzerinde yoğunlaşma eğilimi gösterir; (tabii ki, aralarında bazı ortak noktaların olduğu dinlerin durumu farklıdır). Her bir grup ya da alt grup, sonucu *abartılı tahrif* olacak şekilde kendi önemini abartır. Bu grup, bir grup olarak müstakil şekilde var olmaktan hoşlandığı ve bu halde devam etmeyi istediği ölçüde, tam olarak çağdaş duruma uygun olmaktan vazgeçtikten uzun bir süre, öğretilerinin ayırıcı özelliğini vurgulamaya devam edecek ve böylece de *takıntısız* (fixational) tahrifin içine yuvarlanacaktır. Her hangi türden bir tahrif, ‘ayrılma iradesi’ne yol açanlar gibi irrasyonel faktörler vasıta-

sıyla vukuu bulur. Bununla birlikte daha ciddi ayrılıkların bir kısmında, grupların rekabeti için objektif sebepler de vardır. Bunun dikkate değer bir örneği, İslam'daki Sünniler ve Şii-ler arasındaki tartışmada görülebilir. Özet olarak sıkıntı şudur: Sünniler kurtuluşa, karizmatik bir cemaatin üyesi olmakla ulaşılabileceğinin kabul ederken Şiiler, insanların kurtuluşa (ya da anlamlı hayata) karizmatik liderlere tâbii olmakla ulaşılacağını kabul ederler. Şii kurtuluş ümidi, cemaate dair tanrısal olarak-verilmiş-hukuk hususunda yetenekli ve bilgili yorumcuların rehberlik ettiği Sünni metot tarafından tehdit edilir ve aynı şekilde, Sünni kurtuluş ümidi de, tanrısal olarak-verilmiş olan-hukuktan sapması muhtemel olan beşeri bir lidere tabii olmayla tehdit edilir. İkisi arasındaki kin, her birinin diğer bütünü kurtuluşunu tehlikeye attığını göz önünde bulundurması gerçeğinden kaynaklanır. Bununla birlikte nihai olarak iki bakış açısı arasındaki farklılık, tercihe değil fakat her bir grubun yüzyıllar boyunca atalarının farklı tecrübelerine dayanır²¹.

Burada 'birleşme iradesi' diye isimlendirilen, 'ayrılma iradesi'nin tam karşılığı değildir. İkincisi; genel olarak, halktan belli bir gruptan uzak durmaya güçlü bir arzu ile birleştirilir; ancak birincinin durumunda, başka insanlarla birlikte olmaya karşılık gelen bir istek nadiren vardır. Dahası bir kimsenin, bir cemaattaki insanlarla birlikte olması gerçeğine -ve zorunlu olarak hamasetle olmasa da- bu olgunun kabulüne dair bir farkında oluş vardır. 'Birlik olma iradesi'ndeki temel unsur, bireylerin bir cemaat dışında hayatın doluluğuna ulaşamayacağını anlamak ve muhtemelen de daha çok, birinin cemaatinin, gerçekte anlama (ya da kurtuluşa) aracılık eden karizmatik bir şey olduğuna inançtır. Ayrıca bu 'birlik iradesi'nin geçmişte

21 Burada tartışılan konular, benim *Integration*, bölüm 4 olan "The Will to Unity and Disunity", s. 87-142'de özellikle de, 2. Ve 5. kısımlarda daha tam bir şekilde tartışıldı.

dini cemaatlerde etkili bir şekilde birliğı üreten bir irade türü olarak kabul edildiğı, işaret edilmeye değer. Bu birlik iradesi, Hristiyan ekümenik hareketinde önemli olan gelecek birlik arzusundan farklıdır. Bu, cemaatin geleceğıyle meşgul olurken, ‘birlik iradesi’ esas olarak cemaatin doğasını ve onun kaynağını düşünür. Gelecek birliğe dair sorunlar, 8. Bölümde ele alınacak.

Bir cemaat içindeki muhalif gruplar, daha entegre bir birlik olduğı müddetçe, bir dereceye kadar tahrifin üstesinden gelir. Bu sürecin erken bir safhasının bir tasviri, Gazalî (ö.1111) tarafından kendi zamanında cari olan devrimci Şii propagandaya verilen cevap tarzında bulunabilir. Muhalifleri karizmatik bir liderin zorunlu olduğunu iddia ettiklerinde, Gazalî bu iddiayı kabul eder, ancak Muhammed’de bu tür bir liderliğe sahip olduğunu vurgular; yani, o da, Sünnilik içinde karizmatik lidere bir yer bulmaya çalışıyordu. Bu süreç biraz daha ileri götürüldüğünde, muhtemelen Şiiler bütün istediklerini Sünnilikte bulur ve onunla uzlaşmış olurlardı. Böyle bir sürecin başarılı bir şekilde tamamlanma örneğı, ‘kutsal bir cemaat’ hakkındaki Harici düşüncenin, bir imparatorun yönetimiyle bağdaşır hale gelinceye kadar değiştirilerek Sünniliğe katılmasıdır. Bu örneklerde, mezhebi vurgunun daha geniş bir grup için kabul edilebilir bir düşüncede (ideation) diğerleriyle birleştirilmesi sebebiyle, kısmen tahrifin üstesinden gelir. Ancak bu, yalnızca, ‘birlik iradesi’nin ve farklı grupların bir cemaate ait oldukları ve bu cemaatin karizmatik bir karaktere sahip olduğuna dair bir anlayışın olduğu yerde mümkündür. ‘Ayrılık iradesi’nin hâkim olduğu yerde, bir grubu diğer grubu vurgularını kendi düşüncesine (ideation) katmaya yönelik teşebbüsler, daha derin bölünmelere ve artan bir düşünsel tahrife yol açabilir. Çağdaş dünyada farklı dinler, diğer dinlerden öğrendikleri hakikat yönlerini (aspects of truth) kendi düşüncelerine dâhil etmeye başlıyorlar.

Bir başka özellik, bir cemaat içindeki düşüncenin (ideation) gelişimi yani, onun artan ricitliği fark edilmek zorundadır. Olayların normal akışı şöyledir; cemaat kendi içinde ortaya çıkan gerilimin her bir örneği ile ilgilenirken inançla ilgili ifadelerinin tanımına büyük bir önem verir. Benzer bir örnek, ortaya çıkan meselelere karşı tutumunun ne olacağına kilisenin karar vermesi gibi, Hristiyan inancının (creed) tanımlanmasındaki gelişme olabilir. İnançla ilgili noktalarda bu tür kararlar, tabii ki, cemaatin düşünsel malzemesinin bütününde yankısını bulur. Mesela, kutsal metinlerin yorumları, resmi olarak kabul edilmiş inançla aynı hizaya getirilmek zorundadır. Bu tür tanımlamalar, tamamlayıcıları olarak, farklı düzeylerde (inanç, kutsal metin yorumları vs.) birçok düşünsel imkânları dışlamasından dolayı, eğer yoğun sosyal değişimler vukuu bulur ise, düşünceyi (ideation) uyarlamak artan bir şekilde güçleşir.

Mesele, düşüncenin (ideation) taşıyıcıları olan din adamları sınıfının -ya da daha genel olarak, dini entelektüellerin tutumları tarafından karmaşılaştırılır. Birçok durumda dini entelektüeller, kendilerinin kazanmış oldukları konumu ve ayrıcalıkları muhafaza etmesi sebebiyle artan ricitliği hoş karşılarlar. Bu yüzden de, ricit hale gelen ve çağdaş şartlara yönelik bir uyarlamaya muhalefet temayülünde olanın gevşemesini istemezler. Mısırlı ulemanın, Avrupa'nın etkisine karşı tepkilerinde müslümanlara yol göstermek maksadıyla geleneksel İslami düşüncenin (ideation) uyarlanması hususundaki yavaşlıkları, bunun bir örneği olabilir. Ricitliğin derecesi haddinden fazla olmadığı yerde, genellikle düşüncenin adaptasyonu için çalışmaya hazır entelektüel bir grup olacaktır. Ancak, bu ricitliğin *takıntısız* (fixational) tahrife yol açacak kadar büyük olduğu yerde, resmi entelektüel sınıftan hiçbir kimse, adaptasyon teşebbüsüne hazır değildir. Böyle bir durumda gerilimin, bir patlama oluncaya kadar artması muhtemeldir. Adaptasyonun yokluğundan etkilenen sınıflar arasında bir hareket gelişecek

ve aktif (siyasi) liderlerini ve eğer hareket şanslıysa, entelektüel liderlerini de bulacaktır. Bunlar, hem var olan entelektüel sınıfın üyelerini hareketin sebebini kabul etmeye ikna ederek hem de yeni bir entelektüel sınıfın özü olmaya muktedir olan 'yeni insanlar' bularak harekete tatmin edici düşünsel bir temel verecek yetenekte entelektüel liderlerdir. Bu türden bazı şeyler, Reformasyon sırasında Avrupa'da meydana geldi.

Burada ileri sürülen meselelerin daha fazla tartışılması için geniş bir alan vardır. Bugün birçok yönde, devrimci dini hareketlerin ortaya çıkışları görülebilir. Bunların ortaya çıkış sebepleri, var olan düşünsel (ideation) sistemin kendisini dünyanın her yerinde hissettiren yeni durumlar için gerekli adaptasyonları yerine getirmedeki başarısızlığa dair derin tatminsizliktir. Bu tip hareketlerin bir tanesi, Afrika'daki bağımsız ya da ayrılıkçı kiliselerdir. Bu hareketler, Afrika'nın yerel animistik dinlerinin Avrupa'nın etkisiyle yıkıldığı ve bir ölçüde yerlerini Hristiyanlık tarafından alındığı yerlerde kuruldular. Başlangıçta Hristiyanlık, önemli oranda saygı gösterilen Avrupa'nın bir parçası olarak büyük bir istekle kabul edildi; ancak zamanla, bunun dezavantajlarının olduğu görüldü. Hristiyan misyonerlerinin ricitliği büyük oranda, hususi yerel ihtiyaçlara adaptasyon imkânını sınırladı. Bu yüzden de, büyük ölçüde adaptasyona teşebbüs eden ve genellikle de bunun sonucu olarak misyonerlerle ilişkiyi kesen liderler ortaya çıktı²². Asya ülkeleri arasında Avrupalılaştırmanın yıldızı olan Japonya'da, geleneksel Şinto-Budist düşüncesini (ideation), yeni şartlara adapte etmeyi hedefleyen peygamberî liderlere sahip olan farklı hareketler vardı. İslam dünyasında kökeni her ne olursa olsun daha sonraki gelişmelerinde Bahaizm, Asya'ya özgü bir

22 Bu konunun değerli bir şekildende ele alınmıştır, F. W. Welbourn'un *East African Rebels* (London 1961) adlı incelemesidir. Keza yine krş. B. G. M. Sundukler, *Bantu Prophets*, London 1948.

kiyafette Avrupalı düşüncelerin adaptasyonu için bir vasıta haline geldi. Ancak, İslami düşünceleri modern dünyaya adapte etmeye yönelik bir diğer teşebbüs, Mirza Gulam Ahmed'de peygamberî liderine sahip olan Hindistan ve Pakistan'ın Ahmediyye mezhebinde görülebilir.

Bu türden modern hareketler, yeni dini hareketlerin başlamasına dair örnekler olarak ilginçtirler. Bununla birlikte, benzeri hareketlerin nasıl dünya dinlerine dönüşebildiklerini ortaya çıkarmaya çalışmada, büyük dünya dinlerine bakmak ve bir seri eleştirel durumu nasıl karşılamak zorunda olduklarını ve kendilerini bunlara adapte etmeye devam edebildiklerini görmek öğreticidir. Bununla ilişkili bir diğer mesele de, zamansal olarak hangi noktada, bir dini hareket içinden çıktığı ve ayrı bir din haline geldiği dinin bir mezhebi olmaya son verdiğidir; Hristiyanlık, Yahudilik, Bahaizm ve İslam, müstakilleşmenin örnekleri olabilirler ve Protestan mezhepler ve Roma Katolik Kilisesi mutlak olmayan bir ayrılığın örneğidirler. Bu meselenin cevabı, muhtemelen yukarıda ele alınan 'birlik iradesi' ve 'ayrılık iradesi' konularıyla ilişkilidir.

Bir dini cemaatin düşüncesinin (ideation) gelişimine dair bu açıklama, asıl konudan çok fazla sapmış gibi görünebilir. Bunun sebebi şudur; düşünce, bir cemaatin hayatının bütünü'nün yalnızca bir yönüdür ve sıkı sıkıya sosyal ya da pratik yönle ilişkilidir. Düşüncenin gelişimi asla, saf bir entelektüel süreç değildir ve yalnızca fikirlere göre anlaşılamaz. Onun uygun bir şekilde anlaşılması için, cemaatin aktif hayatıyla ilişkisinde görülmesi gerekir.

2. DİNİ ENTELEKTÜELİN FONKSİYONU

‘Dini entelektüeller’le, bir dini cemaatin fikirlerini ‘taşım(bearing)’dan birinci derecede sorumlu olan kişileri kast ediyorum. Genel olarak onlara, rahiplik ya da klerjik (din adamlığı sınıfına mensup olan kimselerin oluşturduğu) sınıf olarak gönderme yapılır; ancak bu, bütün dinler göz önüne alındığında yeterli değildir. Mesela, İslam’da, dini entelektüellerin en önemli kısmı, rahipsel ya da vaazi fonksiyonları olmayan müftüler (jurisconsults) ve fakihlerdir (lawyers). Yine Marksizm gibi yarı dini bir hareket din adamına değil ancak, yarı dini düşüncesinin (ideation) taşıyıcılarına sahiptir ve Marksist toplum içinde bu tür kişilerin fonksiyon gösterdikleri muayyen tarzı çalışmak büyüleyici ve önemlidir. Bu yüzden de, bu ‘dini entelektüeller’ terimi için söylenecek çok şey vardır. Bu tür dini entelektüeller, bir toplumun hem yönlendirici (dini, siyasi, ahlaki) hem de bilimsel ya da teknik fikirlerinin bütün ana taşıyıcılarını içeren daha büyük entelektüel sınıfının bir alt bölümüdür. Dini bir toplumun düşünsel temeli yoğun bir hale geldiği zaman, kendilerini bu toplumun düşünsel mirasını özümsemeye ve onu bir sonraki nesle aktarmaya adanmış insanlardan oluşan bir sınıfa sahip olması zorunlu hale gelir. Şimdiye kadar zaman zaman bu sınıf hakkında farklı iddialar ileri sürüldü ancak, onu daha sistematik olarak ele almak yararlı olacaktır.

Dini entelektüeller sınıfı içinde belli ayrımlar yapılabilir. Peygamberler ve peygamberî liderler, bir topluma rehberlik eden fikirlerin kaynağı oldukları ölçüde, bu sınıfa ait olarak kabul edilmeleri gerekir; ancak onlar bir dereceye kadar diğerlerinden ayrılırlar ve gelecek bölümde müstakil olarak ele alınacaklardır. Peygamberî bireylerin dışında temel ayırım, bir taraftan yaratıcı ve sistemleştiriciler arasında, diğer yandan ise, pasif nakilciler arasındadır. Bu sonuncular, cemaat ra-

hipleri, papazlar ve okullarda dini konuları öğreten kişilerden oluşmaktadır. Onlar, kendilerinin aldıklarını sadece verme hususunda esas olarak pasif olsalar da, çalışmalarının yaratıcı yönü yok demek değildir. Aldıkları fikirleri özel şartlara ve cemaatlerinin ya da talebelerinin bakış açısına uydurmak için bir takım girişimlerde bulunmaları kaçınılmazdır ve bunu yaparken, dikkate değer yaratıcı yetenekler ortaya koyabilirler.

Bununla birlikte *par excellence* dini entelektüeller, bilim adamları ve sistemleştiricilerdir ve bu çalışmada, dini entelektüeller hakkındaki genel ifadelerin büyük bir kısmı, esas olarak bu gruba yöneliktir. Onları, sistemleştirme çalışmalarında bazı zamanlar bütünüyle yeni fikirler olmasa bile, en azından yeni vurgular takdim etmek zorunda olduklarından, peygamberlerden bütünüyle farklı değildirler. Bunun kanıtı, esas olarak bir teolog olan Karl Barth gibi bir adamın aktif dini bir lider olarak şöhretidir. Ancak, bilim adamı-sistemleştirici ve peygamber arasında büyük bir derece farkı vardır ve bu yüzden de ayırım muhafaza edilmeye değer.

Entelektüellerden bir grubun bilim adamı ve sistemleştirici olarak betimlenmesi, en azından onların fonksiyonlarından bir kısmını gösterir. Onlar, bir bütün olarak toplumları adına, toplumun düşünsel (ideation) temellerine aşına olan ve bu bilgiyi bir bütün olarak kendi toplumu arasında yayan kişilerdir. Bu yayma, öğretmenlerin ve vaizlerin eğitim ve öğretimi vasıtasıyla gerçekleştirilir. Kendi çalışmaları ve çalışmalarının sonuçlarını nakletme sırasında, sistematize etmeye başlamaları kaçınılmazdır. Sıradan insanlardan büyük miktardaki düşünsel (ideation) malzemeye aşına olmasını bekleyemezler ve bu yüzden de, bu malzemenin en önemli parçalarını seçmek zorundadırlar. Tabii olarak inançlarda (amentülerde) bulunduğu gibi, temel noktaların kısa/özlü özetlerini yapmaya çalışacaklardır. Sıradan insanların, başka dinlerin mensupları

ya da kendi dinleri içindeki mezheplerin saldırısına maruz kaldıklarında bilim adamları, sıradan insanlara karşı- delilleri içeren düşünsel malzeme vererek bu saldırıları karşı koymak hususunda gayret sarf etmek zorundadırlar. Böyle yaparken zorunlu olarak, toplumlarının düşüncesini (ideation) çağdaş şartlara uydururlar. Toplumunun doktrinlerine yönelik hususi saldırılardan ayrı olarak bilim adamları, toplumun belli noktalarda yoldan çıkma tehlikesinde olduğunu hissedebilir; bu durumlarda, düşüncedeki bu tehlikeli eğilimi düzelterek olan unsurları ortaya çıkaracak ve onları vurgulayacaktır. Öyleyse, bilim adamı aldığı düşünceyi farklı şekillerde, çağdaşlarının ihtiyaçlarına uyarlamak zorunda olması sebebiyle bütünüyle yaratıcıdır.

Toplumlarında kendi fonksiyonlarını yerine getirmede entelektüeller özellikle de bilim adamları ve sistemleştiriciler, fonksiyonlarını hakkıyla yerine getirmelerine engel olan yanlış tavırlar sergilemeleri ya da hoşla gitmeyen ilişkilere girmeleri olasıdır. Bu tehlikelerden biri, kendi sınıfının menfaatlerine yersiz ilgi göstermeye başlamasıdır. Onların temel fonksiyonu, bir bütün olarak toplumları adına yerine getirdikleri şeydir. Toplumun sıradan üyeleri (yani, entelektüeller ve politik liderlerin dışında olan kimseler) için, hayatlarının üzerine temellendiği merkezi fikirlere aşına olmaları, bütün için süper önemlidir. Bu, zikredilen fikirleri nakleden ve adapte eden hususi bir sınıfın olmasının gerekliliğinin sebebidir. Fonksiyonun öneminden dolayı bu sınıf, normal olarak özel ayrıcalıklara sahiptir. Ancak, entelektüellerin fonksiyonlarını yerine getirmeye daha az dikkat edecek şekilde, kendi ayrıcalıklarıyla ilgilenmiş olmaları kolay bir şekilde meydana gelebilir. Bunu yapmanın bir yolu, -yukarıda görüldüğü gibi, düşüncenin artmaya yönelik tabii bir eğilime sahip olması sebebiyle- toplumun düşüncesinin (ideation) çok karmaşık olduğu ve kabul edilmiş bir müessesede -ve kabul edilmiş bütün müesseselerin

hepsini kontrolü altında tutan entelektüellerin kendileridir- toplumun düşüncesini incelemek için yıllar harcanmaksızın ona dair yeterli bir anlayışın elde edilemeyeceğini vurgulamaktır. Muhtemelen bu yaklaşım, aynı zamanda, ricitliğe götüren bu sınıfın ayrıcalıklarına yönelik bir kaygıdır. Bir bütün olarak entelektüeller kendi menfaatleri hususunda endişe duymaya başladıkları zaman, eğer üyelerinin bir kısmı, adapte etmeye ve yenilik getirmeye başlarsa, bunların daha muhafazakâr arkadaşlarının aleyhine kendi konumlarını güçlendireceğinden korkarlar. Bu nedenle de *statu quo*yu devam ettirmeye yönelik bir sessizlik komplosu vardır. Bu *takıntısız* (fixational) tahrifle ya da çağdaş durumlarla bütünüyle ilişkisini kaybettikten sonra bile, bir toplumda uzun bir müddet düşüncenin devam etmesiyle sonuçlanır.

Bir diğer tehlike, bir sınıf olarak bilim adamlarının toplumun sıradan üyelerinin aleyhine olmak üzere, yöneticilerle bir anlaşmaya varabilmeleridir. Genel olarak bu, maddi anlamda entelektüeller sınıfının menfaatlerine yönelik bir ilgiden kaynaklanır ve sıradan halkın aldatılmasına, toplumun ve dinin yıkımına yol açar. Bu fenomenin bazı önemli örnekleri, 'Abbasi halifeliği' yönetimindeki ulema sınıfı ya da İslami entelektüel sınıfının gelişiminde vardır. 750'de halifeliğin Abbasi hanedanlığı tarafından ele geçirilmesinden önce, 'genel dini bir hareket' diye isimlendirilebilen bir şey vardı. Bu, bütünüyle gayr-i resmiydi; dini meselelere -hukuki, liturjik, mistik, teolojik- ilgi duyan insanlar, toplanırlar ve bu meseleleri İslam dünyasının önemli şehirlerindeki camilerde tartışırlardı. Bu tür kişiler, genellikle 750'den önce Abbasi hareketini desteklediler ve gücü ele geçirdiklerinde onları bir dereceye kadar kabul ettiler; yani, ana merkezlerdeki bu gayr-i resmi grupların görüşlerini bazı yönlerde (en azından, anlaşma içinde oldukları yerlerde) otorite olarak kabul ettiler ve hâkimlere bu görüşlere uygun olarak davranmalarını em-

rettiler. O zaman, ‘hukuk okulları’ daha organize hale geldi ve hâkimler bu okullarda yetişmiş kişiler arasından seçildi. Böylece tedricen bir İslami yüksek eğitim sistemi inşa edildi. Bununla birlikte, maalesef bu eğitimin ulaştırdığı meslekler, hemen hemen bütünüyle halife ve onun baş veziri tarafından kontrol edildi. 833’de -‘engizisyonun’ başlangıcında- kıdemli idare memurlarının teolojik imtihanlara zorlanması, bu kontrolün ne kadar kapsamlı olduğunu ortaya koydu. Bilim adamları gittikçe bütünüyle devlet hizmetindeki bir mesleği iple çekmeye başladılar ve sahip oldukları ayrıcalıkları muhafaza etmeye daha fazla ilgi gösterir hale geldiler. Hem Gazalî (ö.1111) hem de İbn Teymiyye’nin (ö. 1328) çalışmalarında ortaya konulan imaj, hemen hemen bütün çağdaş fıkıhçıların ve diğer dini entelektüellerin bütünüyle zenginlik ve memuriyet işiyle düşüp kalkıyor olduklarıydı.

Bu maddeci bakış açısının. ve toplumlarındaki spesifik fonksiyonlarını yeterli bir şekilde yerine getirmeye dair ilginin yokluğunun artmasıyla birlikte, İslam’ın dini düşüncesinde özellikle de, İslam hukukunda artan bir ricitlik de var oldu. Bunun işaretlerinden biri, müslümanlar tarafından ‘içtihad ya da bağımsız muhakemenin (judgement) kapısının kapanması (içtihad kapısının kapanması-ç-)’ olarak isimlendirilen şeydir; bununla, genel prensiplerin detaylı uygulaması dışında bağımsız muhakeme hakkının ferdi hukukçulardan alınması kastedilir. Bir bakıma bu, yargıçları ve bu yüzden de onların yargıladıkları insanları kendi menfaatine uygun bir karar vermek hususunda devletin yersiz baskısından koruduğu anlamına geldiği için iyi olabilir. Diğer yandan, bu değişmezlik unsuru, İslam hukukunun sürekli değişen şartlara adaptasyonunu daha güç bir hale getirdi. Bir sonuç da, dini entelektüellerin, aynı zamanda resmi ibadet şekillerinden -günde beş kez namaz- yüz çeviren ve manevi açlıklarını mistik ya da derviş tarikatlarının daha duygusal ve bireysel dindarlığında bulan

sıradan insanların güvenini kaybetmeleridir. Bununla birlikte, bu değişmezlik başlamadan önce İslam hukuku, İslami devletteki insanların temel ihtiyaçları için (özellikle, aileyle ilgili hükümlerinde) tamamen yeterli olmuştu ve ulema, bu ricit kodun nakilcileri olarak (Türkiye hariç) günümüze kadar konumlarını devam ettirmenin bir yolunu bulmuşlardır.

Dini entelektüellerin çıkarıcılığının, bir dinin çöküşünde en azından yardımcı bir faktör olduğuna dair bir örnek, antik Roma'da görülebilir. Burada, m.ö. dördüncü ve beşinci yüzyıl boyunca dini ayinlerin kontrolü, Pontifex Maximus ve bir grup *pontifices* ve *flamines*in ellerindeydi. Halkın ellerinde yazılı metinler olmadığından, bu insanlar, mevcut şekliyle bu tür dini düşüncenin kontrolüne de sahiptiler; en azından yetkili olmayan kişilerin değişikliklerine engel olabiliyorlardı. Bu konuda, birçok şey belirsizdir; ancak bu dini entelektüellerin Roma toplumunun yönetici kısmının menfaatleriyle yakından bağlantılı olan menfaatlere sahip oldukları ve bir bütün olarak toplumun menfaatlerinden ziyade yönetici kısmın menfaatlerinin peşinde koştukları açıktır. İslam'da olduğu gibi sonuç, ortalama insanın, şehrin resmi dininden yüz çevirmesi ya da en azından farklı güçlü doğu kültürleriyle şehir dinini tamamlamasıydı. Eski din, çöküş başladıktan sonra dikkat çekecek derecede uzun bir müddet can çekişmeye devam etti. Sonunda dördüncü yüzyılda, Orta Doğu kültürleri arasındaki güç mücadelesinde, Hristiyanlık, imparatorlukta hâkim konumu elde etti ve eski Roma dininden arta kalanlar da tedricen ortadan kalktı²³.

Entelektüeller ve idareciler arasındaki çıkar anlaşmasının zararlı sonuçlarının bir diğer örneği, İran İmparatorluğu'nu,

23 Krş. Montgomery Watt, "The Place of Religion in the Islamic and Roman Empires", *Numen*, ix, 110-127.

müslümanlar tarafından fethine (yaklaşık 640) kadar yaklaşık dört yüzyıl yöneten Sasani Hanedanlığı hâkimiyeti altında meydana geldi. Zerdüştlük, devletin resmi diniydi ve Zerdüştfî din adamları sınıfı, hanedanlıkla sıkı bir işbirliği içerisindeydiler. Bu yüzden de sıradan insanlar tarafından halkın menfaatlerinin savunucusu olarak değil, fakat, idarecilerin ajanları olarak kabul edilmeye başlandılar. Müslümanlar İran İmparatorluğu'nu fethettiklerinde, genelde Zerdüştlüğe yönelik çok az şevk kalmıştı; müslüman yönetimden yüzyıl sonra, Zerdüştlükten birkaç küçük semt varlığını devam ettirdi.

Zaman ve mekanla sınırlı olmakla birlikte, klerjin bağımsızlığı için kahramanca mücadeleler olmuş olsa bile, klerjin haksız bir şekilde devlete dayandığının Hristiyanlık tarihinde de örnekleri vardır. Ancak, bunlara bakmak yerine, aynı zamanda farklı fakat Avrupalı ve Amerikan Hristiyanlığındakiyle karşılaştırılabilir fenomenin yani, klerj sınıfının orta sınıf menfaatleriyle haksız bir özdeşleşmesinin olup olmadığını sormak daha yararlıdır. Bu, en azından bir yüzyıl boyunca gelişmekte olan bir şeydir. O, birçok ülkede bulunabilir; fakat özdeşleşme birkaç ülkede diğerlerinden daha fazla teleffuz edilir. Bu teleffuz, büyük ölçüde bilinçsiz olabilir, ancak yine de, klerj sınıfının idarecilerle özdeşleşmesi olarak benzer uygunsuz sonuçların bir kısmına sahiptir. Özellikle çalışan sınıfın çoğu, klerjin idareci sınıfa ait olduğunu ve onlar her ne söylerse söylesinler, çalışan sınıfın refahına yönelik hiç bir gerçek ilgiye sahip olmadıklarını hissetmeye başlar.

Bu örnekler şunu göstermiştir ki, entelektüeller, haksız olarak kendi menfaatleriyle ilgilenmeye başladıkları ya da idare eden sınıfla bir anlaşmaya vardıkları (ya da kendilerini orta sınıfla özdeşleştirdikleri) zaman tehlike, onların yığınlarla ilişkilerini koparacak ve kalabalıkların onlara olan inancını kaybedecek olmalarıdır. Ancak esas olarak onlar, halkın kendisiyle

yaşadıkları fikirlerin taşıyıcılarıdır. Bu şekilde ilişkiyi kaybettikleri zaman, miras alınan düşünceyi (ideation) sıradan insanların çağdaş ihtiyaçlarına uyduramazlar ve entelektüeller gereksiz hale gelirken bu insanlar da, düşünsel rehberliği başka yerde ararlar. Verilen örneklerde, Roma İmparatorluğu'nun vatandaşlarının Roma dininden doğu kültlerine döndükleri görüldü; yaklaşık on birinci yüzyılda, sıradan müslümanlar resmi ibadet ve resmi entelektüellerden dervişlerin ve monastik tarikatlerin ibadet ve öğretilerine döndüler ve şimdi endüstrinin çalışan sınıfı, Hristiyanlıktan yüz çevirdi; sosyalizm, komünizm ve ırkçılık gibi yarı dinler vasıtasıyla manevi tatmini arıyorlar. Birleşmiş Devletler'deki durum, bir ölçüde farklıdır; ancak görünüşe göre, daha düşük gelir sınıfları Hristiyanlığın ve diğer dinlerin daha az entelektüel şekilleri tarafından cezbedilmektedirler.

Az önce söylenenden, entelektüeller ve yığınlar arasındaki bağın kaybedilmesinin her zaman ve bütünüyle bir sınıf olarak entelektüellerin çıkarıcı olmalarından kaynaklandığı sonucu çıkarılmamalıdır. Her nerede bir toplumun seküler ve dini işlerini kendisine dayanarak idare ettiği düşünsel (ideational) malzeme muazzam bir hale gelirse, bu malzemenin çoğu, zorunlu olarak sıradan insanın bilgi alanının ötesinde olur. Böylece, entelektüelin tabii yurdu, sıradan halktan uzak bir alan haline gelir. Bizatihi bu bile, entelektüeller ve toplumun geri kalanı (ve hatta entelektüellerin farklı grupları) arasında belli bir bölünmeye yol açar. Kendi fonksiyonlarını etkili bir şekilde yerine getirmeyle ilgilendikleri ölçüde, entelektüeller bu bölünmenin üstesinden gelmek için iradî bir gayret göstermek zorundadırlar. Bilim adamlarının ve teknologların durumu, toplumun birçoğundan istediği, tamamlanmış ürünler ve özellikle bu üretimi çekip çevirecek yetiştirilmiş birkaç kişi olduğundan, o kadar önemli olmayabilir. Bununla birlikte, entelektüellerin yönlendirici fikirlerle -yani, dini, siyasi, ahlaki

vs. - meşgul oldukları yerde, sıradan insanlara en yakın haller olmaları gerekir. Eğer yalnızca kitaplara hasredilirse, yönlendirici fikirler sadece bir gölge varlığa sahip olurlar; bu fikirler hakikatte ise yalnızca insanların hayatlarında var olurlar. Öyleyse entelektüeller basit bir şekilde not defterlerindeki ya da kafalarındaki fikirlere sahip olmayla değil, fakat onları kendi hayatlarıyla ilgili kılmaya ve keza o fikirlerin ilişkili oldukları hayatların sahibi olan sıradan insanlara nakletmekle de meşgul olmak zorundadırlar.

3. DİNSEL DÜŞÜNCENİN SEKÜLER DÜŞÜNCEYLE İLİŞKİSİ

Dinsel fikirlerin seküler düşünceyle olan ilişkisi hakkındaki bu konuyu ele alırken bir kez daha peygamberlik kavramına bakmak yararlıdır. Bu incelemede kullanılan terim olarak peygamber, dini bir hareketin dayandığı yönlendirici fikirlerin taşıyıcısı, nakilcisi ve gerçekten de başlatıcısı olması sebebiyle entelektüeldir. Çoğu kez peygamber, bu fikirleri kendisinin dışından gelen ve tanrısal bir varlık tarafından kendisine getirilen ‘vahiy’ olarak tanımlar. Eski Ahit tarihinde olduğu gibi bazı durumlarda, her biri aynı geleneksel fikirleri kendi çağının durumlarına uyarlayan bir peygamberler zinciri olabilir. Diğer durumlarda peygamber, yeni bir başlangıçtan sorumlu olan bir insan olarak düşünülür; Muhammed, bu anlamda bir peygamber örneğidir; bir yönüyle Hristiyanlık yenidir, ancak bir diğer yönüyle ise, Yahudiliğin değiştirilmiştir.

Peygamberî rol, asıl olarak sistemleştiriciler olduklarında bile, diğer dini entelektüeller tarafından paylaşılır. Dini düşüncenin teologlar tarafından sistemleştirilmesi, mantıksal sürecin otomatik bir uygulaması değil, fakat yaratıcı bir yöne sahiptir

-düşüncenin yeni şartlara yaratıcı uyarlamasına-. Sistemleştirici, farklı fikirlerin uyumunu gerçekleştirmek ve bazı fikirlere diğerlerinden daha fazla vurgu yapmak zorundadır. Ortaya koyduğu total sistemde, kendi şahsiyetinden ve çağının ihtiyaçlarına cevabından bir şeyler vardır. Bu nedenle, büyük teolog, diğer insanların fikirlerinin bir sistemleştiricisinden daha fazla bir şeydir; o aynı zamanda kendi payına, sanki bir peygamberdir. Karl Barth, bunun günümüzdeki açık örneğidir. Bunun mevcut konumuzla ilişkisi şudur: 'Dini düşünce' ifadesi, esas olarak peygamberler tarafından ilan edilen fikirlere uygulanması gerekirken bütünüyle bir peygamberin rolünü yerine getiren daha sonraki dini entelektüeller tarafından değiştirilen ve detaylandırılan şeyler olması itibariyle peygamberi fikirleri de dışlamaz.

Bunun tipik olduğu farz edilmemek şartıyla, İslam'daki dini ve seküler düşünce arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak başlamak yararlıdır. İslam, Kur'an'da yer alan nebevî vahyin düşünsel (ideational) malzemesiyle yola çıktı. Bu malzemeyi, Gelenekler (hadisler -ç-) ya da Muhammed hakkındaki anekdotlar şeklindeki bir kısım malzemeyle tamamladı. Bu ikincil malzeme, Muhammed'in vefatından iki yüzyıl sonrasına kadar çoğunlukla yazıya geçirilmedi ve onun bir kısmı muhtemelen de çoğu- sahih değildi. Daha önce işaret edildiği gibi bu ikincil malzeme, gerçekten İslâm kaynaklı olmayan ahlak ve hukuk prensiplerini İslâmî dini düşünceye (ideation) katmanın bir yoludur. Geleneğin (hadisin -ç-) gelişmesi ve yaklaşık 850'deki takviye edilmesi, toplumun bütün entelektüel hayatına hâkim olacak dini düşüncelere yönelik İslam'daki güçlü eğilimin bir örneğidir. Gerçek durumda, teoloji bilimlerin kraliçesi haline geldi. Her şeye dini bir renk verildi. Yunan bilimleri teolojiye tâbii hale geldi; gerçekte, teolojiye katkıda bulundukları yerler dışında, müslümanlar nihai olarak diğer bilimlere yönelik ilgilerini kaybettiler.

Bu gelişmeyi muhtemel kılan faktörlerden biri, Araplar arasında derin entelektüel bir geleneğin yokluğudur. Bu nedenle, 'Araplara özgü hümaniteler' -gramer, edebi tenkit, sözlük bilimi vs.-, dinî düşüncüyü (ideation) destekleme hususunda kendilerine ihtiyaç duyulması sebebiyle büyüyüp geliştiler; mesela, İslam öncesi şiir, Kur'ân ayetlerinin yorumuna yardım etmek ve onu desteklemek için tetkik edildi. Bütünüyle Arapça ve Kur'âni 'ilimler'e hasredilmiş yeni bir eğitim sistemi yaratıldı. Bu sistemin kemali, adli ve hukuki incelemelerdeydi ve bu sistemin yetiştirdiği kişiler, hâkimler olarak ya da daha küçük statüler olan mesleklerini sabırsızlıkla bekleyebilirlerdi. Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında belli bir miktar Yunan düşüncesi özüksendi ve yaklaşık 1100'de Yunan mantığının mükemmel bir adaptasyonu vardı. Bu zamandan itibaren, Yunan felsefesinin teoloji için yardımcı olduğunu söylemek doğru olsa da, teolojinin büyük kısmına, Yunan felsefesi hâkim hale geldi. -Hristiyan-Helenistik eğitim sisteminden kaynaklanan- müstakil felsefeciler sınıfı ortadan kalktı ve onların yeri teologlar tarafından dolduruldu. Bu şekilde, zamanının en iyi seküler düşüncesi olarak betimlenebilen, en azından müslümanlar ona ilgi duydukları ölçüde, İslâm dini düşüncesinde (ideation) özüksendi (absorbe edildi); dini ilgilerinin dışında müslümanlar, pratik kullanımları için tıbbî geliştirdiler.

Hristiyanlık'tada bir ölçüde benzer bir gelişme vardı. İlk Filistinli Hristiyanlar, Helenistik düşüncüyü çok iyi bilmiyorlardı; ancak, Yahudi dininin entelektüel geleneğine aşinaydılar. Bu nedenle, müslümanlar arasında, çevrelerindeki kültürden ayrı bir eğitim sistemi geliştirmeye benzer bir fırsat hristiyanlar arasında yoktu. Ancak yine de, nihai olarak Hristiyanlık da, zamanının en iyi seküler düşüncesiyle -bu durumda Yunan bilimi ve felsefesi- mücadele etmek ve onunla anlaşmaya varmak zorundaydı. Origen ve Augustine bu mücadelede yer alan kahramanlar arasındadır. Aristocu gelenek, on

birinci yüzyılda Müslüman İspanya vasıtasıyla Avrupa'ya daha tam bir şekilde geldiğinde, onunla anlaşma sürecinin diğer bir safhası daha vardır ki, buradaki büyük isim, St. Thomas Aquinas'dır. On altıncı yüzyıldan itibaren, farkına varılan daha az bilinen bir fenomen vardır: Daha önce ulaşılan entegrasyon aşamasının yokluğu. Her nedense dini entelektüeller seküler yani, bilimsel düşüncede meydana gelen büyük gelişmelere ayak uydurmada başarısız oldular ve nihayet şimdi en seküler entelektüellerle en dini entelektüeller arasında büyük bir uçurum vardır.

En azından İslam'ın durumunda seküler alan, dini düşünce tarafından abartıldığı ve bazı yönlerde yanlış anlaşıldığı muhtemel görünmektedir. Bu ilişkinin gerçek bir değerlendirmesi için, bilimlerin tam bağımsız oluşunu kabul etmek zorunludur. Kendine has düzeyde her bir disiplin, daha yüksek ya da daha soyut bir düzeyden mülahazalarla düzeltilmesi mümkün olmayan sonuçlara ulaşabilir. Kimya ve fizik tarafından ulaşılan sonuçlar, kozmoloji anlayışlarındaki farklılıklara rağmen, Hristiyanlar, Budistler, Hümanistler ve Marksistler için aynıdır. İki teorinin gözlemlenen bilgiyi, hemen hemen eşit bir şekilde kapsadığı durumlarda, kozmoloji mülahazaları, teorinin seçimini etkilemeye izin verebilir; ancak her bir mülahaza, ne bilgilerin kendisini ne de onların bilimsel anlayışının ilk düzeyini etkileyebilir. Tabii ki, genel kozmolojinin ileri sürdüğü soruları araştırmak bilim adamına düşür. Bunun bir örneği, sonradan kazanılmış özelliklerin irsi olarak devam ettirilemeyeceği şeklinde genel kabul gören prensibin Marksist bilim adamları tarafından incelenmesidir. Karşıt (The opposit), en iyi şekilde Marksist teorilere uymalıdır ve Sovyet biyologlar (özellikle de Lysenko), cari olan görüşü tecrübî olarak yanlış olduğunu kanıtlamış olduklarını iddia ettiler. Bu meseleye dair son karar ne olursa olsun o, genel kozmoloji teorisine dayanılmaz ve ancak doğrudan birincil bilgidен alınması gerekir.

Sosyal bilimlerde, her şeye rağmen bağımsızlık vardır; ancak menfaatlerden etkilenmiş teoriler ve hatta gözlemlerin tehlikesi, büyüktür ve asla o tür şeylerden bütünüyle sakınıldığından emin olmak mümkün değildir. Bununla birlikte, çok çeşitli türden bilim adamları tarafından kabul edilen sonuçlar da vardır. Ahlakın bağımsızlığı, daha tartışmalıdır ve hakkında bir sonraki bölümde bazı şeyler söylenecektir. Burada, kendi düşüncemi basit bir şekilde ifade edeceğim: 'Hıristiyan ahlakı' ve 'Müslüman ahlakı' gibi terimlerin kullanılmasına rağmen, ahlaki siferde/alanda, hakiki bir otonomluk vardır. Bütün bu ayrı alanlara saygı gösterirken dini entelektüellerin işi, kendisinde her birinin uygun yerini alacağı, kapsamlı ve bütüncül düşünsel bir şema oluşturmaktır.

Aynı şekilde, seküler düşüncenin gereksiz bir şekilde dini düşünce tarafından hâkim olduğu yerde, dini entelektüel cenahında *abartılı* (inflationary) tahrifin mümkün olduğu hatırlanmak zorundadır. Dini entelektüellerde, kendi önemlerini ve bu yüzden de, özellikle dini ya da vahyi fikirlerin nispi önemini abartmaya yönelik tabii bir eğilim vardır. Özellikle İslam'da vahyin öneminin abartılması, iki grup entelektüel arasındaki mücadelenin bir yönüdür. Bu iki entelektüel grup, bilhassa İslami entelektüellerin geleceği parlak sınıfı olan ve zamanla ulema haline gelenler ve daha ziyade Helenistik kültürün cezbettiği İran ve Arami sekreter sınıfının (ya da memurların) kalıntılarıdır. Özel bir Hıristiyan ya İslami ahlak olduğu iddiası, muhtemelen, *abartılı* (inflationary) tahriften kaynaklanır. İslam'da belli ahlaki fikirler esas ifadelerini, sahih olmayan Geleneklerde (hadislerde -ç-) bulur; yani, onlar, özellikle İslam dini düşüncesinden (ideation) alınmamış fakat kendilerine İslami elbise giydirilmiş, esasen İslami olmayan malzemelerdir. Ahlaki fikirlerin dinden bağımsız olarak gelişmesinin mükemmel bir örneği, Roma İmparatorluğu'dur. Burada Roma

hukuku, kaynak olarak tanrılarla ilişkili olsa da, gelişiminde bağımsız oluşunu ortaya koymuştur.

Dini düşüncenin seküler düşünce üzerindeki hâkimiyeti anlayışının iyice tebellür etmesinden sonra, Hristiyan ve İslami tecrübenin ne kadar birbirine benzer olduğunu sormaya devam etmek mümkündür. Bir diğer ifadeyle, seküler düşüncesi çağdaşlarının düzeyinde olmayan insanlar arasında bir kökene sahip olmak ve sonra en yüksek seküler düşünceyi içerecek şekilde gelişmek bir din için kendine özgü bir şey midir?

Bu sorunun birinci kısmının cevabı şudur: Bir dinin bulunduğu zamanın ve mekanın en yüksek entelektüel kültürünün dışında olan insanlar arasında başlaması normaldir. Bu, dini hareketler için toplumun gayr-ı memnun bir kesimi ya da daha geniş bir toplumun periferisindeki gayr-ı memnun bir grup arasında başlamasının adet olması sebebiyle böyledir; son grup, Arnold Toynbee'nin *harici proleterya* diye isimlendirdiği şeydir. Her iki durumda da gayr-ı memnun kişiler, dini entelektüellerin ve resmi düşüncenin egemen olduğu sahanın dışında yer alırlar. Açıkça Muhammed, Bizans -ve muhtemelen de İran- İmparatorluğu'nun harici proleteryasına mensuptu/aitti. Ancak, Roma İmparatorluğu'nun dini düşüncesinden söz etmenin bir anlamı olduğu açık olmadığından İsa'nın durumu daha zordur. Yine de, canlı dini hayatın yokluğundan dolayı, eski kültlere bağlılık ve Cicero ve Horace gibi insanlar için dinin yerini tutan bir şey olarak hizmet gören Yunan felsefesini kabulden oluşan belli bir karışım vardı. Pavlus Anadolu'da Tarsus'daki eğitimi sayesinde Yunan kültürüne dair bilgi edinmiş olsa da, bilhassa Filistin yahudileri, bu entelektüel dünyadan hariç tutuldular. Bu nedenle de, İsa'nın durumu, yukarıda zikredildiği gibi gerçekten bir istisna değildir. Kısacası, genel olarak peygamberler, zamanlarının seküler

düşüncesinin en iyi şekli hususunda eğitim görmüş gruptan olan kişiler değildiler.

Peygamber ya da peygamberî lider, mesajının ilanını, kendisinin ait olduğu grubun seküler düşüncesine uygun olarak yapar ve bu düşünüş de genellikle, en yüksek seviyenin altındadır. Tarih boyunca ve hatta günümüzde bile, daha az entelektüel sınıflar arasında sayısız hareket vardı ve hâlâ vardır. Ancak, bu değişmez bir kural değildir. Az önce, Pavlus'un en iyi Yunan düşüncesinin periferisinde nasıl bulunduğunu ve Pavlus'un Hristiyanlıkta çok önemli yaratıcı ya da peygamberî bir role sahip olduğunu gördük. Çok daha iyi bilinen bir örnek, günümüzün en iyi seküler düşüncesinin (Hegelci) bir dalını iyi bilen ve bu temel üzerine, yarı-dini ve diğer bütün dini ve seküler düşüncesini bina eden Karl Marks'dır. Bununla birlikte, haklı olarak Hegelci kolla olan bu ilişkinin, Marksizm'in tecrübeci kolla anlaşmasını daha bir zorlaştırıp zorlaştırmadığı merak edilebilir.

Eğer bu sorunun birinci kısmının cevabı, olumluysa; ikinci kısmının cevabı, olumsuzdur. Ortaya çıkan birçok dini hareketten -bir müddet var olmaya devam edenlerin bile- birkaçı, o dönemin en iyi seküler düşüncesini özümser ve ona egemen olur. Entelektüel sınıfların bir grubu arasında başlayanlar bile, bu bakımdan daha iyi durumda değillerdir. İlk şeklindeyken Marksizm, bir devletin idareci sınıfını ele geçirebilir ve böylece de bütün bir toplumun resmi düşüncesi haline gelebilirdi; ancak avantajlarına rağmen, sosyal bilimlerin sonuçlarının bir kısmını özümsemek onun için zordur. Entelektüel ve iyi eğitilmiş sınıflar arasındaki diğer hiç bir dini hareket, bu tür başarıya sahip olmamıştı. Bu bağlamda, hümanist sıfatını kabul edenlerin çoğu için, yarı dini hümanizm, teistik dinin bir reddiyle birlikte, modern seküler düşüncenin kabulü olması ve bu yüzden de modern seküler düşüncüyü özümsemişi ya

da özümsemede başarısız olduğu söylenebilen hiç bir belirli ve ayırıcı düşünsel bir temele sahip olmadığından, hümanizm de kabul edilemez.

Bir toplumun daha düşük ya da periferisinde yer alan bir parçasında başlayan dini hareket, eğer o toplumun bütününe ya da çoğunluğunu ele geçirecekse, birçok testten geçmek zorundadır. Hem dışardan hem de içeriden gelen meydan okumalara karşılık vermesi gerektiğini söylemeye ise gerek bile yoktur. Bunun ötesinde, idareci sınıfı ya da idareci azınlığı ele geçirmesi gerekir. Bu, gelişimi sırasında er ya da geç ortaya çıkabilen bir şeydir; ancak şartlara göre eğer hareket, o toplumun dini haline gelecekse bu, bir kaç noktada kaçınılmaz görünmektedir. Dini ve siyasi müesseselerin ilişkisi meselesi, tabii ki, geniş bir konudur ve burası herhangi bir detaya inmek için uygun bir yer değildir. Bu harekete uygun düşünsel temelini verme işini yalnızca onlar tamamlayabileceklerinden dolayı, en üsteki entelektüellerden birinin ya da çoğunun ihtidası yöneticilerin ele geçirilmesinden farklıdır.

Bu gelişmeler ya da gelişmedeki başarısızlıklarda, merkezi öneme sahip olan bazı temel tutumlar vardır. Bir kısım dini hareketler, bir toplumun dini olmayı ister görünmezler; 'zümreler' yani, toplumun ortasında hususi bir adada kendi ruhlarını geliştiren -ya da 'bir hobi olarak meşgul olma' mı demeliyiz- küçük bir halk grubu statüsüne razıdırlar. İslam'daki derviş tarikatları, var oluştun bu sınırlı şeklinden memnun görünürler. Tabii ki, çok az siyasi ve diğer halk faaliyetinin mümkün olduğu, otokratik bir yönetim altında bireysel dindarlığın hareketsiz bir şeklinin en uygun din tipi olması mümkündür. Bu tür bir gerekçe, İslam'daki suni hareketler için geliştirilebilir. Ancak, bu sürekli olarak tatmin edici olamaz. En azından, yeni bir patlamanın erimiş lavları gibi, karşıt tutumun sakın

volkanının kraterindeki katılaşmış tabakadan geçerek patlak verdiği anlar olacaktır.

Bu karşıt tutum, kısaca ‘misyon’ olarak tanımlanabilir ve iki yüze sahiptir. Bunlardan biri, dini bir hareketin kendisine, kendisinin uygun oluşuna, geçerliliğine ve önemine inanmasıdır. Muhtemelen bu, dinlerin yayılmasındaki faktörlerin en önemlisidir. Bu tür bir kendine güven olmaksızın, bir dinin kendi inancını diğerlerine iletmeye yönelik bir ilgi olan diğer yönünün etkili olması mümkün değildir. Bir kimsenin inancını başkalarına iletme arzusu yani, bir kimsenin en derin anlamda onların refahını daha iyi hale getireceğine inandığı şeyi onlarla paylaşma arzusu, zahiri olarak benzer ancak esas olarak farklı aktivite ve proselitleştirme tutumundan dikkatli bir şekilde ayrılmak zorundadır. Proselitleştirme, halkın refahına yönelik değil de kendi toplumunun ilerlemesine yönelik bir ilgiden dolayı insanları kendi dini toplumuna girmesi için cezbetme ya da ikna etme olarak betimlenebilir. Bunun mevcut tartışmayla ilişkisi, bir toplum hakiki bir ‘misyon’ tutumuna sahip olduğu ya da onu muhafaza ettiğinde, er geç kendisinin zamanın seküler düşüncesinin (ideation) taşıyıcılarıyla iletişime geçmek için zorlandığını bizzat hissedeceğinden o düşünceyi elde etmek zorunda kalacak olmasıdır. Bu yüzden sekülerin, dini düşünceye entegrasyonu ‘misyon’ tutumu ile yakından ilişkilidir. Hakiki ‘misyon’, tam bir entegrasyondan daha azıyla tatmin olamaz. Bu entegrasyonda dini düşünce, önemli belli meselelerde nihai karara sahip ancak, diğer meselelerde tebasının haklarına saygılı olmak zorunda olan anayasal bir monark gibidir. Burada haklarına saygı gösterilmek zorunda olunan şeye benzetilen, seküler disiplinlerin bağımsızlığıdır.

6. Bölüm

DİNİ DÜŞÜNSELLİĞİN UNSURLARI

Şimdiye kadar, tartışma ya da din ve dini fikirler esas olarak sosyolojik terimlerle ifade edildi. Araştırmanın bundan sonraki bölümü, sosyolojik yönleri bir kenara bırakılmasa da, bir kısmı analitik sosyolojiden ve bir kısmı da felsefi diye isimlendirilen şeyden alınan diğer mülahazaları takdim edecektir.

1. AHLAKİ UNSUR

On dokuzuncu yüzyılda, hala da tam olarak terkedilmemiş olan dinin merkezi kısmını, ahlakta (morality) görmeye yönelik bir eğilim vardı. İnsanlar hala, Hristiyan ahlakından, İslami ahlaktan ve hatta Marksist ahlaktan söz eder ve her bir dinin hususi ve kedisine has ahlaki bir bakış açısına sahip olduğunu düşünürler. Diğer yandan, ahlaki düşüncemizin belli bir otonomluğa sahip olduğunu vurgulayan aydın kanaatine yönelik büyük bir külliyat da vardır; (ahlak felsefesi ve sosyal antropolojik bakış açısından) bu düşüncenin önemli bir takdimi, Prof. Lacbeath'ın Gifford Lecture'larında yer alan *Experiments in Living*²⁴ dir. Bu kitaptaki görüş, bizim bu incelememizde uygulanacak olandır. Onu burada geniş ölçüde

24 London 1952, s. 291-350. Keza krş. (ahlak felsefesi bakış açısından) A. C. Ewign, "The Anatomy of Ethics", Ian Ramsey (ed.), *Prospect for Metaphysics*, London 1961, s. 33-49.

savunmak uygun olmayabilir, ancak, onu kabul etmenin sebeplerinden bir kısmı kısaca verilebilir ve 'Hristiyan ahlakı' gibi ifadelerin ortak kullanımına dair bir açıklama teşebbüsü yapılabilir.

Hakkında şüphe edilmeyen durum, belli ahlaki kurallar ve değerlerin geleneksel olarak farklı dünya dinleriyle ilişkilendirilmiştir. Mesela, Avrupalıların çoğunun akıllarında İslam, çok evlilikle ilişkilendirilir ve Avrupaî fikirler, bu noktada tahrif edilseler de, evlilik ilişkilerinin ve genelde erkeklerle kadınların ilişkilerinin İslam'da ve Hristiyanlıkta çok farklı oldukları doğrudur. Diğer yandan, insanların ister kendi dini fikirlerine uygun olsun isterse olmasın, komşularının övdükleri bir uygulamayı almaya hazır olduklarının da bir çok delili vardır. Bu yüzden, İslam dünyasının bir çok kısmında, üst ve orta sınıflar pratikte monogomiyi kabul ettiler ve genel kanı, dört evliliğin Şeriat tarafından izin verilir olması gerçeğine rağmen, iki evliliği bile mahkum etti. İslam/i devletler/i şimdi monogomiyi meşrulaştırmaya başladılar. Aynı şekilde, borç alarak endüstriyi ve ticari teşebbüsleri finanse etmeye yönelik Avrupaî metodlar, uzun bir müddet tefeciliğin geleneksel olarak yasağına zıt olarak kabul edilse de, İslam dünyasında yaygın bir şekilde kabul gördü. İngiliz toplumunun Püritanizmin etkisinde olan kısımlarında (sections), son yüzyıldan beri kağıt oynama, tiyatroya gitme ve alkollü içkiler içmeye (toplumun diğer kesimleri tarafından asla yerine getirilmeyen) dair yasaklarda bir çöküş oldu. Farklı türün bir örneği, çoğu kez onlar, Hristiyanların büyük çoğunluğu tarafından ortaya konulandan daha çok toplumumuzun uygunsuzlukları ve başarısızlıkları olan şeyler hakkında oldukça derin bir anlayışa sahiptirler.

Görünüşe göre, bu tür ahlaki değişmelerin temel sebebi onların pratikte, alternatiflerinden daha iyi iş göreceklarının fark edilmesidir. Bunun eğitici bir örneği, Sovyet rejiminin ku-

rulmasının arkasından Rusya'daki evlilik ilişkilerinin işleyişidir. Kabul edilen teori, genelde evlilik düzenlemelerinin burjuva kaynaklı olduğuydu ve bu yüzden de evlilik ve boşanma kayıtları, sadece formaliteye indirgendi. Ancak zamanla bunun, özellikle yeterli aile hayatının yokluğu sebebiyle suçluluğa eğilimli çok sayıdaki çocuk gibi, istenmeyen sosyal sonuçları olduğunun farkına varıldı. Bu yüzden yöneticiler, kesinlikle serbest evliliklere engel olmaya karar verdiler ve görünüşe göre, şimdilerde düzenli evlilikleri destekleyen ve boşanmaları ve evlilik dışı ilişkileri mahkûm eden güçlü bir kamuoyu oluşturacak şekilde başarılı oldular. Yine hristiyan misyonerler tarafından ihtida ettirilenlerin birçoğunun, misyonerlerin kendilerine vermek zorunda olduklarından daha çok arzuya sahip olsalar da, Avrupaî monogomi anlayışını reddettikleri gerçeğini derin derin düşünmek de öğreticidir. Misyonerler genelde, monogominin sadece Avrupa'daki belli bir takım sosyal şartlar sebebiyle yürüdüğünü ve bu şartların Afrika'da henüz varolmadığını düşünmede başarısız oldular; böylece de, bir çok Afrikalı için, Avrupaî monogami 'yürümedi'; bu yüzden de onu kabul etmeyi reddettiler ve bunun yerine 'işleyen' geleneksel uygulamalara sarıldılar.

Ahlak'ın gerçek bir otonomiye sahip olduğuna dair görüş, ahlaki inançların vicdandan türedikleri görüşüyle aynı şey değildir. Bununla birlikte, insanların ahlaki hakikatin farkında olmaya başladıkları tarz (way), burada yapacağımızdan daha geniş bir şekilde ele alınmayı gerektiren diğer bir konudur. Eğer vicdan anlayışı, muhafaza edilecekse, popüler anlam, bir arındırma (refinement) sürecine tabi tutulmalı ve çağdaş sosyolojik ve psikolojik düşünceyle ilişkilendirilmelidir. Mesela müslümanlar, doğrunun ve yanlışın bilgisini Tanrı'nın vahye-dilmiş emirlerinden aldıklarını düşündükleri için kamu vicdanı anlayışına dair hiç bir şeye sahip değildirler; onların mesela, vicdan azabı gibi şeylerle karşılaştırılabilir herhangi bir tecrü-

beye sahip olup olmadıkları bir araştırma konusu olabilir. Bu tür sorular, bu incelemeyle doğrudan ilişkili olmasa da, tabii ki, pratikte önemlidirler. Günümüzde, ahlaki meseleler üzerinde daha çok karışıklık vardır ve özellikle ahlak filozofları olmak üzere, entelektüel kesimde ciddi bir ihmal olduğu görülmektedir. İnsanların çoğu, muhtemelen ahlak felsefecilerinin problemlerini kendileri için çözmelerini kabul etmeyecektir; ancak birçoğu, problemlerinin çözümlerini bulmaya nasıl başlayacaklarına dair onların rehberliğinin kıymetini takdir edebilirler. A. I. D'nin doğruları ve yanlışları nelerdir? Misyonerlerin poligaminin hâkim olduğu bir topluma monogamiyi takdim etme ya da emretme hususunda ne yapmalıdırlar? Hala zor olan sorular, ahlaki idealleri siyasi, ulusal ve uluslar arası alana uygulama teşebbüsünün ortaya çıkardıklarıdır ve burada, bu tür alanlarda ahlaki ideallerin genel olarak uygulanabilirliği hususunda hepsinden çok rehberliğe ihtiyaç duyulmaktadır.

Dikkatin çekildiği ahlakın bu bağımsızlığına rağmen, bütün yüksek dinlerin düşünsel yapısında, gerçekte ise, diğer dinlerin çoğunda da ahlaki bir unsur vardır. Mesela, Kitab-ı Mukaddes'de ahlaki unsurlar iki şekilde görünürler. İlk olarak, belli şekillerde amel etmek ve muayyen başka şekillerde amel etmekten kaçınma hususunda Tanrı'nın emirleri vardır; daha önemli emir ve yasakların bir kısmı, On Emir'de toplanır. İkinci olarak, ahlaki ideallerin pratikte örneklediği hikâyeler vardır; bundan dolayı, Ester'in hikayesi, bir insanın halkını kurtarmak için hayatını riske atmasının övgüye değer bir şey olduğu öğretisini içerir. Kur'an'da emirler ve yasaklar önemlidir; ancak ahlaki ideallerin, hikâyelerde tecessümü nispeten azdır. Diğer yandan Gelenekler'de (hadislerde -ç-), Muhammed sürekli bir şekilde, bir örnek olarak kabul edilir.

Ne İslam'da ne de Hristiyanlıkta, topluma dair ahlak öğretisi bütün olarak kutsal metinlerinde yer almaz. Bu yüzden

de, daha sonraki entelektüeller tarafından ahlaki öğretinin detaylandırılması zorunlu hale gelmiştir. Bu detaylandırma süreci, bir ölçüde bağımsız olarak ilerledi. İslam'da detaylandırılmada önemli bir safha, Muhammed'in vefatının arkasından bir yüzyıldan biraz daha fazla bir zamanda meydana geldi ve onun sonucu olarak, Geleneklerin (hadisler -ç-) ya da Orta Doğu'dan İslami olmayan ahlaki kavramları/düşünceleri içeren ikinci derecede kutsal metinler olan eserlere sahip oldu. Ancak, daha ileri ahlaki detaylandırma, sufi ya da mistik etki altına meydana geldi. Az çok benzer bir tarzda, Hristiyan entelektüeller de, Stoacı ahlaki öğretilerin çoğunu Hristiyanlığa soktular. Şu halde, ahlaki unsurlar bütün olarak, bunlarda ve benzer dünya dinlerinde hem kutsal metinlerinde hem de daha gelişmiş düşüncelerinde (ideation) önemlidir.

Ahlaki unsurun aksine, daha kesin dini ilgi, tam anlamıyla toplum ve onun dayanışmasına yöneliktir hem hem de daha primitif dinler, bir kimsenin kendi toplumuna yönelik bağıllık duygularını harekete geçirir/besler. Dini ayinler vasıtasıyla insanlar, kendi toplumlarını, belli üstünlüklerin somut örneği olarak kabul etmeye başlar ve o topluma ait olmaktan dolayı övünür. Toplum hayatının anlamlı olması sebebiyle, her bir üye bireyin hayatı da anlamlı ve önemlidir. Bu bölümde daha sonra tartışılacak olan dili önceden kullanırsak toplum, karizmatik topluma dair dinamik fikrin somut örneği olarak kabul edilir. Katolik Hristiyanlarda Kilise ve Sünni müslüman düşünce de *ümme*t ya da İslamî dini yapıda böyle bir toplumdur²⁵. İslami *ümme*t anlayışı Arap kabile anlayışından geliştirilirken, Roma dinindeki devlet anlayışı, rençber ailesine dair daha eski bir anlayıştan kutsal bir şey olarak geliştirildi; dinin

25 Montgomery Watt, "The Conception of the Charismatic Community in Islam", *Numen*, vii (1960), 77-90. Ahlakla ilgili din anlayışı için krş. Macbeath, *Experiments in Living*, 306, 311, 347 vs.

çöküşünde bile, bir bütün olarak adeta Roma ailesinin (household) kalbi olan Vesta Mabedi'ne saygı gösterildi.

Kendi ahlaki unsuruna zıt ancak onunla ilişkisini devam ettiriyor olarak düşünüldüğünde din, bu nokta-i nazardan, yani bir toplum ve onun tesianüdüyle ilgili olarak görülürse, bir din içindeki otonom bir ahlakın yerine dair bazı şeyler söylemek mümkün hale gelir. Bireyin hayatı, bir toplum içinde olma durumu ve genelde kendi toplumunun ahlaki kurallarını ve ideallerini realize etme teşebbüsü dışında gerçekleşemez. Bir kimse kendi toplumunun ahlaki bakış açısına karşı baş kaldırarak ve bu ahlaki bakış açısını reforme etmeye teşebbüsle hayatını geçirdiği için, bu son iddiada açık bir istisna vardır. Fakat bu istisna, çok açık bir şekilde gözle görülebilir; zira reformcu, genel olarak yalnızca cari ahlaki bakış açısının bir yönüne baş kaldırır ve bunu, o bakış açısının diğer bazı yönlerinin daha tam bir şekilde gerçekleştirmek için yapar. Bundan dolayı, iyi hayatı arayan birey, kendi toplumunun ahlaki kurallarına ve ideallerine uygun olarak yaşamaya çalışmak zorundadır. Bu, o bireyin zikredilen toplumun iyi bir üyesi olması gerekir diyerek de ifade edilebilir; bu formülasyonda ahlak, dinle ilişkilendirilir. Formülasyon, ahlakın zıttı olarak, bir kimsenin kendi toplumunun kutsal ya da karizmatik bir yapı olduğu anlayışını aldığı dinden kaynaklanır; bu formülasyon, bireye adeta, içinde iyi bir hayatı gerçekleştirmeye teşebbüs edeceği bir çerçeve verir. Ancak, bundan iyi hayatın muhtevasının detaylı olarak toplum düşüncesinden çıkarılabileceği sonucu çıkmaz. Bu muhteviyat -ahlaki idealin farklı konuları- otonom ahlaki düşünceden çıkarılır.

Böylece moral, hayat için bir çerçeve sağlamaya ilaveten, din genellikle müeyyideler de sağlar. Gerçekten de, bir

kimsenin anlamlı bir toplumun bir üyesi olarak konumunun farkında olması, *noblesse oblige*^{26*} ilkesine göre bizatihi bir tür müeyyidedir. Bir toplumun üyesi olarak kendi özelliklerinin farkında olan insan, bu toplumun bir üyesine yakışır şekilde yaşamaya çalışacaktır ve bunu böyle yapacak gücü de bulacaktır. Farklı türden müeyyideler de vardır. Hem Hristiyanlık hem de İslam, gelecek bir hayattaki cezaların ve mükâfatların üzerinde önemle dururlar. Bireyselci bir bakış açısının yayılmasıyla Arap göçebe kabilelerinin komünal ahlakının parçalandığı bir toplum içindeki bir reform hareketi olarak görülen Muhammed'in zamanındaki İslam'da, Kıyamet gününde (Last Day) fertleri yargılayan Tanrı inancı, yeni bireysel bir ahlaka yönelik bir yaptırımdı; Kur'ân, insanların fert olarak Tanrı tarafından yargılanacaklarını öğretir.

Burada göz önünde bulundurulacak son soru, insanların büyük dinlerin her birini niçin kendileriyle ilişkilendirilen hususi bir ahlaki bakış açısına sahip olarak düşündükleridir. Tarihte hangi noktada, 'Hristiyan ahlakı'ndan söz etmenin mutlak bir hale geldiğini ortaya çıkarmaya çalışmak ilginç olabilir; Hristiyanlarla diğer kültür üyelerinin -belki, daha geç bir dönemde değil de, on beşinci ve on altıncı yüzyıllardaki keşif seyahatlerinin arkasından- yaygın ilişkilerinin olduğu âna kadar böyle bir anlayışın olmadığı tasavvur edilebilir. Yahudi ahlakından söz etmemenin Hristiyan ya da İslam ahlakından söz etmekten daha az yaygın görüldüğüne ve bunun da Avrupa ve Amerika yahudilerinin büyük ölçüde ister hristiyan isterse hümanist olsun komşu nüfuslara asimle olmuş olmaları ve ayrı bir yahudi kültürüne sahip olmamaları sebebiyle olabileceği işaret etmeye değer. Başlangıç türündeki bu sözlerin arkasından meseleye ikili bir cevap verilebilir.

İlk olarak, büyük dinler yeryüzünün farklı bölgelerinde baskın olma ve bu bölgelerin ahlaki bakış açılarını yansıtmaya eğiliminde olurlar. Her bir ahlaki bakış açısının otonom olarak bir bölge içinde (muhtemeldir ki, komşu dinler tarafından bu süreçten etkilenecek de) geliştiği ölçüde durum budur. İkinci olarak, başlangıcında bir din, genel olarak bir kısım hususi problemlerden söz edecek ahlaki anlayış ve dinamizmi sağlamak zorundaydı. Bir dinin temel düşüncesinde (ideation) bu tür bir ahlaki unsurun bulunması, sonuç olarak dinin hakim olduğu bütün bölgenin bakış açısını etkilemeye başlayacaktır.²⁷

2. TARİHSEL UNSUR

Yahudilik, Hristiyanlık, İslam ve Marksizm gibi yarı dinde ortaya çıktığı ve belirgin olduğundan dolayı dinde, tarihsel bir unsuru ayırmak uygundur. Bununla birlikte, Hint dinlerinin çoğunda büyük ölçüde ya da bütünüyle tarihsel bir unsur yoktur. Bu bölünme, (Albert Schweitzer'in terminolojisinde) 'dünya ve hayatı kabul eden' ve 'dünya ve hayatı reddeden' arasındaki ilişki ve bundan dolayı da insanların temel dini sorulara ve özellikle de 'bu dünyada hayatın anlamı nedir?' sorusuna verdikleri cevaplarına bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Birinci grup, çağdaş hayatın anlamını -dinler, gelecek bir hayatta ve Marksizm, gelecek bir dünya devletinde- bizatihi aşkın bir şey olarak görür; ancak dinler en azından zaman zaman, çağdaş hayatımızın bir anlamda, mesela insanın iyi işlerinin bir şekilde kendisiyle orada olmaya devam edecek biçimde gelecek hayatta yeniden başlayacağını kabul ederler. Diğer yandan ikinci grup, bu çağdaş hayatı sadece, tamamı-

27 Krş. *Integration*, 182 vd.

la saf manevi bir hayattaki sıradan maddi hayattan kurtulmanın bir fırsatı olması bakımından önemli kabul eder. Bu ikinci grup için, tarihsel varoluş/hayat, kendisinden kurtulunacak bir şeydir ve bu yüzden de onların kendi tarihlerine bile çok az ilgi göstermeleri şaşırtıcı değildir. Bu, dini düşüncedeki tarihsel unsura yönelik bir incelemenin tarihsel varoluşun aşkın bir anlama sahip olabileceğini kabul eden dinlerle sınırlandırıldığı anlamına gelir.

Genelde tarihsel unsurun maksadının, toplum tarafından kabul edilen ve onun hayatında örneklenmiş olan bir kısım değerlerin somut bir şekilde takdim edilmesi olduğu görülmektedir. Bu yüzden İsraililer Tanrı'nın kendileriyle, O'nun seçilmiş 'halkı' olacak şekilde özel bir ahit yaptığını kabul ettikleri zaman bu kabul, onların bir bütün olarak dünyada kendi toplumlarının önemini ifade ettikleri anlamına gelmekteydi. Marksistler, proletaryanın özellikle de Komünist Parti'nin faaliyetlerinin dünyanın diyalektik sonunun gerçekleşmesine katkıda bulunduğunu iddia ettiklerinde ise, bunu çok daha fazla yaparlar. Eski Ahit'in tarihsel düşüncesinde inşa edilen diğer bir nokta, az önce zikredilen şeyi, yani ilahi olarak seçilmiş olan bu toplumun tarihsel varoluşun tehlikelerinin ortasında varlığını devam ettirme yeteneğinin, 'daha üstün güçler'in onun adına tekrarlanan müdahalelerinden kaynaklandığı sonucu takip eder. Bu müdahaleler, Mısır'dan ayrıldıklarında, çölde dolaşmaları sırasında Filistin'e girişte ve sürgünden sonraki restorasyonda vukuu buldu. Bu müdahale bazen, yüce güçlerin doğrudan müdahalesidir; ancak müdahale, bazen de Davud gibi karizmatik bir liderin tarihsel varlığında ortaya çıkar ya da gerçekleşir. Dahası, İsraililer tarafından yaşanan aksilikler, nihai olarak Tanrı'nın onları desteklemedeki başarısızlıkları olarak değil, günahlarından dolayı onları cezalandırması olarak kabul edilir.

Bu fikirler Yeni Ahit’de farklı şekillerde tekrarlanır ve İsa ve ilk kilisenin hayatında onların yeni somut örnekleri verilir. Hristiyan dini cemaati yahudilerden ortaya çıktığı gibi, esas olarak yahudilerden oluştuğundan tarihsel fikirleri Yahudiliğiyle ilişkili olmak zorundadır. İnşa edilen esas nokta, İsa’da ve onun şakirtlerinde İsrail’in yeni bir kurtuluşu ve Tanrı’nın seçilmiş halkı adına Tanrı’nın yeni bir müdahalesine yönelik yahudi ümitlerinin tamamlanmasıydı. Mesih’in hayatında, bireylere yönelik ahlaki idealin bazı yönlerinin gerçekleşmesi de vardı.

İslam, bazı bakımlardan tarihle Yahudilik ve Hristiyanlıktan daha az ilgilidir. Bu da muhtemelen, göçebe Arapların “tarihsiz bir halk” olmaya ya da farklı grupların izolasyonunun müslüman düşüncede bir sürecin devamından daha fazla önemli olduğu içindir. Bununla birlikte İslam, yahudi ve hristiyan fikirlerin etki alanı içinde ve gerçekten de yahudi ve hristiyan toplumlarının kıyısında büyüyüp gelişti ve bundan dolayı da bu iki dindeki tarihsel unsurla uyuştu. İslam, kendisinin Yahudilik ve Hristiyanlığın devamı olduğunu kabul ederek böyle yaptı. Başlangıçta İslam, Musa’nın yahudiler için, İsa’nın hristiyanlar için yapmış olduğu şeyi Muhammed’in müslümanlar için yaptığı düşüncesine sahipti. Ancak bununla birlikte yahudilerden sonra hristiyanların muhalefetleri sebebiyle, yahudi ve hristiyan toplumlarının dinlerinin orijinal şeklini bozdukları ve İslam’ın bunu eski halini döndürdüğü ve bu yüzden de onların yerini aldığı düşüncesini kabul etmeye başladı. Bu, İslam toplumunun evrensel tarihteki yerine dair İslami görüştür. Ancak, başka noktalar da vardır. Bu yüzden de Muhammed, Mekke’de ağır muhalefete karşı mücadele ederken Tanrı’nın nihai olarak peygamberlerine zafer ve onların doğruluğunu kanıtlamak için yardım ettiği inancını desteklemek maksadıyla Kur’ân’da (tarihsel bir dizi ya da sürece

dair herhangi bir anlamı olmasına karşın) tarihsel örnekler kullanıldı.

Az önce örneklerin verildiği dini düşüncedeki (ideation) tarihsel unsur hususunda da, bütün tarihsel düşüncedeki gibi, benzer problemler ortaya çıkar. Bu problemler arasında önemli olan, objektivite problemidir ve birçok durumda dindeki tarihsel unsur, genel olarak ilmi düşüncenin objektivite ile ilgilenmesinden uzun süre önce ortaya çıktığı için objektiflik özellikle dine uygundur. Bu incelemede, zikredilen problemlere yönelik kabul edilen konum, kabaca aşağıdaki gibidir. Objektivitenin mümkün olduğu ve başka bakımlardan bakış açıları her ne olursa olsun, bilim adamlarının üzerinde anlaşmak zorunda oldukları birçok tarihsel ayrıntı vardır. Bu detayların açık bir örneği, olayların tarihi ve onların nispi düzenidir. Teoride objektivitenin mümkün olduğu yerde bile, pratikte ulaşılacak tam anlaşma için her zaman yeterli malzeme yoktur; yeterli malzeme olduğunda bile, onun hakkında bazı şüpheler olabilir. Şu halde, sahih tarihsel bir görüş, tahkik edilebilir olduğu müddetçe, bu tür objektif detaylara uygun olmalıdır. Ancak yine de, bütün tarihsel görüşler ve ifadeler, bunun ötesine gider ve olayları seçerek, gruplandırarak, bazılarını vurgulayarak ve diğerlerini yumuşatarak (softpedalling) ‘modeller’ üretir. Ortaya çıkan ‘modeller’, detayların seçimi ve diğer süreçlerin bir kısmı ise tarihçi tarafından kabul edilen değerlerle kontrol edildiğinden, tam bir objektivite iddia edilemez. Tarihçi, aynı değerleri kabul eden tarihçilerin kendisiyle anlaşacaklarını ümit edebilir; fakat, başka kültürel arka plandan olanların farklı değerlerle anlaşmalarını beklememelidir (‘model’ kelimesi, ‘Rönesans’, ‘Fransız Devrimi’, ‘dini bir hareket’ ve daha basiti bir çoğu gibi varlıkları kapsasın diye çok geniş bir anlamda kullanılır).

Haddi zatında bir dini gelenekteki tarihsel unsurda objektifliğin yokluğu, ciddi bir hatayı gerektirmez. Tekvinin ilk bölümleri tarihsel sifere ait olarak kabul edildikçe, insanın kendisini o çevreye uydurmasına imkan verdiği için, bir noktaya kadar tatmin edici şekilde insanın kendi çevresiyle ilişkisinin resmini verir. Tabii ki Tekvin, 'mitik' tarihtir, objektif tarih değildir, ancak böyle olması pratik maksadı için onu geçersiz kılmaz; her halükarda, daha objektif bir açıklamanın temeli olacak işe yarar hiçbir objektif malzeme yoktur (Tabii ki, tarihsel açıklamadan farklı olarak kozmolojik açıklama için objektif malzemeler vardır). Bazı şeylerin objektif olmayan bir açıklaması -kabul edenleri için diğer dinlerin üyeleriyle az ilişkiye sahip oldukları müddetçe, yeterli olan bir açıklaması- karşılaşmanın modern şartları altında yetersizli ortaya çıktığında zaman zorluklar, olduğundan daha büyük görünmeye başlar. Bu nedenle, geleneksel İslami görüş, Muhammed tarafından ilan edilen mesajın özde, Musa'nın yahudilere ve İsa'nın hristiyanlara ilan ettiğiyle aynı olduğu ancak, yahudilerin ve hristiyanların aldıkları mesajların orijinal halini bozdukları şeklindeydi. Bu, ilişki içinde oldukları kimselerin yalnızca İslami devletlerdeki 'korunan şahıslar' (ya da ikinci sınıf vatandaşlar) olan yahudi ve hristiyanlardan oluşun gayr-i müslimlerin olduğu bir zamanda saf müslümanları korumak için oldukça kullanışlı bir düşünceydi. Ancak, tarihte objektivitenin istenirliğini vurgulayan ve İslami siyasi otoriteye tâbii olmayan eğitilmiş gayr-ı müslimlerle ilişki içinde oldukları zaman ise artık tatmin edici değildir. Müslümanların görüşlerini revize edebilmeleri, onların objektiviteye yönelik modern arzuyla mutabık olmaları *a priori* olarak imkânsız değildir. Yani, onlar kendi 'modellerini' ya da onun gibi bir şeyi muhafaza edebilirler ancak, objektivitenin ulaşıldığı noktalardan biriyle çelişmemeleri gerekir. Bu, dindeki tarihsel unsur ve dinin dışında inşa edilen

objektif detaylar arasındaki genel ilişkiyi örnekleriyle ortaya koyar.

Bu bağlamda, tarihsicilik hakkında daha evvelki (3. bölüm, 3. kısım) tartışmayı devam ettirmek uygundur. Öyleyse söz konusu mesele, Hıristiyanlığın kendisindeki tarihsel unsur sebebiyle diğer dinlerden daha üstün olduğu görüşünde herhangi bir *abartılı* (inflationary) tahrifin olup olmadığıdır. Bu görüş, iddianın hakikatini kabul etse de, bölümün başındaki, tarihselin genelde önemli ya da anlamlı olduğu iddiasıyla aynı şey değildir. Az önce işaret edildiği gibi, iddianın hakikatini kabul etme, dünyayı reddeden ve dünyayı kabul eden dinler arasında tartışılan bir noktadır. Hıristiyanlığın tarihsel unsurundan dolayı daha üstün olduğu iddiası, ya Hıristiyanlığın diğer dinlerden farklı olarak tam tarihsel olgulara dayandırıldığı ya da daha kapsamlı bir tarih anlayışı verdiği anlamını ifade ediyor gibi görünür. Şu anda, Hıristiyan düşüncesindeki (ideation) tarihsel unsur, Eski Ahit’de olanı ve daha fazla bir şeyi kapsar; ancak, daha fazla bir şey olduğu gerçeği, (bunda daha ziyade literal anlam) Hıristiyanlığın Yahudilikten daha üstün olduğu iddiasına nadiren yeterli bir temel oluşturur. Bu iddiaya, apostolojik dönemden beri herhangi bir tarih görüşü üzerinde anlaşmadaki hıristiyanların başarısızlığına dikkat çekilerek karşılık verilebilir. Hıristiyanlığın Yahudilik’ten üstün olduğu iddiasının temeli, daha ziyade, Hıristiyanlığın Eski Ahit’in tarihi olaylarını ve onların Yeni Ahit’de tamamlanmasını da içeren daha yeterli bir görüşe sahip olmasıdır. Ancak, bu meselenin Hıristiyan bakış açısından ifadesidir ve Yahudi bakış açısına göre kabul edilebilir değildir. Bir diğer ifadeyle, Hıristiyanlığın Yahudilikten daha üstün olduğu iddiasının temeli, objektif tarihsel olgular değil, fakat bu olguların bir yorumudur ve bu yorum, Hıristiyan değerler grubuna dayandırılır.

Bu ifadeler, daha önceki tartışmaya fazla bir şey eklemeyiz. Ancak, objektif tarihsel olguların yerine daha yakından bakıldı ve bu yakından bakış, Hristiyanlıktaki tarihsel unsurun, tarihselin genelde önemli olduğu görüşünün kabulünü önceden var saydığını açığa kavuşturdu.

3.KOZMOLOJİK UNSUR

Dini düşüncedeki (ideation) kozmolojik unsur -sonraki bölümde ele alınacak olan kategoriyal unsur gibi- temel dini iddiaların ya da kerygma²⁸*nın parçası değil, fakat bunlar tarafından önceden var sayılan bir şeydir. Her peygamber ya da her peygamberî lider, ilgili olduğu ölçüde, mesajını zamanının seküler kozmolojisine uygun olarak ilan etmek zorundadır. Daha sonra görüleceği üzere, temel dini mesaj, kısmen bu seküler kozmoloji üzerine projeksiyonlardan oluşur. Birçok din, nispeten primitif halklar arasından çıktığından primitif ya da mitik bir kozmolojiyi kabul eder ve aynı dinler bilimsel bir kozmolojiye sahip daha gelişmiş halklar tarafından kabul edildiklerinde ise, intibak problemleri ortaya çıkar. Tekvin'in başında, mitik bir kozmolojinin projektif unsurlarla, hakikaten ikisini ayırmanın imkânsız olduğu bir tarzda bir araya getirilişi (interwinning) yer alır. Daha geç bir dönemde, Hristiyan teologlar -ve daha sonra kısmen bağımsız bir şekilde Müslüman kelimacılar- Kitab-ı Mukaddes anlatımındaki projektif faktörleri temelde Aristocu olan zamanlarındaki bilimsel kozmolojiye bağladılar ve bu dünya hakkındaki geleneksel Hristiyan açıklaması (account) haline geldi.

28 * Yeni Ahit'te, çocuklukla İsa'nın ölümünün ve dirilişinin kurtarıcı doğasının havariler tarafından ilan edilmesine gönderme yapar -ç-.

Teologların, zamanlarının -bu durumda, Yunan felsefesinin- önde gelen bilimsel kozmolojisini kabul etmenin, eğer bir din bir toplumun dini haline gelecekse kaçınılmaz bir şey olduğuna yukarıda (5. bölüm 3. kısım) işaret edildi. (Modern ulus devlet gibi) bir toplumun ana akımının dışında küçük bir mezhep olarak kalmaya razı olan dini bir hareket, bilimsel kozmolojiyi görmezden gelebilir; ancak toplumun hayatını yönlendirmek ve ona rehberlik etmeye can atan bir hareket, bilim adamlarına hitap etmekten kurtulamaz ve bunu da, yalnızca onların anladığı dilde yapabilir. Günümüzde bunun pratik koşullarda ifade ettiğı şey, bir dünya toplumunun dini olmaya can atan her hangi bir dinin, çağımız bilim adamlarının bilimsel kozmolojisini kabul etmek zorunda olduğudur. Bunun daha kesin bir ifadesi, kabul edilmesi gereken şey, kendi disiplinlerinin alanlarının ötesinde ve Materyalizm ve Hümanizm gibi yarı dinlerin etkisi altındaki bilim adamlarının yorum faaliyetinin ortaya koydukları değil de, bağımsız olarak faaliyet gösteren farklı bilimsel disiplinlerin ortaya koydukları şeyler olduğu ölçüde, bilimin kesin sonuçları olmalıdır.

Şimdi önde gelen hristiyan birçok teolog, bağımsız ilmi disiplinlerin kesin sonuçlarını, her zaman bu sonuçları kendi teolojik sistemleriyle tam olarak birleştirmeseler de kabul ederler. Aynı şey, bir kısım müslüman ve hristiyan olmayan diğer dinlerin teologları için de doğrudur. Maalesef, kesin sonuçların ötesinde, birçok şüpheli sonuçlar ve yarı dini görüşlerin etkisiyle ortaya konulan tahminler ve hipotezler de vardır. Üstelik tam ve genel olarak kabul edilmiş bilimsel kozmoloji yoktur. Teolojisini modası geçmiş bilimlerle olan bağlarından bütünüyle özgürleştirmek isteyen kelamcının zor bir görevi vardır. Bilim adamının bizatihi kendisine sağladığı rehberliğin önemsiz ve esas olarak kendine özgü muhakemesi tarafından yönetilmek zorunda olduğu geniş bir alan vardır. Bu incelemede kabul edilen temel kozmolojik konumlar, aşağıda (7. bölüm 1. kısımda) açıklanacaktır.

4. KATEGORİYAL UNSUR

Burada 'kategoriya' terimi, dinin kendi kültürel çevresinden aldığı düşünce kategorilerinden oluşan dini düşüncedeki unsuru göstermek için kullanılmaktadır. Kozmolojik unsur gibi, kategoriya unsur da, temel dini iddiaların parçası değildir; fakat onlar tarafından önceden var sayılır. Gerçekten de bu unsur, insan tekine dair bir anlayışı içeren ve kozmolojide zımnen varolan genel düşüncelerden oluştuğundan kozmolojik unsurun bir parçası olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, pratikte çoğu kez yalnızca zımnen var olan bu genel düşünceleri evrenin kaynağı ve doğası hakkındaki açık ifadelerden ayırmak uygundur.

Erken dönem Hristiyan doktrin tarihi, farklı kültürel -esas olarak linguistik- gruplar arasındaki kategoriya farklılıklarda köklerine sahip görünen tartışmalarla doludur. Büyük kilisenin içinde bile, Teslis doktrininin Yunan ve Latin formülasyonları arasında ilginç bir farklılık vardır. Yunanlar tek *ousia* (cevher) ve üç *hypostaseis* (şahıs) düşüncesine sahip oldukları yerde, Latinler tek *sustantia* ve üç *personae* (şahıs) düşüncesine sahiptirler; *ousianın substantiae* ile tercüme edilmesine ve etimolojik olarak *hypostaseis substantiae* ile gösterilmesi gerçeğine rağmen. Bu açık değişimin sebebi, farklı kelimelerin çağrışımlarının iki dilde farklı olmasıdır ve bu da kategoriya farklılıklara racidir. Kiptiler, Yakubi Monofizitler, Nastûrîler ve Ermeniler gibi diğer bir kültürel grup durumunda, yüzeysel olarak birbirinden farklı formülasyonların eşitliğine dair hiçbir uzlaşma yoktu ve Yunanca konuşan Ortadoks Hristiyanlar onların hepsini heretik olarak kabul etmeye başladılar. Bu küçük kültürel gruplar bakış açısından teolojik tartışmaların tarihi araştırıldığında, düşünsel (ideational) düzeydeki tartışmaların en çok birbirinden farklı kategorilerin içerimleri ile birlikte ele alındığı görülür. Tabii ki, tamamlayıcı bir sosyal faktör

yani, bu kültürel grupların Bizans İmparatorluğu'nun 'Yunan' yöneticilerine yönelik tatminsizliği de vardır ve bu hal, her bir teolojik heterodoksinin, Bizans karşıtı 'milli' hissin merkezi haline gelmesi şeklindeki talihsiz bir sonuca yol açar.

Bu tartışmaların bir kısmı, kategoriyel unsurun en kolay bir şekilde gözlemlenebilir kısmını yani, insan anlayışını kapsar. Saf 'Yunan' görüşü olarak isimlendirilebilen şey, insanın esas olarak bir şekilde bedene bağlı hale gelen ölümsüz bir ruh olduğu anlayışdır. İlk Hıristiyan doktorlar arasında Mısır'da yaşamış olsa da, bir 'Yunan'lı sayılması gereken- Origen, bedenin dirilişini kabul etmek için zorlandığını da bile, onun en ince bir türün bedeni olması gerektiğini vurguladığından dolayı, bu görüşün bir örneğini teşkil eder. Bu anlayışın, hem popüler hem de felsefi olmak üzere Yunan düşüncesinde uzun bir tarihi vardır. Mesela, *soma semat*, 'beden (ruhun) mezarıdır' şeklinde çok meşhur bir söz vardır. Felsefecilerden Plato, açıkça daha çok bu anlayışın etkisi altındadır. Hıristiyan teolojik tartışmalarda, muhalif bir görüş, yerli Mısırlılar ya da Kıptiler tarafından temsil edilir. Hıristiyan Mısır öncesine dair resmimizde en göze çarpan unsurlar arasında, bedeni ölümsüzleştirmeye yönelik derin ilginin maddi delili olan piramitler ve mumyalar vardır. Bedenin ölümsüzleştirilmesine yönelik benzer bir ilgi, Athanasius (tam isminin 'ölümsüz' anlamında olması, muhtemelen bu bağlamda önemsiz değildir) gibi Mısır'ın yerli teologlarının delillerinin çoğunun temelini oluşturduğu görülecektir. Mısır'la özdeş olmamakla birlikte, İncillerin kültürel arka planının bu yönde, Yunan'dan daha çok Mısır'a yakın olduğunu ilave etmeye gerek bile yoktur. İncillerde insan, mevcut fiziki bedeninin cennete ve cehenneme katılacak kabul edilmesinden dolayı, kesin olarak bedensiz bir ruh olarak düşünülmez. Bu düşünce, şöyle bir cümleyle gösterilir: "Eğer ayağın seni günaha sokarsa, onu kes. Tek ayaklı

olarak yaşama kavuşman, iki ayak sahibi olarak cehenneme atılmadan iyidir” (Markos 9/43).

Az önce söylenilen doğal olarak, çok tartışılan bir meseleye, yani Yunan ve Semitik mantalite arasındaki zıtlığa götürür. Bir yandan, zıtlığa inanan bazı teologların zayıf delil temelinde farklılığı abarttıkları açık gibi görünmektedir²⁹. Diğer yandan, açıkça muayyen ırklara bağlamak zor olsa da, şüphesiz bu dünyaya bakmanın farklı yolları vardır. Bu nedenle, Yunan düşüncesinin gayr-i şahsi olduğu ve en iyi şekilde eşyayla ilgilendiği, oysa İbrani düşüncesinin daha çok şahıslarla ve eylemlerle ilgili olduğu ifade edilir. Birincisi, fenomenlerin genel ve evrensel yönlerine bakma ve bunları soyut kavramlar ve prensiplere dahil etme eğiliminde olacaktır. İkincisi, bireylerin somutluğunu ve bireysel hayatın karmaşıklığını, ayrıntılı olmakla birlikte soyut bir kavramlar grubuna indirgemenin zorluğunun daha çok farkında olacaktır. Dünyaya bakmanın bu iki yolu, sırayla soyut ve somut olarak isimlendirilebilir.

Şimdi, benzer zıtlığın İslam’i teolojide bulunduğunu görmek ilginçtir. Bu soyut bakış açısı, on birinci yüzyılın ikinci yarısında hâkim bir konum kazanan Eşarî teologları tarafından temsil edilir. Onların Yunan düşüncesiyle bağı, oldukça açıktır. Eşarîliğin kurucusu el-Eşarî (ö.935), Helenizmin ‘ilk dalgası’ anında yaşadı; iki yüzyıl sonra takipçilerinin en büyüklerinden biri olan Gazalî (ö.1111), ‘ikinci dalga’nın’ helenizmini Aristocu mantığı düzenleyerek özümsemiştir³⁰. Bununla birlikte, zaman akıp giderken, Eşarîler rakip bir teolojik okulda (mezhepte), çok güçlü muhalifler buldular. Bunlar, rasyonel ve felsefi öncüllerden alınan delillerden kaçınan ancak, Kur’ân’dan

29 Krş. James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, London 1961. Burada eleştirilen kitaplar arasında, Thorlief Borman’ın *Hebrew Thought compared with Greek*, London 1960’ de yer alır.

30 Krş. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg 1962.

ve Geleneklerden (hadislerden -ç-) çıkartılanların en basit olanıyla yetinen Hanbelîlerdir. Hanbelîlerden biri olan İbn Teymiyye'nin (ö.1328) Aristocu mantığı dair çok keskin tenkidi, onların felsefi teolojiye muhalefetleri, obskürantizm (cehalet savunuculuğu) ya da mantıki metotlar hususunda ehli-yetsizlikten değil fakat bazı değerli şeylerin, kutsal ifadelerin felsefenin ve teolojinin soyut terimlerine 'tercüme edilmesiyle' kaybolduğuna olan inançtan kaynaklanmaktadır. Bu noktaya varmanın modern bir yolu, lirik bir şiirin soyut bir nesre 'tercüme etmenin' imkânsızlığına işaret etmek olabilir. Bu örneklen-dirme, var olan dünyaya bakmanın iki farklı yolu olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar; ancak, şimdiye kadar ikincisini semitik ırktan insanlara bağlamaya yönelik sürekli bir girişim olmadı. Son olarak mevcut çağın bilim üzerindeki vurgusuna rağmen, soyut düşünceyi çok fazla tercih ettiğine ve diğerini görmezden gelme eğiliminde olduğuna işaret edilebilir.

Hıristiyan teolojisini bir kez daha gözden geçirmek, dini hakikati, kendisine eşlik eden düşünce formlarıyla birlikte bir sistemin kategorilerine göre ifade etmenin genel olarak mümkün olduğunu göstermek için yeterlidir. Basit bir örnek, Hıristiyanî 'Tanrı'nın iradesi' deyiminin İslami terimlere 'tercümesi' olabilir. İslami düşünceye göre, olan bütün her şey, Tanrı'nın iradesiyle vukuu bulur ve bu yüzden bir müslüman için 'Tanrı'nın iradesi' deyimini, hıristiyan için ifade ettiği şeyi, yani, hususi bir durumda yapmanın iyi ya da doğru olduğu şey'i ifade etmez.. Ancak bu anlama yakın bir şey, bir diğer İslami terimle 'Tanrı'nın emri' ile ifade edilir. Çünkü Tanrı'nın insanlara yapmalarını ya yapmamalarını emrettiği şey, iyi ve doğrudur ya da aksidir. Yine, düalist ya da monistik bir insan anlayışına sahip olup olmamak önemli gibi görünmez. Aynı dini hakikatler iki anlayışa göre ifade edilebilir ve eşit derecede insanların hayatında etkili oldukları görünür. Temel pratik zorluk, ikincinin, değerli bir şeye zıt gibi görünmesi sebebiyle-

le diğer tarafı ciddi bir şekilde rahatsız edebilen aşırı formülasyonlardan kaçınmak zorunda olmasıdır.

Bununla birlikte, bir kimse bütün dünya için tek bir dinin olma ihtimalini sabırsızlıkla beklerken, insanlar arasındaki bu kategoriyal farklılıkların nihai bir şey olup olmadığını sormak gereklidir. Farklı kategori gruplarının, *homo sapiens*³¹*'in farklı alt türleriyle birleştirildiği düşünülebilir ve kategoriyal farklılıkların ırsi ve değiştirilemez olduğunu, bu yüzden de dünya dinin bu tür farklılıklara izin vermesi gerektiğini ima eder. Diğer yandan son zamanlardaki psikolojik düşünce, insanın belli anlayışlarının patolojik bir kökene sahip olduğunu ima etmektedir. Bu nedenle, bir yazar, insanların 'hakiki benleri'ni parçalanmış ve hayatlarının bedensel yönünü 'yanlış bir benlik sistemine' ait olarak tecrübe ettikleri 'şizoid bir durumda' olduklarından söz eder; bu tür insanlar 'ontolojik olarak güvenilirmez' olarak da tanımlanabilir³². Eğer şimdi psikolojik düşünce, başka bir araştırmaya dayanarak, düalistik insan anlayışının patolojik kökenine dair bu hipotezin sürdürülebilir olduğunu teyit ederse, bu ciddi bir meseledir. Diğer yandan, düalistik insan anlayışına sahip olan toplumların, monistik bir anlayışa sahip olanlardan yaşam konusunda (business of living), göze çarpacak bir şekilde daha az başarısız olmadıkları kabul edilmek zorundadır. Ancak insan hakkındaki bir anlayış, 'düalistik' ve 'monistik' gibi kelimelerle gösterilebilenden her zaman daha karmaşık bir şeydir; bundan dolayı da, insana yönelik güncel her anlayış, kendisinde patolojik bir takım şeyler taşır. Eğer bizim insan hakkındaki düşüncelerimizin bir kısmı ya da tamamı patolojik bir kökene sahiplerse, o zaman onlar, bazı bakımlardan (insanların çoğu, pratikte bir dereceye kadar bu tahrifleri nasıl ıslah edeceğini keşfetmiş olsa bile) tahrif edil-

31 * İnsan türü -ç-

32 R. D. Laing, *The Divided Self*, London 1960, s. 82, 67.

miştir. Bu nedenle, bütün dünyaya yönelik bir din, mümkün olduğu kadar tahriften azâde olan bir antropolojiye dayanmak zorundadır. Eğer insan anlayışındaki farklılıklar patolojik sebeplerden kaynaklanıyor ve yapının ırsen alınmış farklılıklarına raci olmak yerine çevresel olarak naklediliyorlarsa, o zaman nihai birliği başarma daha kolay olabilir.

Buraya kadar söylenilen, kategoriyal unsurun öneminin bir kısım işaretlerini verecektir. Şimdilik, Avrupalı ve Amerikalılarla ciddi meseleleri tartışabilen Asyalılar ve Afrikalıların büyük kısmı, Avrupa-Amerikan bir eğitim aldıkları ve bu eğitim boyunca Avrupa-Amerikan kategorilerini büyük ölçüde kabul ettiklerinden, kategoriyal unsur açıkça farkedilmeyebilir. Bununla birlikte, zamanla Asya ve Afrika kategorileri kısmen yeniden kendilerini gösterebilir ve otoritelerini kurabilirler. Bu olduğunda ve din hakkında farklı kültürel arka plandan gelen halklar arasında -tek bir dünya kültürünün alt kültürleri haline gelseler bile- daha fazla tartışma meydana geldiğinde, kategoriyal farklılıklar daha fazla dikkat çekmek zorunda olacaktır. Bu nedenle dini düşüncedeki kategoriyal unsur, az önce yapılandırılan daha detaylı bir şekilde incelemeye değer.

5. DOGMATİK YA DA META-KOZMOLOJİK UNSUR

Dogmatik unsur, dinsel düşüncedeki en dini unsurdur; muhtemel bir istisna, gelecek bölümde zikredilecek olan dinamik ya da arketipik unsur olabilir; ancak bu dinamik ya da arketipik unsur, gerçekte dogmatik unsurun bir parçasıdır. Dogmatik unsur, Hristiyanlık ve İslam inançlarında bulunan ve çoğu kez 'dogma' olarak gönderme yapılan türden bir şeydir. Bu nedenle de, dogmatik unsurdan ve dogmadan söz ederken tabii ki, ben, terimleri (yukarıdaki bölümün sonun-

da açıklandığı gibi) toplumdaki pozitif fonksiyonuna tekabül eden nötr bir anlamda kullanıyorum. Öyleyse dogmatik unsur, evrenin Tanrı tarafından yaratılışı gibi konular hakkındaki iddiaları içerir ve yüzden de bir anlamda kozmolojiktir. Bununla birlikte dini dogma, normal olarak yalnızca bilimin kesin sonuçlarından genel bir sonuç çıkararak (bu hala bilimsel bir süreç olabilir) değil, fakat geçici olarak -terim, biraz sonra dikkatli bir şekilde gözden geçirilecek olsa da- 'projeksiyon' diye isimlendirilebilen bir başka tarz metot kullanarak bilimsel kozmolojinin ötesine gider. Dogma, kozmolojik olduğu ancak bilimsel kozmolojinin ötesine gittiği ölçüde, 'meta-kozmolojik' olarak isimlendirilebilir. Muhtemeldir ki bu, ilk zamanlar 'metafizik' olarak isimlendirilen şeydir; ancak bu kelime, bugünlerde, yanlış anlamalara yol açmaktadır; burada kullanıldığı muayyen anlamda meta-kozmik, 'metafizik'in bütün ortak kullanımlarından ayrılır.

Dogmatik unsurun cari kozmolojiyle ilişkisi, daha yakından bakılmayı gerektirir. Hıristiyanlık ve İslam durumunda bu ilişki, bir dereceye kadar karmaşıktır; çünkü bu dinlerin her ikisinde de özgün biçiminde ilkel bir kozmolojiyle birleştirilen dogmalar, daha sonraki bir safhada bilimsel bir (esas olarak Aristocu) kozmolojiye uyduruldu. Yahudi dininin erken pirimitif düzeyinde, dini dogmadan ayrılacak hiç bir seküler kozmoloji yoktu. Yalnızca, hem dini hem de seküler düşüncenin hedeflerine hizmet eden tek bir mitik kozmoloji vardı. Gerçekten de, dini ve seküler düşünce arasında açıkça hiç bir ayırım yoktu; ancak seküler düşünce, insanın kendi aklını kullanarak şimdi seküler diye isimlendirdiğimiz çevresinin bu tür yönlerine kendisini uydurma teşebbüsleri olarak kabul edilebilir. Mitik kozmolojinin en önemli versiyonu, Tekvin kitabının başındaki dünyanın yaratılış hikâyesidir.

Biraz daha geç bir tarihte, Akdeniz dünyasının ayrı bir parçasında Yunanlılar, seküler ya da bilimsel bir kozmoloji geliştiriyorlardı. Bu düşünürden düşünöre değişmekteydi. En etkili şekilleri arasında, Aristocu ve Yeni Eflatuncu olanlar yer almaktaydı. Yahudiliğin revize edilmiş ve Hıristiyanlık olarak bilinen şekli, Roma İmparatorluğu'ndaki Yunan kültürüyle temasa geçtiğinde, Semitik yaratılış anlayışı, Aristocu kozmosun başlangıcı (initiation) ya da resmen başlatılmasıyla (inauguration) özdeşleştirildi; bu temel üzerinde, ilk ve hareket etmeyen Hareket Ettirici olarak Tanrı'nın varlığı için felsefi deliller üretmek mümkün hale geldi. Bu temel, yaratılış düşüncesini tatmin edici bir şekilde ele aldı, ancak tüm ağırlığı Tanrı'nın evreni devam ettirmesine (sustain) ve O'nun yaratıklarına yönelik sürekli tanrısal ihtimamı (care) vermeyi zorlaştırdı. Bu yüzden de bazen insanlar, daha çok yaratmayı Yeni Eflatuncu sudur anlayışla özdeşleştirmeye ve Tanrı'yı evrenin daimi esası olarak kabul etmeye çalıştılar³³. Benzer teşebbüsler, kendi zamanlarında yaratmaya dair primitif Semitik fikirlerini Yeni Eflatuncu ve Aristoculuk karışım, kendilerinin aşına oldukları düşüncelerle uzlaştırmak zorunda kaldıklarında müslüman kelimacılar tarafından yapıldı.

Dini düşüncedeki dogmatik unsur, arketipsel ve projeksiyonla ilişkili meselelerle bağlantılı olduğundan, bilimsel kozmolojiye ilave bir şeyleri nasıl içerebileceği problemi, sonraki ve onu takip eden bölümün alt kısımlarında bizi meşgul edecektir. Bununla birlikte, dogmatik unsura dair bir mülahaza, aynı zamanda insanların genel olarak bir kozmolojide ya da yarı kozmolojik şekilde değer-inançları diye isimlendirilen şeyi niçin ifade etme eğiliminde oldukları problemini ortaya çıkarır. Mesela, Marksizm de bile, tarihin diyalektik hareketi-

33 Bu eğilimin son bir örneği, John Laird'in Gifford Lectures'i olan *Theism and Cosmology, Mind and Deity*, London 1940, 1941.

nin kaçınılmaz olarak sınıfsız topluma doğru olduğu şeklinde, 'meta-kozmik' inanç vardır. Ve dışardan bir gözlemci için bunun temelde sınıfsız toplumun ve bu toplumu yakınlaştırmaya adanan hayatların önemine yönelik Marksist inancın ifadesi olduğunu düşünmemesi zordur. O zaman, bu örneğe uygun olarak sorulacak soru, marksistlerin niçin değerli olduklarına inandıkları şeyin, eşyanın doğasına dayandığı hususunda ısrar ettikleridir.

Bu soruya cevap vermeden önce, gelin bazen 'doğal yanlış' diye isimlendirilen şeye yani, 'doğal' kelimesinin kullanımındaki bir karışıklık olasılığına biraz daha yakından bir göz atalım. Oxford sözlüğüne bir bakış, kelimenin birçok farklı anlama sahip olduğunu gösterecektir. Ancak karışıklığın temeli tehlikesi, gerçekten var olma anlamında bir şeyin doğal olduğunu söylemekle, bazı cihazlardan beğendiğimiz için onun doğal olduğunu söylemek arasındadır; bu anlamların birinden diğerine geçmek ve bir şey varolduğu için kabul etmeye değer olduğunu göstermeye çalışmak çok kolaydır. Bu nedenle, homoseksüel uygulamalar, gerçekten var olmaları anlamında doğaldır ancak, sıra uygun bulma ya da uygun bulmamaya geldiğinde insanların çoğu, onların doğal olmadığını söyler. Şimdi, bazı düşünürlere, marksistlerin bu türden naturalistik bir yanlışın suçlusu olduklarını kanıtlarla göstermeye çalışabilir ve gerçekten de marksistler, diyalektik tarihsel hareketin sınıfsız topluma doğru olması sebebiyle, sınıfsız toplumun iyi olması gerektiğini iddia ediyorlardı. Bu tür bir argümana, naturalistik bir yanlış hakkında konuşan kimselerin marksistler gibi aynı şeyi yaptıkları şeklinde karşılık verilebilir; çünkü, 'doğal'ı, uygun bulma terimi olarak kullanmada, onlar da kendi değer yargılarını tabiata 'yanıttıyorlar'dı. Bir diğer ifadeyle, bu düşünce çizgisi, insanların niçin kendi değerlerinin eşyanın doğasına dayandığını iddia etmeye eğilimli oldukları sorusunu cevaplandırmanın zorunluluğundan kurtarmaz.

Naturalistik yanlışın daha karmaşık bir şekli, John Stuart Mill'in bir olgunun hakikaten istenen bir şey oluşu, onun istenir olduğunu gösterdiğini savunduğu, *Utilitarianism* adlı eserinde bulunabilir. Şimdi, 'istenir' kelimesi, genel olarak muvafakatı ifade etse ve 'istenmeye değer' anlamına gelmese de, 'hakikaten istenebilir' anlamını ifade ettiğı tasavvur edilebilir. Ve Mill, bir anlamdan diğetine kanıtlar gösteriyor görünmektir. Bu noktada kendisine itiraz edilse, muhtemelen Mill, biri bir şeyi istiyorsa, o kimse o şeyin iyi olduğunu düşünür, derdi. Ancak, bu savunma güçlüğü, sadece bir başka düzeye nakle-der; öyle ki karşıtlık, diğet insanların belli şeylerin iyi olduğunu düşündükleri bilgiyle benim, bu şeylerin iyi olduğu inan-cım arasında olmaya başlar ve hala birinden diğetine kanıtlar göstermede (in arguing) bir yanlışlık vardır. Dört yüz milyon müslüman, bir insanın bir defada dört kadına sahip olmasına izin verilmesini istenir olarak kabul edebilir. Ancak bu, bizim için onun istenir olduğunu iddia etmemizi meşru kılmaz.

Sınıfsız toplumla ilgili Marksist prosedür ve diğet insanların benzer prosedürleri üzerindeki düşünme, önemli ya da değerli olanın nihai olarak gerçek olması gerektiğı sonucuna götürebilir. Eğer biz gerçekte, bazı Asya dinleri mensuplarının yaptığı gibi, hayatın belli şekillerinin aldatıcı bir şey olduğunu düşünürsek o zaman, hayatın bu şekillerini nadiren önemli olarak kabul ederdik. Gerçeklik ve önem kavramları birbirleriyle yakından ilişkilidir ve bu sonucun aksinin de doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Yani gerçek olan, öneme sahip olmalıdır. İnsanlar açıkça (eğer, yaşamayı sürdüreceklerse), değerli ya da hayat hakkında harcanan zamana değer bir şeyin olduğuna ve hayatın bir ahmak tarafından anlatılan, hiç bir şeye işaret etmeyen, gürültü ve şiddet dolu basit bir hikaye olmadığına inanmak zorundadırlar. Bundan dolayı, diğet yönlerden önemli olmasa bile, insanın içinde yaşaması sebebiyle evren ya da kozmosun önemli olması gerekir. Bu mülahazalar

bizi, ‘gerçeklik’ ya da ‘gerçek’ kavramının nötr ya da objektif bir kavram olmayıp, her zaman bir değer unsuru içerdiği şeklindeki daha ileri bir sonuca götürür. Bu gelecek iki bölümde ayrıca ele alınacak bir meseledir.

Bu düşünce çizgisi inançlardan ve kendisinden başladığı dogmaya dair ifadelerden uzağa düşülmüş gibi görünebilir ancak bu, yalnızca yanıltıcı bir görünüşür. Gelecek bir hayat ve insanların kendisinde cennet ya da cehennem için ayrıldıkları son bir yargıya dair doktrinler -bu doktrinler genelde Hıristiyanlık ve İslam tarafından kabul edilir-, bir yandan ‘meta-kozmik’ alana aittirler; ancak diğer yandan ise, değerler ve anlam hakkındaki iddialardır. Onlar, insan hayatının ezeli olan ve zamansal-mekânsal (spatio-temporal) evreni aşan bir anlama sahip olduğu ya da olabildiğini söylemenin bir yoludur. Muhtemeldir ki, bu doktrinler arasındaki en önemli şey, onların yarı-kozmolojik yönü değil, fakat bu öneme sahip beşeri hayatın türüne dair ima ettiği şeydir. Bu temel ve özerk değer, inançtır ve bu kozmolojik bir çerçeveye verilen şeydir.

Dünyayı kabul eden bir kültürel bağlamdadır ki, realite ve anlam arasındaki bu ilişki, tasvir eden tarzda görülür. Ancak, karşılaştırılabilir bir şey, dünyayı redle karakterize edilen Asya kültürlerinde bulunur. Onlar için, zamansal-mekânsal (spatio-temporal) süreç, Maya ya da yanılsamadır ve bu yüzden de, mutlak anlamda herhangi bir aşkın anlama sahip olduğu söylenemez -zamansal-mekânsal (spatio-temporal) evrendeki bir insanın hayatı, o insanın gelecek reenkarnasyonunda daha iyi bir kadere yol açacak anlama sahip olsa da-. Ancak, bu dünyanın bir yanılsama olduğuna inanan kimseler genel olarak zamansal-mekânsal (spatio-temporal) sürecin ötesinde bir gerçekliğin olduğuna ve bu gerçeklikle kendi değerlerinin ilişkili olduğuna da inanırlar. Bu nedenle de, dünyayı red bağlamında bile, geçeklik anlayışı, değerlerle ve insan hayatının anlamıyla ilişkilidir.

Az önce söylenen şey, dünyayı reddeden inananlar tarafından kabul edilen değerlerin şartsız bir kabulünü ima ediyor olarak alınmamalı; o yalnızca inananların sahip oldukları ve bu değerlerin onların gerçeklik anlayışlarıyla ilişkili olduğu gerçeğinin bir kayıdır. Bazı insanların bir yokoluş Nirvana'sı istemeleri gerçeği -eğer o bir gerçekse-, bu tür bir Niravan'nın istenir olduğunu kanıtlamaz. Gerçekten de, Avrupa - Amerikalılar dünyayı reddin aşırı şekillerini beğenmeme eğilimindedirler. Ancak, dünyanın büyük dinleri yeniden gözden geçirildiği zaman, meselenin hakikatinin dünyayı kabul ve dünyayı reddetme arasında bir dengeyi korumanın var olduğu aşikâr olabilir. Bu dünya üzerindeki hayat, bir anlama sahip olmalıdır; bir insan buna inanmıyorsa, yaşamaya devam edemez. Aynı zamanda, eğer hayatın anlamı her nasılsa zamansal-mekânsal (spatio-temporal) sürecin ötesinde değilse, birçok insan, yaşamın partik olarak hiç bir anlama sahip olamayacağını düşünür. Dünyayı kabul ve dünyayı red arasındaki doğru denge, şartlara uygun olarak zamandan zamana değişir. Bazen, dünyadan mistik vecdlere yöneliş -zorluklardan kaçarak, onlardan kurtulmaya yönelik bir teşebbüs - patolojik olabilir. Bununla birlikte, diğer zamanlarda -mesela, bir düşman idaresi altında- mistisizm üzerinde yoğunlaşma doğru gibi görünür; bu tavır, başka yönde ilerlemenin hiç bir imkânının olmadığı, derinliğine gelişmeye yönelik bir teşebbüs olabilir.

6. DİNAMİK YA DA ARKETİPSEL UNSUR

Dini düşüncenin dogmatik unsuru içinde, göze çarpan öneminden dolayı belli fikirler ya da imajlar ayrılabilir. Onlar, dini düşüncenin merkezi özüdür ya da çeşitliliği hesaba katan farklı bir mecaz olarak, onun merkezleridir. Düşüncenin

geri kalanı, onların etrafında toplanır. -En azından düşünsel düzeyde- insanları en çok dine çeken, fiziksel enerji meydana getiren ve onu insanlara bırakan onlardır. Bu fikirleri ve imajları 'dinamik' diye isimlendirmeyi teklif ediyorum³⁴. Onlar esasen, C. G. Jung'un düşüncesinde 'arketipsel imajlar' diye isimlendirilen şeylerdir; terminolojinin bu farklı kullanımıyla, herhangi bir şekilde o büyük adamın başarısını kötölemek değil, daha ziyade onun keşiflerini açıklamaya yardım etmek hedeflenmektedir. Muhtemelen Jung, bu yüzyılın şu ana kadar ki, başlıca yaratıcı zekâsı, keşfedilmemiş bölgelerin öncüsü, derin önem içeren gözlemleri hatırlatmış olan (bring back) ve bu gözlemlerin anlaşılması için en zorunlu ipuçlarını sağlayan kimsedir. Bununla birlikte düşüncesi, üstünlükleri sebebiyle derli toplu bir sistem ya da sentez ortaya koymaya yönelik teşebbüslere karşı koyan bir zenginliğe sahiptir. Bu zenginlik, özellikle bazı meseleleri farklı bir perspektife yerleştirmeye yönelik yaklaşım, bireysel psikoterapidenden değil de dinden kaynaklandığında bir takım haklı gerekçeler sağlar.

O zaman dinin empririk incelenmesi, bütün dinlerde dinamik fikirlerin ya da imajların var olduğunu gösterir. Bunlar çoğunlukla, birini diğerinden ayırmanın imkânsız olduğu şimdiye kadar ortaya konmuş olsa da, belli gruplara ve sınıflara ayrılırlar. Ortak bir imaj, ilham edilmiş ya da karizmatik bir lider olan kral imajıdır. Bu imaj, dinamik fikirler ya da imajlardan Hristiyanlık'ta İsa üzerine 'yansıtılan'lardan biridir; İslam'da Şiilerin 'yanılmaz imamlarında' bulunur; ancak, Nazizim gibi yarı dinlerde vurgu, Führer'e yapılır. Kral imajından kısmen farklı olan, varlıklarının sebebi olduğu kadar insanların lideri olarak kabul edilmeyen baba imajıdır. Burada, Hristiyanlık-taki Teslis'in birinci unsurunu, Yunan ve diğer mitolojilerde-

34 Krş. Victor White, *Soul and Psyche*, London 1960, s. 129-34.

ki ‘insanların ve tanrıların Baba’sını’ düşünüyöruz. Ayrıca, Hristiyanlık’ta Kutsal Bakire Meryem ve daha önceki dinlerde Kibele ya da Büyük Anne Demeter, İştar (Aştarte) ve İsis gibi birçok şekilde ortaya çıktığı söylenebilen anne imajı vardır. Ancak bu imaj, politeizmin sayısız tanrışalarında örneklelenen diğery bir kaçının gölgesinde kaldı. Ana imajının toplum imajıyla ilişkilendirilmesi de bir problem gibi görünmektedir. Şüphesiz karizmatik toplumun dinamik fikrinin, toplum için kullanılan kelimenin *ummet* ve anne için kullanılan kelime olan *um* yalnızca birbirine benzer olsalar bile, (*İslam and the Integration of Society* adlı çalışmamada göstermeye çalıştığım gibi) İslam toplumunun birlik ve uyumunu büyük ölçüde başarılmasında kullanacağı çok şeyi vardır. Eski Ahit zamanlarındaki Yahudi toplumu Rabbin geliniydi ve Hristiyanlıkta, çoğu kez Meryem ile Kilise arasında da yakın bir benzerlik vardı.

Şahıs imajları olarak betimlenen dinamik fikirler ya da imajların yanı sıra, daha ziyade süreçler hakkında olan bazı fikirler vardır. Bunların arasında en önemlisi, ölüm ve dirilişin yakından ilişkili olduğu yeniden doğuş fikridir. Bu fikirler, mevsimler hakkındaki tecrübesi vasıtasıyla primitif insanın kafasına yerleştirildiği için, ilk dinde görülür. Ancak, insanın iç tecrübesine de atfedilebilirler ve bu şekilde, Jung tarafından *Transformation in the Mass* (Works, xi) adlı çalışmasında gösterildiği şekliyle özellikle de Hristiyan Evharistiya’sında olduğu gibi, insanın dini tecrübesinin en yüksek şekillerine yükseltilebilir. Fikir ya da imajın bu çeşidinin, bütün dinamik imajların kişisel oldukları şeklinde düşüncesizce söylenmiş iddialara engel olmak için akılda tutulması gerekir.

Dinamik fikirler ve imajlarla bağlantılı olarak, genellikle ‘projeksiyon/yansıtma’ olarak isimlendirilen bir fenomen vardır. Bu kelime şimdilerde psiko analistler tarafından yaygın bir şekilde kullanılmakta ve okumuş umumi halk için de popüler

hale gelmektedir. Köken olarak, karakter özellikleriyle ilgisi olduğu görünür ve bir kimsenin kendisinde oluşunu kabul etmeye hazır olmadığı özelliklerin başka şahıslara hamledilmesi anlamına gelir; bu hamletmenin bilinçsizce meydana geldiğini söylemeğe bile gerek yoktur³⁵. Ancak mitoloji ve dine gelindiğinde ise, süreç daha karmaşıktır. Jung, ‘metafizik alanda tahmin edilen ve hipotezleştirilen pisişik içerikler’ şeklinde, projeksiyonlar hakkında bir tanım yapar (X/I. s. 59). Bu tanım, modern insan aklı için figürlerin tasavvufi ya da kurgusal bir dünyada hareket ettikleri mitolojide, dinamik fikirlerin ortaya çıkışı için uygundur. Tabii ki, mesela, Yunan ve Roma dinlerinin ilk safhalarında, bu dinlerin bağlıları, tanrıların gerçek bir dünyada var olduklarına inanırlardı ve bu inanış muhtemeldir ki, Jung’un ‘metafizik’ olarak isimlendirdiği şeydi. Aşırı bir örnek, H. Rider Hacer’ın hikâyesindeki o (kadın) figürüdür. Bu hikayedeki çevre, kurgusaldır ve ‘boşluğa projeksiyon (projection into thin air)’ deyiimi doğru olabilir.

Mitolojiden farklı olarak dinde bulunan, az çok farklıdır ve ‘bir taşıyıcı üzerine projeksiyon’ olarak tasvir edilebilir. Bunun iyi bir örneği Şii İslam bulunur. Burada karizmatik lider imajı, Ali’ye ve genel olarak liderlik açısından bütünüyle ehliyet-siz olan Ali’nin soyundan olanlara hamledilir. Benzer şekilde Hristiyanlık’ta da (daha haklı gerekçeyle olsa da) anne imajı, Bakire Meryem’e hamledilir. Takipçileri tarafından belli imajlar İsa’ya hamledilir; ancak İsa’nın birkaç Eski Ahit imajının³⁶ dışında kalmaya gayret etmesinden dolayı bu projeksiyonun

35 Krş. Caren Horney, *Our Inner Conflicts*, London 1946, s. 116: “Genel olarak uygulandığında, projeksiyon/yansıtma, ihanete, ihtirasa, hakimiyete, ben bilirimciliğe, alcak gönüllülüğe vs. yönelik bir kimsenin kendi eğilimlerden dolayı başkalarından şüphe etme vs. gibi nesnel olarak reddedilen eğilimler ya da niteliklerden dolayı suçlamanın ve sorumluluğun bir başkasına kaydırılması anlamına gelir.”

36 Krş. Kitabım *The Cure for Human Troubles*, London 1959, s. 95-103; keza Jung, *Works*, xi, 88 (§ 146).

derecesi, o kadar açık değildir ve durum böyle olduğu müddetçe de, 'projeksiyon' terimi uygun değildir. Fakat şahıslar üzerine projeksiyonlar dışında, taşıyıcının ancak kozmolojik bir prensip olduğu projeksiyonlar da var gibi görünmektedir. Bu nedenle monoteistik teolojide düşünüldüğü şekliyle, Tanrı'nın İlk Sebep şeklindeki bilimsel anlayış üzerine bir projeksiyon olduğu söylenebilir. Burada tabii ki, bilimsel ifadesi, bilime ve Aristo'nun bilim temelli spekülasyonuna gönderme yapmaktadır. Bu bakış açısından muhtemeldir ki, mitolojik tanrı ve tanrıçaların birçoğu 'boşluğa yansıtımlar (projections into thin air)' değil, fakat taşıyıcı olarak doğal güçlere sahip gibi görünmektedir. Gerçekten de, Roman gibi bazı pagan tanrılarının, doğal güçlerin şahıslştırılmasından fazla bir şey olmadıkları söylenebilir.

Bir diğer birey üzerine yansıtılan ahlaki karakter özellikleri meselesinde akıl sağlığı, projeksiyonların geri çekilmesini ya da bir başka ifadeyle, kişinin kendisinde istenilmeyen özellikler olduğu gerçeğinin bilincinde olması ve bunu kabul etmesini gerektirir. Dini projeksiyonlar meselesinde tam olarak ne olduğu açık değildir. Bir paragrafta (xi, 87) Jung, 'metafizik projeksiyonun geri çekilmesinin ardından, ona öteki ismini vermek yerine onu her itici güçle özdeşleştirir' der ve bunun kötü bir şey olduğunu ima eder. Bu kısa yorumların ortaya çıkardığı meselelerden biri olan projeksiyon-hakikat ilişkileri, gelecek bölümde (3. kısım) bizi ilgilendirecektir. Bununla birlikte, bir kimse bir projeksiyonun geri çekildiğini ve bireyin pisişesinin bir parçası olarak kabul edildiğini söylediğinde, bu iddiayı ileri süren kimsenin yansıtılan fikri, bir anlamda insanlığa atfettiğinden söz edilebilir. Bu tür bir eğilim, hümanizme yönelik çağdaş eğilimle aynı çizgide olabilir ve bu yüzden de, kozmolojik prensipler yerine insan üzerine bir projeksiyon olarak yorumlanabilir. Eğer bu böyleyse, yansıtılan şeyin insana ait olduğu hakkındaki açıklamanın doğru olması zorunlu

değildir; pisişik muhtevaların insana atfedilmesinde, insana büyük ehemmiyetin verildiği bir kozmoloji ima edilir ve bu kozmoloji, bilimsel temellere göre tartışılabilir. Hümanistlerin, farkında olmaksızın yukarıda tasvir edildiği anlamda, meta-kozmolojiye kaydıkları bile kabul edilebilir.

Burada işaret edilecek bir başka nokta, dinamik fikirlerle değerler ve özellikle de, anlam ya da anlamlılığın değeri arasındaki ilişkidir. Modern bakış açımızdan dini tasvir etmenin en basit yolu, onun anlam ya da hayata anlam veren siferle alakalı olduğunu söylemektir³⁷. Ayrıca kısa bir inceleme, modern bir insanın hayatın anlamı ya da önemi hakkında konuştuğu zaman, onun Kitab-ı Mukaddes'in 'Tanrı'nın yüceliği' deyimiyle ifade ettiği şeyi ifade etmeye uğraştığı izlenimini uyandırır. Eğer, bir kimsenin hayatını kontrol altında tutan güçleri nasıl kabul ettiğini göz önünde bulundurursak, her iki terimi daha iyi anlayacağız. Bu güçler birey olarak insanın ötesinde bir şey olarak düşünülmesi şartıyla, onun bu yönde, bu güçleri tam olarak nasıl düşündüğü çok önemli değildir; onları, tarihin diyalektik hareketi, fiziko-kimyevi yasalara boyun eğen neden, 'Hayat' ya da anlaşılması daha güç bir şey olarak isimlendirilebilir. Bir insan, kendi hayatının bu güçler tarafından sınırlandırıldığının farkındadır; ancak, bu güçlere bağımlılığını kabul ettiği ve bu güçlerde, atomları basit bir şekilde rasgele bir araya gelen değil de, önemli bir şey gördüğü müddetçe, onun kendi hayatı, bu bağımlılık sayesinde anlam kazanır. Eğer hayatımızın kendisine dayandığı üstün güçler 'yüce' (glorious) ise, o zaman, bu 'yücelikten' (glory) bir şey hayatımıza girer ve onları anlamlı hale getirir. Muhtemeldir ki bu, Roma dininin bağlılarına, doğal güçlerin tanrılaştırılmasını mümkün kılan şeylerden biridir. Bu her bir güce belli bir 'ke-

37 Krş. Montgomery Watt, *The Reality of God*, London 1957, s. 95-103.

mal' ya da anlam verdi ve sonra bundan bir şey o güce tabi olan hayatlara nakledildi. Bütün meseleyi ifade etmenin bir başka yolu, güçlerin faaliyetinin tanrısal ya da 'yüce' olarak kabul edildiği yerde bu faaliyet ve güçlerin varlığı, kendi kendilerinin doğruluğunu kanıtladığını ve bizatihi anlamlı olarak kabul edildiğini söylemek olabilir. Yücelik ve anlam, güzellik gibi, iyiliğin bizatihi kendilerinde bulunduğu doğrudan anlaşılabilir.

Az önce göz önünde bulundurulmuş nokta, dinamik bir imajı bir taşıyıcıya yansıtmada (projeksiyon), o taşıyıcıyı bizatihi 'yüce' ya da anlamlı veya kendi kendisinin doğruluğunu kanıtlayan olarak kabul ettiğimizi ima ettiği için, dinamik imajlar hakkında bir başka soruya yol açar. Şimdi ortaya çıkan soru, bireyin dinamik imajın taşıyıcısıyla ilişkisi meselesi hakkındadır. Çünkü, muhtemelen bu ilişki vasıtasıyladır ki, bireyin hayatı anlamlı hale gelir. Meselenin karmaşıklığı, Jung'un *anima* diye isimlendirdiği şeye dair söylediklerinden biriyle açıklanır. *Anima*, bir erkeğin gerçek bir kadına yansıttığı dişi bir figürdür; fakat o, aynı zamanda, erkeğin bilinçdışının bir sembolü ve bu yüzden de kendisinin bir parçasıdır. Böyle bir durumda, kolaylıkla karışabilecek iki şey vardır; yani, bir erkeğin gerçek bir kadınla kişisel ilişkisi ve bu insanın bilincinin kendi bilinçdışı ile olan ilişkisi. Kendisini animasıyla tatmin edici olmayan bir ilişkide bulabildiği farklı yollar da vardır. Bir an için mümkün olduğu kadar bu karmaşıklıklardan kaçınmak ve insanın, dinin dinamik imajlarıyla bilinçli ilişkisini göz önünde bulundurmamak en iyisi olacaktır. İlişkinin üç temel tipi ayrılabilir.

İlk olarak, bir insanın hayatı özellikle de fiziki hayatının kökeni ve korunması hususundaki bağımlılık ilişkisidir. Monoteist dinlerde, Tanrı insanı yarattığı ve onu yaşattığından insan Tanrı'ya muhtaçtır. Özellikle İslam'da Tanrı, bütün güçlerin

toplama olarak kabul edilebilir ve aynı şekilde onda, insanın Tanrı'ya mutlak bağımlılığına dair güçlü bir farkındalık vardır. Diğer dinlerde insanların esas olarak kendisine bu tarzda bağımlı oldukları güç, bazen Büyük Anne diye isimlendirilen dışı bir tanrıcadır. Binlerce yıllık uzun bir zaman, insanların beşeri üretimde erkeğin rolüne dair yeterli bir düşünceye -bazen hiç bir düşünceye- sahip olmadığı hatırlanmalıdır. Bu nedenle de, hayatın kökenini bir anneden aldığı aşikâr olması gerekir. Böylece Büyük Anne, insan hayatının kendisine dayandığı bütün güçleri temsil etmeye başladı. Modern seküler düşünce insanı, hayatının kendi kontrolünün ötesindeki doğal güçlere bağımlı olduğuna dair bilgiyi unutma ya da bastırma eğilimindedir. Ancak, bu bilgiyi bilinç düzeyine çıkarmaya hazır olduğu ölçüde, 'Hayat'a (gelecek bölümün ilk kısmında açıklanacak bir kavram) muhtaç olduğunu söylemek onun için mümkündür.

İkinci olarak, liderin dinamik imajıyla ilişkili bulunan bağıllık ilişkisidir. Buna bir kimsenin hayatının idaresindeki rehberliği karşılığındaki bağımlılığın bir başka türü olarak bakılabilir. Şii müslümanlar, kendi liderlerini ya da imamlarını tanrısal ilhama mazhar olan ve tanrısal olarak korunan ve bu yüzden de hem dünyevi hem de gelecek hayatla ilgili meselelerde onlara yol gösteren bir kimse olarak kabul ettiler. Bağıllık ilişkisinden ayrı ancak, çoğu kez liderle ilgili olan, taklit ilişkisidir. Bir kimse yalnızca lideri takip etmez, fakat mümkün olduğu kadar onun gibi biri olmaya da çalışır. Bunun bir örneği, bir çok hristiyanın İsa'ya karşı olan tutumlarında açık bir şekilde görülebilir. Sünni İslam'da Muhammed'e hayatın bütün hal ve gidişatı hususunda bir örnek olarak büyük bir önem atfedilir.

Üçüncü olarak, bazı bakımlardan tabiatüstü ya da karizmatik olarak kabul edilen cemaat olan bir bütüne üyelik ilişkisidir. Bunun bir çok örneği vardır: Yahudi 'halkı', Hristiyan

Kilisesi, İslamî ümmet ve Hitler'in idaresi altındaki Alman Halkı/Reich (eğer volk/halk, hayatın kökeni olarak kabul edilirse). Yukarıda işaret edildiği gibi, toplum imajı ile kadın imajı şekillerinden biri arasında yakın bir ilişki vardır. Ayrıca, bireyin topluma bağlı olduğu şeklinde bir anlam da vardır. Bireyin hayatı, anlamın (significance) bir kısmını toplumdaki diğerleriyle paylaşma sayesinde anlamlı hale gelir. Bu paylaşma ya da *koinōnia*, Yeni Ahit'de önemlidir³⁸.

Burada çoğu kez farklı halkların farklı dinamik imajlar tarafından ziyadesiyle harekete geçiriliyor gibi göründükleri zikredilmeye değer. Önde gelen bir örnek, ilk dönem İslam'daki Haricilerle Şiiler arasındaki (önceden atıf yapılan) ayrılıktır. Hariciler, kurtuluşun karizmatik bir toplumun üyesi olmayla elde edileceğini kabul ettiler ve Haricilerin, pagan geleneğin hayatın anlamını, saygıdeğer bir kabilenin üyeliği sayesinde elde edildiği bir çevreden geldikleri ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan Şiiler, kurtuluşun yalnızca tanrısal olarak ilham edilmiş olan bir lider vasıtasıyla geleceğine kaniidiler ve bu yüzden de, Haricilerin ilham edilmemiş toplumlara önem atfetmeye hazır olmalarından korktular; en erken Arap Şiileri de, anlaşılan tanrısal krallığa dair uzun bir geleneğin olduğu bir bölgeden gelmişlerdi. Daha sonraki düşüncesinde bizatihi Jung ve sonraki Jungcular, dinamik imajları üreten ve onlara itaat eden pisişenin bu yönünün insanın irsi yapısının bir parçası olduğu ve temel olarak çevresel faktörlerden bağımsız olduğunu kabule meylettiklerinden dinamik imajlara ve onlara yönelik hevesliliğin sosyal geleneğe bağlı olduğu aşikar gerçeği, zor teorik problemlere sebep olmaktadır³⁹. Burada bu

38 Krş. L. S. Thornton, C.R., *The Common Life in the Body of Christ*, London 1942, muhtelif yerler.

39 Krş. Michael Fordham, *New Developments in Analytical Psychology*, London 1957, s. 1-34. Biraz farklı bir düşünce İra Prograff tarafından ifade edilir gibi görünmektedir, *Jung's Psychology and its Social Meaning*, London 1953, s. 198.

tür zorlukların daha fazla açıklanmasına gerek yoktur; ancak, İngilizler ve İskoçlar arasındaki rahiplerle ilgili farklılıklar hususunda mümkün çağdaş bir örneğe işaret edilebilir. İskoçların prespiteryan sistemi sevmeleri ve İngilizlerin piskoposları tercih etmelerinde birincilerin karizmatik toplum ve ikincilerin karizmatik lidere yönelik derin ilgileriyle ilişkili olup olmadığı sorulmaya değer gibi görünmektedir.

Nihai olarak aslında dindeki dinamik imajlarla ilgilendiğimiz için, onların toplumun mitolojisinde ve teolojisinde mevcut olan dinamik imajlarla ilişkisi hakkında da bazı şeyler söylenebilir. Mitoloji ya da teoloji, toplum hakkındaki resimdir; bu resim, daha genel durumlarda bu dünyadaki toplumun faaliyetlerinin temelini oluşturur. Beklenildiği gibi, toplumun imajlarla ilişkisi, bireyle olan ilişkisine benzer. Son yön, önemlidir ve politeist toplumun en önemli tanrısı, çoğu kez, askeri başarının kaynağı ve sebebi olarak görülür. Bu anlayışa, Eski Ahit’de çokça rastlanır; ancak bu durum, mesela, aynı zamanda, Roma Jupiter anlayışında da bulunur. Bir lideri takip etme hususunda, toplum başlıca vurguyu, onun tabiatüstü niteliklerine ve ‘kurtarmak’ ya da ‘serbest bırakmak’ yeteneği üzerine yapma eğilimindedir. Bütün topluma üyelik ilişkisi vukuu bulamaz, ancak ona takabül eden, toplumun kendisine inanç vardır. Bu belirsiz bir anlam olabilir, fakat bir toplumun kendine güveni, varlığını devam ettirmede şüphesiz önemli bir faktördür. Bir Arap kabilesi büyük ölçüde, en geniş anlamda kendi onuru ve üstünlüğü sebebiyle, çölün zor şartlarında bir yolunu bularak hayatta kalmaya çalışır; bu aşırı kendine güvenden bir şey, İslam tarafından alınmış ve ilişkide bulunduğu primitif halkların bir çoğunu ziyadesiyle etkilemiş gibi görünmektedir. Bir toplumun kendine güveni, bir toplum olarak hayatının realiteye dayandığı ve oturtulduğuna bütünüyle inandırıldığında arttırılır. Az önce işaret edildiği gibi, bütün toplumlar realite ile irtibatlı olmaya çalışırlar; bunun açık bir

örneği, Marksist doktrin, proletarya ve tarihin diyalektiği arasındaki ilişkiye dair Marksist inançtır.

Bu söylediklerimizle, şimdilik dinamik fikirleri ya da imajları bırakabiliriz. Bu bölümde, teşebbüs edilen her şey, fenomene dair bir araştırmaydı. Diğer sorular, gelecek bölümün üçüncü kısmında ele alınacaktır.

7. Bölüm

DİNİ DÜŞÜNCE VE GERÇEKLİK

1. KOZMOLOJİNİN GENEL SORUNLARI

Daha önce işaret edildiği gibi, dini fikirlere dair bu çalışma, bilimin samimi bir kabulüne dayanır. Bu, bilimin bütün kesin sonuçlarını ve gerçekte ise, kesin sonuçların uygun parçası gibi görünen her şeyi içerir. Pratikte bu, genel olarak herhangi bir bilimsel disiplinden bir kimsenin, diğer disiplinlerdeki bilim adamlarının (scientist) kabul ettikleri her şeyi kabul etmesi gerektiği anlamını ifade eder. Bir disiplin içinde çatışan görüşler olduğu zaman, bir kimse tercihte bulunabilir; ancak bir kimsenin o andaki ilgilerine en uygun olanı seçmesi her zaman makul değildir. Gerçekten de genel olarak en iyisi -eğer bir kimse yeterli bir düşünceye sahipse-, nihai olarak diğer disiplinlerin bilim adamları tarafından kabul edilmesi muhtemel olanı seçmektir. Bunun bir örneği, biyologların edinilen karakterlerin nakledilemediği şeklindeki genel kabul gören görüşlerinden dolayı, Jungcu psikologların belli imajlara olan ilginin pisişenin miras alınmış tadilatlarına atfetme hususundaki çekingenliklerinde kısaca zikredildi. Tabii ki, doğal olarak dıştan bir gözlemcinin, bilimsel bir disiplin içindeki temel düşünce yapısının ne şekilde hareket edeceğini tahmin etmesi zordur; ihtiyatlı davranmak, her zaman akıllıcadır. Ancak, tehlikeli bir girişim yapmanın ve her hangi bir yanlışın çok ciddi olmadığını ummanın zorunlu olduğu zamanlar da vardır. Birkaç yıl önce, dışarıdan biri rehber olarak Jung yerine Fried'u

alma hususunda ihtiyatlıydı; ancak şimdi, aydın kanaat, onların ikisini birbirinin tamamlayıcıları olarak görmekte ve insan doğasına dair genel bir teoriyi ifade etmeye başladığını da ise, Jung'un daha önemli olduğunu kabule yönelmektedir.

Şimdilerde, bilimin dikkate değer derecede kesin sonuçlardan oluşan bir yapısı olmakla birlikte maalesef, bilimin bütün sonuçlarını içeren, dünyaya dair sistematik bir görüş anlamında genel kabul gören bir kozmoloji yoktur. Tabii ki, bilimsel diye isimlendirilen yaygın kozmolojik fikirler vardır, ancak onlar, inceden inceye hazırlanmaktan ziyade, genel olarak farz edilir ya da doğru gibi kabul edilir ve genellikle tamamlanmış değildirler. Kozmolojik fikirlerin tamamlanmamış olması, genel bir dünya görüşünü ifade etmede büyük bir önemde olmakla birlikte, açıklama dışı bırakılacak olan sosyal bilimlerin sonuçları için özellikle alışılmış bir şeydir. Genel olarak kabul edilmiş bilimsel bir kozmolojinin bu yokluğu, kozmolojik meselelerden kaçınılamayacak mevcut böyle bir din incelemesi için ciddi bir deavantajdır. Bu yüzden de, bilimin farz edilen sonuçlarının ötesine geçmek ve bazı kozmolojik spekülasyonlara dalmak zorunludur. Bu tür spekülasyon, 'meta-kozmojoloji' olarak daha önce gönderme yapılan şeyden dikkatli bir şekilde ayrılacaktır. Burada anlaşıldığı şekliyle kozmolojik spekülasyon, herhangi bir projeksiyon faktörü içermediği farz edilen ya da yaygın bir şekilde kabul edilen bilimsel sonuçların bir genelleştirmesi ya da geliştirilmesidir. Bu tanım, Jung'un kendisinin Leucippus ve Democritus'un atomcu teorilerinde Ruh'un bir projeksiyonu olduğunu ileri sürmesi sebebiyle, muhtemelen yanlış yorumlanmaya müsaittir. Bir alternatif, kozmolojik spekülasyonu, bilimsel sonuçlar temelinde ve bilimsel bir ruhla kozmolojik teorilerin ifadesi, şeklinde tasvir etmek olabilir.

Burada, yeni bir kozmoloji teorisini ayrıntılı olarak anlatmayı teklif etmiyorum. Birazdan ifade edilecek belli kaydı-ı ihtirazlarla birlikte, biyolojik ve paleontolojik detaylarla dolu olarak *The Pheonomenon of Man*'da Pierre Teilhard de Cardin tarafından geliştirilen kozmolojik görüşleri kabul etmeye hazırım. Özellikle bu çalışma için önemli olan, Teilhard de Chardin'in biyolojik fenomeni ile sosyolojik fenomen arasındaki süreklilik üzerindeki vurgusudur. Mesela, grupların ya da toplumların bir diğer gruplar ya da toplumlarla ilişkilerinde, daha çok da sosyal hareketler ve dinler ilişkisinde, en uygun olanın varlığını devam ettirmesi gibi bir şey vardır; bir kimse, Roma İmparatorluğu'nun başlarında Mitra, İsis ve Mesih ibadeti arasındaki mücadeleyi düşünür, diğer doğu kültlerini zikretmeyi düşünmez. Sosyolog, varolmaya yönelik bu mücadelede varlığını devam ettiren hareket ya da toplumun bir şekilde en uygunu olduğunu farz etme eğilimindedir ve ayrıca, varlığını devam ettirmenin şartlara en iyi adapte olmadan ibaret olduğuna hükmeder. Bu yüzden de, beşeriyetin sosyal hayatında aynı prensipler ve yasalar -muhtemelen, daha gelişmiş bir şekilde- yalnızca biyolojik düzeyde türlerin gelişmesinde görüldüğü şekliyle örneklenirler.

Hakkında kaydı-ı ihtirazlarımın ifade edildiği iki düşünce çizgisinden biri, *The Pheonmenon of Man*'de 'hayat öncesi' diye isimlendirilenle ilişkili olandır. Bu, moleküller, atomlar, atom altı varlıklar ve fizik ve kimyevi dünyanın diğer bütün varlıklarından (denizen) oluşur. Teilhard de Chardin, biyolojik evrimin başlangıcından önce, bir hayat öncesinin (pre-life) evriminden söz eder. Bazı bakımlardan bu hipotez tarafından cezbedilmekle ve kesinlikle onun imkansız olduğunu ifade etmemekle birlikte, bu bilgi düzeyinde onun zorunlu olduğu hususunda ikna edilmiş değilim. Cardin'in yaklaşımı 'kurgusal' bir şey olabilir gibi yani o, 'gerçeğin' tam olarak bunun gibi olmadığı bir şeyi ifade etmenin geçici ve ilginç bir yoluymuş

gibi görünüyor. Hakkında daha kesin olabildiğimiz şey, bizdeki konumu ve fonksiyonunu da içeren, meselenin şimdiki hiyerarşik yapısıdır. Meselenin hiyerarşik yapısı anlayışı, bağımsız olarak gözlemlenen kimyevi yasaların daha genel fiziki yasaların örneği olduğunu gösterdiği anlamda, kimyanın fiziğe ‘indirgenmesi’ olarak bilimin kabul edilen türden sonuçlarını içerir. Bu anlayışı aynı zamanda, fiziko-kimyevi tümdengelimci sistemin biyoloji alanına kadar genişletilebilme olasılığına izin verir⁴⁰. Bütün bu düşünce çizgisinde önemli olan nokta, şu andaki haliyle dünya hakkında iyi bir bilgiye sahipken, onun nasıl başladığı hakkındaki fikirlerimizin aşırı derecede karışık ve varsayıma dayalı olmasıdır. Şimdilik, bilim temelli kozmolojik spekülasyon, bize eşyanın kökeni hakkında kesin hiç bir teori veremez. Teolog için kaçınılmaz sonuç (corollory), kendi teolojisini, evrenin kökenine dair herhangi bir kozmolojik anlatıyla çok yakından ilişkilendirmemesidir.

Hakkında kayd-ı ihtirazlarımın ifade edildiği ikinci düşünce çizgisi, evrimin zirvesinin insanın bilincinde ya da en azından o bilincin daha ileri bir gelişiminde olduğuna dair *The Phenomenon of Man*’in son kısımlarındaki açık kanıdır. Mesela, bir noktada, ‘bilincin, evrim sürecinde hayatın kalbi ve özünden başka bir şey olmadığı’ iddia edilir⁴¹. Bilinç ve onun şeyler şemasındaki yerine dair bu bakış tarzıyla ilgili güçlük, bu yaklaşımın özellikle Jungcu şeklinde olmak üzere çağdaş psikolojik anlayışlarla uyuşmamasıdır. Bilinçdışına dair anlayışın gelişmesiyle birlikte bilincin, insan pisişesinin tamamından daha az bir şey olduğu ve her zaman onun zirvesi olmadığı kabul edilir. Mesela, Jung için ben-bilinci (kaba-ca Teilhard de Chardin’in bilinçlilik ve düşünme ile kastettiği

40 *Works*, ix, 1, 57.

41 Bu hiyerarşik yapı hakkındaki bu anlayışın temel bir anlatısı benim şu kitabımda bulunur, *The Reality of God*, London 1957, s. 11-23.

şeydir), pisişenin yalnızca bölünmüş bir parçasıdır; oysa, öz (self), şahsiyetin gerçek merkezi, en azından ilk başlangıçta bilinç dışında gizliydi.

Bu Jungcu anlayış, aynı zamanda bireyselleşmenin ve kişiliğin gelişmesi olan bilincin kendi kendisi hakkındaki gelişimini takdim eder; ancak aynı zamanda her zaman bu türün daha çok gelişmesi mümkün olsa da, gelişim sürecinin asla tamamlanmayacak bir şey olduğunu da ima eder. O zaman, bir insanın hayatının gerçek merkezi bilincin ötesindeyse, 'evrim sürecinde hayatın özü ve kalbinin' de bilincin ötesinde olduğu sonucu çıkar. Ayrıca bu anlayış, biyolojik olanla birlikte sosyal ve psikolojik fenomenin sürekliliğinin anlaşılmasını ve de kozmolojiyi büyük dinlerin belli derin anlayışlarına bağlamayı daha da kolaylaştırır.

Hayatın merkezinin bilincin ötesinde yer aldığı düşünce-sinden, sosyolojik alanda 'hayatın hareketi' (bu deyim, *The Phenomenon of Man* s. 164'de kullanılır) anlayışı ortaya çıkar. Deyim, beşeri meselelerde belli bir yönde bir gelişme sürecinin olduğunu ifade eder ve ayrıca bu sürecin büyük ölçüde insanın o süreci kontrol etme ve yönlendirmeye yönelik iradi çabalarından bağımsız olduğunu da ima eder. İnsan geçmişini incelediği zaman, sürecin şimdiye kadar hangi yönde olduğuna dair bir fikir oluşturabilir; ancak, sürecin gelecek yönünü tahmin etmesini mümkün kılacak şekilde, sürecin geçmiş yönüne dair yeterli açık soyut bir düşünce oluşturamaz. Bu yüzden hayatın hareketi (movement of Life), biyologların genel olarak (evrimde bir yönün olduğuna dair bir anlaşma olmaksızın) 'evrimin yönü' olarak gönderme yaptıkları sosyal alandaki süreklilik olarak görülür. Şimdi daha işin başında, ister zımnen isterse açıkça ifade edilmiş olan değer yargıları olmaksızın hareket ve yön hakkındaki bu tür ifadelerin hiç birinin ileri sürülemeyeceği, kabul edilmek zorundadır. Ancak,

burada sosyologlar, biyologlara yardım etmeye başlayabilirler. ‘evrimin’ daha yüksek safhaları (eğer yeni bir süper insan türünün mümkünlüğünü dışarıda bırakıyorsak), sosyolojinin alanına denk düşer; aynı zamanda sosyolog, disiplininin doğası gereği kendi değer yargılarının daha çok farkında olmaya ve onları reddetmeksizin bilimsel ve deneysel olarak ilerlemeye mecbur edilir.

Hayatın hareketine dair bu anlayışla ilgili konudaki temel problem, onun şartlara yönelik saf bir reaksiyondan mı çıktığı ya da hareketin reaksiyon yoluyla verili şartlardan basitçe bir uzaklaşma değil de bir şeye ya da en azından belli genel bir yöne doğru bir hareket olmasına sebep olan yaşayan şeylerdeki bir şey mi olduğudur. Mesele, bu kitabın önceki sosyolojik tartışmalar ışığında, göz önüne alınabilir. Burada, sosyal ve dini hareketlerin, var olan durumlarla ilgili tatminsizlikten ortaya çıktığı görüşü ileri sürülecektir. Bu, az önce ‘şartlara bir reaksiyon’ olarak gönderme yapılan şeydir. Ancak, bu bir harekete neden olmak için yeterli değildir; tamamlayıcısı olarak daha büyük memnunluklar vaad ettiği yönde ona rehberlik edecek bir fikirler grubunu gerektirir. Büyük bir harekete yol açan fikirler grubunda, bütünüyle ‘reaksiyona’ atfedilemeyecek bir şey olduğunu kabul etmem gerekiyor; ancak buna dair şüphesi olan kimseyi ikna etmek zor olabilir. En temeli, tatmin anlayışı gibi görünmektedir. Hangi şartların insanları tatmin ettiği ya da etmediğini önceden söylemek imkânsızdır. Onları tatmin etmesini beklediğimiz yerlerde, yeni tatminsizlik şekillerinin ortaya çıktığını görebiliriz. Bunun, tatminsizlik şekilleri içindeki bilinçdışı hayatın, insan toplumunu yeni bir şeye doğru sevk ettiği yol olduğunu anlarız.

Bu, canlı şeylerdeki hayatın doğasına dair belli bir değişmezliğin olduğu söylenerek de ifade edilebilir. Bunun bir örneği, insan doğasının kasten şekillendirilebileceği miktarın

bir sınırı olduğunun açık gerçeğidir. İnsanlar beyin yıkama ve benzeri tekniklerle çok şey başarabilirler; ancak kurbanlarının birçoğunda başarılı olabilmekle birlikte, en azından bazı noktalarda kendilerinde başkaldıran bir şeylerin olduğu birkaç kişi vardır. *Per impossibile*^{42*} bir beyin yıkayıcılar grubu, insanlığın geri kalan hepsinde başarılı olsa bile, bizzat kendileriyle ilgilenmek zorundadırlar. Er ya da geç, kendilerindeki bir şeyin, boyun eğmeyişi kanıtlaması hemen hemen kesin gibi görünmektedir. Hayatın doğasına dair bu değişmezliğin bir diğer örneği, mümkün alternatif tepkilerin olduğu verili bir şartlar grubunda, bunlardan birinin en iyi cevap olduğu açık gerçeğidir. Bir diğer ifadeyle değişmezlik, bazı tepkilerin diğerlerinden daha tatminkâr olduğu eşyanın doğasına aittir ve daha aşağı bir tepkiyi gerçekleştirenlerin istem ve belirlemenin hiçbir miktarı, başarı derecesini büyük ölçüde değiştiremez. Eğer bir kimse, petrol motorlarından önceki dönemlerde, Arap çöllerinde yaşamak isteseydi, göçebe Arapların kabile sistemi gibi bir şeyi kabul etmek zorunda kalırdı.

Hayata dair bu değişmezlik ya da sınırlı şekillendirilme (malleability) olsa da, onu soyut bir düşünce olarak ifade etmek ve kesin olarak hangi tepkinin yeni bir çevre şartları grubunda en tatmin edici olduğunu önceden kestirmek mümkün değildir. Birçok durumda bir kimse, geçmişte benzer şartların vukuu bulması sebebiyle, ne olacağına dair kabaca bir düşünce sahibi olabilir. Ancak artan şartlardaki yeni unsur olarak, neyin tatmin edici olacağını kabaca söylemek bile, daha zor hale gelmektedir. Hayatın değişmezliğine dair bu düşünce, yukarıda canlı varlıklarımızın merkezi hakkında söylenen şeye göre, bilincin ötesindedir. Psikologların gözlemleriyle birleştirilen kendimize dair bu gözlemimiz, hayatın değişmezli-

ğine yönelik delilin bir parçasıdır. Bir insan kendi hayatıyla ilgili olarak istediği şeyi, onun hakkındaki bir değişmezlik ya da verilmişlik sebebiyle yapamadığını kabul edecek noktaya ulaştığı zaman, genel olarak hayata dair bir değişmezliğin olduğunu kabul etmeye daha hazır bir hale gelir.

Bu, müstakil bir varlık olarak hayat hakkında bu şekilde konuşmamın makul olup olmadığı meselesine götürür. Yaygın olarak böyle yaptığımız gerçeği, yeterli bir cevap değildir. Hayatın değişmezliği ve hayatın hareketi (movemen of Life) hakkında konuşurken, yalnızca canlı şeylerin bir yönü olan şeyi hipotezleştirmiyor muyum? Canlı şeylerin olduğu açıktır, ancak değişmeyen bir doğaya sahip, hareket eden ve evrimleşen bir hayat olduğu açık değildir.

Günümüz felsefi karışıklığında, bu meselenin zorluk tarafı, elbette Hayat hakkında konuştuğum zaman iddia ettiğim ve bana muhalefet eden kimselerin reddetmeye devam ettikleri şeydir. Bu yüzden müsaade edin, Hayat hakkında konuşma hususundaki gerekçelerimi daha açık hale getireyim. Bu gerekçelerden biri, az önce zikredilen kendi hayatımın bana verilmiş ve kısmen benim bilinçli kontrolümün ötesinde olan belirli bir doğaya sahip bir şey olarak tecrübe ettiğim gerçeğidir. Ancak, yukarıdakine ilaveten, bana verilenin izole bir şey olmadığını fakat, diğer insanlara verilenle ilişkili olduğunu da söylemek istiyorum. Bu nokta, farklı psikolojik gözlemlerle özellikle de, birçok insanın diğer insanlarla birlikte bir toplumda olma duygusuyla ve insanların kendilerini herhangi bir yere ait olmadıklarını hissettiklerinde ortaya çıkan nevrozlarla desteklenebilir. Bunun pisişik ya da yarı pisişik bir temel olması, üzerinde spekülasyona ihtiyaç duymadığımız bir noktadır; ancak onun, rahimde çocuğun annesiyle pisişik ilişkisinin fiziki bir gelişiminin olması ihtimaline işaret edilebilir. Ait olma (belonging together) duygusundan başka, insanların birleşik

ve uyumlu bir topluma doğru hareket halinde oldukları gerçeği de vardır. Eğer böyleyse o, beşer hayatının kemalini yalnızca toplumda bulduğunu ve bireysel hayatın bu yüzden bazı yönlerden noksan olduğunu ima eder. Son olarak, bireyde bireyi aşan bir şey olduğunu akla getiren Jungcu ortak bilinçdışı anlayışına işaret edilebilir.

Genel olarak Hayat hakkındaki bu konuşma tarzına muhalefet eden kimseler, somut bireyselliğin yüce önemini ya da muhtemelen maddi dünyanın basitliğini vurgulamayı ister görünürlükler. Ancak, insanların çoğu, maddi bireyi -mesela, evrimleşen maddeyi kabul etmeksizin modeli kabul eden korkak bir ifade olan ‘evrimin yönü’- aşan modellerin dünya sürecindeki varlığını kabul etmeye hazırdır. Bir diğer model ya da büyük epistemolojinin Gestaltı^{43*}, bilinçdışıdır. Bütün olarak, kendisinde hayat gibi yarı gerçek (substantial) varlıkların mahkeme harici bırakılan bütün bilimler için bir epistemoloji ortaya koyma hususunda tutarlı herhangi bir teşebbüs var gibi görünmüyor. Bu meseleler hakkında daha derin düşünceler gerekir; gerçeklik anlayışlarında, değer yargılarının zımnen olması hakkında yukarıda söylenilen ve gelecek kısımda düşüncelerimizin ‘diyagrammatik’ doğası hakkında söylenecek olan problemin çözüm yönüne işaret edebilir, ancak burası onun

43 • “**Gestalt psikolojisi** (*Gestalt psikolojisi* okunur), bilişsel süreçler içerisinde özellikle “algı” ve “algısal örgütlenme” konularında yoğunlaşmış psikoloji teorisi. 20.yy’ın ilk yarısında, Almanya’da ortaya çıkmıştır. Gestalt Kuramı, öğrenmeyi sadece uyan-tepki (U-T) ilişkisi içerisinde değerlendiren “davranışçı kuram” a bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Her U-T ikilisinin birbirlerinden bağımsız olarak incelendiği davranışçı kuramın aksine, zihnin uyancılar arasında bir bağlantı (örüntü) kurduğunu savunur. Bu nedenle inceleme konusu davranışlar değil, “bilişsel süreçler”dir. Aynı zamanda davranışçı kuramın redüksiyonist çalışma şekli de reddeder; Gestalt’a göre bütün onu oluşturan parçaların toplamı değil, daha fazlasıdır”. http://tr.wikipedia.org/wiki/Gestalt_psikolojisi. 25.11.2012.

yeri değildir. Öyleyse, daha fazla gürültü çıkarmaksızın, Hayat hakkında konuşma hususunda kendimi haklı kabul edeceğim.

Burada evrimleşen olarak takdim edilen bu Hayat, aynı zamanda bazı tarzlarda her bireyde vardır. Bununla birlikte, onun bireydeki merkezi, bireyin bilincinin ötesindedir. Ancak, belli zamanlarda ve belli şekiller altında insan, hem genel olarak Hayatı hem de Hayatla kendi ilişkisini kavrayabilir olduğu görünür. Birey, her zaman daha büyük karmaşıklığa doğru hareket eden, hep belli şekillerde kendisini muhafaza etmeyi değil fakat, yaşayan varlıkların sayısını artırmaya çabalayan ve daha birleşik, uyumlu ve bütünlüşmüş bir toplum için çabalayan Hayatın doğasına ait olduğunu öğrenebilir.

2. EPISTEMOLOJİK MÜLAHAZALAR

Dini fikirlerin gerçeklikle ilişkisi meselesinin kalbi olan projeksiyon problemine geçmeden önce, giriş türünden bir kısım ikazlar da bulunmak zorunludur. Bunlar, problemin ele alınacağı epistemolojik konumun bazı yönlerini açıklamayı gerektirirler.

İnşa edilecek birinci nokta, düşünce-eylem ilişkisini ele alır. Burada, eylemin önceliğini ve düşüncenin eyleme bağlı oluşunu vurgulamalıyım. Böyle bir konumu uzun uzadıya savunmak yerine, basit bir şekilde okuyucuyu John Macmurray'ın *The Self as Agent* (London, 1957) isimli Gifford Lectures serisinin ilk kitabına göndereceğim. John Macmurray, günümüzde ortaya çıkan bir problem olan şahsiyetin şekli probleminin (form of personal), bizim 'düşünüyorum' ile değil 'yapıyorum' ya da 'hareket ediyorum' ile başlamamızı istediğini iddia eder. Bu iddia, birçok ciddi düşünceli insanın hep bir ağızdan cevap vermesine yol açtı. Bir insanın düşünsel olarak, kendi

varlığı hususunda emin olduğu şeklindeki Descartes'in iddiası, bu iddia ilk kez ortaya konulduğunda önemli olmakla birlikte, bir dünya holokost manzarasıyla karşılaşan kimseler için pek zayıf ve ilgisiz gibi görünmektedir. Hristiyan öğretisindeki ve aynı zamanda İslam'daki merkezi eğilim, yüce beşeri iyiliğin cennete (yani, zamanı aşan anlamlı bir hayata) ulaşmak olduğu ve insanın ona amel vasıtasıyla ulaşacağı iddiasıyla, amele düşünmenin üzerinde bir üstünlük atfeder.

Amelin üstünlüğünün doğal sonucu, genel olarak, düşüncenin eylem için olduğudur. Bu bakış açısına göre fikirler, insanların inşa ettikleri ve daha uygun ve etkili hareket edebilmek için karşısında muhafaza ettiği dünya hakkındaki bir resmin parçaları olarak kabul edilebilir. Bu, bütün düşüncelerimiz hakkında doğrudur ve dini düşünceler de bir istisna değildir. Piritif halkların mitolojileri ve daha sofistike bir teoloji, toplum hayatının kendisine dayandırıldığı dünyanın (bazı genel özellikleri hakkındaki) resmidir. Eğer, niçin amellerimizde genel özelliklere dikkat etmek zorunlu da, hususi detaylara tam dikkat etmemenin zorunlu olmadığı sorulduğunda cevabın, insanların kendi küçük amellerinin daha muazzam bir modelin parçaları olduğunu görebildiği zaman, hakkıyla hareket ettiğini hissetmeleri olduğu anlaşılıyor. Bir bireyin hayatının anlamı, kısmen bir bütün olarak gerçekliğe bağlı olmasından kaynaklanır.

Düşüncenin eyleme tabi olduğu iddiası, saf bilimin uygulamalı bilimden daha çok saygıyı hak ettiği şeklindeki genel kanaate zıt gibi görünmektedir. Tabii ki, saf bilimde fenomen, bilim adamı bilmek istediği için basit bir şekilde araştırılır; elde edeceği bilginin uygulanmasının imkanına dair hiçbir düşünceye sahip değildir. Şüphesiz genel kanaat, skolastik on yedinci yüzyılda süregiden prestijlerini yok etmek için tecrübi bilim adamının önemini abartma ihtiyacı gibi farklı tarihsel

faktörlerin sonucu olduğudur. Saf bilim bakış açısından, saf bilim adamı, objektiflikten ayrılma hususunda uygulamalı bilim adamından daha az iğva edilir değildir. Bununla birlikte, muhtemelen saf bilime dair yüce saygının en önemli sebebi, merak ya da tam da bilmek için bilme arzusunun, beşeriyetin maddi ilerlemesinde büyük pratik önemi olduğunu bizatihi defalarca göstermiş olmasıdır. Meraklı insanlar, keşfedildiği zaman, gerçek hayat üzerinde hiç bir etkisi olmayan, dünya hakkındaki gerçekleri ortaya çıkarırlar; sonra muhtemelen yüzyıllar sonra, bu bilgi başka zaman imkânsız olan bir gelişmeyi mümkün hale getirir. Şimdiye kadar, zamanı ölçmek ve gemilerin konumunu keşfetme dışında çok az pratik bir kullanıma sahip olan, iki bin yılı aşan astronomi incelemelerinin büyüyen sonuçları, insanın uzayı keşfinde en yüksek değer olmaya başlamaktadır. Bu yüzden, yalnızca kendisi için bilimsel bilginin peşine düşülmesi beşeri toplumun hayatı bağlamında bir bütün olarak görüldüğünde, eylemin üstün ve düşünce, fikirler ve bilginin ona tabii olduğu prensibi için gerçek bir istisna olmadığı ortaya çıkar.

Bu prensibe uygun olarak, bizim fikirlerimiz genel olarak, eyleme uygun olan ayrıntı düzeyindedirler. Kendilerini karşılaştıkları nesnelerdeki her molekülün farkında olmasını sağlayan bir algı organı olan insan benzeri varlıkların bir türünü tasavvur edersek bu tür varlıklar, bizim cansız bedenler diye isimlendirdiğimiz şeyler hakkında bütüncül bir anlayış sağlayan gözleri olan hayvanlar ve insanlarla varoluş için mücadelede ciddi bir dejavantaja sahip olabilirler. Eğer bir kuş, bir elmayı gagalamak isterse ya da bir insan onu toplamak ve yemek isterse, elmadaki bütün moleküllerin farkında olmak bir engeldir, bir yardımcı değil. Bu örnekteki maksat açıktır; ancak her zaman düşünülmeyen şey, bunun gibi bir şeyin bizim bütün fikirlerimiz için doğru olduğudur. Burada bir harita

ya da bir diyagramın fonksiyonunu göz önünde bulundurmak faydalıdır ve ondaki anlam doğrudur.

Geçmişte yıllarca Londra Metrosu, çok sayıda yatay doğru, bir kısmı dikey ve diğerleri bu dikey olanlara yaklaşık 45 derece bir açıyla eğilen çizgilerden oluşan bir diyagram kullandı. Bu diyagramın maksadı, kesinlikle sınırlıydı. Farklı hatlardaki istasyonların düzenini ve hatların birbirleriyle karşılaştıkları ve birbirleriyle kesiştikleri yerleri gösteriyordu. Bu yüzden o diyagram, A istasyonundan B istasyonuna gitmek isteyen bir yolcu tarafından ihtiyaç duyulduğu ölçüde, istasyonların birinin diğeriyle olan ilişkisinin tam ve yeterli bir takdimiydi. Yalnızca demir yollarını gösterse bile, daha geleneksel bir harita, bu bilgiyi bu kadar açık bir şekilde veremez. Bu nedenle zikredilen diyagram bize gerçeği verir ve o, göze çarpacak şekilde kendisinden istenilen maksada uygundur. Diğer yandan eğer bir kimse onu başka maksatlar için kullanmaya çalışırsa, muhtemelen yanlış yönlendirilmiş olacaktır. Diyagram, ne istasyonlar arasındaki gerçek uzaklıkları ne de kuş uçuşu olarak yönleri gösterir. Yine o, bütün dönemeç ve kavislerin çok azını gösterir. Bu bakımlardan, gerçekliğin yeterli bir takdimi değil fakat, yanlış bir takdimdir ve bu yüzden de yanlıştır.

Hemen hemen aynı şey, bütün haritalar hakkında da doğrudur. Haritalar, doğru ancak gerçekliğin belli yönleriyle sınırlı olan bilgiyi ifade ederler. Eğer bu sınırlar farkına varılmaz ve onlardan daha çok bilgi elde edilmeye çalışılırsa, sonuç kesinlikle yanlıştır. Mesela, birçok harita, yüksekliğe renklerle işaret eder; fakat harita üzerindeki yeşil renk, yeryüzünün uçaktan yeşil görüldüğü anlamını ifade etmez. Küçük detaylar, ölçeğe uygun olarak haritalarda, görmezden gelinir. Eğer tepelik alan üzerinde dört milin bir inçle gösterildiği bir haritayla yürürsen, haritada gösterilmeyen oldukça iri tepeler bulabilirsin. Böylece iyi bir harita, bir diyagram gibi gerçekliğin doğru, ancak

yalnızca onun belli yönlerinin bir takdimidir. Harita, takdim edilmesi kastedilmeyen yönlerle ilgili olarak yanlış olabilir ve çoğu kez de gerçekten yanlıştır.

Diyagramlar ve haritalar hakkındaki bu mülahazalar, 'diagramatik' olarak isimlendirdiğim fikirlere dair anlayış (conception of ideas) için temel bir özelliğe sahiptir. Bir diyagram, gerçekliğin soyutlanmış belli yönleri hakkındadır; bu yönler, şimdiye kadar var olduğu gibi doğrudur. Bazı durumlarda kullanılan takdim modu -kartografik projeksiyon gibi- tahrifin bir şekline yol açar, ancak buna müsaade edilebilir ve bu diyagramın kullanılması niyetlenilen yönde doğru olmasına mani değildir. F. H. Bradley gibi mutlak bir idealist için, gerçeklik yönlerine dair bu soyutlama, zorunlu olarak yanlışlamayı gerektirmez ve üstün teorik bakış açısına göre bunda bazı doğrular olabilir. Nihai olarak insanların, sınırsız merakın arzuladığı mükemmel bilgiye ulaşmaya muktedir olduğu, ortaya çıkıyor. Onlar, ister istemez kendileri için mümkün olanla yetinmek zorundadırlar. Ancak bu, genellikle bu dünyadaki hayatı idare hususunda bir temel olarak tamamen yeterlidir. Şeyler böyle olduğu için, farklı birçok sebepten dolayı memnun olmayabiliriz; ancak, eğer akıllıysak, bu gerçeği kabul edeceğiz.

'Diyagramatik' şeklindeki fikirler anlayışı, model ya da Gestalt'ın temel önemine dair bir kabul ile ilişkilendirilecektir. Bu, bir sanat çalışmasını, Von Gogh'un bir resmi diyelim, göz önüne alarak örneklenebilir. Eğer ben sanatçının yaratıcı faaliyetini takdir edecek isem, resme bir bütün olarak bakmalıyım ve bütünün, parçaların toplamının ötesinde bir şey olduğunu bilirim⁴⁴. Bundan başka, metnin bütün parçalarını ilk önce anlayamam ve sonra bütünü teşkil etmek için onları birbirine

44 London 1959, s. 178. Bilinçle ilgili diğer ilginç işaretler, s. 221, 251, 301'de yer alır; son sayfada psişe, açıkça bilinçle eşitlenir.

uydururum. Eğer resimden on ayak uzakta durursam, onun hakkında genel bir intiba edinirim, yani, resmi bir bütün olarak resmi ve aynı zamanda onu oluşturan bütün içindeki parçaların sınırlı bir sayısını kavrarım; bu parçalar, renk blokları, şekillerin ana hatları vs.dir. Kesinlikle, ayrı bir varlık olarak her bir milimetre karenin farkında olamam; ancak, eğer istersem resme daha yaklaşabilir ve onun yüzeyinin bazı parçalarının her bir milimetre karesini inceleyebilirim. Resmin bu tarz kavranması, etrafımızdaki dünyaya dair bizim anlayışımızın hemen hemen aynısıdır. Modellerin parçalarının yalnızca sınırlı farkında oluşuna sahip iken, olayların, süreçlerin ve maddi şeylerin genel modelinin ya da ana hatlarının (bu kelimeleri çok yaygın bir şekilde kabul ederek) farkında olduk. Bunun arkasından ancak, uygun şartlarda parçaların daha detaylı ve kesin bir farkında oluşa doğru ilerleyebiliriz.

Diyagramlar ve fikirlerin diyagramatik doğası hakkında söylenenler, dindeki mecaz meselesiyle kısaca ilgilenmeyi mümkün hale getirir. Dini insan, Tanrı'dan bir baba olarak söz ettiği zaman, bireyin gerçekliğin özüyle (ya da 'Hayat'la mı diyeceğiz?) olan ilişkisini bazı yönlerden bir oğulun babasıyla olan ilişkisiyle benzer olduğunu iddia eder; oğul varlığını babaya borçludur ve onun tarafından sevilir ve korunur. Bu ilişki modeli, insanın kendisini anladığı ve analogik olarak gönderme yaptığı gerçekliğin soyutlanmış bir yönüdür. Analoginin burada kullanılması, mesela, onun bir elektrik 'lambası'ndan söz etmede kullanılmasından hiç farklı olmadığı ortaya çıkar. Tartışılan konuya aşına olan insanlar, elektrik lambasını, ilkbahar ya da sonbaharda dikilen gerçek soğanla karıştırma tehlikesinde değillerdir. Dilimiz, tam olarak 'elektrik lambasının' mecazi oluşunu (genellikle) unuttuğumuz gibi, analogik karakteri unuttuğumuz mecazlarla doludur. Öyleyse, dindeki mecazlar hakkındaki zorluk, daha çok onların mecazi karakteri değil, fakat insanların onların gönderme yaptıkları

ilişki modeliyle aşinalıklarını kaybetmeleri ve hatta muhtemelen böyle bir modeli nasıl anlamaya başlayacağı hususundaki cehaletleridir.

Tabii ki, dinde kullanılan mecazlarla, bilimde kullanılan mecazlar arasında farklılıklar olduğu kabul edilmek zorundadır. Muhtemeldir ki, en önemli farklılık, dini mecazların çoğu kez dinamik fikirler olması gerçeğinden kaynaklanır. Yani dini mecazlar, basit bir şekilde ilişki modellerine gönderme yapan bir yol değil, fakat, bu göndermeyi yaparken aynı zamanda, pisişik enerjiyi serbest bırakmaya muktedir gibi olmak zorundadırlar; bu yüzden etkili olacak dini bir mecaz, tamamen farklı iki şartı yerine getirmek zorundadır. Objektif olarak ilişki modeline uygun olmalıdır. Keza o, insanı içten bir şekilde etkileyerek ve bununla da onu enerjik eyleme sevk etmesi anlamında, insanın pisişik doğasına sübjektif olarak da uygun olmalıdır. Bir peygamberin temel çalışması (4. Kısımda daha detaylı olarak açıklanacağı gibi), bu iki şartı yerine getirecek imajlar ve imaj grupları -düşünsel bir sentez- bulmaktır. Şair, soyut kavramsal muhtevanın ötesine giden kelimelerin ikinci anlamlarının ima ettikleri ve çağrıştırdıkları şeylerle ilgilenir ve çoğu kez de peygamber gibi, aynı ilişki modelleri hakkında konuşur; şairin mecazları ve diğer figürleri asla, kısmen kendi ellerinde kısmen de takipçilerinin ellerinde olan peygamberinkiler gibi düşünsel bir sistem üzerine bina edilmiş değildir. ‘Sembol’un tanımlarından bir kısmı, bunda aynı tecrübe alanına götürür ancak, onlar burada özellikle göz önüne alınmayacaktır⁴⁵.

Dindeki ve bilimdeki, özellikle fizik bilimindeki mecaz arasındaki bir diğer farklılık, ikincisindeki mecaz, inisiye edil-

45 Krş. A. C. Bridge, *Images of God: an Essay on the Life and Death of Symbols*, London 1960, özellikle s.97.

memiş olanlara giriş türünden açıklamalarda kullanılan bir şeydir; inisiye edilmiş olanlarla karşılıklı iletişimde yerini başka bir şey alır. Bir diğer ifadeyle, fizikçi olmayan birine, bazı durumlarda ışığın dalgalar gibi olduğunu ve diğer yönlerde ise partiküller gibi olduğunu söylemek çok iyidir; bu onun ışığı bir parça anlamasına yardım edebilir. Bununla birlikte fizikçiler, ışığı belli formüllere ve denklemlere tabi olan bir varlık olarak düşünebildikleri için, büyük ölçüde bu mecazlırsız ya da imajlırsız yapabileceklerdir. Fizikçilerin ışık hakkındaki düşünceleri, ışık gerçekten neyse odur. Ancak din, bütünüyle farklıdır. Fizikçinin denklemlerine tetabuk eden mecazların gerisinde hiç bir şey yoktur; en çok başka ve daha güç anlaşılır mecazlar onların yerlerini alabilir. Ancak bu, genellikle geleneksel mecazların dinamik yönleri sebebiyle hoş karşılanmayan bir şeydir. Bununla birlikte, mecazların geçici ya da nihai karakterleri noktasında din (dinamik yönü dışında), daha çok günlük hayatla ve hatta sosyal bilimlerle aynı düzeydedir. Belli bir nesneyi, elektrik lambası olarak isimlendirmek ona nihai bir gönderme yapma tarzıdır ve geçici ya da temel bir gönderme yapma yolu değildir. Karmaşık birçok modelin ele alınmak zorunda olunduğu yerde, 'enflasyon (ekonomide ya psikolojideki) gibi bir mecaz, ilişki modeline nihai bir gönderme yapma yoludur.

Sosyal bilimlerin burada zikredilmesinin sebebi, din alanıyla da ilişkili olan bir başka noktaya işaret ederek tamamlanması gerekir. Bu da şudur; bir kimse büyük karmaşa fenomeniyle ilgilendiğinde, genellikle bu fenomende mevcut alternatif modeller bulması mümkündür. O zaman, hangi modelin ya da modeller grubunun fenomenin daha derin bir anlayışına götürmesinin en muhtemel olduğu anlamında en önemli olduğuna karar verme hususunda bir takım güçlükler, problem haline gelir. Sosyal bilimlerin ıskartaya çıkartılmış teorilerinde bile, fenomenin belli alanlarında gerçekten var olan,

ancak fenomenin geniş bir alanı dikkate alındığı zaman tatmin edici olmayan modellerin örnekleri vardır. Astronomiye dair Batlamyuscu sistem^{46*} ve Filogston^{47**} kimya teorisi bunların örneklerindendir. Sosyal bilimlerdeki açık bir örnek, büyük bir yazarın düşüncelerinin, onun hayatının sosyal bağlamı göz önüne alınmaksızın kendi fikirlerinin seleflerinin fikirleriyle ilişkisi temelinde açıklanabilir olduğu şeklindeki görüştür. Dinde, Yahudi *Tanrı* anlayışına, Yeni Eflatuncu *Bir* anlayışına ve Hegelci *Mutlak*'a işaret edilebilir.

Son olarak, aşağıda gelecek olan kısımlarda, 'fikirler', 'kavramlar' vs. hakkında bazı konuşmalar olacağından, bir takım yanlış anlamaları önlemek yararlı olabilir. Bizim Tanrı hakkındaki fikir ya da anlayışımızın diyagramatik olduğunu söylersem dinî insan, kendisi için Tanrı'nın bir kavram değil, fakat kendisiyle kişisel bir ilişkiye girdiği bir Varlık olduğu şeklinde cevap verebilir. Benim ifademe bu itiraz, 'birincil düşünüş' ve 'ikincil düşünüş' diye isimlendirilebilen iki düzey arasındaki farklılıklara yönelik bir anlayışın yokluğundan kaynaklanır. Genç bir delikanlı nişanlısı hakkında düşündüğünde, belli bir kız hakkında düşünür ve doğrudan doğruya onu anladığı söylenebilir. Ancak o kıza dair bir fikir ya da bir anlayışa sahip olduğu da söylenebilir ve bu anlayış şüphesiz çok noksandır (ve hemen hemen kesinlikle, ilave dinamik unsurlara sahip olacaktır); evlilikten beş-on, yirmi yıl sonra değişecektir. Bununla birlikte, kız hakkında düşündüğünde anladığı şey, kızın kendisidir, delikanlının kız hakkındaki anlayışı değildir.

46 * Ms. 85-165 arasında İskenderiye'de yaşamış Yunanlı astronom, matematikçi ve coğrafyacıdır. Evrenin merkezinde dünyanın bulunduğu şeklindeki teoremin sahibi olduğundan, dünya merkezli evren anlayışı Batlamyuscu evren anlayışı olarak bilinir.

47 ** Tüm cisimlerde bulunduğu varsayılan ve bu cisimlerden ayrılırken de yanma olayını yol açtığı düşünülen özel akışkan. "Filojistik", *Büyük Larousse, Sözlük ve Ansiklopedisi*, Milliyet Yayınları, İstanbul t.y., VIII, 4163,

Delikanlının kızı anlayışı, kendisiyle doğrudan doğruya onu anladığı sürecin bir yönüdür; kısacası o, delikanlının onu anladığı şekliyle o kızdır. O, belli bir kız hakkında düşündüğünde, bu düşünme birincil düşünme ya da bir nesne hakkında düşünmedir. İkincil düşünme, birincil düşünme hakkında düşünmedir. Böylece, bizim birincil düşünmemiz hakkında düşündüğümüz ve onun her zaman gerçekliğin büyüklüğüne ve karmaşıklığına yetişemediğini gördüğümüz de, gerçekliğin ve bizim -her zaman noksan olan- ona dair anlayışımızın arasını ayırmak zorundayız.

Tanrı'nın kendisi için, kendisiyle kişisel bir ilişkiye sahip olabildiği gerçekte ise kişisel bir ilişki içinde olduğu bir Varlık olduğunu söyleyen dindar insana, ben 'şahane' diye karşılık veririm; bu senin Tanrı'yı nasıl bildiğindir ve bu yüzden de o, senin onu anlayışındır. Şimdi, onu diğer anlayışlarla karşılaştırmaya girişeceğim; ancak böyle yaparken hiç bir şekilde senin bildiğin tarzı yalanlamıyorum; fakat yalnızca, onun hakkında düşünüyorum. İhtimal, çağdaşlarımızdan bir çoğunun korkusu, onlar için Tanrı'nın bir fikirden -gerçekliğe tetabuk etmeksizin taşıyıcılık yapacak bir projeksiyon-biraz daha çok şey, olmasıdır. Bunun delili, hristiyanların Tanrı'ya müslümanların Allah'a taptıklarını söyleyen ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca gelişmiş adet gibi görünen eğilimdir⁴⁸. Şimdi, hristiyan Arapların *Allah*'tan başka hiçbir tanrı tanımadıkları gerçeğini görmezden gelerek, hristiyanların Tanrı anlayışının müslümanlarınkinden ayrıldığını kabul edebiliriz. Ancak ibadet, bir gerçekliğe, bir Varlığa'dır, bir anlayışa/kavrama ya da bir fikre değildir. Herhangi bir kimsenin Tanrı fikrinin noksan-

48 Krş. Bridge, a.g.e.; F. W. Dilstone, *Christianity an Symbolism*, London 1955. Jung'un sembol anlayışı için krş. Progoff, *Jung's Psychology and its Social Meaning*, s. 187 vd; keza Jolonde Jacobi, *Complex, Archetype, Symbol*, London 1959, s. 74-124.

lığı/kusurluluğu -kimin fikri bir dereceye kadar mükemmelliğe yakındır?- onun ibadetinin sahih bir ilişki olmadığı, genç adamın nişanlısı hakkındaki düşüncesinin noksanlığının evlenmeleri sırasında gerçekten onunla evlenmediği anlamına gelmesinden daha fazlasını ifade etmez. Kendimizi, bütün düşüncelerimizde kaçınılmaz tahrifin olduğu gerçeğine alıştırmaya çalışmalıyız; en iyi şartlarda, bir ayna vasıtasıyla yalnızca belli belirsiz görebiliriz.

3. PROJEKSİYONLARIN TAŞIYICILARI

Giriş niteliğindeki bir kaç sözden sonra şimdi, bu bölümün merkezi problemlerine geliyoruz. Eğer James kendi pinitliklerini John'a yansıtıyor ve onun bir cimri olduğunu iddia ediyorsa, John'un bir cimri olduğu fikrinin yanlış olma ihtimali vardır. Ayrıca, John'un bir cimri olmadığını ya da en azından James'in onu öyleymiş gibi gösterdiği şekilde bir cimri olmadığını bildiğimiz için James'in iddiasını bir projeksiyon olarak kabul ederiz. Diğer yandan, James'in projeksiyonun taşıyıcısı olarak onu seçmesini uygun hale getirecek bazı cimrilik özelliklerinin John'da olabilme ihtimali dışlanmaz. Ancak bütün olarak bu tür projeksiyonlar, yanlıştır. Taşıyıcı gerçektir, ancak ona dair iddia edilen çoğunlukla onun hakkında değil fakat, yalnızca projeksiyonu yapan kimse hakkında doğrudur⁴⁹.

'Projeksiyon' terimi Ludwig Feurbach tarafından kullanılmış görünmez, ancak *The Essence of Christianity*'de bizim

49 Romantik yazar Washington Irving, *Life of Mahomet*, Paris and New York 1848'de ikisinin arasında tereddüt eder, oysa aynı konuyla alakalı kitabında (1861 ve daha sonraki baskılar) Sir William Muir, hala "Tanrı'dan" söz eder.

dini fikirlerimizin iç ihtiyaçlarımızın bir 'projeksiyonu' olarak tasvir edilebileceği bir teori ileri sürer. Özellikle Teslis doktrininin, bekar rahiplerin ve keşişlerin 'iştirak edilen/ortak olunan hayat' ihtiyacı hissettikleri ve kendi ihtiyaçlarını karşılamak için karşılıklı sevgi içinde yaşayan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a, tabir caiz ise, aileyi tamamlamak için Tanrı Ana'yı katarak ileri sürmeleri ile ortaya çıktığını düşünür.

Teslisin Tanrı'sı, Katolikliğin Tanrı'sıdır; O, yalnızca münzevi keşiş ve rahibelerin hayatının tam karşıtı olarak derin, samimi, zorunlu, hakiki dini bir anlama sahiptir. Tanrı, bir ihtiyaç hissinden hasıl olmuştur. İnsanın ihtiyaç duyduğu -ister belli bir şey bu yüzden de bilinçli ya da isterse bilinçsiz bir ihtiyaç olsun- Tanrı'dır⁵⁰.

Tabii ki, eşyanın varoluşu için bir şeye ihtiyaç duyduğumuz gerçeğinden basit hiç bir delil olamaz. Bu yüzden de, Feurbach'ın teorisine göre, dini kavramlar '*boşluğa porjeksiyon*' ya da 'bir taşıyıcısı olmayan projeksiyonlar' olmalıdırlar.

Projeksiyonun bir diğer türü, tanrısal ilhama mazhar olmuş bir imam ya da yanılmaz bir imama yönelik yoğun bir aramanın olduğu İslami Şii mezhebinin ilk gelişmesinde görülebilir. İmam olduğu iddia edilen insanlar, çoğu kez böyle bir liderden beklenebilen vasıflardan hiç birini -tarafsız bir gözlemciye- göstermediler. Bu fenomenin en iyi açıklaması, Şii-lerin ilhama mazhar olmuş bir lidere sahip olmayı gerektiren bir iç ihtiyaç hissettikleri ve bu dinamik fikri, kendisine yansıtacakları bir kimse aramaya başladıklarını, farz etmektir. Bu yüce konum için seçilmiş kimseler hakkında çok az derecede bir uygunluk vardı. Seçilen bu kimseler, Muhammed'in kabilisinin üyeleriydiler; Arap tasavvuruna göre, Muhammed'in sahip oldukları gibi alışılmışın dışındaki lütuflar, ailelerde de-

50 Bu noktayla alakalı daha dikkatli bir ifade için krş. Jung, *Works*, vii, s. 94, 152.

vam eder (her bir imamın onun takipçisi olarak tayin edildiği prensibine dair bir inanç olsa da). Bu nedenle, burada kendilerine yansıtılan fikirlere biraz uygun olan, Şii olmayan gözlerde ise bütünüyle uygun olmayan taşıyıcılar vardır. Hristiyanlıkta Bakire Meryem'in durumu benzer özelliklere sahiptir. Bu durumda açıkça bir iç ihtiyaç sebebiyle, dinin en eski şekillerinde çok az bir yere sahip olan bir kült geliştirildi. Burada, dinamik fikrin üzerine yansıtıldığı kadının uygun bir taşıyıcı olup olmadığı, Protestanlar ve Katolikler arasında hararetle tartışılan bir meseledir. Konuyla ilgili başlıca noktaların, onun kadınlığı, anneliği ve İsa'nın annesi olması -tartışılmayan gerçekler- olduğu ortaya çıktığından, Meryem'in yansıtılan dinamik fikrin münasip bir taşıyıcısı olduğunu kabul etmek uygun bir durum gibi görünmektedir. Bu yüzden de tartışılan gerçek nokta, dinamik fikrin (hakkında bir sonraki kısımda daha fazla şey söylenecektir) doğası ve geçerliliği haline gelir.

Şu halde şimdiye kadar söylenenlerden ortaya çıkan sonuç, projeksiyon çok çeşitli süreçlere uygulansa da, dini meselelerde sık sık olan bir şeydir. Göz önünde bulundurulacak en önemli mesele, projeksiyonun taşıyıcısıdır. Bazen hiç bir taşıyıcının olmadığı ortaya çıkar. Bununla birlikte, çoğunlukla bir taşıyıcı vardır; ancak yansıtılan fikre bu taşıyıcının uygunluğunun derecesi ziyadesiyle değişir. En aşırı birinde taşıyıcı, yalnızca biraz uygundur, diğerinde ise tam olarak uygundur. Bu bakış açısından, bütün şeylerin yaratıcısı ve bütün varlıkların kaynağı olarak Tanrı fikrine bir kez daha bakalım.

Birinci safha, mitoloji safhasıdır. Yaratılış mitleri, pirimitif insanın dünyadaki hayatını daha iyi yerine getirmek için bu dünyanın bir resmini ya da bir diyagramını oluşturma teşebbüsleridir. Onlar, insanın kendi hayatı üzerinde etkiye sahip olduğunu düşündüğü güçlerle ilişkisini açıklamanın bir yoludur. Babil yaratılış epiğinde tanrı Marduk, hem genelde evren-

de hem de özelde insan (civil) toplumundaki kaostan düzeni ortaya çıkaran güçleri temsil eder⁵¹. İlk bakışta Marduk'un yalnızca tasavvuri bir varlık olduğu ve bu yüzden de fikirler boşluğa yansıtılmış (into thin air) gibi görünebilir. Bununla birlikte, daha yakından bir inceleme, bunun böyle olmadığını gösterir. Hikâye, zımnen gerçek dünyayı ve özellikle de insan toplumuna yansıtılır. Bu hikâye, bu alanlarda faaliyette olan güçlerin bir resmi ya da daha iyi bir ifadeyle, bir diyagramdır. Buraya kadar, görüldüğü gibi mit, büyük miktarda bir hakikate sahiptir.

Yaratılış hakkındaki Kitab-ı mukaddes'in rivayeti, hayatın daha farklı tecrübelerini açıklayacak şekilde Babil yaratılış mitolojisinin bir gelişimi olarak kabul edilebilir; ancak hala o, temelde mitolojik düzeydedir. Bu özelliğiyle de, bir diyagramın hakikatine sahiptir. Yeni bir düzeye, teolojik düzeye önemli bir geçiş, Kitab-ı mukaddes rivayetinin, Roma imparatorluğundaki tahsilli insanlar tarafından kabul edilen seküler kozmoloji ile telif edildiği, ilk dönem Hristiyanlığında meydana geldi. Bu seküler kozmolojinin başlıca versiyonu, Yeni Eflatuncu bir versiyonu ortaya çıkmış olsa da, Aristocu bilim ve felsefenin bir kombinezonuydu. Hristiyan teolojideki ana gelenek, mitolojik Kitab-ı mukaddes rivayetinin Yaratıcısını, felsefenin İlk Sebebiyle özdeşleştirerek Aristocu kozmolojiyle bir telifi gerçekleştirdi. Bu, bazı hususlarda yerine oturdu ve İlk Sebebin dünya sürecini bir kez başlattığı ve kendi başına devam etmesi için onu bıraktığı iması ise görmezden gelindi. Tanrı'ya inanç, felsefi olarak haklılığı kanıtlandıktan sonra, bir İlk Sebep açık bir felsefi anlayış tarafından, Tanrı hakkındaki Kitab-ı mukaddes resminin bütün yönleriyle dolduruldu ve zenginleştirildi.

51 A.g.e, Marian Evans tarafından ikinci Almanca baskısından tercüme edildi, London 1881 (1854), s. 73. Freud az çok benzer düşünceleri, *Totem and Taboo* ve *The Future of an Illusion* adlı kitaplarında ifade eder.

Bu şekilde Kitab-ı Mukaddes'te bulunan Dinamik Tanrı fikri, felsefecilerin İlk Sebep'inde az çok uygun bir taşıyıcı buldu.

Yeni Eflatunculuk, muhtemelen politezimin entelektüel tarzda savunulmasıyla yakından ilişkilendirilmiş olduğundan ilk dönem Hristiyan düşünürleri tarafından beğenilmedi. Ms. dokuzuncu yüzyılda, bir kısım müslümanlar mitolojik Kuranî Tanrı anlayışını (ki bu anlayış hemen hemen Kitab-ı Mukaddes Tanrı anlayışının aynıydı) çağdaş seküler kozmoloji ile telif etme problemiyle uğraşırken özellikle politeizmin artık onunla ilişkilendirilmiş olmasına son verilmesi sebebiyle Yeni Eflatunculuk, farklı pozisyondaydı. Üstelik Eflatun ve Aristo arasındaki farklılıklar, Yeni Eflatuncu yazar Proclus'un özetlerinin *The Theology of Aristo* olarak Arapça'da tedavülde olmasıyla bulanıklandırılmıştı. Bu yüzden de felsefeci el-Kindî'nin (ö. 870) Kur'ân'ın yaratılış anlayışını *Bir*'den sudur anlayışıyla özdeşleştirerek İslamî doktrini, Yunan felsefesiyle telif ettiğini düşünmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Böylece el-Kindî, Tanrı'yı mevcut olan her şeyin temeli yaparak Tanrı'nın bütün olayların çağdaş kontrolü üzerindeki İslamî vurguya hakkını verebilecekti. el-Kindî, felsefeciler Farabî; İbn Sina tarafından takip edildi; ancak müslüman kelamcılar (mütekellimûn), yaratıcının İlk Sebep'le özdeşleştirilmesine dönmeyi tercih ettiler. Bazı bakımlardan Yeni Eflatuncu *Bir*, dinamik Tanrı fikri için Aristocu İlk Sebep'ten daha uygun bir taşıyıcıdır. Ve genel olarak müslümanlar tarafından Yeni Eflatuncu "*Bir*" anlayışının reddedilmesi, esasen felsefi ya da kozmolojik düzeyde daha üstün olduğunun düşünülmesi gerçeğinden kaynaklanabilir.

Eğer şimdi, modern zamanlara atlarsak, çağdaşlarımızın bir çoğunun niçin Tanrı anlayışını hiçbir şekilde, bir taşıyıcı olmaksızın *boşluğa bir projeksiyon* (into thin air) olarak kabul ettiklerini ele alacak hazır bir açıklama vardır. Tabii ki, bu düşünsel faktörler, sosyal faktörler tarafından desteklenmesi

ve tamamlanması dışında böyle bir sonuca neden olmadı-
ğından dinden yüz çevirmenin tek sebebi olmaktan uzaktır.
Bu açıklama, basitçe Aristocu kozmolojiye ve bir İlk Sebep'e
inanmaktan vazgeçtiğimiz şeklindedir. Bilimin kesin sonuçları
arasında olanların çoğu, bugün ve bir dereceye kadar geç-
mişte, dünyanın doğası hakkında olanlardır; ancak, dünyanın
bütün olarak nasıl vücut bulduğu hala bilim adamları için bir
spekülasyon meselesidir ve bu konuda birbirinden çok farklı
görüşler savunulmaktadır. Henüz bilim tarafından aydınlatıl-
mamış belirsiz köşelerde, dini dogmaları savunmayı isteyen
kimseler vardır. Ancak bu köşeler, zamanla aydınlatılacağı
için bu yaklaşım, uzağı göremeyen basiretsizce bir siyasettir.
Özellikle yaratılışa dair Kitab-ı Mukaddes rivayetini, evrenin
kökenine dair henüz kabul edilmemiş herhangi bir teoriyle
telif etmeye/uzlaştırmaya çalışmak saçmadır/anlamsızdır. Bi-
lim adamları arasında anlaşma olsa bile, bir bilim adamı tara-
findan tasavvur edilen evreni meydana getiren hiç bir sebep,
dinamik Tanrı fikri için uygun bir taşıyıcı olamaz. Aristocu İlk
Sebep, açıkça uygundu; o sadece, kelamcılar kutsal metinden
öğrendiklerini İlk Sebep'e ekleyebildikleri için iş gördü. Ancak
modern bilim, böyle bir uygun fikirler grubunu oluşturmak
için çok kesin ve detaylıdır. Dinamik Tanrı fikri için uygun ta-
şıyıcıyı -bizim seçmemiz gerektiği gibi- seçerken Tanrı'nın bu
diğer yönleri tamamen göz önünde tutulmalıdır.

Bu bölümün başında bilim temelli kozmoloji tartışma-
ları, kendisinde uygun bir taşıyıcıyı yani, Hayatı ve hayatın
hareketini aramamız gereken yönü gösterir. Bunun üzerinde
ne kadar çok düşünülürse, Hayatın dinamik fikir için uygun
bir taşıyıcı olduğu daha çok görülecektir. Hayat, bizi ne isek
o yapar; Hayatı, gelecek nesillere nakletmede bir pay sahibi
olmamıza rağmen, hiç bir şekilde onu meydana getiremeyiz.
Bir bilim adamı, hayatı bir deney tüpünde üretse bile, atomlar
ya da elektronları yapabildiğinden daha çok, mutlak anlam-

da hayatı meydana getiremeyecektir; o yalnızca hayatın bilim adamının kısmen kontrol sahibi olduğu şartlarda kendisini meydana getirmesini seyredecektir. Demek ki Hayatı, bizim yaşamlarımızda ve gerçekte bütün evrim sürecinde kendiliğinden var olan yaratıcı güç olarak kabul için söylenecek çok şey vardır. Daha zor olanı ise, şu ya da bu şekilde onun aşkın olduğunu da kabul etmektir. Açıkça Hayat, bireyi ve aynı zamanda bütün insan türünü aşar -insanların tamamının imha edildiğinin ve bu gezegende üstünlüğü ele geçirmek için tekâmül eden diğer bazı türler tasavvur edilebilir. Bunun dışında, aşkınlıkla tam olarak ne ima edildiğini anlamının zor olduğunu düşünüyorum ve bu yüzden de onun muhtemel anlamın yorumuyla bir ilişkisi olduğunu ima ederek, bu meseleyi bir kenara bırakacağım. Dinamik fikirlerin Hayata yansıtılması ise, gelecek kısımda ele alınacaktır.

Günümüzde Hayatın, dinamik Tanrı fikri için en uygun taşıyıcı olduğu imasının, Emile Durkheim'ın *The Elementary Forms of Religious Life* (London, 1915) adlı eserindeki görüşlerinin ele alıp geliştirmek olduğu söylenebilir. Durkheim'ın görüşleri, 'dini fikirler, kolektif gerçeklikleri temsil eden, kolektif fikirlerdir' ifadesinde özetlenebilir⁵². Böylece, 'büyük tanrı... kabilevi birliğin şahıslaştırılması iken, ruhun ölümsüzlüğüne iman, grubun hayatının sürekliliğini ifade eder ve açıklar.'⁵³ Durkheim'ın düşüncesinde, gayr-ı şahsi bir güç olarak *mana* ya da *totemik* prensip anlayışına önemli bir yer verilir; bu dini güç, kolektif bilinç, bireyin bilincinin dışında olduğu için aşkın, ancak aynı zamanda klan, yalnızca birey sayesinde gerçekleştirilebildiği için de, içkindir; ahlaki güç, ortak bilincin birey

52 Krş. Henri Frankfurt, vs. *Before Philosophy*, Harmondsworth 1949, s. 182-99.

53 Morris Ginsberg, *On the Diversity of Morals*, London 1962, s. 231 ("Durkheim's Therooy of Religion" adlı makaleden).

üzerindeki ahlaki baskısı sebebiyle bu dini güce hamledilir⁵⁴. Bütün bu düşüncenin kemal noktası, yalnızca bütün hayatı harici uyarılara uygun reaksiyonlardan ibaret olan fiziki bir organizma gibi, yıkıcı dış güçlere karşı kendini koruyan organlar ve fonksiyonlardan oluşan bir sistem olarak değil, fakat ahlaki bir hayatın merkezi olarak idealler tarafından teşekkül ettirilen ‘toplum’ anlayışıdır; bu ‘idealler, etkili gücünü kaybeden soğuk entelektüel kavramlar değil, fakat, ‘arkalarında, kollektivitenin kudretli güçleri olduğu için, esas olarak dinamikler.’⁵⁵ Bu toplum anlayışı, aynı zamanda Durkheim’in görüşlerinin çözümü gerektiren bir noktasıdır da; bir eleştirmen, soğuk bir saatte, Durkheim’in dünya dinleri tarafından tanrılara ayrılan esrarlı ve gizemli güçler ve nitelikleri ‘topluma’ atfetmesinden başka bir şey hissetmediğinden yakındı⁵⁶.

Eğer Durkheim’in ‘projeksiyon’ teriminin popüler hale gelmesinden önce yazdığı hatırlanırsa, onun “tanrılar gibi dini fikirlerin de sosyal güçlerin ve diğer faktörlerin yansımalarıdır,” demekten çok uzak olmadığını farkına varılacaktır. Bununla birlikte, şimdiki düşünce çizgimizle çok daha doğrudan ilgili olan, genellikle tanrılar olarak yansıtılan dinamik fikirlerin uygun taşıyıcısının toplumdan başka hiçbir kimse olamayacağı şeklindeki (burada kullanılan terimlere tercüme edilen) iddiasıdır. Buradan, toplum ya da en azından, şimdiye kadar var olan Hayatın en yüksek ifadesi olarak bir kısım beşeri toplumları düşünmeye geçmek kolaydır. Linguistik rastlantılara (coincidences) çok ağırlık verilmese de, toplumu teşkil eden ideallere hem fikirler hem de ‘dinamik’ olarak gönderme yapıldığı işaret edilmeye değer. Bunun dışında Durkheim’in te-

54 *Elementary Forms*, s. 268 vd., 294.

55 *A.g.e.*, s. 188 vd. 221, 223.

56 *Sociology and Philosophy*, tr. By F. Pocock, London 1953, s. 91-3; krş. *Elementary Forms*, 420-24 vs. (bkz. indeks).

mel düşüncesi, burada savunulan şeye yakındır. Bu yüzden de burada savunulan düşünce, Durkheim'in düşüncesinin temel noktalarını ele alıyor olarak kabul edilebilir.

Empirik ve fenomenal düzeyde kalacağını iddia etse de, benzeri bir şey Jung'un düşüncesi hakkında da söylenebilir. Ancak belli tip projeksiyonlar, projeksiyonlar olarak kabul edildiğinde, onlar bir şekilde bireysel pisişeye ve özellikle de kollektif bilinçdışına atfedilmiş gibi görünürler. Şeytani kendi komşusuna yansıtan bir kimsenin durumunu ele almasının arkasından Jung, komşumuzdan sudur eden "büyüsel ya da şeytani etkinin", esrarengiz hissin kökeninin kollektif bilinç dışında belli bir varlığa kadar uzandığında, ortadan kalktığına işaret eder⁵⁷. Bunun arketipsel imajların, insana ya da genelde, insanlığa yansıtılması anlamına geldiği yukarıda ileri sürülmüştü. Eğer bu mesele, Hayat anlayışıyla ilişkilendirilmeye başlanırsa, bir insanda var olduğu şekliyle kollektif bilinçdışı, onun hayatının merkezi olması ve onun benini bile içermesinden dolayı, dinamik imajların Hayata yansıtılması, Jung'un düşüncesinin meşru spekülâtif bir gelişimi olarak kabul edilebilir. Beşeri bir bireye Hayatın bir ifadesi gözüyle bakmak, hakikaten Jung'un kollektif bilinçdışı hakkındaki iddialarının bir kısmına oldukça yakındır.

Son olarak, Hıristiyan okuyucular benim Hıristiyan doktrininden çok ayrıldığımı düşünüyorlarsa, izin versinler onlara, Yeni Ahit'ten birkaç cümleyi hatırlatayım. Tanrının Kelimesi hakkında "her şey onun aracılığıyla oldu (Yuhanna 1/3)" denilir. "Ben hayatım (Yuhanna 11/25,14/6)." "Onda yaşıyor ve hareket ediyoruz; O'nda varız (Resullerin İşleri 17/28)." Monotezimin çağdaş dünyaya iletilmesi için, burada zorunlu bir şey olarak takdim edilen, Kitab-ı Mukaddes'e özgü gerekçenin

57 Ginsberg, a.g.e., s. 224.

(justification) dışında değildir. Meselenin karmaşıklığına dair bir sonraki kısımda yapılacak olan tartışmalar, geleneksel Hıristiyan öğretisiyle olan diğer bağlantı noktalarını gösterecektir.

4. DİNAMİK DÜŞÜNCELERİN GERÇEKLİĞİ VE ÇEŞİTLİLİĞİ/ÇOKLUĞU

Son bölümün büyük bir kısmında, dinamik Tanrı fikrinin taşıyıcısı hususundaki tartışmalar ele alındı. Ancak bu, fazlasıyla bir basitleştirmeydi. Psikolojik bakış açısına göre, sayısız dinamik fikir ya da imaj vardır ve bunların hepsi, en azından birkaçı, görünüşe göre aşağı yukarı eşit düzeydedirler. Gerçekten de, dinamik Tanrı inancında her şeyden önce, çok çeşitli primitif imajın bir araya geldiği kabul edilebilir. O zaman, her dinamik fikre uygun bir tanrı var mıdır? Ve öyleyse politeizme geri mi dönüyoruz? Yoksa çeşitliliği birliğe indirgemenin bir yolu var mıdır? Şimdi dikkat çekmeyi istediğim mesele, budur. Bu, üzerine müstakil bir kitap yazılmayı hak edecek kadar önemli bir meseledir; bu yüzden de bu bağlamda yapılabilecek her şey, konuya yönelik bir cevabın hazırlanabileceği yolları teklif etmektir.

Bu noktada, pisişenin hususi bir yönünü, kısmını ya da merkezini temsil eden ‘dinamizm’ terimini ileri sürmek istiyorum. Bu kullanım, genel olarak enerjinin bir tarzının ortak anlamından biraz farklıdır. En azından başlangıç olarak, onunla kesin anlamda Jungcu ‘arketip’ anlayışını sunması hedeflenir. Bu anlamda dinamizm terimi, ‘arketipsel imaj’la, bizatihi boş ve yalnızca formel, tekrar tekrar aynı ya da benzer şeyleri üretmenin formel imkanı gibi bir şey, bir *facultas praeformandiden*

başka hiç bir şey olmayan şeyle tezat teşkil eder⁵⁸. Karışıklığın vukuu bulduğu bu durumdan dolayı, bütünüyle farklı terimler ileri sürmek ve ‘arketip’ ve ‘arketipsel imaj’ dan kaçınmak istenir. Bu yüzden, terminolojiye göre dinamik fikirlerin projeksiyonuna yol açan, insanların dinamik bir fikrin taşıyıcısını araştırmaya sebep olan ve Jungcuların diğer fenomenlerin de kaynağı olduğunu kabul ettikleri pisişede olan dinamizmi kullanmayı teklif ediyorum. Bir dinamizm, doğrudan gözlemlenemez, ancak fenomeni açıklamak için ön gerçek olarak kabul edilir. Farklı dinamizimler, kendilerinin ilişkili oldukları dinamik fikirler tarafından geçici olarak seçilirler.

Dinamik fikirler yakından araştırıldıklarında, öğrenci ilk önce büyük farklılıkları ve çeşitlilikleri ve birinin hissedilmeyecek bir şekilde diğerine karışmasını ya da bir kaçının tek bir figürde bir araya geliş tarzıyla hayretler içinde kalır ve etkilenir. Bu alandaki çağdaş düşünürler için en büyük problem, bu karmaşanın nasıl düzenli bir hale getirileceğidir. Yapılacaklara dair tekliflerin gerisinde iki düşünce yatar. Birinci düşünce, dinamizmlerin pisişye dahil edildiği ve bu yüzden de hayatın yönleri ya da ifadeleri olduklarıdır. Bu nedenle de, dinamizimler hakkında yapılan herhangi bir keşif, genel olarak bizim hayata dair anlayışımızla ilişkilendirilmeye uygun olabilir. Diğer düşünce, dinamizmlerin düzeni ve (farzedilen) vahdetini, dinamik fikirlerin büyük dinlerdeki yerlerine bakarak öğreneceğimizin pek muhtemel olduğudur. Şüphesiz, prematüre dini hareketlerden, normalliklerden ve acayıplıklardan çok şey öğrenilecek; ancak, insanların manevi ihtiyaçlarını karşılama-

58 Works, vii, 95(§155). Bununla Michael Fordham, *New Developments in Analytical Psychology*, London 1957, s. 80'deki şu ifadesini karşılaştırınız: “Jung, bazı projeksiyonların muhtevasının zamanla kaybolabileceğini, ancak nihai olarak yansıtılmış arketipsel imajların kaybolmayacaklarına, fakat yalnızca analistin şahsiyetinden ayrılabilmesine işaret etti.”

daki başarılarının ölçüsünün bir göstergesi olarak milyonlarca bağliya sahip olan büyük dinlerin, hangi dinamik fikirlerin insanların hayatlarında en önemli olduğunu ve bunların nasıl dengelenebileceği ve sentezlenebileceğini bize en iyi şekilde gösterebileceğine dair bir ihtimal vardır. Özellikle, Hristiyan Angelus duası ve Teslis doktrindeki vurgu için seçilen fikir-
lere bakacağız.

Angelus başlıca, üç motiften oluşur. Birincisi, sonraki Meryem'in çocuğu anlayışıyla birlikte kendi halkının kurtarıcısının annesi olacağına dair melek Cebrail'in Meryem'e mesajı; ikincisi, "Ben Rabbin kuluyum, dedi Meryem, bana dediğin gibi olsun (Luka 1/38)" sözleriyle Meryem'in kabul edilmesi; üçüncüsü, çocuğun doğumundaki tamamlanma –"kelime insan oldu ve aramızda yaşadı (Yuhanna 1/14)" sözleridir. Şimdi bu motiflerin üçüncüsünde, tipik kadınsı alıcı (receptivity) tutumların ve kasti ilgisizlik diye isimlendirilebilen şeyin bir ifadesi vardır. Eğer bu nokta kabul edilirse, ilk motifin, ilk adımı atmaya erkeksi hazır oluşu sembolize ettiği kabul edilebilir. Üçüncü motif, başlatıcılık (initiative) ve alıcılık (receptivity) birleştirildiğinde ulaşılan kemal olarak kabul edilebilir. Ancak bu, üç motifi yorumlamanın tek yolu değildir. Erkeklik yalnızca, başlatıcılıkla değil, intellekt, rasyonellik ve bilinçle ilişkilendirilebilir; keza kadınlık da, yalnızca alıcılıkla değil, fakat his, heyecan ve hayatın bilinçdışı güçleriyle ilişkilendirilebilir. Şu halde üçüncü motif, aklın, heyecanın, bilincin ve bilinçdışının bir dengesi ve birleşimi olan hayatın dolululuğu olabilir. Bu motifler, Aristocu form, madde ve bedenleşmiş şekil ya da bilgili madde (informed matter) olan somut gerçeklik kavramlarıyla bile ilişkilendirilebilir.

Motiflerin bu yorumları, onların bize hayat hakkında ne anlattıkları sorularak kozmolojik bir alana yükseltildiğinde, birçok önemli soru ortaya çıkar. Muhtemelen bu soruların en

önemlisi, kendilerine özgü yeteri derecede açık özdenliği olan (hypostatic) varlıklarıyla Hayatın, cinsiyet farklılıklarına yol açacak farklı yönlerinin olup olmadığıdır? Yani bu farklılaşma, Hayatın derin doğası içindeki bir ayırma dayanır mı? Vaziyet şöyle olabilir, diğerleri alıcılık, his ve bilinçdışının tamamlayıcı bir yönünde uzmanlaşmak zorundayken, başlatıcılık (initiative), akıl ve bilinç cihetlerinin (aspects) yeterli bir ifadesini elde etmek için belli varlıklar, bu yönde özellik kazanırlar. Karakterin ayırıcı özellikler kazanmaları, normal olarak kadın ve erkeğin bedenlerinin fiziksel farklılıklarıyla ilişkilendirilir. Tabii ki mesele, bundan daha karmaşıktır. Fiziko-kimyasal düzeyde bile birçok varlık, belirgin biçimde erkek ve belirgin bir biçimde kadın olma arasında yer alır. Psikolojik olarak, hemen hemen her zaman erkekte dişil unsurların, kadında da eril unsurların bulunduğu genellikle kabul edilir. Jungcu öğretisi de, her erkeğin bir *anima* ve her kadının bir *animusa* sahip olduğu şeklindedir. *Anima* ve *animus*, dinamizimleridir (dynamism). Onların faaliyetlerinden biri, karşı cins mensupları üzerine projeksiyonlara sebep olmaktır; fakat aynı zamanda, bir parçası oldukları bireydeki karakter özelliklerine yol da gösterebilirler; mesela, kendisinde *animus*un güçlü olduğu bir kadın, inatçı (opinionative) olma eğilimindedir. Cinsiyetlerin fiziki niteliklerinin bu kısmî bulanıklığı, Hayatın birbirini tamamlayan iki yönü arasında mutlak bir ayırımın yapılamayacağı anlamına gelir; ancak, bu tür hususlarda bir ayırımın olduğunu reddetmek için de bizi zorlamaz.

İki tip arasındaki ayırım, Hayat anlayışıyla bir diğer tarzda da ilişkilendirilebilir. Bakire Meryem'in işini kabul de görülen alıcılık (receptivity) ve kabul tutumu, genel olarak özellikle kadınlar için erkeklere karşı bir ideal olarak değil fakat bütün insanların Tanrı'ya karşı tutumları için bir ideal olarak anlaşılır. Buna karşılık başlatıcılık sıfatı, ilahi olanla özdeşleştirilir. Teologlar, bunu 'koruyucu inayet (prevenient grace)'

gibi terimlerle tasvir ederler. Sıradan insanların tecrübesinde bu, bizatihi kendilerinin ötesinde olan, bir anlamda insanları yaratandan maruz kaldıkları girişimlerin bir gerçekleşmesi gibi görünür. Bu yüzden başlatıcılık (initiative), aşkınlığı hususunda Tanrı'nın bir sıfatı haline gelir. Aynı zamanda, alıcılık (receptivity), tanrısal olarak desteklenen toplumun bir sıfatı olduğu ölçüde, yakın oluşundan dolayı Tanrı'nın bir sıfatı olduğu da söylenebilir.

Bu mülahazalar mantıksal olarak, Hristiyan Teslis doktrinine götürür. Bir insanın, dinamik fikirler ya da daha ziyade bu fikirlerin taşıyıcılarını devam ettirdiği üç ana ilişkiye bir kez daha bakarak başlamak uygundur (s.114). Bu ilişkiler şunlardır: Köken ve koruma yönünden bağımlılık, bir lidere bağlılık ve bir toplumun üyesi olmak. Şimdi, ilk iki ilişki, Teslis'in ilk iki uknumunun karşılığı iken, üçüncüsü, üçüncü uknum gibi değildir. Kutsal Ruh, bizatihi var olarak düşünülür; yalnızca, toplumu (Kiliseyi) bir arada tutan bir tür 'çimento' olarak değil. Ancak bu farklılık, muhtemelen bir kimsenin ilk bakışta zannettiğinden daha yüzeyseldir. Kutsal Ruh'u almak, Kilise cemaatine üyeliğin bir işaretidir ve gerçekten de bu olay, insanı daha önce üyesi olmadığı bir cemaatin üyesi haline getirir. Tabii ki, Hristiyan cemaati karizmatik bir cemaattir. Ancak onun karizmatik özelliği, Tanrı ile halkı arasında olan ve 'eskinin' ya da Tanrı ile İsrail arasındaki orijinal 'ahitin' yerini alan 'yeni ahit' tarafından oluşturulan bir beden (Body) olması gerçeğine atfedilebilir. Ancak, Kilise bu bakış açısıyla görüldüğünde bile, 'yeni ahitin' işaretlerinden birinin, Tanrı'nın 'kendi ruhunu bütün insanlar üzerine dökmesi' olduğu hatırlanmak zorundadır. Bu nedenle üçüncü uknum, dinamik karizmatik cemaat fikriyle belli bir derecede ilişkiye sahiptir.

İlk iki uknum durumunda, benzerlik daha açıktır. Oğul, bu dinamik fikir içinde ayrılabilen üç türün -peygamber, rahip/

din adamı, kral- doğasını andıran karizmatik bir liderdir. Baba, bütün varlıkların -ister bireysel, ister toplumsal, isterse beşeri olmayan çevreden olan varlıklar olsun- kaynağıdır. Muhtemelen Baba, kişiler neyseler onları o yapan güçlerin bütünü olarak anlaşılacaktır. Aynı zamanda O, hukukun ve O olmaksızın var olmayacak olan toplumdaki düzenin de kaynağıdır.

Böylece Teslis doktrini, insanların dinamik fikirlerin taşıyıcılarıyla olan bu ilişkileriyle temas ettirildiği zaman, onu hayat anlayışıyla ilişkilendirmek kolaylaşır. Hayat kendisini toplumlar yoluyla ortaya koyar ve bir insanı ne ise o yapan yaratıcı güçler, toplumlar vasıtasıyla insanı etkilemeye başlar. Bu yüzden de, kendisinde toplumun ya da daha ziyade o toplumda ve o toplum vasıtasıyla etkin olan aşkın güçlerin insanı ne ise o yaptığı şeklinde bir anlam da vardır. Yine toplum, çeşitli liderler vasıtasıyla korunur ve geliştirilir ve bu hususta insan onlara muhtaçtır ve eğer onları aktif olarak desteklerse daha insanın başarılı bir hayata sahip olması da muhtemeldir. Üçüncü olarak, insan kendi toplumunun hayatında aktif bir paya sahiptir ve bir çok hususta diğer üyelerle eşit bir konumdadır; bu yüzden de insan, bizatihi kendisinin aşkın değerden bir şeye katıldığı ve onun bir parçası olduğunu hisseder.

Bütün bunlardan, insan ve dinamik fikirlerin taşıyıcıları arasındaki benzer ilişkilerin bir dereceye kadar bütün dinlerde olması gerektiği sonucu çıkar. Eğer bu ilişki, Hayatın ifadesinin/ortaya çıkışının temel bir özelliği ise o zaman, onun bu ya da diğer şekillerde Hayatın karşılaştırılabilir bütün ifadelerinde bulunması ümit edilebilir. Daha önce verilen örnekler, Roma dininden bir örnekle desteklenebilir.

Roma eyalet kültürlerinde, gerçekte Roma'daki Devlet-kültü tarihinin bir özeti olan çarpıcı bir kombinasyon buluruz. Hemen hemen hepsi, Jupiter Optimus Maximus ibadeti, Roma'nın hâkimiyetinin eski sembolü, *dea Roma*, üstün bir

yere sahiptiler... Bu sembolle yan yana yer alan Dea Roma kültü... ve yukarıdaki iki kùltten daha çok göze çarpan Divi ve Yaşayan İmparatorun Dehasına ibadetti.

Jüpiter, Romalılar için (adalet ve ahlaki ideallerle bağı olan) devletlerini koruyan ve onu imparatorluk yapan ve bir anlamda da varlıklarının kaynağı olan gücü temsil eder. Divi (ya da ölmüş imparator) ve Yaşayan İmparatorun Dehası, devletin karizmatik liderliğine neden olan tabiatüstü gücü ifade eder. Tanrıça Roma, muhtemelen yalnızca, tabiatüstü ya da karizmatik yönüyle sosyal yapıdır (body social). Bu yüzden de, burada Roma'nın pagan dinin gelişiminin kalbinde, kabaca Hıristiyan Teslis doktrinin temeli olduğunu iddia ettiğim üçlemeyle karşılaştırılabilir olan teolojik imalarıyla üçlü bir ilişki yer alır.

Şimdi ki maksadımın bir parçası bu iddiayı kanıtlamaya çalışmak değil, fakat, yalnızca meseleyi anladığımız şekilde, dinin hakikati hakkındaki sorulması gereken nihai sorunun bağlamına işaret etmektir. Bu iddiayı kanıtlamadaki başlıca zorluk, farklı dinlerde üçlemeler bulma hususundaki güçlük değildir -her zaman, ona uygunmuş gibi gösterilebilen şey ya da başka bir şey bulunabilir-. Başlıca güçlük, daha çok, kolaylıkla üçlüyle ilişkilendirilemeyen dinamik fikirlerin muazzam çeşitliliğidir. Mesela, derin tefekkür başlatıcılık yönünün bağlılık ilişkisiyle ve alıcılık yönünün ve bilinçdışının toplumla ilişkilendirmenin haklı bir gerekçesi olduğunu akla getirse de, Angelus'la ilişkilendirilen üç fikrin, teslisin unsurlarıyla özdeşleştirilebilir olduğu çok açık değildir; muhtemelen, başlatıcılık ve alıcılığın birleşmesinden kaynaklanan çocuk, lidere tetabuk eder; zira çocuk topluma aittir ve ancak, varlığın kaynağından çıktığı söylenebilen önceliği gösterir.

Bu güçlüğün kaynağı, dişillik problemi olarak görülür. Dişillik, Jungcu *anima*, Büyük Anne ve Bakire ya da Kore

gibi farklı kisvelerde ortaya çıkar. Anne, bunların anlaşılması en kolay olanıdır⁵⁹. İlk zamanlardan itibaren insan, hayatın kaynağı olarak kadının farkında olmuştur; çocuk annesinin rahminde yaratılır ve onun göğüsleriyle beslenir. Bu, ilkel insanların erkeğin döllemedeki rolünün farkında değil gibi görüldüğünden onlar için daha çarpıcı olmalıdır. Bu yüzden de Anne imajının özellikle dişillikle ilişkilendirilen alıcılık yönünü değil, fakat daha ziyade farklılaşmamış Hayatı temsil ettiğine dair bir kanı (sense) olabilir. Eğer böyleyse, ilave iki soru ortaya çıkar. Bir zamanlar yaygın Büyük Anne ibadeti şimdilerde bütünüyle nasıl ortadan kalktı? Dinamik Büyük Anne fikrinde mevcut hakikat, Hristiyanlık ve İslam gibi büyük dinlerde massedildi mi? Ve eğer böyleyse, hangi şekilde oldu? Birincisi için başlangıç türünden bir cevap, farklılaşmamış Hayat ibadetinin, hukuk ve düzenin Hayatla ilişkilendirildiğinde, erkek bir Tanrı ya da Baba'dan pratikte daha az tatmin edici olduğunu göstermesi olabilir. Parçalanmamış Hayat, muhtemelen genel olarak toplumda ahlaki bir gevşekliğe yol açan mabet fahişeliği gibi istenilemeyen sosyal uygulamaları teşvik etti. İkinci soruya bir cevap için okuyucu, Victor White tarafından *Soul and Psyche*'nin 7. ve 8. Bölüm'ünde tartışılan şeye bakmaya gönderilebilir.

Son paragraf, ilkel insanın Anne anlayışının onun cinsiyet fizyolojisine dair sınırlı bilgisinden etkilendiğinin ileri sürüldüğü dinamik imajlarla ilişkilendirilen problemin bir başka türünden söz eder. Güçlük, pisişenin dinamizmleri tarafından yansıtılan dinamik imajlar ve fikirler ve edinilen özelliklerin nakledilemeyeceğine dair genel olarak kabul edilen biyolojik prensibe göre bunlar, çevreden ya da sosyal çevrede mevcut

59 Buradaki ele alış, Jung'un "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity", *Works*, xi, 107-200, adla makelesindeki ele alıştan farklılık gösterir.

olan gelenek tarafından etkilenemeyeceğidir. Bu problem, çözümsüz değildir. Eğer, bizdeki yaşamın farklılaşmamış yönleri olarak pisişemizin dinamizimleri, tamamen ırsi olduğu ve çevrenin ve geleneğin ötesinde olduğu olgusuna dair kesin bir kanaat elde edilirse, o zaman, bunun etkisi için her dinamizmin ilgili olduğu fikirler ve imajların muayyen şekillerinde bir yer bulmak mümkündür⁶⁰.

Bir ölçüde benzer bir problem, İslam tarihinin başlarındaki Hariciler ve Şiiler arasındaki muhalefet örneğiyle gösterilebilir⁶¹. Bu muhalefet, halife Osman'a yönelik 656'daki su-i kastin hemen arkasından belirgin hale geldi. Muhammed'in 632'deki vefatından itibaren Arapları şaşırtan değişiklikler oldu. O zaman, en çok Arap kabilelerinin yarısını içeren bir Arap konfederasyonu olan şey, yaklaşık Tunus'tan İran'ın doğu yarısına kadar uzanan büyük bir imparatorluk haline geldi. Göçebe Araplar, bu imparatorluğun askeri aristokrasisi olmuşlardı; artık çöllerde yaşamıyorlar fakat, -seferle meşgul olmadıkları zaman- mükemmel teçhizatlı kamp şehirlerde yaşıyorlardı. Bununla birlikte, bu ani değişme, insanların kendilerini kararsız ve güvensiz hissetmelerine yol açtı. Güvenlik arayışında diğer insanlar, kurtuluşun yalnızca karizmatik toplumun üyeliği sayesinde kazanılacağını hissederlerken bir kısım insanlar, karizmatik bir lider beklemeye başladılar. Bunlar, sıralamaya uygun olarak Hariciler ve Şiilerdir. Bu bağlamdaki önemli nokta, Haricilerin dikkate değer bir miktarının, tanrısal krallara dair uzun bir geleneğin bulunduğu Güney Arabistan kökenli olmalarıdır. Oysa Harici liderlerinin birçoğu, eski ve kabaca demokratik bir geleneğin olduğu Kuzey Arabistan kökenliydi. Bu yüzden olaylar, kendine özgü gelenekleri sebe-

60 Cyril Bailey, *Phaeses in the Religion of Ancient Rome*, Oxford 1932, s. 175.

61 Krş. Erich Neumann, *The Great Mother*, London 1955.

biyle Şiilerin ilgisinin dinamik lider fikrine, Haricilerin ilgisinin ise dinamik toplum fikrine yönelik olduğunu ima eder.

Ancak bu ima, genel biyolojik teori ışığında reddedilecektir ve genel teoriyi ihlal etmeyen alternatif bir açıklamaya ise kolayca ulaşılabilir. Bu olgu Şiiler ve Hariciler arasındaki iki çizgi olarak devam eder. Şöyleki, Şiiliğe meyleden gruplar arasında, lider dinamizmi, toplum dinamizmiyle karşılaştırıldığında nispeten güçlüdür. Oysa Hariciler arasında durum tersidir. Güney Arabistan'da tanrısal krallara dair geleneğin gelişmesine yol açan en önemli faktörlerden birinin, halkların birçoğundaki lider dinamizminin üstünlüğü olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, lider dinamizminin baskın olduğu yerde, zuhur edecek 'demokratik' bir kabileler sistemine yönelik bir eğilim olabilir. Muhtemelen, lider dinamizminin güçlü olduğu kalabalıklar, varlık mücadelesinde bazı avantajlara sahip olabildiğinden, bir kez tanrısal krallar sistemi bir nesilden fazla bir dönemde yerleşince, zikredilen halklardaki lider dinamizminin baskınlığı doğal seleksiyonla arttırılabilir.

Bu örnek, psikolojik türler anlayışını genel bir tarzda takdim ederek büyük dinlerin karmaşıklığının bir sebebine işaret eder. İnsanların çoğu, bir şekilde bütün temel dinamik fikirlere -en azından bu tür, çağdaş psikiyatristlerin tecrübeleriyle gösterilen sonuç gibi görünür- karşılık verir; ancak herhangi bir kimse bir fikre, diğerlerinden daha çok karşılık verecektir. Bu nedenle, büyük dünya dinlerinin merkezinde tek bir dinamik fikir değil fakat bir dinamik fikirler sentezi vardır. Bu sentez, farklı talepleri yerine getirmelidir. Özellikle, sosyal olarak tatmin edici olmalı, yani arzulanır sosyal ve diğer sonuçlara yol açmalıdır; muhtemelen Büyük Anne ibadeti, insanlar onun sosyal sonuçlarının bir kısmından hoşlanacağı için yok oldu. Yine dinamik fikirler sentezi, entelektüel bakış açısına uydu- rilmaya muktedir olmalıdır. Katolik Hristiyanlık'taki Bakire

Meryem'e yönelik büyük saygı, Yeni Ahit'ten kaynaklanan yol gösterici prensiplere uydurulamadığı ve Protestan teologları tatmin eden entelektüel bir gerekçe kazanmadığı için reddedildi. Bununla birlikte onun hakkında daha ciddi olan bir soru, bu saygının gelişmesinin hayatın belli yönleri -muhtemelen entelektüel ve bilinç aleyhinde olmak üzere his ve bilinçdışı- üzerinde aşırı bir vurguyu ya da daha önceki bir yanlış vurgunun zorunlu bir tashihine işaret edip etmediği şeklindeki pratik bir şeydir.

Şimdi nihai sorunu ele alacak bir konumdayız. Daha fazlası faydalı olsa da, birkaç incelemeden sonra, projeksiyon anlayışı kabul edildi. Şimdi, büyük dinlerde tek bir dinamik fikrin değil, fakat bu tür fikirlerin bir sentezinin yansıtıldığı görüldü. Farklı dinamik fikirlerin Hayatın farklı yönlerini temsil ettiği ve Hayatın, dinamik fikirlerin uygun bir taşıyıcısı olduğu ileri sürüldü. Bundan başka, dinamik fikirlerin Hayata yansıtılmasının 'Hayatın yüce(glorious)' ya da 'Hayatın anlamlı olduğunu' söylemekle aynı şey olduğu teklif edildi. Dünyevi süreci illizyon olarak kabul eden bu dinlerin durumunda bazı tashihler yapılmak zorundadır; ancak bu, esas noktaya etkileyecek görünmez. Öyleyse nihai soru, 'Hayatın yüce (glorius) olduğunu' söylemenin doğru olup olmadığıdır?

Gelin sorunun tam olarak ne anlama geldiğine bakalım. 'Hayat yücedir (glorious)' demek, eylemimizin kendi kendimizi bulduğumuz durumlara daha uygun bir karşılık olabileceğini sağlayacak evrenin doğasına dair bir şeyi ifade etmenin diyagramatik bir yoludur. Farklı büyük dünya dinleri ve Hümanizm ve Marksizm gibi yarı dinler, farklı diyagramlarla, Hayatın yüce (glorius) ve anlamlı olduğunu iddia ederler. Öyleyse insan için mesele, Hayatın anlamlı olduğunu söylemenin hususi bir tarzının diğer tarzlara üstün olduğunu söylemek olmadığı gibi, Hayatın önemli olup olmadığını söylemek de de-

ğildir ve bu mesele kendisinin tamamlayıcısı türünden ikinci bir soruya yani, insanın Hayatı önemli yapan yola aktif olarak katılmaya hazır olup olmadığı sorusuna sahiptir. Bir diğer ifadeyle, rakip muhalif dini toplumların düşünsel sentezi yalnızca entelektüel esaslara göre karşılaştırılmaz. Her biri, birkaç nesilden beri bir toplumun hayatının temel ilkesidir. Nihai test, rakip sentezin ‘sonuçlarını, (fruits), toplumların yaşamlarında karşılaştırmadır; ancak bu karşılaştırma yalnızca, bireylerin ya da şu ya da bu topluma bağlılığına alan gruplar tarafından gerçekten yapılabilir. Kesin olarak bir topluma bağlanmış olan kimse, *abartılı* (inflationary) tahrife maruz kalmaksızın böyle bir karşılaştırmayı yapamaz.

Nihai meselenin, birkaç muhalif dini toplumdan birine nihai bir bağlılık seçimiyle ilişkilendirmenin zorunlu olmadığı düşünülebilir. Birey için doğru olduğunu kabul ettiği şeyi, bizzat kendisinin temsil etmesinin mümkün olması gerektiği anlaşılabilir. Bunun, her insanın Tanrı’ya giden kendine özgü yolunu bulması gerektiği şeklindeki Hindu prensibiyle aynı çizgide olduğu bile ileri sürülebilir. Ancak, özel bir dine rağmen bu izole edilmiş/olmuş birey, pratik bir olasılık olarak görünmemektedir. İnsan toplumsal bir varlıktır ve eğer o, belli bir düşünsel sentezin doğru olduğuna inanıyorsa, onun kendisi kadar diğerleri içinde doğru olduğunu inanması gerekir. Hindu prensibi hakikaten ortak bir düşünce iklimi ve gerçekten de belli temel mutabakatlarıyla ortak bir medeniyeti koşul olarak gerektirir. Modern Avrupa’da kendilerini sadece agnostizm ya da gnostizmin özel bir çeşidine dayandıklarını düşünen kişiler, tasavvur ettiklerinden daha fazla toplumun değer-inançları tarafından desteklenirler. Tek başına faaliyet göstermenin hakikaten kâmil yolu, dini reformcuların yoludur -ve bütün hayatı boyunca tek başına faaliyet göstermek zorunda olabilir ve gayretinin hiçbir sonucunu da göremez- ancak, o bireyci

biri değildir, zira bütün bir toplumun reformunu hedeflemektedir.

Bir kimse ne kadar çok hakikate dair nihai sorunun, bağlılığın nihai bir seçimiyle ilişkilendirildiği sonuçtan kaçınmak için gayret göstermenin farklı yollarını araştırırsa, bu yolların illüzyon olduğunu o kadar çok anlar. Ara sıra bireyler, kendi kendilerine yardım edecek gibi görünebilirler; ancak bunu yalnızca önemli miktarda bilinçdışı tahrifin yardımıyla yaparlar. Bu nedenle, Hayatın hiç bir anlamı olmadığını ve olamayacağını iddia eden ve bu esasa göre yaşamayı sürdüren insanlar vardır. Ancak bu esas üzerine yaşayan bir toplumun olmasının imkânsızlığı, bu insan ve onun gibi diğerlerinin, bütün bir toplum tarafından kabul edildiği için değil de yalnızca kişisel sebeplerden dolayı bu ortadoks olmayan görüşü kabul ederek Hayatın bir anlamı olduğuna inanan bir toplum üzerindeki, bir anlamda, parazitler olduğunu gösterir. Hayatın bir anlamı olduğunu kabul etmeyen bir diğer insan, Hayatın anlamı olduğuna inanan insanların daha tatminkâr hayatlara sahip olduklarını gözlemleyebilir ve bu yüzden de, Hayat anlamlıymış gibi yaşamalarını söyleyebilir. Ancak bu da yine, sahil bir şekilde Hayatın anlamı olduğuna inanan bir insan topluluğunu gerçekten var sayar. Hayatın anlamı olduğunu olumlayan görüşler, bir toplumun hayatının temeli olarak, uzun koşulda olumsuzlayan görüşlere karşı her zaman zafer kazanmak zorundadır. Mesele, büyük dinlerde oldukça çok bilinçdışı tahrifin varlığıyla karmaşık bir hale getirildi. Bu tahrif, diğer birçok çağda olduğundan daha büyük gibi görünüyor. Ve bu tatmin edici olmayan durum, az önce ele alınan bireyselci fenomenin sebebi olabilir. Bunlara, Hümanizm gibi yarı dinlerin hem entelektüel hem de sosyal olarak bir dini hareketin özelliklerinin birçoğunu kaybetmesi gerçeği de eklenebilir. Bu yüzden de, bizim sonucumuzun istisnalarının, bireyde ya da toplumdaki bilinçdışı alanlarla ilişkilendirildiği

(conneceted) görülür. Öyle ki kâmil insan için, hakikate dair nihai sorunun, nihai bir bağlılıkla ilişkilendirilmiş (linked) olduğu şeklindeki sonuç değişmeden olduğu gibi kalır.

Bir insan Hayatı anlamlı ve yüce yapan şeyin belli bir görünüşünün doğru olduğuna karar verdiği ve kendisi aktif bir şekilde bu görünüş üzerine kurulan toplumla birleştiğinde, bütün düşüncesi, temel düşünsel sentez ya da toplumun dogması tarafından teşekkül edilen çerçeve içinde olmak zorundadır. Sürekli olarak temeller hakkında üzölmek, daha çok zamanı israf etmektir. Eğer bir insan ciddi olarak temel bir şey hakkında meraklıysa ve onu sorgulaması gerektiğini hissediyorsa, sınırlı bir zaman için yavaş yavaş ve kuvvetli bir şekilde öyle yapmalıdır. O zamanın sonunda, (hakikat ve bağlılık hakkındaki) kararını vermeli ve ona göre davranmalı ve uzun bir müddet temellerin araştırmasından azimle kaçınmalıdır. **Din, 'bir kimsenin hayatı bahasına, Tanrı'nın varlığına dair iddiaya girmesi'** olarak tanımlanabilir⁶² ve bu tanımda çok fazla doğru vardır. Eğer bir şey başaracaksak, teslimiyet olmak zorundadır. Teslimiyeti gerektirmeyen bir tutumu geçici olarak kabul etmenin bazen iyi sebepleri vardır ancak, böyle bir tutumu devam ettirmek hayattan kaçınmaktır. Aynı zamanda, bizim kendimizi teslim ettiğimiz şeyin hakikat ya da doğru olduğuna -bu iddiaya girme unsurudur- dair mutlak bir delil olmayabilir ancak tecrübe, teslimiyetine metanetle bağlı olan insanın her zaman inancın daha yüksek düzeylerine ulaşacağını gösterir. Kamil insanın davet edildiği temel teslimiyet, iki ayaklıdır: Hakikat olarak bir düşünsel senteze inanç ve bu senteze dayanan topluma aktif katılım.

62 Krş. M. Fordhan, *New Developments*, s. 1-34, "Biological Theory and the Concept of Archetypes"

Eğer bir kimse nihai soruyu çok açık bir şekilde cevaplandırmadığını düşünürse, izin verin onu bir başka şekilde ifade edeyim. Şu ya da bu dinde dinamik fikirler sentezinin doğru olup olmadığını öğrenmek istiyorsan, bu sentez üzerine kurulu toplumla birlikte bu sentez esasına göre yaşamaya hazır mısın? derim. Eğer hazırsan, o zaman sentezin doğru olduğunu kabul etmek ve gerçekten de bu inanca bağlı kalmak zorundasın. Hayatındaki anlamı kazanmaya yönelik umudun, böyle bir teslimiyette bağlıdır.

Bununla birlikte, itirazcı hala bunun projeksiyon probleminin önemli bir yönünden kaçındığını hissedebilir. O, eğer projeksiyon esas olarak sübjektif ise, nasıl objektif hakikat ve rebildiğini öğrenmeyi ister. Bu itirazı, projeksiyonun taşıyıcısının yeterli olduğu yerde, projeksiyon fenomeninin var oluşunun hakikatinin reddi için bir sebep olmadığı, şeklinde cevaplayabilirim. Yansıtılmış fikir, pisişenin bir dinamizmini sunar ve pisişenin bir dinamizmi de, Hayatın bir yönüdür. Eğer fikir, bir bütün olarak Hayata ya da onun bir yönüne yansıtılmışsa, o zaman gerçekten iddia edilen şey, bir bütün olarak Hayat ya da onun bu yönünün önemli olduğudur. Bu, onu sahte/yalan yapan anlamda bir sübjektivite değildir. Yansıtılmış fikir, Ben'e (Self) ya da bireysel pisişeye ait olma anlamında 'sübjektif' olarak isimlendirilebilir; ancak öyle oluşu, konuyla alakalı olduğu anlamda objektif olmasına engel olmaz. Tek bir şeyden dolayı, bireysel ve kollektif arasındaki sınır yıkılmakta ve bir zamanlar esas olarak bireysel olduğu düşünülen çok miktarda şeyin kollektif bilinçdışından geldiği görülmektedir. Bir diğer şeyden dolayı, dinamizmleri içeren pisişenin ve Ben'in büyük bir parçası, sübjektivitenin yeri (seat) olan ego-bilincinin (ego-consciousness) ötesinde yer alır. Böylece, yansıtılmış fikirleri içeren iddialardaki 'sübjektivite' karakterinin onların objektif olarak doğru (true) olmalarına engel olmadığı sonucuna ulaşıyorum.

5. NEBEVÎ SEZGİ

Peygamber, dini hakikati kendi toplumunun ve çağının ihtiyaçlarına uygun bir şekle getiren dini bir liderdir. Bazı zamanlar -Eski Ahit peygamberlerinin durumunda olduğu gibi- içinde bulunduğu geleneği yalnızca devam ettirdiğini iddia etse bile, Peygamberin öğretisinde her zaman bir yenilik unsuru vardır. Diğer zamanlarda yenilik unsuru, peygamberin kendisini yeni bir kurucu olarak düşünmeye başlayacak ve var olan gelenekle ilgisini kesmeyi vurgulayacak kadar büyüktür. Ancak burada bile, peygamber toplumunun tedavülde olan dini fikirlerinden hareket eder. Peygamber tarafından ortaya konulan/ileri sürülen öğreti, projeksiyon halindeki dinamik fikirleri içeren düşünsel bir sentezdir ve peygamberin ve çağdaşlarının kendisinde yaşamak zorunda oldukları dünyanın temel özelliklerinin bir kısmını ifade eder. Bu kısımda ele alınacak temel iki nokta, peygamberin ilk anda düşünsel senteze nasıl ulaştığı ve diğer insanların onun vizyonuna nasıl 'katıldıkları' ve ileri sürdüğü düşünsel sentezi kabul ettikleridir.

Eğer peygamberin kendisiyle düşünsel senteze ulaştığı sürece bir isim verme ihtiyacı hissederseniz, onu 'sezgi' ya da 'vizyon' olarak isimlendirebiliriz; ancak onun yalnızca bir isim olduğu ve bize, onun bir tür anlama ya da farkında olma gerçeği dışında sürecin doğası hakkında hiç bir şey söylemediğinin bilmek gerekir. Gerçekten de, nebevî sezgi sürecinin iç karakteri, bir sır olmayı sürdürür. Bununla birlikte bu süreç, şairlerin ve mistiklerin sezgileriyle karşılaştırılabilir. Sezginin bu üç türü benzer ve hepsi aynı derecede nihai ve açıklanamazdır. Peygamber gibi şair de, hayatın zenginliğini, güzelliğini ve hepsinden öte anlamını görmek için başkalarının akıllarını başlarına getirmeye çalışır. Ancak şair için bu, bizatihi bir hedeftir. Diğer yandan peygamber için ise kendi dünya resmi, toplumunun üyelerinin eylemi için bir esas olarak düşünülür.

O dünya resmi, tek bir mantıki fikirler sistemi olmaktan uzak iken, normal olarak şairin düşüncesinden daha yüksek miktarda şekli tutarlılığa sahiptir ve sistematik bir dünya görüşü yani, dogmatik bir sistemin temeli olmak için daha uygundur.

Yine mistiğin sezgisi, peygamberinki gibi dinle ilgili olsa da, onunkiyle kolayca karşılaştırılmaz. Muhtemelen zorluk, mistisizmin çok çeşitli fenomenleri kapsamı ve çoğu kez de tahrife maruz kalmış olmasıdır. Genel olarak mistisizm hususunda daha az yenilik vardır; mistik esasen kendi dininde mevcut olan dinamik fikirlerin derin tefekkürüyle ve pisişik enerjiyi kendi hayatına tatbik etmeyle ilgilenir. Bu yüzden de mistisizm daha çok, zahiri aktivitenin mümkün ya da uygun olmadığı durumlarda bir dinin gelişimindeki hareketsizlik safhasına özgüdür. O zaman, herkese açık (public) faaliyetin yokluğu, muhtemeldir ki, mistik ve peygamber arasındaki başlıca farklılıktır. Diğer yandan, bazı mistikler çok aktif olan şahsiyetlerdir ve bir peygamberin güçlü bir mistik özelliğe muhtaç olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte bu açık istisnalara rağmen, nebevî sezginin yeniliği ve herkese açık faaliyetle ilişkisiyle mistik sezgiden ayrıldığı doğru gibi görünmektedir.

Peygamber tarafından ileri sürülen düşünsel (ideational) sentezin kesin şekli, rüyaların geldiği gibi, çoğu kez aynı şekilde onun bilinç dışından kendisine gelir. Ancak, peygamberin fikirleri yaygın bir ilgiye sahip olduklarından, onun kişisel bilinçdışından değil, fakat ondaki kollektif bilinçdışının derin katmanlarından gelmiş olmaları gerekir⁶³. Bunu ifade etmenin biraz daha farklı bir yolu, peygamberin geniş davetinin, kendisinin ve mesajını kabul edenlerin yabancı emperyalist bir güç tarafından ülkelerinin ele geçirilmesi gibi paylaşılan önemli bir tecrübeye tepki gösteriyor (responding) olduğu gerçeğinden

63 Krş. *Integration*, 94-114, vs.

kaynaklandığını söylemektir. Yüzeysel olarak, geniş ilgiyi açıklayanın bu tarzı, daha öncekinden farklıdır; ancak, eğer paylaşılan tecrübeye tepki, temel bir karaktere sahipse, derinden ve bu yüzden de ortak bilinçdışı katmanlarından gelmesi gerektiğinden her ikisi de temelde aynıdır. Nebevî sezginin kolektif bilinçdışından ortaya çıkışıdır ki, onu, esas olarak küçük taşra toplumlarının hususi ihtiyaçları için tavsiye edilen İsa ve Muhammed'inki gibi düşünsel sentezlerin muazzam medeniyetlerin dini düşüncesinin özü haline gelmesini mümkün kılar.

Nitekim dini düşünce (ideation) kolektif bilinçdışından ve nihai olarak Hayatın hareketinden (movement of Life) doğduğundan, onda her zaman bir hakikat unsuru bulunması gerekir. Yaygın kabul edilmiş olmaları göz önünde tutulduğunda, özellikle büyük dünya dinlerinde, muazzam ve dengeli bir hakikat unsuru olmak zorundadır. Ancak bu özellik, tahrif ihtimalini dışlamaz. Aksine tahrif, her safhada -kökenlerinde, genişleme ve gelişme döneminde ve bu dinin olgunlaşmasında- mümkündür. Hiçbir din bütünüyle tahriften muaf değildir, ancak hiçbir din hakkında eşit şekilde -en azından büyük dinlerin hiçbirisi- tahriflerinin Hayatın iyileştirici güçlerinin bir dalgasıyla düzeltilmesinin imkânsız olduğu söylenemez.

'Peygamber' kelimesi, burada her dini hareketin kurucusunu içermesi için çok genel bir anlamda kullanıldı. Buna mukabil olarak (correspondingly) peygamberi sezgi, son derece farklı şekillere sahip olabilir. Ancak, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da 'peygamber' kelimesinin çok sınırlı bir anlamı vardır ve nebevî sezgi, çoğunlukla 'vahiy' olarak tasvir edilir. Açıkça ifade edilmiş (precise) vahiy anlayışı, dikkate değer bir şekilde farklılık arz eder. Eski Ahit'te peygamber, 'Rab dedi...'yi ilan eder ve hâkim İslami görüş, melek Cebrail'in sözlü bir mesajı peygambere getirdiği şeklindedir. Hristiyanlar için vahiy, yalnızca İsa'nın sözleri vasıtasıyla değil fakat aynı zamanda, o ne

ise ve onun yaptığı vasıtasıyla da gelir. Bütün bu şekillerinde vahiy, detayları çok fazla zorlanamayan ancak, sezginin peygamberin ben-bilincinin ve kendi bilinçdışının ötesinden geldiğine açıkça işaret eden diyagaramatik bir kavramdır. Bu nedenle, Tanrı'dan gelen vahiy anlayışı, benim burada verdiğim nebevî sezginin kollektif bilinçdışı ya da Hayatın hareketinden (movement of Life) ortaya çıktığı tasvirimle yakından uyuşur.

İkinci mesele, başka insanlar tarafından peygamberin sezgisinin kavranması hakkındadır ve çok kısa olarak ele alınabilir. Esas olarak insanlar peygamberin mesajını, dinamik fikirler senteziyle birlikte kabul ederler; çünkü mesaj, halkı çekecek ve harekete geçirecek dinamik fikirler doğasını aittir. Fikirler sentezi, peygamberin genel olarak kendisinin işaret ettiği gibi, eylemin yönünü telkin eder. Bu nedenle, bir dini hareketin gelişmemişlik safhalarında, iki yönlü karar vardır: hakikatin kabulü ve eylemde diğerleriyle birlik.

Bir peygamberin mesajının diğer insanlar tarafından anlaşılması, onun dini düşüncesindeki kozmolojik, tarihsel, ahlaki ve kategoriyal unsurları paylaşmadıkları durumlarda çok zordur. Mesajın, başka bir kültürel arka plandan olan insanlara ilan edildiği durumda, düşünsel siferdeki güçlüklerin üstesinden gelmek için daha çok entelektüel çalışmaya ihtiyaç duyulur ve bu çalışma, yeterince manevi sıkıntı çekilmeksizin başarılamaz. Bu tür güçlük, bugün dünyanın her yerinde bulunur. Kozmolojideki değişimler ve sayısız tahrifin ortaya çıkması yüzünden Hristiyan Avrupa ve Amerika'da da vardır ve geleneksel kültürden Avrupa-Amerikan kültürünün bir versiyonuna geçiş ve genellikle dini değişimler olduğu durumlar da, üstesinden gelinmesi güç bir problemdir.

6. İBADET

İbadetin temel özelliği, bir dinin dinamik fikirleri hakkındaki derin tefekkürdür. Büyük kısmı itibariyle, bu dinamik fikirler, sade ve çıplak bir durumda değil fakat, dini düşüncede bulunan farklı diğer unsurlarla fazlasıyla giydirilmiş bir şekilde düşünülür. Bu tefekkür aynı zamanda, pisişenin dinamizmlerinin yeniden yürürlüğe konmasıdır; bu yeniden yürürlüğe koyma, pisişik enerjinin serbest bırakılmasına yol açar⁶⁴. Durkheim'in ileri sürdüğü gibi, 'dinin gerçek fonksiyonu' bizi eyleme sevk etmek, yaşamak için bize yardım etmektir' ve zahiri şekliyle ibadet, 'kendisiyle bunun (yani, imanın) yaratıldığı ve dönemsel olarak tekrar yaratıldığı vasıtalar koleksiyonudur'⁶⁵. Aşırı bir şekilde ibadet, bütünüyle sözlerle -kutsal metinle ilgili dersler, vaaz, dualar, ilahi söylemeyle- yapılır. Bir diğer aşırı uçta ise ibadet, bütünüyle diz çökme, belli şekillerde elleri koyma, secde etme gibi eylemlerle yapılır. İbadetin daha ayrıntılı şekillerinde, eylemler esas olma eğiliminde olsa da, genel olarak, hem eylemler hem de sözler vardır. Hristiyan sakramentlerinin durumu böyledir. Esasen ibadetin sözlü türünde, genel olarak dua vardır ve bu, ilahın isteklerini yerine getirme ve genelde de onunla konuşmadan oluştuğu için bir anlamda bir eylemdir de.

Eylemlerin hakim olduğu ibadetin bu türünün iyi bir örneği, hristiyan evharistiyasıdır (ya da Mass veya Rabb'ın Son Akşam Yemeği). Büyük kısmı itibariyle Hristiyan dünyasında, değişmez bir ibadetti ve son yüzyıllarda onun teolojisi çok tartışıldı. Evharistiya, Hristiyanlığın 'kutsal tarihinin' yani, İsa'nın çilesi, ölümü ve dirilişinin ilk ve en önemli temsilidir; ibadet edenlerin kendisine katıldıkları ve ilkel 'tanrıyı yeme'

64 G. A. Studdert Kennedy; krş. *Food for the Fed-up*, London 1921, 25 vd., 124, vs.

65 Krş. Proff, *Jung's... Social Meaning*, s. 189.

ayininin yüceltilmesi olarak kabul edilebilen kutsal bir yemek- te en yüksek noktaya ulaşır. Gerçekten de ayin, ilkel semboller ve dinamik fikirlerin kendisine katılmasıyla tam şeklini aldı⁶⁶. Bu çalışmada dönüşüm (transubstantiation) doktrinine ve onun tadilatına bakmak istiyorum. İyi bilindiği gibi, Yeni Ahit geleneği, çarmıha gerilmeden önceki gece İsa, ekmeği ve şarabı aldı ve onların kendi bedeni ve kanı olduğunu söyledi ve onları şakirtlerine verdiği şekildedir. Dönüşüm (transubstantiation) doktrini, İsa'nın hareketini takliden evharistiyada kullanılan ekmek ve şarap, ekmek ve şarap özünden ekmek ve şarap arazlarını yani, onların dış görünüşlerini muhafaza etmekle birlikte İsa'nın bedenine ve etine dönüşen bir öze sahip olmaktır. Ayinin çeşitli dönüştürmeleri vardır. Biri, yalnızca ibadet edene nazaran meydana gelendir; bir diğeri ise, İsa'nın gerçekten ancak, nasıl olduğu kesin olarak söylenemeyecek bir şekilde sakramentte mevcut olmasıdır.

Bu doktrinlerin hedefi, sakramentin objektif karakterini açıklamaktır. O, insanı kendi ego-bilincinin ötesindeki güçlerle etkili bir ilişki başlattığı için objektif bir iştir. Evharistiya basit bir şekilde, ne kendileri ne bütün hristiyanlar ekmek ve şarabın değiştiğini düşündükleri için insanların ekmek ve şarap tarafından faydalı bir şekilde etkilenmesi değildir. Bu yaklaşım, topluluğun bir tür kendi kuruntusu (self-delusion) olabilir. Aksine bu, insanlar ve yaratıcı fiziki güçler arasında etkili bir ilişki kuran dünya dinleri tarafından keşfedilen bir çok yoldan biridir. Evharistiya ayini, ekmek ve şarapla İsa'daki yaratıcı güçler arasında etkili bir 'ilişki' tesis eder. Bu da, özellikle aktif bir şekilde ekmek ve şarabı aldıklarında evharistiyada mevcut olanlara, fakat aynı zamanda saygılı bir şekilde evharistiya kutla-

66 Proff, a.g.e., s. 197. Krş. Mircea Eliade, *The Sacred and Profane*, New York 1959, s. 202, "kutsal tarihin yeniden gerçekleştirilmesi"ne dair olan kısım.

masını seyredenlere ve hatta evharistiya dışında 'kutsanmış' ekmek ve şarabın (yani, rezerve edilmiş sakramentin) huzurunda bulunanlara bile pisişik enerjinin aktarılmasına yol açar. Ekmek ve şarapta bir değişikliğin meydana geldiğini söylemek, evharistiyanın katılımcı üzerindeki bütün etkisinin onun ego-bilincinden bağımsız olduğunu ifade etmenin diyagramatik bir yoludur. Entelektüel problem, sıradan inananların imanlarını altüst edecek her hangi bir ifadeye yol açmaksızın çağımızın düşünce formlarına göre bunun nasıl ifade edileceğidir. Zikredilen entelektüel açıklamaların tamamı kendilerinde temel bir hakikate sahiptirler; ancak, onların hiç biri bu kitabın genel görüşüne kolay bir şekilde uyarlanamazlar.

Mevcut bakış açısına göre her şeyiyle göz önünde bulundurulmayı hak eden ibadet türü, dua ve özellikle de maddi isteklerin tatmin edilmesine yönelik olan duadır. Çok erken bir dönemden itibaren insanın ritüel eylemlerine, ne yapılmakta olduğunu belirgin hale getiren, ancak yalnızca buna hasre-dilemeyecek olan konuşma eşlik etmiştir. Bu yüzden sadece farklı şeylere yönelik istekler değil fakat, bir kimsenin ne yaptığını ifade eden sözlerin eşlik edebildiği bir takdime ya da kurban etmede de vardı. O zaman, kelimelerle ifade edilen düşüncelerin toplam dinamik tanrı fikrini doldurduğu ve tapınanlar için onun gerçek hale getirildiği ilahi söyleme olabilir. Bunun bir örneği, tarımsal üretim güçleriyle ilişkilendirilen⁶⁷ tanrı Enki hakkındaki bir Sümer ilahisidir. Daha ilginç ise, yine Mezopotamya kaynaklı, gerçekten tanrılaştırılmamış olan tuz ve tohum gibi maddelere, yardım için dile getirilen talep örnekleridir. Kendisine büyü yapıldığını düşünen bir kimse, büyüü bozmak için tuzu kullanır ve böyle yaparken ona hi-

67 *Elementary Forms of the Religious Life*, s. 416 vd. Ginsberg, *On the Diversity of Morals*, s.239'de Durkheim'in görüşünde "ritüelin işlevi canlı tutulması ve grup dayanma duygusunu tekrar teyit etme" olduğunu söyler.

tap eder ve yardımını ister; buradaki sözler hem bir eyleme eşlik eden sözlü ifade hem de bir eylemin açıklaması olarak yorumlanabilir. Tabii ki bu, -Mezopotamya'da da bulunan bir uygulama olan- sözlerin büyü olarak kullanımından çok da uzak bir şey değildir⁶⁸.

Bir şeyler isteme anlamındaki duayı destekleyen temel anlayış, bir şahsa ya da yarı şahsi bir varlığa hitap etme ve ondan bir cevap alma anlayışıdır. Çoğunlukla hitap edilen varlığın istenilen tarzda hareket ederek cevap vereceği beklenir; fakat bazen sözlü bir cevap da umulur. Öyleyse bu anlayış, açık bir şekilde diyagramatiktir; ancak, diyagramın ne kadar kabul edileceği ise doğrudan doğruya açık değildir. Gerçekten isteği işiten ve ona cevap veren bir varlık var mıdır? Daha genel olarak ise, dua bir insan ve onun ötesinde olan bir şey arasındaki gerçek bir işlem (transaction) midir? Yoksa dua basit bir şekilde, iyi bir etkiye sahip olan ancak insanın kendisinin ötesinde hiçbir varlığı gerektirmeyen kendi kendine telkin gibi bir şey midir?

Her şeyden önce gelin, duanın gerçekten ne olduğunu modern dilde ifade etmeye çalışalım. İnsan, isteklerini sözlü olarak ifade ederek açıkça kendisini isteklerinden haberdar eder. Aynı zamanda, onları kendi hayatında *ex hypothesi* merkez olan düşünsel sistemle ilişkiye sokar (Bozulan modern çağımızda, 'ey Tanrım, eğer bir Tanrı varsa, beni işitsin' gibi inanmaksızın yapılan dua örnekleri, hususi bir araştırmaya gerektirir, ancak esas meseleyi etkileyecek gibi görünmez). İnsan, dinamik fikirlerle isteklerini bu şekilde ilişkilendirerek daha entegre bir hale gelir. Ancak süreçte bazı şeylerin olması dışında, bütün bunlar, 'saf psikolojik' olan diye kabul edil-

68 Krş. Jung, "Transformation of Symbolism in the Mass", *Works*, xi, 201-296.

melidir. İnsan, isteklerini ilaha ifade ederek güçlenmekte ve dinamik ilah anlayışını yenilemekte ve o süratle pisişesindeki mukabil dinamizmi tekrar çalıştırmaktaydı. Bu sonuncusu, duanın başlıca ve temel etkisidir.

İsteklerde bulunma ve cevaplandırılma hakkındaki di-yagramatik anlayışın, yüklenebileceğinden daha fazla ağırlığı taşımak için oluşturulduğu birçok yol vardır. Protestan Hristi-yanlığın bir takım biçimlerinin özellikle, istirham ve müdahale dua (yani, kendisi için maddi ve manevi faydalar ve başkala-rı için yapılan dua)sının belli yönleri üzerine yanlış bir vurgu yapması muhtemeldir; burada İslam'la zıtlık görülebilir; çün-kü, esas vurguyu aşk üzerine yapanlar dışında İslam'da, bu türden çok az dua vardır. Bir tehlike, duayı büyü'nün bir türü olarak kabul etmektir; eğer bir kimse doğru formülü kullanır-sa, tanrı ona istediğini verecektir. Duayı bir büyü türü olarak kabul etme, dini toplumun marjında yer alan kimseler ara-sındaki en büyük, bilgili abidler arasında ise çok küçük bir tehlikedir; ancak onun bir kısım izleri 'samimi' Hristiyanlar arasında bile bulunabilir. Bu tehlikeye, yalnızca insanların du-anın temel doğasına hakkındaki anlayışlarını derinleştirmeye karşı konulabilir.

Bu yüzden gelin, yağmur duasına karışmış olan şeyi daha ayrıntılı olarak ele alalım. Piritif insanlar arasında olduğu kadar, gelişmiş toplumlar arasında da bu tip dua vardır. Mo-dern bilimin kesin sonuçlarını kabul eden bir kimse, duanın meteorolojik fenomen üzerinde herhangi bir etkiye sahip ol-duğuna inanmaz. Bu yüzden de, bu kabul yağmur için dua etmeyi onun için zor, gerçekte ise imkânsız kılar. Ancak bu, meselenin tamamı değildir. İki ya da üç yüzyıl önce kuraklık sebebiyle ciddi açlık tehlikesiyle tehdit edilen yerel bir Hristi-yan toplumu farz edelim. Yukarıda ifade edildiği gibi yağmur duasında, bu acil ihtiyaçlarını kendilerinin dinamik Tanrı fikri-

ye ilişkilendiriyorlar ve böyle yaparken de Tanrı'ya olan inançlarını güçlendiriyor ve yağmursuz durumlarının tehlikelerini karşı koymada onları daha iyi hale getiren pisişik enerjilerini serbest bırakıyorlardı. Hiç bir meteorolojik etki olmasa da, bu anlamda onların duaları etkiliydi ve yaptıkları şey doğruydı.

Duanın bu şekilde meşrulaştırılmasının politeistlerin tanrılarına yönelik dualara da uygulanabileceği okuyucunun dikkatinden kaçmayacaktır. Eğer, Hintli (yetki alanı bu tür konular olan) tanrı Puchan'a zenginlik, özellikle de yeterli yiyecek ve yolculuklarında ona yardım etmesi için dua ederse, bu isteklerini, taşıyıcısı Hayatın bir yönü olan bu dinamik fikirle ilişkilendirmeye başlar; böylece kendisini daha bütüncül ve hayatın tehlikeleriyle ilgilenmede daha yetenekli bir şahıs haline getirir. Hatta modern zihin için daha garibi, Romalı tarihçi Livy (i. 8.9) tarafından kaydedilen bir duadır. Bu dua, Augur (kehanetlerin uygun olup olmadığını ortaya çıkarmadan sorumlu şahıs) tarafından, Numa'nın Roma'nın ikinci kralı olarak kabul edilmesinden önce tanrı Jüpiteri yapıldı. Dua şöyledir: 'Ey Baba Jüpiter, eğer reis olmasını kabul ettiğim Numa Pompilius'un Roma'nın kralı olması doğru ise, benim gösterdiğim sınırlar içinde belli işaretler ver' İşaretler (ya da belirtiler), kuşların uçuşuydu. Modern insan bu tür meselelere, dua ile etki edileceğini kabul edemez; Augur'un istediği sonucu elde edecek şekilde, sınırları seçme ya da fenomeni yorumlama veya uygun olmayan işaretleri geçersiz sayma metoduna sahip olup olmadığı hususunda spekülasyon yapılabilir. Özellikle daha sonraki günlerde, bu tür bir şey olabilirdi. Ancak mesele bütünüyle şansa bırakılsa bile, duanın ve belirtileri gözleme seremonisinin, halkın Hayatın güçlerine olan inançlarıyla birlikte iyi bir kral arzusuna bağlandığını görebiliriz. Bu inancın güçlendirilmesi ve pisişenin dinamizmlerinin tekrar çalıştırılması, gerçekten egemenliği başarılı kılmaya kat-

kıda bulunur, oysa uygun belirtilerin yokluğu karşıt bir etkiye sahip olabilir.

Yalnızca maddi şeylere yönelik dualar değil, fakat aynı zamanda bir kimsenin kendisi için manevi şeyler ve başkaları için refah duaları da bu yolla doğrulanabilir. Yani bütün bu tür dualar, bireyin ya da toplumun hayatını bütünleştirmede, dinamizmleri tekrar çalıştırmada ve manevi enerjiyi serbest bırakmada faydalıdır. Duanın diğer türlerinin bir kısmında, başka faydalı faktörlerin bulunabilmesi de mümkündür. Bu yüzden de başkaları hakkındaki duada, bilim tarafından henüz izole edilmemiş 'kişilerarası (interpersonal)' güçlerin mevcut olabileceği ve etkili hale gelmek için bir fırsat verildiği tasavvur edilir. Bununla birlikte şimdilik, bunun hakkında hiçbir kesinlik yoktur. Bir kimsenin bir bütün olarak kendi toplumu için ve o toplumun üyeleri olan diğer kişiler hakkındaki duada mevcut olan bir diğer faktör, karizmatik bir yapı olarak dinamik toplum fikrinin güçlendirilmesidir. Bu tür güçlendirme, bir kimsenin toplumun diğer üyeleriyle başladığı hakiki bir ilişki üzerinde bir etkiye sahip olmak zorundadır. Yine, rehberliğe yönelik dua durumunda, muhtemeldir ki, dinamik Tanrı fikrinin güçlendirilmesi, bilinçdışının derin yüzeylerinden (peygamberin ya da mistiğinkine benzer) bir sezginin ortaya çıkmasını mümkün kılar. Bu nedenle, farklı şekillerde büyü- nün herhangi bir çeşnisini katmaksızın olumlu etkiyi duaya hamletmek mümkündür. Ancak bütün ibadetlerde olduğu gibi duadaki temel faktör de, ibadet eden kimsenin fikir ya da tanrının imajı olarak önünde tuttuğu dinamizmleri tekrar etkin kılmaktır.

Şimdiye kadar dua hakkında söylenenler doğru kabul edilse bile, geride hala kaçınılmaz entelektüel bir problem vardır. İnsanların bütün ihtiyaç ve istekleri hakkında dua etmesi açıkça istenir; bir şey isteme ve bu isteğin cevaplandırılma-

sı hakkındaki naif anlayış, henüz tatmin edici değildir. Diğer yandan naif anlayış, sıradan birçok insanın yaşamlarında büyük değere sahip bir şeyi tahrip etmeksizin basitçe reddedilemez. Sezginin dini liderleri (Religious leaders of insight), bu naif anlayışın farkındadırlar ve öğretilerini onu yok edecek bir tarzda şekillendirirler. William Temple, “eğer bir problem hakkında dua etmek için yalnızca beş dakikan varsa, dört buçuk dakikasını Tanrı hakkında düşünmek ve yalnızca yarım dakikasını problemi düşünmek için harcamalısın” der. Ayrıca, “Tanrı bütün dualarımı cevaplandırdı, ancak hiç bir zaman benim istediğim şekilde cevaplandırmadı” diyen dindar, ancak basit fikirli Hristiyanlar vardır. Bu yüzden, isteyen ve cevaplanan temel dua anlayışıyla şeklen çelişmeksizin vaziyetin icabına bakma yolları vardır. İnsanlar, yol göstericilik için ve yağmursuzluk durumunda dayanma gücü için dua etmeye teşvik edilebilirler ve aşkı artan bir şekilde vurgulamak için dikkat çekilebilir.

Dinamik imajları güçlendirme ve dinamizmleri tekrar aktif hale getirmeye yönelik bütün bu konuşma, duayı şevkle tecrübe edilen kişisel bir ilişki olarak tasvir eden insanların bir çoğu için, yabancı ve gerçek dışı görünecektir. Eğer bu kitabı şimdiye kadar bu tür insanlar okuduysalar, hemen şunu söyleyebilirim: Ben sizin tecrübenizin temel gerçekliğini ve geçerliliğini reddetmiyorum; yalnızca onu tahlil ediyorum. Muhtemem bir gün batımını görür ve derinden etkilenirsin; bilim adamı, onu belli atmosferik şartlar tarafından meydana getirilen değişik frekansdaki ışık dalgaları olarak çözümler ve onun bu şekildeki ifadesi doğrudur; ancak bilim adamı gün batımının gerçekliğini da senin üzerindeki etkisini de reddetmez.

Dini yaşayan ve onu bilimsel olarak inceleyen kimse arasındaki duruma daha yakın olan bir şey de şudur: Genç bir erkek ve genç bir kız birbirlerini sever ve sevmenin harika

bir şey olduğunu düşünürler; fakat psikolog gelir ve evlilik iç güdüsü ve muhtemelen anne-figürlerinin ve baba figürlerinin bir karışımıyla arketiplerin yansıtılması hakkında konuşmaya başlar. Psikolog, tecrübeyi tahlil etmiştir, fakat, onun gerçekliğini ya da geçerliliğini inkar etmemiştir. Bizatihi genç çift psikoloji çalışsa, kendi tecrübelerine ilişkin/tecrübelerini hesaba katan daha sofistike bir yola ilk uyarlamayı gerçekleştirdiklerinde, onların birbirlerinde buldukları mutlulukları, bundan çok az etkilenecektir. Naiften sofistikeye geçerken bazı anlam kayıpları olma eğilimi her zaman vardır; ancak bu muhtemelen yalnızca basitliğin ve çocuk sorumsuzluğunun kaybına üzülmüştür; kâmil insan böyle bir pişmanlık hissinin fazla büyütülmüş olması gereken bir şey olduğunu anlar. Esas olarak, tecrübenin entelektüel çözümlemesi, onu olduğundan başka bir şey yapmaz (tecrübeyi etkileyen ve analiz tarafından kendileri etkilenenler hakkında yanlış entelektüel teoriler ola bilse de).

Benim anladığım kadarıyla/kadar, kişisel bir ilişki şeklindeki dua anlayışı, şahsın zihinsel olarak önünde bir İsa resmine sahip olması ve İsa'nın kendisiyle birlikte olduğu ve söylediklerini içittiği ve bazı durumlarda da İsa'nın ona sözlü cevaplar verdiği anlamına gelir. Şimdi bu, benim söz ettiğim şeylerden biridir. Dinamik karizmatik lider ve Tanrı fikirleri İsa'da bir araya getirilir. Kişisel ilişkiden kaynaklanan bu dua, bu dinamik fikirleri güçlendirir ve mukabil dinamizmleri tekrar işler hale getirir. Kişiye, hakkında dua edilen konuları, hayatında bir bütün olarak birleştirmesi hususunda yardım eder. Ancak, bunun yanında, dikkate alınması gereken ve kişinin dua hayatının orijinal tasvirinin naifliğini gösteren başka fenomenler de vardır. Bu nedenle dua hakkında yazan hristiyanlar ve özellikle de Ignatius Loyala, düzenli bir şekilde teknik olarak 'kollquy' diye bilinen şeyi tavsiye ettiler. Dua eden şahıs, İsa'yı kendisine göre tasavvur eder ve ona, yalnızca kalbinde olan herşeyden -hataları, problemleri, ihtiyaçları, şükranlar ve

İsa'ya olan sevgisinden- söz eder. Çoğu kez ibadet eden kim-
senin aynı zamanda, dikkatli bir şekilde yanıtları beklediğinin
söylendiğini anımsıyorum; Ignatius'un öğüt isteme hakkında-
ki bir uyarısı, bir karşılığı ima eder gibi görünse de, ona dair
tam bir referans bulamadım⁶⁹. Ancak, işaret etmeye değer
olan, bu koluquy tekniğinin yalnızca İsa'yla konuşmaya de-
ğil, fakat aynı zamanda (Baba ve Teslis'in bir unsuru olarak
Baba) Tanrı, Bakire Meryem, azizler ve meleklerle konuşmaya
da uygulanabilir olmasıdır; duadan kişisel bir ilişki olarak söz
eden bu Protestan hristiyanların büyük kısmı, Katoliklerin gö-
rünüşte azizler ve hatta meleklerle "benzer" kişisel bir ilişkiye
sahip oldukları düşüncesinden dolayı, dehşet içinde olabilirler.

Ancak, bu bile konuyla ilgili her şeyin tamamı değildir.
Pisikolog Jung, bir insanın hayatına istenmeden giren 'ani-
ma' gibi "arketipsel imajlar"ı ele alma hususunda bir kollo-
quy metodu tavsiye eder⁷⁰. Bu, bir insanın fantezilerinde ve
rüyalarında farklı şekiller halinde bizatihi var olan dinamik
fikirlerle iradi olarak konuşmaya ve aynı zamanda bir cevabı
dinlemek için teşvik edildiği anlamına gelir. Bütün süreç, Jung
tarafından bilinçdışı muhtevaları bilince getiren bir teknik ola-
rak tasavvur edilir ve teknik uygun olarak kullanıldığında, bu
gerçekten olur gibi görünür. Demek ki, burada ibadete dair
kişisel bir ilişki tecrübesiyle ilgili olan bütün bir fenomenler
dizisi vardır. Ignatiuscu fenomenler kadar, dindar ancak sade
Hristiyanın tecrübesi de bu Jungcu fenomenler ışığında göz-
den geçirildiğinde, zahiri kıymeti itibariyle onun naif olarak
kabul edilemeyeceği açıktır. Sade hristiyanın tecrübesi esa-
sen doğrudur, ancak, onun doğruluğu diyagramatiktir. O, tam
olarak anlayamadığımız ya da kavrayamadığımız eşyanın
görünüşlerinin farkında oluşun beşeri tarzıdır. Üstelik, tanrılar,

69 H. Frankfort, vs. *Before Philosophy*, s. 161.

70 A.g.e., 143, 147.

tanrıçalar, azizler ve dünyanın farklı dinleri tarafından ibadet edilen meleki varlıklar, dinamik fikirlerin tecessümü olduklarından, fenomenal düzeyde farklı dinlerdeki dua tecrübeleri arasında -tür değişiklikleri dışında- çok az farklılık vardır (ve bunlar tek bir din içinde de olabilirler).

Bazı okuyucular için, bu son ifadeler, benim bütün dinlerin eşit derecede iyi olduğunu iddia ettiğimi ima edebilir. Kesinlikle öyle değildir. Tüm ağırlık, “fenomenal düzeyde” deyimine verilmelidir. Benim iddia ettiğim, psişik fenomenler olarak göz önünde bulundurulduğunda, farklı dinler arasında büyük hiçbir farkın bulunmayacağıdır. Aynı zamanda, İsa’nın dinlerin ve dini hareketlerin ‘sonuçlarına’ göre ayrıldıkları prensibini, kuvvetle yeniden ifade ediyorum. Ayrıca, bu “sonuçlar”ın, farklı dinlerin düşünsel sentezinde tecessüm eden dinamik fikirlerin bütünlüğüne ve uyumuna ve onlarla ilişkilendirilen ahlaki ve entelektüel sistemlerin tatmin ediciliğine göre değiştiğini ilave ettim. Bu tür düşünceler bizi son bölüme getirdi.

8. Bölüm
BİR DİNE DOĞRU

1. ‘DİNLERARASI’ İLİŞKİLERİN⁷¹ PROBLEMLERİ

Bazen içinde yaşadığımız halin ‘dinlerarası’ bir durum olduğu söylenir. Bununla, dünya milletlerinin “uluslararası” bir toplumda birbiriyle temasta oldukları gibi, aynı şekilde büyük dinlerin de evrensel olarak birbirleriyle yakın temas halinde oldukları kastedilir. Şimdiye kadar, büyük ölçüde kurumsal bir temas yoktur; ancak, eşi görülmemiş ölçüde kişisel düzeyde, bu dinlerin üyelerinin bir araya gelişleri vardır. -Hakikaten, kökenleri daha evvelce görülebilir olan- “dinlerarası” bu durumun nihai sonucu, büyük dinler arasında daha bilinçli bir rekabet ve aralarındaki üstünlük mücadelesidir. Dünya ekonomik ve siyasi olarak birleşiyor -siyasi olan, Birleşmiş Milletler geniş üye sayısı ile, birleşmenin bir örneğini teşkil eder- ve daha şimdiden dünya düşük dereceli bir entegrasyon olsa da, tek bir toplumdur. Dünya toplumunda bütünleşme arayışı, zorunlu olarak dine götürür. Birkaç yeni dini hareket de, yarışmacı olarak ortaya çıkmakla birlikte, büyük dinlerin çoğunun dahili güdüsü, onları üstünlük yarışına sokacaktır.

71 * Yazar “inter-religions/dinlerarası”, ifadesini, kendisinin söylediği gibi dinlerin modern dönemde iletişimin artmasından dolayı birbirleriyle olan yakın temaslarını kastetmektedir. İfade tek başına istenileni ifade etme hususunda yeterli gibi görünmediğinden, bu ifadeyi mümkün olduğu yerlerde “dinlerarası ilişkiler” şeklinde kullanacağız-ç-.

Esas rakiplerin arkalarında uzun bir gelişim tarihine sahip oldukları gerçeğiyle birlikte, durumun eşi görülmemiş karakteri, onun küresel oluşunda yatar. Geçmişte daha önemsiz dini çekişmeler vardı; ancak, bunlar genellikle tek bir kültür alanıyla sınırlıydı ve rakiplerin hiç biri İslam, Hinduizm ve Budizm'in sahip olduğu şekilde kültürel bir çevrede derin köklere sahip olmamıştı. Bir dinler çatışmasının bilinen en iyi örneklerinden biri, Hristiyan dönemin ilk yüzyıllarında Roma İmparatorluğu'ndaki çatışmadır. Burada çökmekte olan eski Roma dininden başka, İran, Mısır ve Filistin'in eski dinleriyle irtibatlı olsa da, esas olarak yeni ve kültür bağımlı olmayan Mitra, İsis ve Mesih gibi yeni doğu kültleri vardı. Ancak bu din çatışmaları geçici fenomenlerdi. Genelde büyük dinlerin her biri -Avrupa, Orta (İslâmî) Doğu, Hindistan gibi- belli bir kültür alanında hakim hale geldiler. Bazı istisnalarla birlikte, seyahat ve iletişim zorlukları, ana karayı hemen hemen bütünüyle dışa kapalı hale getirdi. Çok az zıt kültürel temaslar vardı; ancak bunlar, zaman zaman vukuu bulan afetimsi değişiklikler -Büyük İskender'in seferleri gibi- dışında, her bir kültürün temel yapısını ciddi bir şekilde etkilemek için yeterli olmadılar. Her bir kültürel alan içindeki hakim din, ister kişiler isterse fikirler olsun, bir avuç zorbaya karşı etkili olan tam bir düşünsel savunma sistemini kolaylıkla tesis etti.

Büyük dinlerin her birinin farklı bir kültür siperiyle/siperinde korunmuş olması gerçeği, mevcut "dinlerarası ilişkiler durumunu", Roma'dakinden tamamen farklı kılar. Roma'da eski dinin -Augustus gibi reformcular tarafından değişiklik yapılmakla birlikte- geniş bir imparatorlukta yaşamının problemleriyle ilgilenme hususundaki yeteneksizliğinden kaynaklanan ve gittikçe büyüyen dini bir boşluk vardı. Yeni problemlerle ilgilenmeye çalışan yeni kültler, dini boşluğu doldurma ayrıcalığına sahip olma hususunda birbirlerinin rakipleri olduklarının farkına vardılar. Modern durumda, Avrupa-Amerika'da ya da

bir zamanlar Hristiyan aleminin olduğu gibi Hristiyanların çoğunun düşündüğünden çok daha büyük bir çöküş sebebiyle en azından kısmi boşluklar vardır. Bu boşluğu doldurma teşebbüsleri arasında Marksizm, Nazizm ve Faşizm gibi siyasi yarı dinler ve aynı zamanda muhtemelen Bahaizm, İslâmî Ahmediyye hareketi ve Zen Budizm'in ihraç formu gibi doğu dinlerinin yeni versiyonları da zikredilebilir⁷². Eğitimli bir çok insanı kendine çeken bir diğer teşebbüs hümanizmdir; ancak o, entelektüel ve kurumsal olarak bir şekilde kendini organize etmede başarısız oldu. Aynı zamanda, hümanizmde daha çok sekülerizm vardır ve tam bir dini şuur yoktur. Fakat bu boşluk ve yeni kültürler, durumun yalnızca bir yönüdür. Temel özellik, kendi hâkim dinleriyle birlikte, bütün kültürel alanların tek bir kültürde yutulmasıdır; bu son durum, Avrupa-Amerikan kültürünün zahiri, maddi ya da seküler şeklinin bir genişlemesidir. Bu yüzden, şaşırtıcı derecede kültür bağımlı şekillerinde, dinlerin bir karışımı söz konusudur. Bir canlılık işareti olsa da, 1800'den itibaren Hristiyan misyonlarının yayılması bile, kendi kültürünün yayılmasının yanı sıra, kültür bağımlı bir dinin yayılması olarak da yorumlanabilir.

'Dinlerarası ilişkiler' durumunun zorunlu olarak yol açtığı dini alandaki varoluş mücadelesi, yüzyıllar sürebilen ve nihai olarak entelektüel bir kriterle değil, fakat "sonuçlar" kriteriyle çözümlenecek bir şeydir. Özellikle insanlar, bu geniş dünya toplumunda yaşamının problemlerinin üstesinden gelmekle uğraşırken kendilerine en çok hangi dinin yardım ettiğini anlamak için dikkatli bakacaktır. Bu tür yardım sürecinde bütün dinler, değiştirilecektir ve kendisini en iyi değiştirme yeteneğine sahip olan dinin başarılı olması çok muhtemeldir. Değişikliklerin kendisinde ortaya çıkacağı yol/tarz, daha

72 *The Spiritual Excesis of Saint Ignatius of Loyola*, tr. W. H. Longride, London 1019, s. 90 vd., 307, vs.

önce gösterildiği gibi hem entelektüel hem de pratik imalara sahip kararlara uygun olacaktır. Şüphesiz, bireysel ihtidalar ya da dini bağlılık değişiklikleri meydana gelir. Onlar bazen saf kişisel sebeplerden bazen de, derin “kolektif” sebeplerden kaynaklanabilir. Temel faktör mühtedinin, dini toplum hayatında gördüğü “sonuçlara” karşı hayranlığıdır. Geniş ölçekli herhangi bir bağlılık değişikliği olmadan önce, bir çok insanın ortak tatminsizliğine yol açan bazı sebeplerin olması gereklidir. Aynı zamanda, yeni toplumdaki hayatın yalnızca dışarıdan potansiyel mühtedi için çekici değil, fakat tabir caizse, bağlılığını değiştirmesinin arkasından onu gerçekten tatmin ettiği ve sonsuz bir dönem için de onu tatmin etmeyi sürdüreceğinin açıkça ortaya konulması gerekir. Kısaca, “dinlerarası” bir ilişkiler durumunda, dinler ve dini hareketler, sürekli olarak “sonuçlarıyla” değerlendirileceklerdir.

Burada ve bu kitabın daha önceki sayfalarındaki tartışmalardan ortaya çıkan tabii sonuç, farklı dinlerin erdemlerinin tartışılabilirdiği objektif hiçbir entelektüel temelin olamayacağıdır. Kendine özgü değerler dizgesi temeline uygun olarak her bir din, kendisini diğerlerine üstün kabul edişinin ve başkalarının üstünlüğünün batıl olduğunu kabul etme sebeplerini ileri sürer. Nihai olarak, rakip değer grupları arasında bir karar verilmek zorundadır; ancak böyle bir karar, teslimiyeti gerektirir. Bilgi sosyolojisi düzeyinde bir objektifliğe ulaşılabilir; ancak bilgi sosyolojimiz bile, Hristiyanlık sonrası Avrupa-Amerikan toplumumuzun değer dizgesini kabul etmeyle yakından ilişkilidir. Hemen hemen objektif hakikate yakın görünen tek ifade, eğer her hangi bir din, kendisinin diğerlerine üstün olduğunu söylüyorsa, bu (yukarıda kullanılan teknik anlamda) hakikatin bir tahrifidir, ifadesidir.

Farklı dinlerin izafi erdemleri hakkındaki tartışmaya objektif bir temel bulmanın imkansız olduğu iddiası, onlar ara-

sındaki bütün erdem farklılıklarının reddi değil, fakat, yalnızca bu tür farklılıklar için objektif bilgiye sahip olacağımızın reddidir. Eğer somut olarak düşünülürse, mesele daha yakından görülebilir. Bir Hristiyan ve bir Budist'in kendi dinlerinin izafi erdemlerini tartıştıklarını farz edelim. Her biri kendi dinin doğru ve üstün olduğunu kabul etme hususunda deliller ileri sürer, ancak, her birinin delilleri yalnızca kendisinin kabul ettiği değerler dizgesi içinde ikna edici, yani bu değer biçimlerini kabul edenler için ikna edici olduğundan hiçbiri bir diğerini ikna edemez. Öyleyse, dinler hakkında biri dışında, değerleriyişler grubu için herhangi objektif entelektüel ölçüt yoktur. Bununla birlikte, teklif etmek istediğim şey, varolan değer biçimleri grubunda hakikaten değerli olan her şeyi kendi içinde kabul ediyor görünecek olan bir değerleyişler dizgesine doğru ilerlemenin mümkün olduğudur. Eğer bunlardan 'kısmî' olarak söz edilirse, ön gerçek olarak kabul edilen değerleyişler dizgesi, 'evrensel' olacaktır. Bu evrensel değerleyişler dizgesini kabul etmek için Hristiyanlık'tan hareket eden bir kimse, çağdaş Hristiyanlığın ve Budizm'in kendilerine özgü erdemleri hakkında aynı şekilde Budizm'den hareket eden bir kimseyle anlaşabilir; bu yüzden de her ikisinin kabul ettiği bu deliller, bir tür objektifliğe sahip olacaktır.

Bu şimdi ne anlama gelmektedir? İleri sürülen iddalarla göre, bazı dinler neredeyse ona vardılarsa da, biz henüz evrensel bir değerleyişler dizgesi kabul etmedik. Onu bilsek bile, kabul etmediğimizden ve ona teslim olamayacağımızdan onun ne olduğunu bile söyleyemeyiz. Bu, kendi dininin üstünlüğüne inancının, kendi değerleyişler dizgesinin 'tarafgir' karakterine dayandığını ve bütün bunlar sebebiyle de dini hakkındaki düşüncelerinin tamamının çarpıtılmış olabilirliğini anladığından emin hristiyan ve budist için bazı şeyleri biraz daha zorlaştırır. Buna rağmen, böyle bir kimse, diğer dinlerin ötesinde olan bir hakikat nedeniyle, kendi dininin doğru

olduğunu ve bu yüzden de onlara nazaran üstün olduğuna yine de inanabilir. Bu inancını, kısmi değerleyişler dizgesiyle evrensel olan arasındaki ilişkiyi ele alarak haklı gösterir. Özellikle, kendi kısmi değerleyiş dizgesinin diğer kısmi dizgelerden evrensele daha yakın olduğunu kabul etme hususunda özgürdür. Bu böyle olduğu ölçüde, mutlak hakikate daha yakındır; yani, onun bakış açısına göre kendi değerleyişler dizgesi, insanın kendisinin ulaşabildiği mutlak hakikate en yakın benzerliği olandır. İçinde yer aldığı değerleyişler dizgesi içinde bulunan her hangi bir kimse için kendi dini düşüncesi (ideation), bir insanın kendi dini toplumunu (ve onun değerleyişler dizgesini) terk etmeyi ve bir başkasına bağlanmayı düşünmeksizin sorgulanamayacak bir otoriteye sahiptir.

Değerleyişler dizgesi içinde mümkün olan böyle bir değişme, yalnızca tedricen ve bir 'yüceltme' süreciyle ortaya çıktığından, ikna olmuş bir hristiyan ya da budist için tek yol, evrensel olana daha çok yaklaştırmak için kendi değerleyiş dizgesini 'yüceltme' sürecine katmaya çalışmaktır ve bunu yalnızca, en azından kendi dini düşüncesinin esas unsurlarını kabul ederse yapabilir. Ancak böyle yaparken, dinin sıradan bağlıları için vukuu bulmayacak olan kayd-ı ihtirazlar ileri sürecektir. Kendi dininin ve değerleyişlerinin kısmî olduğunu ve hemen hemen kesinlikle 'yüceltmeyi' (gelecek kısımda açıklanacağı anlamda) gerektirdiğini anlayacak ve kendine özgü düşüncede (ideation) var olan diğer dinlerin eleştirisi hakkındaki şüphesi olacaktır. Ancak, burada bilgi sosyolojisi tarafından ileri sürülmüş görülen bu kayd-ı ihtirazlar, 've şimdi bir ayna vasıtasıyla karanlık olarak görüyorum ve 'yargılamıyorum' gibi Kitab-ı Mukaddes ifadelerinden hemen hemen kolay bir şekilde çıkartılabilir.

Bütün bu mesele, bir başka zaviyeden, yani ehliyetli teologlar ve felsefeciler tarafından kabul edildiği şekliyle Hris-

tiyan ve Budist dini doktrinlerinin statüsü hakkında ne ima ettiğini sorarak gözden geçirilecek kadar oldukça önemlidir. Bu meselede, ‘statüye’ gönderme, yukarıda kullanılan birinci ve ikinci düzey arasındaki ayrımı varsayar. Budist felsefesi ve Hristiyan teolojisi, eşya ve olaylar hakkındaki düşünceler oldukları için, birinci düzeydedirler. -Bu kitabın esas olarak ait olduğu- bilgi sosyolojisi, fikirler hakkında fikirler ya da düşünme hakkında düşünme olduğu için ikinci düzeydedir. Bu tür bir sosyolog, budist ya da hristiyana, ‘sizin dini düşünceniz (ideation), sizin değerleyişler dizgenizle ilişkilidir ve bu yüzden de tahrif edilmiş olabilir. Tahrif edilmemiş olsa bile, kesinlikle tarafdırdır ve yüceltmeye muhtaçtır’; ancak, onlara, hangi yönde düşüncelerinin tahrif edildiğini ya da yüceltme-yi, gerektirdiğini söyleyemez. Eğer sosyolog da bir dine inanıyorsa ve o dinin düşüncesini daha iyi bir hale getirmek istiyorsa, bir önceki paragrafta zikredildiği gibi kayd-ı ihtirazlar yapsa bile, ikinci düzeyi terk etmeli ve sıradan inananın birinci düzeyine geri dönmelidir. Muhtemelen, kendi dini düşüncesinin kabulünü, onun grafiksel olarak doğru olması sebebiyle meşru gösterebilir.

Son olarak, farklı dinlerin kendilerine özgü erdemleri meselesi, yalnızca statik bağlamda değil, fakat dinamik bağlamda da incelenebilir. Görünüşe göre önemli olan onların statik bir şimdideki (*static present*) nispi erdemleri değil, fakat, bütün bir dünya dini olma hususunda sahip oldukları potansiyelleridir. Hristiyan sosyolog, Hristiyanlığın statik şimdide diğer dinlere üstün olduğu şeklindeki her hangi yarı objektif bir tarzda iddialarının engellendiğini hisseder; ancak sıradan inanç düzeyinde o, Hristiyanlığı bir dünya dini haline getirmek için şevkle çalışırken hristiyan düşüncesinin merkezi unsurları hususunda kesin bir kanıya sahip olabilir. Bir sosyolog olarak da, Hristiyanlığın dünya liderliği için belli bir takım avantajlara sahip olduğunu kabul edebilir. Kişisel olarak, kaçınılmaz

değilse de, muhtemelen gelişmiş bir şekilde Hristiyanlığın dünya dini haline gelmesinin imkansız olmadığını düşünüyorum. Eğer böyleyse, Hristiyanlığın dünya dini oluşu, üstünlüğü hakkındaki entelektüel delillerin sebebiyle değil fakat, hem bireysel hem de bir toplum olarak hristiyanların hayatlarında üstün ‘sonuçlar’ ortaya koymasından dolayı olacaktır; ancak, onun gerçekte bu tür ‘sonuçlar’ ortaya koyup koyamayacağı, insanların önceden hakkında belli hiçbir bilgiye sahip olmadıkları bir meseledir. Netice olarak, ‘sonuçlar’, çok önemli olduklarından dolayı, sıradan inanan için, (beşeri çabayla ulaşılabilindikleri ölçüde) ‘sonuçlara’ ulaşma üzerinde olumlu olarak yoğunlaşması ve diğer dinlerde neyin iyi olduğunu takdir etme ve onları küçümsemek ve ‘yargılamak’tan kaçınmaları mümkündür.

2. YÜCELTME VE BÜTÜNCÜL BAKIŞ AÇISI

Bu kitabın farklı yerlerinde bir din için, diğerlerinden uygulamalar ve fikirler ödünç almasının, normal olacak kadar sık yaşanan bir olgu olduğu ortaya konuldu. Ödünç alan dinin bütün merkezi ya da özü değişmedikçe ya da parçalanmadıkça böyle bir ödünç alma senkretizm değildir. Bu tür prose-dür, ‘dinlerarası’ ilişkilerin arttığı bu çağda çok daha yaygın olacaktır. Büyük dinlerin her biri kaçınılmaz bir şekilde diğer dinlerde doğru olarak gördüğü her şey için kendi sisteminde bir yer bulma hususunda çaba harcayacaktır ve şüphesiz bazı dinlerde, yeniliklerin gerçekten bütün zamanlarda var olduğunu göstermede hayli yaratıcı yetenek harcanacaktır. Dindar bir Türk generali, Kur’an’dan en iyi paragraflarla ilgili yaptığı seçkisine girişte, İslam ahlakının merkezi kavramının sevgi olduğunu söyler ve bu ifadesini Kur’an’dan ayetler ikti-

bas ederek doğrulamaya çalışır; ancak hiç bir zaman meseleyi bu şekilde ortaya koyuşunda Hristiyan ahlakının etkisinden kaynaklanmadığını düşünmez⁷³. Dünya dini olma yarışında kazanan, muhtelemen, bu yolda diğer dinlerde iyi olan her şeyi ödünç alan ve kendi içine katmaya en yetenekli olan din olacaktır.

Fikirlerin ve uygulamaların alıcı dine dahil edilmesi ya da dönüştürülmesiyle beraber, bu fikirler ve uygulamaların ödünç alınma ya da aktarma sürecine, ‘yüceltme’ ismini vermeyi teklif ediyorum. Bu, “psikologların evlenmemiş kadınların annelik iç güdülerini, çocukların eğitimini kabul ederek yüceltirler” dedikleri zamanki kullanımlarına yakın ancak tam olarak aynı değildir. ‘Yüceltme’ kelimesi, yükselmeyi ve daha düşükten daha yüksek olana geçiş ima eder. Bu ima, daha öncekinden daha sonrakine ve pirimitif olandan daha gelişmiş olana bir geçiş durumu olduğunda, özellikle de bir dine yönelik ilerleyiş ele alındığında uygundur. Ancak, bütünüyle uygun olmadığı durumlar da vardır. Mesela, ikisi nihai olarak birbirlerine üstünlük sağlayamayacağından iki rakip dinin birbirlerinden ödünç alması gibi. Öyleyse, bizatihi ödünç almak, ne aşağı ne üstün olmanın bir işareti değildir. Eğer bazı dinlerin bir kısım üyeleri fikirler ve uygulamaları ödünç almayı, aşağı olmanın bir işareti olarak görüyorlarsa, muhtemelen bu bakış, onların din anlayışında *abartılı* bir tahrifin olduğu anlamına gelir.

Yukarıda bir din hakkında kullanılan “diğer dinlerde iyi olan her şeyi ödünç alan ve kendine katan” şeklindeki ifade, bu dahil etmenin her zaman tam olarak mümkün olduğu tahminini de içerir. Bununla birlikte, değiştirildiklerinde bile, bazı fikirlerin ve uygulamaların bir diğeriyle uyuşmadığı ve

tek bir dine katılamadıkları durumlar da olabilir. Öyleyse, Semitik monoteizminin dışlayıcılığı ve Hindu inhisarcılığı ya da şümüllülüğü arasında gözle görülür bir çarpışma vardır. Bazıları, bir dini topluluğun bütün üyeleri tarafından kabul edilmesi gereken asgari derecede belli fikirler ve uygulamaların olduğunu düşünür; diğerleri ise, asgari derecede bu tür hiçbir şeyin olmadığını kabul eder ve herkesin Tanrı ya da Nihai Gerçeklik hususunda kendisine uygun olan yolu bulması gerektiğini inanır. Açıkça, her ikisinde de önemli miktarda hakikat vardır. Bir din, hem ortak bir bağı hem de mizaç ve diğer bireysel özelliklere uygun olarak ayrılma ihtimalini gerektirir. Büyük dinlerden her biri, bu iki şey arasında bir tür denge için çalışmak zorundadır. Ancak, ikisini değilse bile, birbirlerine zıt bu şeylerin birden fazlasını görmezden gelmek için her hangi bir taviz zorunlu mudur? Bu soruyu cevaplandırmak için, gerçek ya da bir şeyin gerçekten ne olduğu anlayışına dikkatli bir şekilde bakmalı ve yüceltildiğinde şeye ne olduğunu göz önünde bulundurmalıyız.

Gerçek problemine, psikolojik yüceltme anlayışı ele alınarak yaklaşılabılır. Bir kadın, küçük çocuklara öğretmek annelik iç güdüsünü yücelttiğinde, gerçek nerededir? Öğretme yalnızca, bir başka şeyin, yani bir kocayla birlikte kendi çocuklarını öğretmenin yerini mi tutmaktadır? Yoksa, 'gerçekliğin' nispi anlamında, kendi çocuklarına bakmada olduğu gibi öğretmede de aynı gerçeklik derecesi mi vardır? İnsanlar, öğretme işinin her nasılsa, daha aşağı olduğunu düşünme eğilimindedirler; ancak, daha derin tefekkür, bu yargının, zorunlu olarak sahil olmayan bir değerleyişler dizgesine bağı olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle de annelik, kadın için hayatın (en azından hayatının belli bir dönemi için) hakiki ya da gerçek hedefi olarak kabul edilir; ancak bu görüş, kadınların çoğunda bir annelik arzusu (erkeklerin çoğunun evlenmeyi ve babalığı istediği gibi) ya da anneliğin, kadının var oluşunun biyolojik

maksadı olduğuna inanıldığı için kabul edilebilir. Bununla birlikte, diğer ideallerin mümkün olup olmadığını sordüğümüz da, onların, mümkün olduğu ortaya çıkar. İnsanı 'biyolojik hedefleriyle' sınırlandırmak, onu yalnızca bir hayvan olmaya indirgediği halde, bir rahibe olarak Mesih'e adanmayı hayatının samimi bir ifası olarak gören kadınlar da vardır. Erkeğin hayatı, fiziki ve biyolojik bir temele sahiptir. Bir insan olarak erkeğin hayatını başarılı ya da başarısız yapan şey, esas olarak fiziki ve biyolojik olanı içerse de, onların ötesinde ve üstünde olan beşeri aktivitenin kalitesine dayanır. Beşer hayatının fiziki ve biyolojik temeli, bir binanın temeli gibidir; temel zorunludur, ancak, (eğer o tek bir şey ise) binayı büyük bir bina yapan şey, üst yapının mimari kalitesidir.

Bir diğer genel ön yargı, maddi olanın maddi olmayan-
dan daha gerçek olduğu şeklindeki ön yargıdır. Bunun bir ifadesi, bilincin bir yan tesir olduğu görüşüdür; ancak, çoğu kez, sözde bilimsel felsefeyle ilişkilendirilen başka görüşler de vardır. Değerleyişlerin temelini oluşturan şeyler arasında muhtemelen, özellikle maddi vasıtalar aracılığıyla olayları ve beşeri aktiviteleri kontrol etmenin imkanı hususunda hayatın temeli olarak ve aynı zamanda, bilimin en büyük ilerleme yaptığı alan olarak maddi olanın önemi yer alır. Maddi olanın tercih edilmesine yönelik ön yargının daha aşırı şekillerinin anlamsızlığı, Milo'lu Venus'un 'gerçekten' kaba bir mermer parçasından başka bir şey olmadığı ya da bir kupa finalindeki galibiyet golünün, yalnızca fiziksel olarak, oyuncuların ve topun hareketlerinin detaylı bir anlatımıyla tanımlanabilir olduğu farz edilerek görülebilir. Kupa finali golünü neyse o yapan şey, yalnızca daha geniş ulusal toplum yapısı çerçevesi içinde, futbol oyun organizasyonun bütün çerçevesinin temel bir parçası olsalar da, fiziki hareketler toplamı değildir. Bunların dışında, kupa finali golü, bir kupa finali golü olamaz. Onu ne ise o yapan, insani ilişkiler ağıdır.

Bazı okuyucular bunu kabul etmeye hazır olabilir ancak, onun hayvan, bitki ve maden dünyasına uygulanıp uygulanmayacağı hususunda şüphe ederler; kabul ettikleri bu tür olayların gerçek doğası, beşeri değerleyişlerden bağımsızdır. Ancak, derin tefekkür, bu şüpheyi doğurur. Tek bir olay, anlamını bütün zamansal-mekansal (spatio-temporal) süreçten alır; ancak bu zamansal-mekansal süreç ise anlamını, kendisinde beşeri toplumların bulunması gerçeğinden alır. Onun için beşeri ilişkiler ağına tekrar geri dönüyoruz. Milo'lu Venus gibi bir heykelin bir sanatkar tarafından yapılabilir olduğunu bilmezsek, mermerin gerçekten ne olduğunu anlar mıyız? Bir diğer ifadeyle -ve bir şeyi ne ise o yapan şeyin onun anlamı olduğunu kabul ederek- canlı olmayan şeyler, nihai olarak insandan bağımsız bir anlama sahip olabilir mi? Kesinlikle, hem bitkiler hem de hayvan dünyasındaki evrim süreci, -evrim süreci devam ettiği müddetçe - beşeri toplumda kemale eren bir süreç olarak görünür.

Bir şeyin gerçekten ne olduğu problemine dair bu düşünceler, Pavlus'un Efeslilere Mektup'undaki (5/22-23) evlilik incelemesi ve özellikle karı-koca ilişkisini Mesih'in Kilise ile olan ilişkisiyle karşılaştırması göz önünde bulundurularak daha ileri götürülebilir⁷⁴. Pavlus'un incelemesinin bir hedefi, evliliğin bir gerçeklik olduğu ve bu anlayışı mecazi olarak bulanık Kilise kavramını tanımlamak için kullanılması olabilir. Öte yandan, Pavlus için temel gerçeklik, -hayatın yönleri olan- kozmik prensiplerin bir ilişkisi olarak Mesih ve Kilise ilişkisi ve evliliğin deruni gerçekliğinin bir örneği olması -soluk bir yansıması diyebilir miyiz?- olabilir. Eğer bu sonuncusu gibi bir şey, haklı gösterilebilirse o zaman, gerçeklik hakkındaki düşüncemizin çoğu, radikal bir şekilde gözden geçirilmek zorunda kalacaktır.

74 Avrupa-Amerika'nın doğulu işgali için bkz. H. Kraemer, *World Cultures and World Religions*, London, 1960, s. 228-71.

Çok şükür ki, mevcut çalışmanın hedefi, bu problemin tüketici bir araştırmasını değil, fakat yalnızca, yüceltme anlayışına uygun bir yaklaşıma mani olabilen ön yargıları kaldırmak için yeterli bir tartışmayı gerektirmektedir.

Bu çalışma, burada her şeyden önce, nihai olarak diğer dinlerin daha önceki uygulamalar ve fikirlerinin başat hale geldikleri dine aktarmayla ilgilidir. Bir bakış açısına göre, bu bir çöküş, -bir kısım uygulama ve fikirlerin tam doğasından, mesela, hem dışlayıcılık hem de şümüllülük değerlerinin çoğundan bir mahrum oluş- olarak görülebilir. Bununla birlikte, gerçekliğe dair bu inceleme, kendisine göre uygulamaların ve fikirlerin bir dine ifa edilmeyi başardıkları bir başka bakış açısının mümkün olduğunu gösterir. Bu bakış açısında onlar, olmaya yetenekli olduklarının en yükseği haline gelirler. Bir uygulama olarak şümüllülük anlayışı, en tam şekliyle Hinduizm'de görülebilir; ancak Hinduizm'de şümüllülük anlayışı, inhisarcılığın tamamlayıcı değerine dair yeterli bir tasavvurun yokluğu ile dengelenir. Eğer, bir dine şümüllülük ve dışlayıcılık arasında gerçek bir dengeye ulaşılsa, o zaman bu şümüllülük uygulamasının daha yüksek ve daha iyi bir şekilde gerçekleşmesi olacaktır. Bu yüzden de, fikirlerin ve uygulamaların bir dine dâhil edilmesinden 'yüceltme' olarak söz etmek uygundur.

Yüceltme sayesinde, bütün dünya için tek bir dine doğru ilerlemede, bir miktar objektifliğe ulaşma imkânının olduğu da görülecektir. Dinler hakkındaki herhangi bir yargı ya da kanı, zorunlu olarak bir değerler dizgesine göre yapıldığından dolayı, dinleri karşılaştırmak için hiçbir objektif temelin olmadığını yukarıda ileri sürdüm. Bu tür bir değerler dizgesi, genel olarak insan ırkının bir alt bölümünde hakim ve zımnen o alt bölümün ilgilerinin yardımıyla ilgilidir. Öte yandan eğer bir kimse, insanlığın ilgilerini bir bütün olarak ele almaya başlarsa, bü-

tün bölgesel altbölümler ve karmaşık sınıf tabakalaşmasıyla birlikte, mutlak değil ancak, en azından kısmi bir objektifliği başarabilir. Tabii ki bu, hemen gerçekleşmeyecektir. Herkes, bütünü ilgililerini, miras aldığı değerler dizgesinin kıstasıyla ölçme eğiliminde olacaktır. Ancak tedricen, insanlar gerçekten bir bütün (karizmatik bir toplum) olarak insanlığın ilgililerini ele almaya başladıklarında, gerçekten bütünü menfaati için olan şey hakkında gelişen bir anlaşma olacaktır. Bu anlaşma, belli sınırlar içinde, yüceltme anlayışının objektif uygulamasını mümkün hale getirecektir. Bir uygulamanın ya da fikrin bir şekli, bütünü menfaatlerinin gerçekleşmesine daha çok yardım ettiği ve bütüncül bakış açısına daha uygun olduğu yerde daha yücedir ve bütün bakış açısına daha uygundur. Bunun, yalnızca akademik bir yargı değil fakat bütün insanlığın entegre tek bir toplum meydana getirmeye yöneltilen aktiviteyle ilişkilendirildiğine işaret edilmesi gerekir.

İnsanlığın birliğini oluşturan faaliyetlerin hepsi zorunlu olarak iyi olmadığından, bu faaliyete dair bir başka nokta ortaya çıkarılmak zorundadır. Ekonomik, siyasi ve sosyal hayatta dünyanın birleşmesine yönelik ortaya çıkan eğilim, dinlerin birleşmesine yönelik baskı uygulamaktadır. Bu, Hristiyan birliğine yönelik hareketlerde, bu hareketler başka yönlerle sahip olsalar da, örneğini bulur. Bu tür bir hareketin değeri, bilinçli ya da bilinçsiz olarak geniş ölçekli organizasyon tarafından verilen güç ve güvenliği hedeflediği ölçüde sorgulanabilir⁷⁵. Zahirî organizasyona ait avantajlar uğruna, özellikle fiziki enerjiyi serbest bırakmada en etkili dinamik fikirlerin çok önemli düşünsel içeriğini, kurban etme tehlikesine karşı yeterlisiz bir korumaya sahiptir. Kurumsal liderler, her zaman kendi kurumlarını devam ettirmeye mecbur ve genellikle bir

75 Mahmud Muhtar-Katircioğlu, *The Wisdom of the Qur'ân*, tr. J. Naish, London 1937, xviii.

sınıf olarak hususi güçlerini ellerinden kaçırmama arzusuyla tahrik edildiklerinden bu tehlike, her zaman kurumsal düzeydeki müzakerelerde mevcut olacaktır. Bu yüzden, yüceltme sürecinin çoğu, bireysel ya da kişisel düzeyde vukuu bulmak zorundadır. Söz konusu birey, nihai olarak kendi asli imanının, değerli bulduğu her şeyin katılmasıyla zenginleşecek şekilde, diğer dinlerin değerlerini anlama ve takdir etmeye yönelik sürekli ve cesur çaba yüzünden bizatihi o değerlere maruz kalmak zorunda olan bireydir.

Şimdi, bireyin insanlığın dini birliğine yönelik ilerleyişine yardım etme teşebbüsünde sahip olması gereken tutumları tanımlayan dört prensip ya da kuralı ayrıntılarıyla açıklamayı teklif ediyorum. Her şeyden önce, özel şekliyle hristiyan birliğini harekete geçirmeye uğraşan hristiyanlara uygun olan özdeşleşleri ileri süreceğim ve sonra aynı özdeşleşlerin daha geniş dini birliğin teşvik edilmesine uygun hale nasıl getirilebildiğinin üzerinde düşüneceğim. Dört prensip ya da kural şunlardır:

1. İsa'nın Rab olduğunu söyleyen herkesi, kardeşlerim olarak kabul ederim.

2. Şimdilik içinde Tanrı'nın bana yer verdiği kiliseye bağlılığı (ecclesiastical allegiance) kabul ve Tanrı ve İsa'yı daha çok sevmeyi öğrenmek zorunda olduğum şeyin kilisenin içinde bulunduğunu itiraf ederim. Ancak aynı zamanda, İsa ve kardeşlere olan sevgi beni çağırdıkça, görülür birliği kolaylaştıracak şekilde ait olduğum kurumlardaki değişiklikler için aktif olarak çalışmaya hazırım.

3. Bir an için en azından her bir kardeşimin Tanrı'nın ona yer verdiği bağlılık içinde Tanrı'yı ve İsa'yı daha çok sevmeyi öğrenmesi gerektiğini ve yapabileceğim her hangi bir şekilde ona yardım etmeye mecbur olduğumu kabul ederim.

4. Tanrı ve İsa'ya olan sevgi (ya da Tanrı'ya yakınlık) dereceleri açısından kardeşler arasındaki farklılıkları yalnızca Tanrı tarafından bilindiğini ve bütün kardeşlerimden öğrenmeye hazır olmam gerektiğini kabul ederim.

Bu kuralların temelini oluşturan belli noktalar vurgulanabilir. Bu kurallar, her hangi bir hristiyanın altına imza atabileceği bir şekilde ifade edilebilir. Hristiyanlar, ötekinin şahsiyetine tam bir saygıyı da sürdürürler. Bu saygı kendisini, (bizimkilerden farklı olan) kendine has yoluna devam etme hususunda ötekine yardım etmeye hazır olmada ifade eder. Bizim daha iyi olduğuna inandığımız şeyi kabul etmek ya da bağlılığı değiştirmek için herhangi bir baskıya maruz olmayacak, gerçekleşecekse bile, böyle bir değişiklik, içinde onu ileri doğru sevk eden güçlerin çalışmasına bırakılacaktır. Tanrı ve insanın kendisi tarafından görülen ancak bizim tarafımızdan görülmeyen insanların ilgilerine yönelik derin sevgi ve saygıya, alçak gönüllülük -bizim ondan üstünlüğümüz hakkındaki herhangi bir fikrin kuvvetli reddi- eşlik etmelidir. Kurumlarımız ve geleneğimizin onunkilerden üstün olduğuna kani olsak bile, kişisel olarak onlardan üstün olduğumuzu zannetmemize izin vermemeliyiz. Genel kanımız muhtemelen, bizim daha aşağı olduğumuz olabilir. Toplumumuz hususunda tevazuya da bir yer vardır; o da, toplumun yanlışlığını ve zafiyetini kabul etmeye hazır oluşturmaktır. Ancak bu, aksi takdirde bu toplumu terk etmek zorunda olacağımızdan, belli sınırlar içinde olmak zorundadır.

Yukarıda ifade edilen dört kural, muhtemelen kendi anlamlarını tam olarak gerçekleştirdiklerinde birçok hristiyan için kabul edilebilir olmalıdır. Ancak ilginç soru, aynı hristiyanların aynı kuralları ve tutumları diğer dinlerin üyelerine uygulandığı zaman onaylamaya hazır olup olmadıkları şeklindeki sorudur. Gelin bu kuralları hemen bütün dinlere uygulamaya çalışmayalım; ancak ilk önce bu kuralların Yahudiliği, Hristiyanlığı ve İslam'ı içine alan -bir diğer ifadeyle, bütün

bu dinler, İbrahim’le başlayan manevi itkiyi elde etmeyi kabul ettiklerinden bazen İbrahimî din diye isimlendirilen- dinler ailesine uygulanıp uygulanmayacağına bakalım. Kurallar aşağıdaki şekilde ifade edilebilir:

1. Tanrı’ya ve O’na ibadete inanan herkesi kardeşlerim olarak kabul ederim.

2. Tanrı’nın bana içinde yer verdiği dini toplumu kabul ederim ve şimdilik kendisiyle Tanrı’yı daha çok sevmek ve O’na daha iyi hizmet etmeyi öğrenmem gereken şeyin o toplumun içinde bulunduğunu itiraf ederim; ancak aynı zamanda, Tanrı ve kardeşlerime olan sevgi beni çağırmayı sürdürdükçe, Tanrı’yı seven ve O’na ibadet eden herkesin kardeşliğinin toplumlarımızın hayatlarında daha yeterli ifadesini bulabilecekleri şekilde, mensup olduğum kurumlardaki değişiklikler için aktif olarak çalışmaya da hazırım.

3. En azından şimdilik her bir kardeşimin Tanrı’nın onlara bir yer verdiği dini toplum içinde daha doğru bir şekilde Tanrı’yı sevmeyi ve O’na ibadet etmeyi öğrenmeye çalışması gerektiğini ve herhangi bir şekilde bunun gerçekleştirmesi için ona yardım etmeye mecbur olduğumu kabul ederim.

4. Tanrı’yı sevmek ve O’na hizmet etme hususunda kardeşler arasındaki herhangi bir farklılığın, yalnızca Tanrı için bilinir olduğunu ve bütün kardeşlerimden öğrenmek için gerçek bir tevazuyla hazır olmam gerektiğini kabul ederim.

Bu kuralların tanımladığı tutumlar, bana hristiyanların yahudilere ve müslümanlara karşı gerçek tutumu olarak görünür; ancak benim düşündüğüm bu kuralların, aynı zamanda yahudiler ve müslümanların da altlarına imza atmaları mümkün olan kurallar olması gerekir. İlk bakışta bu kurallar, şimdilik her dinin nerede ise orada kalmasını söyledikleri için, bütün misyoner çalışmalarını dışlar gibi görünebilir. Ancak zamanla, bu kuralların daha derin bir misyon anlamını ve bir ‘dinlerarası’

ilişkiler durumuna daha uygun bir şeyi ifade edeceğine inanıyorum. Bu kurallar -bir günah olan- kendi dinine döndürmeyi yani, insanları yalnızca kendi refahlarına yönelik gerçek bir ilgiden değil de, kendi toplumunuzu yüceltmeyi istediğiniz için ona bağlamayı dışarıda bırakır. Yine bu kurallar, diğer dinlerin mensuplarına bir üstünlük ruhuyla yaklaşmayı da dışlar. Gelecekteki gerçek bir misyon, gittikçe daha çok, vermek kadar almaya da hazır olduğumuz karşılıklı bir ilişki içinde olmak zorundadır. Bu, bir diğer şahısta dinin 'sonuçlar'ını takdir etmeyi öğrenirken onun da bizdeki dinimizin 'sonuçlarını' görmesine izin verme konumudur. Ancak, yine de -diğer ruhlarla sahip olduğumuz olumlu değerleri paylaşmayı ve onları Tanrı'yı sevmeyi ve O'na daha iyi hizmet etmeyi öğrenmeyi teşvik etmeğe yönelik bir gayrete- misyona yönelik devam eden ve süregiden ilgi için de bir yer vardır. Bu ilgi kendisini, en derin şeylerde karşılıklı alma ve verme fırsatı verecek kardeşlerimizle, kişisel ilişki şekillerini -mesela, Hristiyan olmayan ülkelerdeki idari ya da profesyonel veya ticari mesleklerle meşgul olma gibi- aktif aramada ifade edecektir. Misyon için süregiden bu tür bir ilgi, yukarıdaki kurallar tarafından dışlanmaz ancak, onun daha ziyade gelişmesine yardım eder.

Yahudiler, hristiyanlar ve müslümanlar arasında uygun olan tutumlar, aynı zamanda bütün dinlerin mensupları arasındaki ilişkiler için de uygundur. Ancak, bir kısmı 'Tanrı' kelimesini kullanmadığından bütün dinler tarafından kabul edilir olan kurallar için bir formül keşfetmek güçtür. Belki bir formül, 'Nihai Gerçekliğe uygun bir hayat tarzı' gibi ifadeyle ortaya konulabilir. Bütün dinler böyle bir formülün altına imza atma hususunda ikna edilse bile, her bir dinin mensuplarının onu anlayabilmesi için kesinlikle farklı şekillerde ayrıntılı olarak yazılmak ve yorumlanmak zorundadır. Problemin en iyi çözümü, farklı dinler için farklı formülasyonların olduğunu ve bunları eşit olarak kabul etmek, olabilir.

Bir şekilde bu dört kuralın, kişisel düzeyde dini kardeşliği daha iyi bir hale getirmesi sebebiyle artan sayıda insan tarafından benimsenmesi, kurumsal birleşmeye ulaşmayı daha da kolaylaştırabilir. Hem her bir dinin içinde hem de dinler arasında bu tür birleşmenin belli bir derecede gerçekleşmesi mümkündür. Bunun için muhtemel bir yer, Protestan Hristiyanlığın bir kısım alt bölümleri arasındaki bir yerdir. Bununla birlikte, dini birliğe yönelik esas hareketin böyle bir kurumsal birleşmeyle olmayacağını düşünme eğilimindeyim. Daha muhtemel olan ise, bazı dini toplumların başkalarının değerlerini içine alma ve kendisini çağdaş şartlara uydurma hususunda önemli derecede başarılı olacaklarıdır. Daha genç nesiller, kendi asli toplumunun kontrolünden kurtulacak ve bu önemli derecede başarılı olana -ve nihai olarak tek bir dine- katılacaktır. Diğer dinler ise, mensuplarının olmayışı yüzünden tedricen ortadan kalkacaktır; ancak ara sıra bu dinlerden biri, ana kültürel akım dışında -mesela, onu kendileri için tercih eden küçük bir grubun ayrıcalıklarını koruma hususunda- yeni bir sosyal fonksiyon keşfederek yüzyıllarca kendisini canlı tutabilir.

3. DİNİN GEREKLİLİĞİ

Bu kitabın iddiasının zirvesi, din olmaksızın gerçek hiçbir dünya birliğinin olamayacağı şeklindedir. Sahte -ekonomik birlik, zahiri siyasi organizasyon birliği, hatta homojen maddi bir kültür birliği gibi- birlik türleri olabilir. Ancak gerçek birlik, insanların, bir toplumu oluşturan beraber olma duygusuna sahip olmalarını gerektirir. Fakat, birlikten basit bir şekilde 'insanlığın' toplamını anlarsak, insanlık kutsal ya da esrarengiz hiç bir çağrışıma sahip olmadığı için böyle bir birlik mümkün değildir. Gerçek bir birlik, karizmatik olan yani, aşkın bir kaynağa sahip olan ve aşkın değerleri taşıyan bir toplumu gerek-

tirir. Böyle bir toplum, Tanrı'ya inanan, ibadet eden ve O'nu seven kimselerin ya da Nihai Gerçeklikle uyum içinde bir hayat tarzını takip etmeye çalışan kimselerden oluşan toplumdur. Bu, insanlığın tamamını kucaklayacak bir toplumdur, ancak, o toplum ne tanımlandığı ne düşünüldüğü gibidir.

Gerçek bir dünya birliğinin, karizmatik bir lider vasıtasıyla vukuu bulması dışında gerçekleşmesi mümkün değildir. Yukarıda zikredilen sebeplerden dolayı, hatta dinlerin bağlıları arasındaki son on yıllık dostça ilişkilerden sonra bile daha fazlasının başarılması mümkün değildir. Bir dinin merkezi fikirlerini vurgulamak ve onları, insanların şevkli hale gelecekleri ve fiziksel enerjilerinin serbest bırakılacağı bir şekilde ifade etmek, yeni bir peygamberi değilse bile, en azından yaratıcı bir bireyi ya da bu tür bir grup insanı gerektirir.

Bu kitap, fikirlerin ihtiyaç duyulan yeni bir sentezini takdim etmeye çalışmadı ve her ne olursa olsun böyle bir teşebbüsün zamanı da henüz gelmedi. Kitabın görevi, engellerin bir kısmını, özellikle de, dinin ne olduğuna dair yanlış anlayışların ortaya çıkardığı engelleri temizleyerek yaratıcı bireylerin ilerlemesini kolaylaştırmaya yönelik daha mütevazı bir görevdir. Avrupa-Amerika, değişen derecelerde *abartılı* tahripten zarar gören ve yalnızca kendilerine özgü tahrifleri değil fakat aynı zamanda, genel olarak dinin tahrif edilmiş anlayışlarının da propagandasını yapan dini hareketlerle doludur. Burada herhangi bir ilerleme olmadan önce, hem teorik hem de pratik açılardan, bu Augean ahırlarının⁷⁶ temizlenmesine ihtiyaç vardır. Eğer bu kitap, Herkül'e özgü bu görevin teorik yanına bir katkı yapmışsa, hedefine ulaşmış olacaktır.

76 * Otuz sene pis kaldıktan sonra, Herkül'ün bir günde temizlediği ahırlar (-ç-).

İNDEKS

A

- Abartılı 89
Abbasi hanedanlığı 129
Ahlak 147
Ahlaki unsur 149
Ahmediyye 85, 125, 247
Albert Schweitzer 152
Amentü 56
Amerika 12, 15, 17, 38, 59, 91,
151, 231, 246, 264
Anima 177, 216
Apology 107
Arapça 136, 208
Aristocu kozmoloji 207, 209
Augustine 136

B

- Bahaizm 124, 125, 247
Bakire Meryem 103, 173, 174,
206, 216, 222, 223, 241
Bilim 70, 100, 102, 130, 133, 159,
209
Bilim adamları 70, 100, 102, 130,
133, 209

Bilimsel 34

Budizm 246, 247, 249

C

Cicero 139

D

- Demeter 173
Democritus 186
Dinamik imaj 239
Dinamik imajlar 239
Dini düşünce 26, 61, 134, 135,
139, 158, 167, 171
Dini düşünceler 26
Dogmatik unsur 165, 166
Doğu 17, 117, 246
Dua 237, 240
Durkheim 232
Dünya dini 253
E
Emile Durkheim 210
Enki 234
Ermeniler 160

Eski Ahit 82, 228

F

Faşizm 247

Filistin 36, 42, 43, 139, 153, 246

G

Gelenek 55

Gelenekler 55, 66, 116, 135, 148

Gerçeklik 67, 169, 254

H

Hariciler 179, 221, 222

Hayat anlayışı 212, 216

Hegelci felsefe 21

Hıristiyan eğitimi 37

Hıristiyanlık 18, 27, 29, 37, 53,
84, 98, 101, 119, 124, 125,
131, 132, 134, 136, 151,
152, 165, 166, 167, 170,
173, 220, 230, 248

Hinduizm 246, 257

Horace 139

I

Ignatius Loyala 240

Isis 246

İbn Sina 118, 208

İbn Teymiyye 130, 163

İlk Sebep 175, 207, 208, 209

İnsan 47, 189, 224, 235

İsa 232, 233, 240, 242, 259, 260

İslam 66, 77, 78, 88, 97, 98, 99,
100, 101, 108, 109, 113,
114, 115, 116, 117, 118,
119, 121, 124, 125, 126,
129, 130, 131, 135, 136,
137, 138, 141, 146, 148,
151, 152, 154, 162, 165,
166, 170, 172, 177, 178,
179, 180, 195, 220, 221,
230, 236, 246, 252, 260

İslam Hukuku 130

İştâr 173

J

Jung 16, 172, 173, 174, 175, 177,
179, 185, 186, 188, 212, 241

K

Karl Barth 127, 135

Kelt 103

Kiptiler 161

Kindî 118, 208

Kitab-ı Mukaddes realizmi 19,
22, 23

Kore 219

Kutsal Ruh 108, 205, 217

Kutsal savaş 52

L

Leucippus 186

Livy 237

Lysenko 137

M

Marduk 206

Margaret Mead 41

Marksizm 20, 44, 72, 99, 126, 140,
152, 167, 223, 247

Mısır 246

Mirza Gulam Ahmed 125

Misyon 262

Mitik 166

Mitoloji 180

Mitra 187, 246

Muhammed 37, 48, 51, 52, 55, 67,
77, 82, 97, 98, 99, 100, 101,
107, 108, 113, 114, 115,
116, 117, 122, 134, 135,
139, 148, 149, 151, 154,
156, 178, 205, 221, 230

Musa 101, 154, 156

N

Norman Daniel 99

P

Pavlus 21, 72, 139, 140, 256

Peter Pan 92

Peygamber 140, 228, 229, 230

Proclus 208

Projeksiyon 204

R

Resullerin İşleri 73, 212

Roma imparatorluğu 246

Roma Katolik Kilisesi 125

Roma Katolisizmi 21

Rönesans 79

S

Sosyal faktörler 35

Soul and Psyche 220

Sünniler 67, 114, 121

Süryaniler 81

Şinto 124

T

Tahrif 75, 77, 86, 92, 102, 251

Tahrif doktrini 102

Takıntısıl 91

Tecritçi 87

Teilhard de Chardin 11, 187, 188

Tekvin 156, 158, 166

Teslis 160, 172, 205, 215, 217,
218, 219

Teslis doktrini 160, 205, 215, 217,
218, 219

The Essence of Christianity 204

The Phenomenon of Man 188,
189

Timothy 107

U

Ulema 66, 67

V

Vesta mabedi 57, 150

Victor White 220

Virgil 58

W

William Temple 239

Z

Zen Budizm 247

Zerdüştlük 132

WILLIAM MONTGOMERY WATT

DİNLERDE HAKİKAT

SOSYOLOJİK VE PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIM

ÇEVİREN: FUAT AYDIN

Bu kitap, Marks'ın "Din halkın afyonudur" ve Feurbach'ın "Tanrı bir projeksiyon/yansıtmadır" sözlerinin doğru olmadığını, sosyoloji ve psikolojinin verilerle göstermeye çalışmakta; gerçek bir dünya birliğinin sağlanması isteniyorsa, bunun din olmaksızın mümkün olmayacağını bir iddia olarak ortaya atmaktadır.

