T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

MODERN TOPLUMDA DİNSEL BİREYCİLİK

Mehmet Süheyl ÜNAL

Danışman

Doç. Dr. Adil ÇİFTÇİ

2007

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "Modern Toplumda Dinsel Bireycilik" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

15/08/2007

Mehmet Süheyl ÜNAL

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin
Adı ve Soyadı : Mehmet Süheyl ÜNAL
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Felsefe ve Din Bilimleri Doktora
Tez Konusu : Modern Toplumda Dinsel Bireycilik
Sınav Tarihi ve Saati :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 24.07.2006 tarih ve 15 Sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliğinin 30.maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini …. dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI	O	OY BİRLİĞİ ile	O
DÜZELTME	O*	OY ÇOKLUĞU	O
RED edilmesine	O**	ile karar verilmiştir.	

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır. O***
Öğrenci sınava gelmemiştir. O**

* Bu halde adaya 6 ay süre verilir.
** Bu halde adayın kaydı silinir.
*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

	Evet
Tez, burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir.	O
Tez, mevcut hali ile basılabilir.	O
Tez, gözden geçirildikten sonra basılabilir.	O
Tezin, basımı gerekliliği yoktur.	O

JÜRİ ÜYELERİ				İMZA
……	□ Başarılı	□ Düzeltme	□ Red	……..
……	□ Başarılı	□ Düzeltme	□ Red	…….....
……	□ Başarılı	□ Düzeltme	□ Red	…..……
……	□ Başarılı	□ Düzeltme	□ Red	…….....
……	□ Başarılı	□ Düzeltme	□ Red	…..……

ÖZET

Doktora Tezi

Modern Toplumda Dinsel Bireycilik

Mehmet Süheyl ÜNAL

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

"Bireycilik", modern toplum anlayışının ürünüdür. Modernitenin unsurları, "soyutlanma", "gelecek yönelimlilik", "akılcılaşma", "özgürleşme", "dünyevîleşme" ve "bireycileşme"dir. Bu unsurların hepsi birbirleriyle bağlantılıdır.

Geleneksel toplum anlayışından modern topluma dönüşümü ifade eden "modernleşme", insan anlayışında da değişimlere sebebiyet vermiştir. Topluluk hayatında grubun bir üyesi olan "kişi", modern toplumda kendi başına ayakta duran "birey" haline gelmiştir. Bu toplumsal değişim, "din" konusunda da kendisini gösterir. Bu bağlamda karşımıza çıkan dinsel bireycilik, "tercih", "bilinç", "mahremiyet", "eşitlik", "özgürlük" ve "özerklik" gibi anahtar kavramların öne çıktığı bir toplumsal fenomen olup; bireyin Tanrı'yla ilişkisinin bireyin kendisi tarafından belirlendiğini, bireyin dinî konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının bulunduğunu, bireyin dilediği dine ya da dinî topluluğa girebileceğini, inançlı bireyin aracılara ihtiyacı olmadığını, Tanrısıyla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevini savunan görüştür. Bu düşünceye göre dinsel bireyci, "Tanrı'nın huzurunda tek başına" durur. Onun dinsel eylemlerinde herhangi bir cemaatin, mezhebin ya da dinsel otoritenin bağlayıcılığı yoktur. O, dinsel geleneğin söylemini alır; ama kendi bireysel bilinç durumuna göre tercihlerde bulunur.

Bu çalışmada, modern toplum anlayışının ayrılmaz bir parçası kabul edilen "bireycilik" fenomeninin türevlerinden "dinsel bireycilik"in sosyolojik kökeni araştırılmış ve günümüz din sosyolojisi literatürü içerisinde bu kavramın çağrıştırdığı anlamlar taranmıştır. Böylece bu tez, modern toplumlarda gözlenen "dinsel bireycilik" fenomenini din sosyolojisi analiz düzeyinde tanımak amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: 1) Bireycilik, 2) Dinsel Bireycilik, 3) Modernlik, 4) Modern birey, 5) Modern toplum

ABSTRACT

Doctorate Dissertation

Religious Individualism in Modern Society

Mehmet Süheyl ÜNAL

Dokuz Eylul University
Institute of Social Sciences
Department of the Sciences of Philosophy and Religion

"Individualism" had been product of the modernity. The components of the modernity are "abstraction", "futurity", "rationalization", "liberation", "secularization", and "individualization" which link each other.

The modernisation which characterizes a transformation from community to society had brought about some changes also on the concept of human. A "person" who was a member of a community is now an "individual" standing alone in modern society. Religious individualism is a social phenomenon known with "choosing", "conscious", "privacy", "equality", "liberty", and "autonomy". This is a view that an individual's relation with God had been designated with respect to that individual's own, that an individual has the right to reflect on religious issues freely, that an individual may join into a religious community he/she wants, that the individual believer does not need intermediaries, that he has the right and the duty to come to his own relationship with his God in his own way and by his own effort. Religious individual "stands alone before his/her God". Any religious authority can not be a compelling factor in his/her religious actions. Individual gets the utterance of a religious tradition; but "chooses" according to his/her own conscious situation.

In this study, the sociological roots of "religious individualism" have been researched, and the meanings which this concept reminds us in the literature of the contemporary sociology of religion have been scanned. This dissertation has been fulfilled at the analysis level of the sociology of religion to recognize "religious individualism" observed in the modern societies.

Key Words: 1) Individualism, 2) Religious Individualism, 3) Modernity, 4) Modern individual, 5) Modern society

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ ii
DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI iii
ÖZET iv
ABSTRACT v
İÇİNDEKİLER vi
KISALTMALAR ix
GİRİŞ x

BİRİNCİ BÖLÜM

DİNSEL BİREYCİLİĞİN TARİHSEL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. TARİHSEL ÇERÇEVE: REFORMASYON VE AYDINLANMA 1
1.1.1. Reformasyon 1
1.1.2. Aydınlanma Felsefesi 3
1.2. MODERNLİK, MODERNLEŞME, MODERN TOPLUM 10
1.3. BİREY 16
1.3.1. Kavramsal Çözümleme 16
1.3.2. Toplumbilimsel Çözümleme 18
1.4. BİREYCİLİK 22
1.4.1. Kavramın Tarihçesi 22
1.4.2. Toplumbilimde Bireycilik 24
1.4.3. "Birey/Bireycilik" ile "Kişi/Personalizm" Karşıtlığı 29
1.4.4. Bireycilik'in Temel Unsurları 31
1.4.4.1. Bireyin Üstün Değeri ve Eşitlik 31
1.4.4.2. Özgürlük ve Özerklik 33
1.4.4.3. Mahremiyet 33
1.4.4.4. Kendini-Geliştirme/Gerçekleştirme 34
1.4.4.5. Soyut(lanmış) Birey Anlayışı 35
1.4.5. Bireycilik Türleri 35

1.5. DİNSEL BİREYCİLİK 39
1.5.1. Dinsel Bireyciliğin Tanımı 39
1.5.2. Tarihî ve Dinî Açıdan Dinsel Bireycilik 41
1.5.3. Dinî-Toplumsal Kurumlar ile Dinsel Bireycilik İlişkisi 47
1.5.4. Günümüzün Toplumsal Hayatında Dinsel Bireycilik 51
1.5.5. Sonuç 53

İKİNCİ BÖLÜM

SØREN KIERKEGAARD'DA DİNSEL BİREYCİLİK

2.1.ANA HATLARIYLA KIERKEGAARD'IN BİREYCİ FELSEFESİ..... 58
2.2. BİREY ANLAYIŞI 63
2.2.1. Eşitlik 68
2.2.2. Özgü(n)lük 69
2.2.3. Bilinçli Seçim ve Karar Verme 70
2.3. BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİ 73
2.4. BİREY-TANRI İLİŞKİSİ: "YALNIZ BİREY" 78

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARTIN BUBER'DE DİNSEL BİREYCİLİK

3.1. MODERNLİK VE MODERN TOPLUM ANLAYIŞI 89
3.2. DİN ve TANRI ANLAYIŞI: DİYALOG..... 91
3.3. ÖZGÜRLÜK, ÖZERKLİK VE BAĞIMSIZLIK 101
3.4. KIERKEGAARD ETKİLERİ: "YALNIZ BİREY" 102
3.5. MUTLAK BİREYCİLİK, TOPLULUKÇULUK VE "ARASINDA" ALANI 108

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PETER L. BERGER'DE DİNSEL BİREYCİLİK

4.1. BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİ 112
4.2. MODERNLİK VE MODERN TOPLUM 116
4.3. DÜNYEVÎLEŞME 120
4.4. KAMUSAL VE ÖZEL ALAN AYRIMI 125
4.5. ÇOĞULCULUK..... 128
4.6. YABANCILAŞMA 135

4.7. KURUMSALLIKTAN UZAKLAŞMA VE ÖZNELLEŞME 136
4.8. ÖZGÜRLEŞME 140
4.9. MODERN BİREY ANLAYIŞI VE DİNSEL BİREYCİLİK 142

BEŞİNCİ BÖLÜM

THOMAS LUCKMANN'DA DİNSEL BİREYCİLİK

5.1. DİNİN VE BİREYİN TOPLUMDAKİ YERİ 156
5.1.1. 1960'lara kadar Din Sosyolojisinde Din ve Birey 156
5.1.2. Dinin Tanımlanması Problemi 158
5.1.3. Bireyin Toplumsal Kimliği 159
5.1.4. Dinin Toplumsal Biçimlerinin Evrimi 161
5.2. KİLİSE-YÖNELİMLİ DİNDARLIK 165
5.3. RESMÎ DİN MODELİ 168
5.4. DİNSEL UZMANLAŞMA 173
5.5. ÖZERK BİREY VE DİNİN YENİ TOPLUMSAL BİÇİMİ 176

SONUÇ 185
KAYNAKLAR 191

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m. : Adı geçen makale

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

CUP : Concluding Unscientific Postscript

çev. : Çeviren

der. : Derleyen

DEÜİFD : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ed. : Editör

ERE : Encyclopedia of Religion and Ethics

haz. : Hazırlayan

İng. çev. : İngilizce'ye çeviren

JSSR : Journal for the Scientific Study of Religion

krş. : Karşılaştırın

MÜİFD : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

s. : Sayfa numarası

vb. : ve bunun gibi, ve benzeri

vd. : ve devamı, ve diğerleri

vs. : ve saire

Yay. : Yayınevi, Yayınları, Yayıncılık

GİRİŞ

Rivayete göre Hazreti Musa yolda bir çoban görür. Çoban Tanrı'ya münacat etmektedir: "Sen neredesin? Sana hizmet etsem, çarığını diksem, saçını tarasam, çamaşırını yıkasam, sabah akşam sütünü hazırlasam. Elini öpsem, ayağını ovsam, bitlerini kırsam, yatma zamanı yerini temizlesem." Bu sözleri duyan Musa, çobanı azarlar; Yüce Yaratıcı'yı insanlara ait sıfatlarla anmanın yanlışlığını, Hakk'ın bütün bu sıfatlardan, elden, ayaktan, çamaşırdan, yiyip içmekten münezzeh oluşunu ve bu sözlerin küfür olduğunu söyler. Çoban üzülüp pişman olur, gönlü dertle dolu çöllere düşer. Bu sırada Musa'ya Hakk'tan vahiy gelir: "Bir kulumuzu bizden ayırdın. Seni, onları bize yaklaştırasın diye yolladık; yoksa bizden uzaklaştırasın diye değil. Herkese ayrı bir hususiyet ve ifade tarzı bağışladık. Bizim baktığımız, gönül ve haldir. Kalpte huşû varsa biz ona bakarız, görünüşte huşûsuz bile olsa."[1]

Hikayede Musa Peygamber'in muhatabı, Tanrı ile kendi bildiği tarzda irtibat kurmak isteyen bir karakterdir. Aslında toplumsal hayatta dinden kaynaklanan birtakım genelgeçer kurallar ve formel ibadetler mevcuttur; ancak çoban, ya bunlardan haberdar değildir, ya da o kitabî sistemleri benlik bilincine bir türlü "olduğu gibi" oturtamamıştır. İçinde bulunan, Tanrı ile ilişki kurma ihtiyacı, yani din duygusu ise onu Nihai Hakikat ile "bir şekilde" diyaloga sevketmektedir. Sonuçta çoban, din'i kendi varoluşuna en uygun olduğunu his-

[1] Bu hikayeyi yeniden yapılandırarak aktardık. Konumuz, onun gerçekte vuku bulup bulmadığını tespit olmadığından, sadece anlatılmak istenene, maksada, yani "kıssadan hisse"ye yönelmek istiyoruz. Bu örneği simgeselleştirme addederek ele alıyoruz. bkz. Mevlânâ, **Mesnevî**, haz. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yay., Ankara, 2007, c. I-II, s. 336-341 (**Mesnevî**'nin orijinalinde c. II, beyit: 1710-1795).

settiği bilinç düzeyinde yaşamaktadır.[2] Tezimizin konusu, bu örnekte gözlemlediğimiz dinsel tutum ve onun toplumsal uzanımlarıdır. Dinsel bireycilik, bu örnekte de görüldüğü gibi, aslında her dönemde münferit vakalarla karşımıza çıkabilecek bir fenomendir. Ne var ki toplumsal bir tutum haline gelmesinin moderniteden sonra gerçekleştiği varsayımını taşıyoruz. Bu konudaki fikirleri Sonuç Bölümü'nde değerlendireceğiz.

Günümüzde ele alınan meseleleri neredeyse "sosyal değişme ve din" konusunun alt başlıkları haline dönüşen Din Sosyolojisi'nde en çok incelenen problemlerden biri, din ve modernlik ilişkisidir. Modernleşme, toplumların dinsel hayatlarında gerek topyekün, gerekse bireysel düzlemde birtakım değişikliklere yol açmaktadır. "Dinsel bireycilik", sözkonusu değişimlerle beraber karşımıza çıkmak suretiyle dikkatimizi celbeden yeni ve önemli bir toplumsal fenomendir.

"Dinsel bireycilik bir tehlike/tehdit mi, yoksa bir fırsat mıdır?" gibi bir soruya çalışmamızın çerçevesi içinde değer yargısı içeren bir cevap veremeyiz. Bizim görevimiz, sadece toplumsal "durum"u saptamaya çalışmaktır. Böyle bir toplumsal fenomen vardır ve karşımızda durmaktadır. Bizi bu konuyu çalışmaya iten sebep –ve aynı zamanda temel varsayımımız– günlük hayattaki gözlemlerimiz ve okumalarımız sonucunda modernleşme sürecindeki ülkemizde kurumsal dinin önerdiği değil, kendi bireysel din anlayışının salık verdiği "din"i yaşayanların varlığıdır. Araştırmamız sonucunda gördük ki modern ve modernleşen toplumlarda genelde "bireycilik", özelde "dinsel bireycilik" eğilimi artıyor. Bir din sosyologu adayı olarak bizim kendimize biçtiğimiz vazife, burada toplumsal hayatta henüz çok belirgin olmayan bu sosyal durumun ortaya çıktığı "vatan"ındaki "resim"i görmeye ve Türk okuyucusuna göstermeye çalışmaktır.

---

[2] "Musa ile Çoban" hikayesinin anlayıcı yaklaşım çerçevesinde bir yorumu için bkz. Adil Çiftçi, **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları: Empirik Bir Deneme**, Kitabiyat, Ankara, 2004, s. 253 vd.

Bir insan, dindarlığını sadece metine dayalı, yani kitabî dine uyarak yaşamak istemeyebilir. Çünkü resmî din anlayışı, onun kendisini "dindar" hissetmesini sağlamıyor olabilir. O, ancak özel bireysel ve toplumsal şartlarına göre bizzat oluşturduğu dinsel kanaati hayata geçirerek kendini gerçekleştirecektir. Böyle bir mümin, kurumsal din anlayışı tarafından belki "dindar" görülmeyebilir. Ama zaten o, "görünmeyen" bir dindarlığı tercih ediyordur. Bizi bu tezi çalışmaya iten nedenlerin belki de en başında, bu "durum" gelmektedir: Herkes dindarlığı tekbiçim yaşayamaz. Zira hiç kimse birbiriyle aynı değildir. Her insan, bir diğerinden ayrı yetenek, bilişsel özellik, toplumsal çevre, genetik ve zeka şartlarıyla dünyaya gelir. Birbirinden bu denli farklılık içerisinde bulunan ve bu kadar zengin çeşitliliğe sahip insanı aynı dinsel anlayışa mecbur etmek, eşyanın tabiatına aykırı görülmektedir. Dolayısıyla, yeryüzünde ne kadar insan varsa, o kadar "din" vardır denebilir. Bu da bizi "dinsel bireycilik" diye adlandırılabilecek bir sosyolojik fenomene getirir.

Dinsel bireycilik fenomeninin Türkiye'de din sosyolojisi alanında yeterince fark edilmediğini; tek başına bir başlık olarak çalışılmadığını gördük. Bu konuda ilk adım atma ve bundan sonra yapılacak çalışmalara temel sunma amacıyla "Modern Toplumda Dinsel Bireycilik" konusunu ele aldık.

Bu konu ve başlıktaki ana kavram, "dinsel bireycilik"tir. Bunun yerine "bireycilik" denebilirdi; fakat tek başına "bireycilik" ya da diğer bir deyişle "mutlak/radikal bireycilik", ileride görüleceği üzere "din"i de reddedebilmektedir.[3] Bu yüzden temayı "dinsel bireycilik" şeklinde kavramsallaştırmak, konunun

---

[3] Danièle Hervieu-Léger, "Individualism Religious and Modern: Continuities and Discontinuities", David Lyon ve Marguerite Van Die (ed.), **Rethinking Church, State, and Modernity**, Univ. of Toronto Press, Toronto, 2000, s.52 vd.; Danièle Hervieu-Léger, "Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity", Richard Fenn (ed.), **The Blackwell Companion to Sociology of Religion**, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, s. 164.

anlaşılması ve anlatılması açısından önemlidir. Bu fenomenin modernitenin bir ürünü olduğunu varsaydığımız için "modern toplumda" ibaresini ekledik. Teknik anlamda deneysel değil, kuramsal bir araştırma şeklinde yürüttüğümüz tezimizde –başlıkta belirtmesek de– rehberlik edebileceğini düşündüğümüz dört düşünürün görüşlerini merkeze aldık.

Çalışmamızın evreni varoluşçu düşünce ve bir uzantısı olan fenomenolojik sosyolojidir. Bu paradigma çerçevesinde sayılabilecek onlarca düşünür ve sosyolog bulunduğundan ve hepsini incelememiz imkan dahilinde olmadığından, örneklemimizi dinsel bireycilik konusunda en fazla veri sunacağını gördüğümüz iki varoluşçu düşünür (Søren Kierkegaard ve Martin Buber) ve iki fenomenolojik sosyolog (Peter L. Berger ve Thomas Luckmann) ile sınırlandırdık.

Üzerinde durma ihtiyacı duyduğumuz bir diğer husus, çalışmanın "analiz düzeyi"dir.[4] "Bireycilik"i, çok sayıda insan tarafından paylaşılan, tarihsel kökenleri ile birlikte güncelliği de bulunan ve her iki açıdan ancak sosyolog titizliğiyle inşa edilebilecek bağlam veya bağlamlara yerleştirilmesi gereken bir "toplumsal fenomen" vasfıyla ele alıyoruz. "Bireycilik", bizim varsayımımıza göre, modern zamanın toplumsal şartları tarafından oluşturulmuş ve akabinde de kendisi toplumsal yapıyı etkilemiştir. O, bu bakımdan "sosyolojik" bir çabayla incelenmeye uygundur. Diğer yandan bu toplumsal fenomen, tarih içerisinde meydana gelmesi, tek başına "birey"lerle sınırlı kalmayıp genel sayılabilecek bir "sosyal tutum"a dönüşmesi itibariyle de sosyolojinin konusu olmayı hak etmektedir.

Böyle bir konunun sosyolojik çerçevede ele alınması, benimsediğimiz "insan anlayışı" tarafından kolaylaştırılmıştır. Hatırlanacaktır ki "insan anlayışı"

---

[4] Tez konumuzu yeni aldığımız sıralarda kendisiyle dinsel bireycilik üzerine görüştüğümüz bir hocamız, bu konunun sosyoloji konusu olup olamayacağı hususundaki şüphelerini dile getirmişti. Çalışmanın analiz düzeyini kısaca bahis konusu etmeyi bunun üzerine düşündük.

açısından sosyal bilimlerde –kabaca– iki "insan modeli"nden bahsedilir: Kapalı/mekanik/determinist ve açık/insancıl/voluntarist.[5] "Kapalı insan modeli", insanı edilgen, mekanik, sadece etkiye tepki veren, belli dışsal kurallara bağlı davranan, davranışları önceden kestirilebilir ve kendine özgü olmayan bir varlık telakki eder. Bu anlayışa göre insanı dış etkenler belirler; onun kendine özgü bir davranış tarzı yoktur. "Açık insan modeli"ne göre ise birey etkindir, mekanik değildir, sadece etkilere tepki veren bir robot değildir, kendi bilinciyle eylemde bulunan, davranışları belli zorunlu kurallara bağlanamayan ve önceden tahmin edilemeyen, kendine özgü bir varlıktır.

Kısaca ortaya koyduğumuz insan telakkileri, kendilerine uygun birer metot talep ederler. "Açık insan anlayışı", "anlayıcı" yaklaşımı münasip görecektir. Yine hatırlanacağı gibi, sosyal bilimlerdeki yaklaşımları "açıklayıcı" ve "anlayıcı" diye ikiye ayırmak olanaklıdır.[6]

"Açıklayıcı yaklaşım", az önce anlatılan "kapalı insan modeli"ni çağrıştırıyor. Bu akımın insan bilimlerindeki uzanımına göre biliminsanı, incelediği konuyu/insanı "şey"mişçesine ve dışarıdan araştırır. "İnsan", pozitivist bir tutumla ele alınmalı, onun davranışını etkileyen kurallar tespit edilmeli ve ona dair tümdengelimsel çıkarımlarda bulunulmalıdır. Bu "olgucu" düşünce tarzına göre insan, doğadaki nesnelerden farklı değildir ve onlardan farklı tarzda incelenemez. İnsanın davranışları "açıklanabilir"dir; yani birtakım "tümeller"in altına yerleştirilebilir.

---

[5] bkz. J.D. Thompson ve D.R. van Houten, **The Behavioral Sciences: An Interpretation**, Addison-Wesley Publishing Company, 1970.

[6] bkz. Adil Çiftçi, **Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar**, Kitabiyat, Ankara, 2003; **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları: Empirik Bir Deneme**, Kitabiyat, Ankara, 2004 (Bundan sonra **Anlayıcı Yaklaşım** şeklinde göndermede bulunulacaktır).

"Anlayıcı yaklaşım", bunun tersi yönde geliştirilmiş bir düşünce tarzını aksettirir: İnsan, şey/nesne değil; bir özne'dir. Yaptıklarının farkında olduğu için, davranışlarına "hareket" değil, "eylem" denir. Bu yaklaşımı benimseyen araştırmacı, incelediği konu/özneleri "açıklama"ya değil, "anlama"ya çalışır. Onların "fenomen"lerini göremedikçe zahirde tıkanıp kalacağını, dolayısıyla sadece dışarıdan gözlemle elde edilen sonuçların hakikati yansıtmayacağını düşünür. Her birey, ayrı birer fenomen dünyasına sahip olduğu için, "anlayıcı araştırmacı"nın genelleyici, indirgeyici ve kurallara ulaşmaya çalışan bir tutumu yoktur. Ezcümle, metodolojisi "nomotetik" değil, "ideografik"tir. İnsan doğası anlayışı "belirlenimci" değil, "istemci"dir. Sadece algılanabilir olanla hüküm vermediğinden, epistemolojisi "pozitivist" değil, "anti-pozitivist"tir. Dayandığı ontoloji ise "gerçekçilik" değil, "adcılık "tır.

Buraya kadar bahsettiğimiz açıklayıcı ve anlayıcı yaklaşım özellikleri "ideel-tipik"tir.[7] Biz burada tezimizde tercih ettiğimiz yaklaşımı belirtmek için bu kadarıyla yetinmenin uygun olacağını düşünüyoruz. "Çalıştığımız konu bu iki temel yaklaşımdan sadece biriyle çalışılmak zorundadır, diğeriyle çalışılamaz", denemez. Ne var ki konunun mahiyeti düşünüldüğünde "anlayıcı yaklaşım" bize daha uygun bir seçim gibi görünüyor. Zira "birey"de faillik, özerklik, özgürlük, tercihte bulunma gibi anahtar kavramlar öne çıkıyor. "Birey", bir cemaatin/topluluğun içinde bulunsa bile, yine de kendiliğini öne çıkaran, kendi tercihleriyle yaşayan, özerk ve özgür insandır. "Bireycilik" de bu temanın sistemleştirilmiş toplumsal ve ideolojik şeklidir. "Dinsel bireycilik" ise bireyin "Nihaî Hakikat" ile aracısız karşı karşıya gelmesini, dinsel eylemlerinde 'cemaatinden' değil, kendi kendisinden 'fetva almasını' ifade eder. Dolayısıyla her birey, nevi

---

[7] "İdeel-tip", Weber'in toplumbilimine kazandırdığı en canalıcı metodolojik terimlerden biridir. Sosyoloji literatüründe "*ideal-tip*" kullanımının yaygınlığına karşın, biz "ideel-tip"i tercih ediyoruz. Çünkü "ideal" kelimesi, okuyucuda Weber'in anlatmak istediğinden farklı, "iyi", "güzel", "örnek alınması gereken", "mükemmel" gibi çağrışımlar yapabiliyor. Oysa *ideel-tip*, tikel tarihsel fenomenlerden hareketle ortaya konan soyutlamadır. Onlar sayesinde bir fenomenin ayrıntıları kenarda bırakılmak suretiyle en genel özellikler öne çıkarılır. bkz. Çiftçi, **Nasıl Bir Sosyal Bilim**, s. 37-8 (51. dipnot).

şahsına münhasırdır; belirlenimcilikle belli kurallara bağlanarak, davranışları önceden bilinemez. Anlayıcı yaklaşımda aktörler tek tek bireylerdir. Genelleyici ve tümelci bir tutuma sahip açıklayıcı yaklaşım, tekil bireyler için dinin ve dindarlığın onların bilinçlerinde ne ifade ettiğiyle ilgilenmez. Dolayısıyla dinsel bireycilik, açıklayıcı yaklaşımda ayrıntılarının yeterince görülememe ihtimali yüksek bir fenomendir.

Ayrıca Birinci Bölüm'den sonra dinsel bireyciliğe dair düşünceleri ele alınacak dört kişinin düşünce bütünlüklerini ve mefhumdan ne anladıklarını onların açısından kavrayabilmemiz için de anlayıcı yaklaşım bize yardımcı olacaktır. Nitekim, niyetimiz dinsel bireyciliğin onlara ne ifade ettiğini "anlamak"tır. Sözkonusu filozof ve sosyologlar, bize göre, adını koymasalar da "dinsel bireycilik"ten bahsetmektedirler. Bu varsayımımızı delillendirmek için de konuya anlayıcı yaklaşmamız gereklidir. Bütün bunlar düşünüldüğünde konunun "anlayıcı yaklaşım"la ve "açık insan modeli" benimsenerek incelenmesinin sebepleri de ortaya çıkmıştır.

Bu çalışma, bir anlayıcı yaklaşım denemesi olmakla birlikte, anlayıcı yaklaşımın bütün unsur ve özelliklerini temsil etmediğinin farkındayız. Bu farkındalık, tezin yazılma süreci içerisinde kendisini gittikçe fazla hissettirdi. Başlangıçtaki kendine güven duygusu, araştırmalar ilerledikçe ve derinleştikçe yerini endişeye bıraktı. Çünkü anlayıcı yaklaşıma uygun bir çalışma yapmak, düşündüğümüzden çok daha zordu. Bu yüzden okuyucunun elindeki bu tezin bir anlayıcı yaklaşım numunesi olmadığını, sadece o yolda atılmış bir adım olarak görülmesi gerektiğini belirtmeliyiz.

Giriş'te belirtmemiz gereken bir sınırlılık da çalışmamızın Batı toplumsal düşüncesi içinde kalacağıdır. Dinsel bireyciliğin İslâm dünyası'nda ve özelde de Türkiye'deki yansımaları, kapsam dışında kalmaktadır. Önce kavramın kökenini aldığı kendi 'yurdunda' ne ifade ettiği anlaşılırsa, ileriki dönemlerde yapılacak

araştırmalarda "bizim" için ne ifade ettiği, daha rahat idrak edilebilir kanaatindeyiz.

Tezimizin birinci bölümünde birey, bireycilik ve dinsel bireycilik kavramlarının tarihsel-sosyolojik zeminini oluşturan Reformasyon ve Aydınlanma Düşüncesi'nden kısaca bahsedilip, bu süreçte gelişen modernlik, modernleşme ve modern toplum kavramları üzerinde durulacaktır. Daha sonra "birey", "bireycilik", "dinsel bireycilik" üzerine dilsel çözümlemeler yapılacak ve temel kavramların toplumbilimindeki yerine değinilecektir. Müteakip bölümlerde felsefe kanadında Kierkegaard ve Buber, sosyoloji kanadında da Berger ve Luckmann'ın dinsel bireyciliğe yönelik düşünceleri incelenip, bu görüşler değerlendirilecektir. Sonuç'ta tez boyunca incelediğimiz dinsel bireycilik fenomeni üzerine kendi kanaatimizi ifade edeceğiz.

Tezimize geçmeden önce yazım ve noktalama tercihlerimizden bahsetmemiz gerekir. Alıntılarda köşeli parantez ([ ]) içindeki sözcükler, bizim tarafımızdan ilave edilmiştir. Tam alıntılar, ayrı paragrafa geçmeden çift tırnak ("") içerisinde ve *italik* yazıyla; çekinceli kullandığımız ya da farklı bağlamlarda değişik anlamlara gelebilecek ibareler tek tırnak (''); terimsel kullanımlar çift tırnak ("") içerisinde yazılmıştır. Cümle içerisinde italik yapılmadığında yanlış anlaşılabilecek ibareler, okumayı kolaylaştırmak amacıyla italikleştirilmiştir. Onun dışındaki italik ibareler vurgu içindir. Alıntılarda italik olmayan sözcükler, vurguyu ifade etmekte olup, eğer vurgu bize aitse dipnotta "vurgu bizim" şeklinde belirtilmiştir; değilse vurgu aslındandır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİNSEL BİREYCİLİĞİN TARİHSEL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. TARİHSEL ÇERÇEVE: REFORMASYON VE AYDINLANMA

1.1.1. Reformasyon

Batı düşüncesinde "bireycilik" kavramının evrimi oldukça uzun bir süreci kapsar.[1] Ancak bu uzun geçmişin tamamı bireyciliğin dinsel kanadı ile ilgili değildir. Bu yüzden, konumuzla ilgisinin başladığını düşündüğümüz noktadan – Reformasyon'dan– itibaren "dinsel bireycilik"i ele alacağız. Modernliğin kökenlerini Rönesans'a kadar götürenler mevcut olmakla birlikte biz, Rönesans'ın getirdiği zihniyetin, modernitenin temel özelliği sayılan "gelecek yönelimlilik" değil, "geçmişe özlem" doğrultusunda şekillenmesinden hareketle sürecin başlangıcını, mesela Buss'a uyarak, Reformasyon'a dayandıracağız.[2]

Buss, modern anlamda bireyciliğin kalıcı başarısının Reformasyon'dan, yani Luther ve Calvin'den geldiğini belirtmektedir.[3] Bunun nedenini Wach'ta bulabilmekteyiz. Ona göre Lutherci öğreti, Katolik Kilisesi'nin "toplumsal kurtuluş" hedefinin aksine "bireysel kurtuluş"u önermekte ve bu da bireyci ve soyut bir

---

[1] Andreas Buss, "The Evolution of Western Individualism", **Religion**, 30, 2000, s. 1-25; Wilfred M. McClay, "Individualism and Its Discontents", **The Virginia Quarterly Review**, 77(3), 2001, s. 391-405.

[2] Krishan Kumar, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 94-6; Andreas E. Buss, **Russian-Orthodox Tradition and Modernity**, Brill, Leiden, 2003, s. 152. Troeltsch ve Lukes da bu konudaki düşüncelerini köken olarak Rönesans yerine Reformasyon'a dayandırmaktadırlar. "Tarihî ve Dinî Açıdan Dinsel Bireycilik" başlığı altında dönülecektir.

[3] Buss, a.g.e., s. 152.

din anlayışını beraberinde getirmektedir.[4] Bu hal, Lutherci Protestanlığın, kurumsal bir din anlayışını benimsemediği ve bütün Hıristiyanların din adamı olduğu öğretisini savunarak "görünmeyen kilise" mefhumunu ortaya koyduğu şeklinde anlaşılabilir.[5] Thomas Paine'in "*Zihnim kilisemdir*" ve Thomas Jefferson'ın "*Bizzat kendim bir mezhebim*" şeklindeki beyanları, Reformasyon'un dinsel teşkilat yapısı esprisini göstermektedir, denebilir.[6] Luther'in anlayışında Tanrı ile insana aracılık eden "Kilise" kurumunun devredışı bırakılacağı açıktır. Artık Tanrı ile birey karşı karşıyadır.[7] Birey, Tanrı'nın huzurunda tek başına, yapayalnızdır. Yakın ve uzak çevresinin ona bir faydası yoktur. Tanrı ile başbaşalığı ve çevresindekilerin sahne dışında bırakılmasının, nicel anlamdaki (*quantitative*) bireyciliği ve insanî ilişkilerdeki soğukluğu çağrıştırması kaçınılmazdır. Bu durum, Luther'e göre geçicidir; birey "ilahî inayet"i elde ettiğinde huzura erer; diğer insanlarla münasebetlere sıcaklık, muhabbet ve his geri döner. Calvin'de ise nicel dinî bireycilik kalıcıdır. Bireyler ilahî inayetin kendilerinde tecelli ettiğinden hiçbir zaman emin olamadıklarından, bu dünyadaki diğer yaratıklarla duygusal bir bağ kuramazlar. Bu yüzden birey, hep kendi derûnu ile başbaşadır.[8]

Calvin'e göre de temel, tek tek bireylerdir. Onlar toplumda yaşarlar; ama aslında toplumu meydana getiren ve ona egemen unsur, bireydir. Kilise, kurtuluşu (*salvation*) sağlayan bir kurum değil, sadece kutsal bir kurumdur. Calvin'in öne çıkardığı "kadercilik (*predestination*)" akidesine göre bazı insanlar, Tanrı tarafından seçilme inayetine mazhar olmuşlar; diğerleri ise talihsizliğe mahkum edilmiş-

---

4 Joachim Wach, **Din Sosyolojisine Giriş**, çev. Battal İnandı, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, 1987, s. 8; Ünver Günay, **Din Sosyolojisi**, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 349.

5 Hakan Olgun, **Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık**, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 372, 379. Otoriter din kurumundan ayrı bireysel din anlayışının modern toplumda yükselişini "görünmeyen din" olarak adlandıran Thomas Luckmann'ın temel tezi bu kavram üzerine kuruludur. Sözkonusu anlayış, Luckmann Bölümü'nde incelenecektir.

6 Robert N. Bellah vd., **Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life**, University of California Press, Berkeley, 1985, s. 233; Günay, a.g.e., s. 350.

7 Zeynep Özlem Üskül, **Bireyselciliğe Tarihsel Bakış**, Büke Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 40 vd.; Buss, a.g.e., s. 13-4.

8 Buss, a.g.e., s. 14.

lerdir. Fakat hiç kimse kendisinin seçilip seçilmediğinden emin olamayacağı için, hepsinin ortak görevi bu dünyada 'Allah'ın rızasını kazanmak için' çalışmak ve bunu İlahî İrade'nin bir dışavurumuna dönüştürmektir. Seçilmişliğin yegane delili de bu göreve bağlılık olacaktır. Kalvinizm'de, dünya ile ahiret arasında gündelik hayatta ayrım yapmak yerine, ahireti bu dünyadaki eylemlere hamletme; ya da bir başka deyişle, bu dünyanın işlerine dünya-dışı değerler yükleme vardır.[9]

Luther'in getirdiği reform anlayışı, modern toplumun şekillenmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Örneğin Reformasyon'un, dinî ve dünyevî işlerin ayrılması ve dinin dünyadan çekilmesi anlamında dünyevîleşme/sekülerleşme sürecinin başlatıcısı olduğu söylenebilir. Dinin dünyadan çekilmesi, Luther'e göre kilisenin dünyaya müdahale etmemesi demektir. Dolayısıyla Protestan anlayışta sekülerleşme bir din-karşıtlığı değil; dinin, yetki alanı dışında kalan dünyevî hayatı işin uzmanlarına bırakması anlamına gelmektedir. Buradan hareketle insanları kilisenin etkisinden kurtararak dünyevî konularda zihinsel/düşünsel bir özgürlük ortamı oluşturmuştur. Lutherci anlayışın modern toplum düşüncesine belki de en önemli katkısı, artık dinde yeniden reform yapmaya ihtiyaç kalmayacağıdır. Çünkü artık mutlak otorite kilise değil, kutsal metindir. Her mümin kutsal metni kendisi yorumlama özgürlüğüne sahip olduğuna göre dinde her an reform yapma fırsatı bireylere verilmiş olmaktadır.[10]

1.1.2. Aydınlanma Felsefesi

XVI. yüzyılda şekillenen Reformasyon'dan sonra Batı düşünce dünyasında bireycilik ve dinsel bireycilikle ilgili fikirler daha da olgunlaşmıştır, diyebiliriz. XVIII. yüzyıla damgasını vuran Aydınlanma Düşüncesi, bizim için temel sayıla-

---

[9] Ernst Troeltsch, **The Social Teaching of the Christian Churches**, İng. çev. Olive Wyon, Allen & Unwin Ltd., Londra, 1956, c. 1, s. 589.

[10] Olgun, a.g.e., s. 379-84. Luther'in Katolik Kilise karşıtı görüşlerinin tarihsel seyri ve toplumsal etkileri hususunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Kaan H. Ökten, **Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi: Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları**, Mavi Ada Yay., İstanbul, 2000.

bilecek tarihsel bir öneme sahiptir. Çünkü "bireylik" fikri toplumsal anlamda bu dönemde sistematik ele alınmaya başlamaktadır. Bu yüzden aydınlanma çağı ve düşüncesi hakkında kısa da olsa malumat sahibi olmamız gerekiyor. Şunu da belirtmeliyiz ki aydınlanma çağını bütün yönleriyle ele almak, burada ne mümkün, ne de gereklidir. Bizim amacımız sadece Aydınlanma hakkında fikir sahibi olmak, "birey" kavramının oluştuğu düşünsel çerçeveyi öğrenmektir. Böylece tezimizin ilerleyen bölümlerinde inceleyeceğimiz kavramlar belli bir tarihsel zemine oturabilecektir.

Aydınlanma, "modern toplum"un ortaya çıkmasına çok büyük katkı sağlamıştır.[11] Bu toplumsal ve felsefî hareket, insan hayatının birçok yönüne işleyen bir düşünme ve eylem(e) tarzını ifade etmektedir. Bu düşünce şekli bireysel ve toplumsal anlamda insanın tüm kültürel cihetlerini etkileyen bir ağ gibidir. Aydınlanma'nın kronolojik olarak ne kadar geriye gittiğini açıkça belirlemek zordur. Ancak, yaygın kanaate göre XVII. yüzyıldan sonra belirginlik kazanıp Fransız Devrimi'ne kadar devam etmektedir.[12]

O asrın başlarına kadar Batı düşünce dünyasının iki hakimi kutsal kitaplar ve klasiklerdi.[13] Bu dönemde yeni bilim anlayışının yükselmesiyle yeni bakış açıları neşvü nema bulmaya başlar. Dahası, filozoflar da insan aklının, hakikati bulmak için "din"in desteğine gereksinim duymadığını beyan etmeye başladılar. Descartes, Locke, Spinoza, Hobbes gibi düşünürler, belli bir dine mensup da olsalar, düşünce yapılarında "akıl"ı dinsel dogmaların önüne aldılar.[14] "Akıl"; vahy, gelenek ve otoriteyi eleştirme ve sorgulama gücüne sahip kabul edilmekteydi.

---

[11] Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Felsefesi**, Ağaç Yay., İstanbul, 1993, s. 13.

[12] Çiğdem, a.g.e., s. 11.

[13] Norman Hampson, **Aydınlanma Çağı**, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 11 vd.

[14] Descartes örneği için bkz. Üskül, a.g.e., s. 46; Çiğdem, a.g.e., s. 16.

Aydınlanma'da 'yükselen değer' sorgulayıcı düşünce idi.[15] Artık dogmatik inançlar ve mitler, yerini eleştiri, mantık ve kanıtlarla oluşturulan bilgilere bırakıyordu.[16] Bilim adamları ve filozoflarda oluşan düşünce eğilimi, insanın edilgen ve güvensiz duruşundan, "kendisinin bilincinde" ve "kendi kaderinin hakimi" pozisyonuna evriliyordu.[17]

Aydınlanma hareketinin amacı, insanları köleleştirdiğine inanılan hurafe, mit ve önyargılardan oluşan "eski düzen (*ancien régime*)"den kurtarıp, özgürleştirdiği kabul edilen "akıl düzeni"ne sokmaktır.[18] Aydınlanma çağı, bilimin yanısıra "insan doğası" konusunda önemli fikir değişikliklerinin meydana geldiği bir dönemdir. Kaynağını Hıristiyan ilahiyatından alan "aslî günah" dogması Batı düşünce dünyasını derinden etkilemiş, hatta belirlemiştir.[19] "İnsanın doğuştan kötülüğü" sonucunu getiren bu inanç Descartes'ta da barizdi. Ne var ki Locke ile berraklaşan karşı-fikirler[20], Aydınlanma'nın insan doğası anlayışını kökten değiştirecektir. Bu görüşte insanın doğuştan iyi olduğu varsayılmaktadır. Hatta Morelly'ye göre bu "aslî iyilik" insan davranışlarının yanı sıra dinin de temelidir.[21]

Bu dönemde dikkatimizi çeken bir diğer değişim, "insan iradesi" konusunda gerçekleşmiştir. "Bellek", "düşünce" ve "duyumlar" üzerine birtakım yeni görüşler beyan eden Condillac'a göre bütün düşünceler, düşünenin duyumsamasına göre değişir. Dolayısıyla "güzel" ve "iyi" de mutlak değil, görecelidir. Bu iza-

---

15 Çiğdem, a.g.e., s. 40.

16 Hampson, a.g.e., s. 27.

17 Hampson, a.g.e., s. 30.

18 Çiğdem, a.g.e., s. 11.

19 XVIII. yüzyıl Fransası'nda "akıl"ın "din"in önüne geçmesinden endişe edenlere iyi bir örnek, De Maistre'dir. Ona göre yeni düşünceler sayesinde toplum tuzla buz olmuştu. Çünkü "gereğinden fazla özgürlük, yeterinden az din" vardı. bkz. Steven Lukes, **Bireycilik**, çev. İsmail Serin, Ark Yayınevi, Ankara, 1995, s. 12.

20 Üskül, a.g.e., s. 51 vd.

21 Hampson, a.g.e., s. 75 vd.

fiyetçi yaklaşım, "özgür irade"ye kapı aralamıştır.[22] "Birey" kavramı için bu, son derecede temel bir anlam taşımaktadır. Çünkü özgür iradesiz bir "birey" düşünülemez.[23]

Aydınlanma Çağı'nın ne kadar hareketli bir düşünsel dönem olduğu böylece ortaya çıkmaktadır. Daha önceleri dokunulmaz kabul edilen birçok konu, artık enine boyuna tartışılmaya başlamıştır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında dikkat çekici bir yenilik de "akıl"ın yanı sıra "duygu"nun bir bilgi kaynağı kabul edilmesidir. Duygunun tecrübe edilmesi bireysel nitelik taşır. Bu açıdan "duygu"nun 'keşfi' de bizim tezimiz açısından önem taşıyor. Fransa'da Rousseau[24], İngiltere'de Burke ve Sterne, "romantizm-öncesi" diyebileceğimiz bu akıma öncülük etmişlerdir.[25] "Birey"liğe yapılan vurguyu Rousseau'nun şu sözlerinde bulabiliriz: "*…Gördüğüm insanların tümünden değişik yaratılmışım. Yaşayan tüm insanlardan değişik olduğuma inanma cüretini gösteriyorum. Onlardan daha iyi olmasam da, hiç değilse onlarla aynı değilim.*"[26] Görüleceği üzere bu ifadelerde "birey"in ayrılmaz özelliklerinden kabul edilen biriciklik/özgünlük üzerinde durulmaktadır.[27] Kamu yararının bireye öncelliğinin öne çıkarıldığı bir düzende bu cümlelerin sarf edilmesi, bizim için önem taşımaktadır. Rousseau, yazılarında hem "akıl", hem de 'duygu/sezi/vicdan'ı birer hakem kabul ediyordu. Onun duygu ve vicdan için söylediği şu ifadeler konumuz açısından dikkate şayandır: "*Doğru olduğunu hissettiğim şey doğrudur. Yanlış olduğunu hissettiğim her şey yanlıştır…*" Aydınlanma'nın retoriğinde toplumsal özne olarak "birey" hep ön

---

22 Hampson, a.g.e., s. 86.

23 Hampson, a.g.e., s. 95.

24 Üskül, a.g.e., s. 54 vd.

25 Hampson, a.g.e., s. 122 vd.

26 J. J. Rousseau, **İtiraflar**, çev. Serkan Özburun, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998, c. I, s. 7; Lukes, a.g.e., s.74.

27 Kierkegaard'ın da önemle üzerinde durduğu hususlardan biri "özgünlük"tür. İleride Kierkegaard ile ilgili bölümde ayrı bir başlık halinde incelenecektir. bkz. Søren Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul, 2005, s. 377.

plandadır. Özellikle Rousseau'nun vurguladığı birey, toplumun kayıtlarından kurtulmuş, kendi özgürlüğünün farkında olan bireydir.[28]

Rousseau'nun eserlerinde insanın hakem aradığında kendi içine/ruhuna dönmesi gerektiği vurgulanmaktadır. İnsana ait Tanrı vergisi erdem onun yegane rehberidir. Bu yüzden hiçbir dinî kurumun bireye ne yapacağını emredemeyeceğini savunur. Dolayısıyla birey, vicdanını dinlemek üzere eğitilmelidir.[29] Tezimizde dinsel bireyciliğe dair görüşlerini ele alacağımız filozoflar da bu hususa dikkat çekmektedirler. Örneğin Kierkegaard'a göre bireyin vicdanı, onun eylemlerinin mihenk taşıdır. Kendi vicdanı, topluluğun isteğiyle çelişse de o, vicdanının sesini dinler.[30] Buber de fiillerimizin sadece kendimize ait olması gerektiğini dile getirerek aynı vurguya katılır.[31]

Kant'ın da bu düşünceye sahip olduğu görülmektedir.[32] Birey, ahlaken bağımsız bir varoluş içindedir.[33] Yani bireydeki görev duygusu dinsel veya başka bir haricî otoriteden bağımsızdır. Burada "ahlakî bireycilik"i görebiliyoruz. Kant'ın ahlakî eyleme dinsel açıdan bakışı hakkındaki şu ifadeler dikkat çekicidir: "*Dinin bütün amacı ahlakî eylemdir ve insan ahlakî seçimlerinde tümüyle özgürdür.*" Kant'a göre Hıristiyanlık ve ondaki "aslî günah" fikri sembolik bir değer taşımaktadır. İnsanların uymaları gereken dinî yasalar kilisede değil, kendi kalplerinde mevcuttur.[34] Hem Rousseau'ya, hem de Kant'a göre temel amaç, bireyin ahlakî

---

[28] Çiğdem, a.g.e., s. 46-7.

[29] Helvetius, Locke, Reid, Condillac, Kant ve Voltaire de bireysel vicdandan daha yüce bir kaynağa gitmeyi reddetmektedirler. bkz. Lukes, a.g.e., s. 15.

[30] Søren Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2004, s. 45.

[31] Martin Buber, **Tanrı Tutulması**, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000, s. 119.

[32] Üskül, a.g.e., s. 59 vd.

[33] Hampson, a.g.e., s. 130.

[34] Hampson, a.g.e., s. 137.

davranışıdır.[35] Kant, Aydınlanma'yı insanlardaki akılsal anlamda ergin olmamayı sona erdirecek bir proje görmektedir. Toplumun bu erginliksizliğinin nedeni "akıl"a özgürce müracaat etmemesidir. İnsanların kendi akıllarını kullanmaya cüret etmeleri, Aydınlanma'nın ön şartıdır. Ne var ki onun kullanılması, bir yandan özgürlüğü ve özerkliği, diğer yandan yalnızlığı getirmektedir.[36] İnsanlar, akıllarını kendileri kullanmaktan korkarak başkasının emrine vermekle tembelliği huy edinmişler; özgür bir şekilde hareket etmekten ve kendi iradelerine göre eylemde bulunmaktan vazgeçmişlerdir. Kant'ın Aydınlanma'dan anladığı ise, insanın özgür ve özerk eylemlerde bulunmaya kendisini sorumlu hissetmesidir.[37]

Diğer yandan Aydınlanma'nın özellikle Fransa'daki seyrinde toptan bir din eleştirisi öne çıkmaktadır.[38] Fransız Aydınlanmacıları, kilise ile tebarüz eden dinin kurumsal işleyişini toplumsal mutsuzluğun ana nedenlerinden biri kabul etmekteydiler. Kurumsal din, Aydınlanma'nın, özgürlüğün, ilerleme ve eşitliğin önündeki en büyük engeldir. Bununla birlikte Fransız Aydınlanma filozoflarının din hususunda üzerinde tam anlamıyla ittifak ettikleri bir hüküm bulunmamaktadır. Sadece ortak denilebilecek tek kanaat, din'in bilimsel düşünceyle bir şekilde uzlaştırılabileceği idi. Bu da elbette "akıl" yoluyla gerçekleştirilebilirdi. "Akıl" ve "ilerleme", birbirinde ayrılmaz ve tersine döndürülemez bir sürecin iki unsuruydu.[39] Şunu da ilave etmek gerekir ki Aydınlanma'nın dine karşı eleştirel tutumu,

---

[35] Kant'ın "birey" ve "dinsel bireycilik" anlayışı üzerine konunun uzmanlarınca ayrı bir çalışma yapılması gerektiği kanaatindeyiz.

[36] Thomas Luckmann, **Görünmeyen Din**, çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yay., İstanbul, 2 003, s. 103-4.

[37] Çiğdem, a.g.e., s. 89.

[38] Berger de Aydınlanma'nın genel olarak din karşıtı bir söylem geliştirdiğinden hareketle bu hususta daha temkinli konuşmak gerektiğini ve din konusunun aklın ötesinde yer aldığını ifade ediyor. bkz. Peter L. Berger, **The Heretical Imperative**, Collin's, London, 1980, s. 148 (**Heretical** olarak atıfta bulunulacaktır). Ayrıca Luckmann, Aydınlanma düşünürlerinin "din"i akıl temelli bir toplum ideali için geçiş aşaması telakki ettiklerini belirtir. bkz. Thomas Luckmann, "Transformations of Religion and Morality in Modern Europe", **Social Compass**, 50(3), 2003, s. 275.

[39] Çiğdem, a.g.e., s. 36, 41; Gönül Pultar, "Giriş", Gönül Pultar (der.), **İslam ve Modernite**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 24; krş. Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, **Modernleşme ve Bilinç**, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, s. 14.

İngiliz ve Alman Aydınlanması'nda Fransa'daki kadar belirgin değildir. Çünkü örneğin Alman Aydınlanması'nda Luther geleneği ve Pietizm (*Pietism*)[40], toplumdaki etkisini sürdürmektedir.[41]

Aydınlanma düşüncesi, sadece Avrupa ile sınırlı kalmamış, Amerika'da da etkili olmuştur. Özellikle de dinsel alanda bu felsefenin tesirlerini görebilmekteyiz. Din, radikal bir eleştiriye tabi tutulmamış, daha ziyade onun Püritanizm[42] gibi bireysel tezahürlerine eğilim artmıştır. Dinî konular, bireyin özel hayatına dahil edilerek bir mahremiyet konusu haline getirilmiştir. Bir başka husus, özgür düşünceye onun ifade edilmesine yönelik vurgudur. Bu eğilim, Bağımsızlık Bildirgesi'nde somutlaştırılmıştır.[43]

Buraya kadar "birey" ve "bireycilik"e zemin hazırlayan aydınlanma çağına genel hatlarıyla göz attık. Görebildiğimiz kadarıyla Batı düşünsel dünyasında Aydınlanma Çağı olarak bilinen XVIII. yüzyıl, insanların hem zihin hayatlarında, hem de eylemlerinde köklü birtakım değişikliklere sahne olmuştur. Daha önceden tartışılması tabu addedilen konular bu dönemde masaya yatırılabilmiş, "kilise" ve "klasikler" onaylamasa da farklı düşünceler serdedilebilmiştir. Bizim için can alıcı husus, "birey" kavramına vurgu yapılması, beraberinde "özgürlük" ve "kendi kaderini kendisi belirleme" mefhumlarının öne çıkmasıdır.[44] Bu tarihsel arkaplanı

---

[40] En genel anlamıyla "duygusal dindarlık" diye adlandırılabilecek Pietizm, 1675'te Almanya'da kilisenin katı şekilciliğine karşı P. J. Spener tarafından başlatılan Lutherci bir harekettir. Bütün inananların rahipliğini öneren bu anlayış, dinin bireysel tecrübelerini vurgulamaktadır. bkz. Mehmet Ali Kirman, **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yay., İstanbul, 2004, "Pietizm" maddesi.

[41] Çiğdem, a.g.e., s. 80-1.

[42] Kelime anlamı "temizlenme" olan Püritanizm (*Puritanism*), XVI. yüzyılda aşırı Protestan İngilizler'in oluşturduğu bir harekettir. Kutsal kitaptan kaynaklanmayan ve sonradan uydurulmuş her türlü katkıdan kilisenin arındırılması gerektiğini savunan bu görüşe göre dinin ilk sade haline dönülmeli; hatta gerekirse piskoposluk kurumu bile yeniden gözden geçirilmelidir. bkz. Kirman, **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, "Püritanizm" maddesi.

[43] Çiğdem, a.g.e., s. 74-5.

[44] Jay Stevenson, **Complete Idiot's Guide to Philosophy**, Alpha Books, Indianapolis, 2002, s. 29.

irdeledikten sonra "modernlik" ve ondan türeyen belli başlı kavramlara geçebiliriz.

1.2. MODERNLİK, MODERNLEŞME, MODERN TOPLUM

"Modernleşme"nin sosyal bilimsel anlamda ilk kullanımları –bu kavram istihdam edilmiş olmasa da– XIX. yüzyıl entelektüellerine götürülebilir. O dönemde revaç bulan "ilerleme", "gelişme" ve "evrim" sözcükleri ile bizim bugün anladığımız "modernleşme" yakın anlamlı kullanılmış görünmektedir. Önceki kısımda bahsedildiği gibi, Batı düşüncesinin evrimine baktığımızda Aydınlanma ile oluşan hâkim unsur artık "akıl"dır. Bu noktada aklıyla edimde bulunan, kendi iradesiyle davranan, kendi kaderini kendisi çizen, tercihte bulunan fail "bireyler (*individuals*)" ve onların oluşturduğu "toplum (*society*)" öne çıkmaktadır. Geleneksel "topluluk (*community*)"ta insanlar, bahsettiğimiz anlamda "birey" değillerdi. Tabiiyet esas olduğundan, insanlar "kendilik"lerini ortaya koyamıyorlardı. Yazılı veya yazısız toplumsal kurallar, bağlayıcıydı. "Kendi başınalık" yergi vesilesiyken, "mensubiyet" övülüyordu. Dolayısıyla geleneğin "kişi (*person*)"leri, fiillerinde "özgür" ve "özerk" değildiler. "Kader" kavramı, onların hayatında belirleyici role sahipti. Kişiler, özgür olmadıklarını düşündükleri veya içinde bulundukları durumu, alternatifi olmayan tek yol gördükleri için kader onlara kaçınılmaz geliyordu. Oysa ki "modern toplum"da "kadercilik"ten "tercih"e doğru yönelme göze çarpmaktadır. Hem de modern zamanlarda bireyler –mesela Berger'e göre– sadece tercih fırsatına sahip olmaktan öte, tercih yapmaya mecburdurlar.[45]

Bu çerçevede "modernleşme", "gelenek"ten "gelecek"e akan süreç; "modernlik/modernite" de "gelenek"in dikotomik karşılığı şeklinde ele alacağımız bir toplumsal zihniyeti temsil etmektedir. "*Modernleşme, geçen yüzyıllarda kristalize*

---

[45] Peter L. Berger, **A Far Glory: The Quest For Faith in an Age of Credulity**, The Free Press, New York, 1992, s. 89. Ayrıca bkz. Wade Clark Roof, **Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion**, Princeton University Press, Princeton, 1999, s. 166.

olmuş, bugünkü yaşam tarzımızı şekillendirmiş ve bizi hâlâ belirli bir yöne sevkeden, birbiriyle içiçe geçmiş yapısal, kültürel, psişik ve fizik değişimlerin karmaşasını dile getirmektedir" diyor Loo ve Reijen.[46] Tanım böyle genişletilince, günümüzde herkes modernite ile bir biçimde tanışmıştır, denebilir.[47] Meseleye süreç açısından değil de, sonuçtan bakarsak; karşımıza "modern toplum" çıkar ki; onunla endüstri, teknoloji, bilim ve rasyonellik anahtar kavramlarıyla şekillenmiş, bürokratik işleyişli ve çok sayıda bölüme ayrılmış, giderek genişleyen, bireyciliğin ileri boyutlar kazandığı bir toplum kastedilmektedir.[48] Zijderveld'e göre bu niteliklere sahip bir toplum, çoğulculuğu nedeniyle bütünlüğünü kaybetmiş "soyut" bir yapı arz eder. Bundan dolayı kendisini oluşturan bireylere "anlam" sağlama özelliğini giderek yitirmektedir.[49]

Touraine de "modernleşme" süreci sayesinde toplumsal hayatta ne gibi değişiklikler olduğunu "eski" ile "yeni"yi karşı karşıya koyarak ifade ediyor. İdeel-tipik düşünürsek, eski'yi yansıtan "topluluk" hayatı, sessiz, sakin, yerel, toplu davranışları öne çıkaran ve daha 'sıcak' ilişkilerle dolu bir yapı sergiliyor. Modern "toplum" hayatı ise gürültülü, karmaşık, bireysel ve –belki– daha 'soğuk' ilişkileri sembolize ediyor. Ona göre "topluluk" yaşamında merkezî bir yere sahip olan din, "toplum" hayatında ancak "özel yaşam" sınırları içerisinde kalabilir.[50] Çünkü onun "akılcılaşma" ile "öznelleşme"nin bileşkesi[51] dediği modernlik fikri, merkezdeki "din"i alır, yerine "bilim"i koyar.[52] Ne var ki "din"in, merkezî konu-

---

[46] Hans van der Loo ve W. van Reijen, **Modernleşmenin Paradoksları**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s.14.

[47] Ramazan Yelken, **Cemaatin Dönüşümü**, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 161; Hans Freyer, **Din Sosyolojisi**, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, 1964, s. 77.

[48] Anton C. Zijderveld, **Soyut Toplum**, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul, 1985, s. 125; Loo ve Reijen, a.g.e., s. 14.

[49] Berger'in "yurtsuz zihinler"i (*homeless minds*) böyle bir ortamda yaşamaktadırlar. Onun kavramsallaştırması, ileride Berger Bölümü'nde ayrıntılarıyla ele alınacaktır. bkz. Zijderveld, a.g.e., s. 86; Necdet Subaşı, **Gündelik Hayat ve Dinsellik**, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 60.

[50] Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, YKY, İstanbul, 2000, s. 109.

[51] Touraine, a.g.e., s. 232, 240.

[52] Touraine, a.g.e., s. 23-4.

munu "modernlik"te kaybetmesi, bu iki kavramın birbirlerinin karşıtı oldukları anlamına gelmez. Çünkü aslında "*modernliğin öznesi, dinin öznesinin dünyevîleşmiş torunundan başka bir şey değildir*".[53] Ancak dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Modern zamanlardaki "din", "kurumsal" değildir. Buradan da anlaşılıyor ki Touraine de modern toplumda "din"in renginin *kurumsal* değil, *bireysel* olduğunu kabul ediyor. "Kurumsallık"ı ve "kurumsal din"i de içine alan bu tartışmaya ileride döneceğiz.

"Modern toplum"un çoğunlukla dikotomik anlamda karşısına konulan "geleneksel toplum" biraz daha irdelenirse, sanırız, kavramları daha kapsamlı ele alma şansına sahip oluruz.[54] Nitekim "birey" kavramını açımlayabilmemiz için "topluluk (cemaat/*gemeinschaft*/*community*)" içerisinde anlam kazanan "kişi" ile "toplum (cemiyet/*gesellschaft*/*society*)"un aktörü "birey"in arasındaki ayrım çizgisini belirginleştirmemiz gerekiyor.[55] Geleneksel anlayışa göre "topluluk", insan yaşamını her yönüyle kapsayan, kapalı ve neredeyse durağan bir yapı arz eder. Bu yapı içindeki "kişi", kendisinin "birey"lik anlamında farkında değildir: "*O, başlı başına bir kişilik, kendine özgü bir varlığın sahibi, sübjektif bir yaratık olarak değil, son derece büyük, düzenli, kusursuz bir biçimde inşa edilmiş evrende küçücük bir parça olarak ele alınır.*"[56] "Geleneksel" toplum tipinde karşılıklı, duygusal ve sıcak bir insanlararası ilişkiler ağından bahsedilebilir.[57] Geleneksel-modern toplum tipleştirmesi (ya da dikotomisi), Tönnies'in –sırasıyla– "*gemeinschaft–gesellschaft*" kavram çifti yardımıyla açımlanabilir.[58] Çünkü "geleneksel top-

---

[53] Touraine, a.g.e., s. 238.

[54] "Geleneksel" ve "modern toplum" kavramlarıyla ilgili bir din sosyolojisi çalışması için bkz. Ali Akdoğan, **Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dinî Hayat**, Rağbet, İstanbul, 2002. Özellikle kavramsal çalışma için bkz. s. 33-53.

[55] Özellikle "To be a *person* is to belong to a *community*…" (vurgular bizim) ifadesi için bkz. Edmund Aku, **Re-defining Community: A Discourse on Community and the Pluralism of Today's World with Personalist Underpinnings**, Peter Lang, Frankfurt, 2000, s. 21.

[56] Zijderveld, a.g.e., s. 100.

[57] Yelken, a.g.e., s. 20, 227 vd.; Günay, a.g.e., s. 357-8.

[58] Ahmet Çiğdem, **Bir İmkan Olarak Modernite**, İletişim, İstanbul, 1997, s. 102 vd.

lum"un özellikleri "*gemeinschaft* (topluluk)"a, "modern toplum" da "*gesellschaft* (toplum)"a denk düşmektedir.[59] "Topluluk/cemaat", "toplum"a nazaran, deyim uygunsa, 'daha sıcak' bir kavramdır.[60] "Topluluk" tipinde üyeler birbirleriyle işbirliği içindedirler. "Toplum"da ise birbirine yabancılık söz konusudur ve aralarında iletişim ya yoktur ya da çok azdır.[61] Geleneksel toplum anlayışına göre, insan tek başına birey(lik) kimliğiyle yoktur; hep biz(lik) vardır. "Topluluk" yaşamında toprak/mekan, en önemli unsurlardandır. Toprağa yakınlık, "bireylik"e uzaklığı; toprağa uzaklık ise "bireylik"e yakınlığı ifade eder.[62] "Topluluk", tarıma dayalı, geleneksel dinsel düşüncenin hakim olduğu bir dünya; "toplum" ise sanayiye dayalı, modern aklın ve bilimin öne çıktığı seküler bir dünyadır.[63] Tönnies'in **Gemeinschaft und Gesellschaft**'ı sadece "topluluk" ve "toplum"u ideel-tipik inceleme anlamı taşımaz; aynı zamanda "topluluktan topluma doğru ilerleme"yi de ifade eder. Tönnies'e göre *gemeinschaft*tan *gesellschaft*a geçiş, "gelenek"ten "gelecek"e de geçiştir ki o da "modernleşme"dir. O, bu dönüşümü bir tür "bozulma" da telakki etmektedir. Keza Durkheim'in bahsettiği, toplumsal yapının "mekanik dayanışma"dan "organik dayanışma"ya dönüşümü de "moderleşme"nin bir başka söylenişidir.[64]

Zijderveld de buna benzer şekilde yerleşim açısından mesafe ve büyüklükler arttıkça "soyutlaşma"nın da artacağını; örneğin kırsal bir bölge modernleştikçe

---

[59] Yelken, a.g.e., s. 49 vd. Aku'nun eserinde "topluluk-toplum" ikiliği aşılmaya çalışılıyor. krş. Aku, a.g.e., s. 45.

[60] Çalışmamızda "*topluluk*" ifadesi "geleneksel toplum"u, "*toplum*" ifadesi de "modern toplum"u karşılayacaktır.

[61] Yi-Fu Tuan, "Community, Society, and the Individual", **The Geographical Review**, 92, 3, July 2002 s. 307-318.

[62] Yelken, a.g.e., s. 107-8.

[63] Yelken, a.g.e., s. 16. Din, mekansallık ve modernite ilişkisini inceleyen bir çalışma için bkz. Danièle Hervieu-Léger, "Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity", **International Journal of Urban and Regional Research**, 26(1), 2002, s. 99-105.

[64] Loo ve Reijen, a.g.e., s. 17-21.

yüzyüze ilişkilerin ve arkadaşlıkların azalacağını söylemektedir.[65] Ona göre modernleşme karşısında takınılan tutum açısından iki grup insan belirir: Birincisine Zijderveld "uyumlular" demektedir. Bu gruptakiler, otoriteye ve onun isteklerine uyum sağlayan itaatkar insanlardır. Tüketicidirler ve kitle iletişim araçları yoluyla kendilerine verilenlere razı olurlar. Mümkün mertebe karmaşık toplumsal olaylardan uzak dururlar.[66] Diğer gruptakiler ise, "kendi özel dünyalarına çekilenler"dir. Bu tür insanlar, halktan ve toplumsal ilişkilerden uzaklaşıp kendi dünyalarına çekilmek suretiyle yaşama intibak ederler.[67]

Modern zamanlarda gün yüzüne çıkan toplum ve birey ikiliği, akla "kamusal" ve "özel alan" kavram çiftini getiriyor. Modern toplumda çalışma koşulları, bireyi katı roller oynamaya zorlar. Bu ise, bireyin kendisine yabancılaşmasına yol açar. Kendisini yabancı hissettiği bir duruma "anlam" atfedemez, "kimliğini" ortaya koyamaz. Berger'ce bu problem, modern toplumlardaki "kamusal-özel alan" ayrımını gündeme getirmiştir. Ona göre modern insan, kamusal alan'ın büyük kurumlarında bölünen ve parçalanan yaşantısına anlam ve kesinlik kazandıramadığından özel alan'a yönelir.[68] Sennett, "kamusal-özel" ayrımının, eski düzen (*ancien régime)*'in çökmesi ve yeni bir kapitalist, seküler, kentli kültürün oluşmasıyla başlayan bir değişimin sonucunda ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre

---

[65] Zijderveld, a.g.e., s. 91 vd.

[66] Riesman, Amerikan toplumunda bu tür davrananlara "öteki-yönelimliler" (other-oriented) diyor. krş. David Riesman, **The Lonely Crowd**, The Yale Univ. Press, Massachusetts, 1964, s. 19.

[67] Zijderveld, a.g.e., s. 151-2. Zijderveld'in sözünü ettiği ikinci grup, "özel hayata çekilme (*privatism*)" kavramını çağrıştırıyor. bkz. Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, "Özel hayata çekilme" maddesi.

[68] Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, **The Homeless Mind: Modernization and Consciousness**, Random House, New York, 1973, s. 80. Türkçesi: **Modernleşme ve Bilinç**, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985. Ayrıca bkz. Lütfü Ülver, "Peter L. Berger'in Sosyoloji Anlayışına Göre Modern Toplumda Din Sorunu", (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üni. Sos. Bil. Ens., İzmir, 2002, s. 59 vd. Kamusal/özel ayrımı ve sosyolojide "özel alan"ın yerine dair bilgi ve tartışmalar için bkz. Joe Bailey, "Some Meanings of 'the Private' in Sociological Thought", **Sociology**, 34(3), 2000, s. 381-401; Jane R. McCarthy ve Rosalind Edwards, "Illuminating Meanings of 'the Private' in Sociological Thought: A Response to Joe Bailey", **Sociology**, 35(3), 2001, s. 765-777.

kamusal yaşam, aile ve yakın arkadaşlarla paylaşılan zaman dışında geçen hayat anlamına gelmektedir. Odak noktası da büyük şehirlerdir.[69] Kamusal davranış, "benlik" ile ilgili durumlardan belli bir uzaklıkta gerçekleştirilen eylemdir. Özel alan, bireyin benliğine daha yakın aile ve arkadaşlar alanıdır. İnsanlar bu alanda kendilerine-özgülüklerini, bireyselliklerini dışavururlar.[70] Zijderveld de özel alan'ı, toplum, bireyleri bunalttığında kaçılacak bir sığınak gibi düşünür.[71] Modern-öncesi zamanda insanlar siyasî konumlarını korumak için kişisel bağımsızlıklarından feragat etmekteyken; modern toplumda neredeyse tüm zevkler/hazlar, özel yaşam alanındadır. Lukes'un dediği gibi "*bireyin, içinde rahat bırakıldığı veya bırakılması gerektiği ve istediği şeyi yapıp düşünebildiği, (…) kendi bildiği şekilde kendi iyiliğinin peşinde koşabildiği bir alan olan mahremiyet, kamu yaşamı içinde özel bir varoluş kavramıdır.*"[72]

Modern toplum anlayışı, sadece kamusal-özel alan ayrımından ibaret değildir. Toplumsal değişimler, çeşitli yönlere ve birçok boyuta sahiptir. Geleneksel anlayıştan modern anlayışa geçiş anlamına gelen ve insanı merkeze alan seküler bir faaliyet niteliğindeki "modernleşme"nin de farklı boyutları, bileşenleri vardır.[73] Bunlardan bizi en çok ilgilendiren "bireycileşme"dir.[74] Modernleşmenin getirdiği "bireycileşme" ve onun ürünü niteliğindeki "bireycilik", ileride müstakil bir başlık altında ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

---

[69] Richard Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. S. Durak ve A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 31-4.

[70] Sennett, a.g.e., s. 124, 126.

[71] Zijderveld, a.g.e., s. 153.

[72] Lukes, a.g.e., s. 66, 71-3.

[73] Necdet Subaşı, "Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği", Pultar (der.), a.g.e., s. 87. "Rasyonelleşme", "özelleşme (bireyselleşme)" ve bunların sonucu olarak ortaya çıkan "dünyevîleşme/sekülerleşme", dinselliğin modern bileşenleridir. bkz. Subaşı, a.g.e., s. 57-76.

[74] Modernleşmenin "farklılaşma", "akılcılaşma", "bireycileşme" ve "evcilleştirme" boyutları hakkında ayrıntılı bilgi için Loo ve Reijen'in **Modernleşmenin Paradoksları** (çev. Kadir Canatan, İnsan Yay., İstanbul, 2003)'na bakılabilir.

Şimdiye kadar, modern toplumda dinsel bireyciliğin konumunu anlamak için önce Reformasyon ve Aydınlanma'ya dayandırdığımız tarihsel çerçeveyi, ardından dinsel bireyciliğin zemini diyebileceğimiz modernlik, modernleşme ve modern toplum fenomenlerini -tafsilata girmeden- izaha çalıştık. Artık sırayla "birey", "bireycilik" ve "dinsel bireycilik" kavramlarının sosyolojik açılımlarını inceleyebiliriz.

1.3. BİREY

"Kişi", "şahıs", "kimse", "zat", "birey", "fert"… Bu kelimeler günlük dilde birbirinin yerine kullanılabilmektedirler. Bazıları birbiriyle yakın anlamlıdır; ya da biri diğerinin öbür dildeki ifadesidir. Gündelik konuşmalarda birbirleri yerine istihdamı, anlatılmak isteneni pek değiştirmeyebilir. Ancak akademik söylemde hangisinin neyi ifade ettiğini bilmek şarttır. Burada "birey" merkeze alınacaktır.

1.3.1. Kavramsal Çözümleme

"Dinsel bireycilik"e geçmeden önce "birey" kavramının açılması gerekiyor. "Birey"in Batı'daki karşılığı bizim için önem taşımaktadır. Çünkü kavramın içeriğini anlayabilmek için evvela onu aldığımız dildeki kökenine inmemiz doğru olur kanaatindeyiz.

"Birey"; Ortaçağ Latincesi'nde *individualis*, Latince'de *individuus*, Yunanca'da *individuum*, İngilizce'de *individual*, Almanca'da *individuell*, Fransızca'da *individu*, Arapça ve Osmanlıca'da *ferd*'in karşılığında yer alır.[75] "Birey" kavramı, Antikçağ'dan beri mevcuttur.[76] "*Individual*", XV. yüzyıldan önce "bö-

---

[75] bkz. Pars Tuğlacı, **Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlük**, Pars Yay., İstanbul, 1971, "birey" maddesi; **Webster's New World College Dictionary on Power CD,** ver. 2,5, Zane Publ. Inc., Dallas, 1996, "individual" maddesi (Bundan sonra **Webster** olarak gönderme yapılacaktır).

[76] Üskül, a.g.e., s. 23-4.

lün(e)mez (*indivisible*)" manasında istihdam edilirken;[77] XVII. yüzyıldan sonra "ayrışıklık (*separateness*)" anlamında kullanılmaya başlandı.[78] "*Individual*"ın sıfat kullanımındaki anlamlarından birisi "tek", yani "sayıca tek"tir.[79] Bu mana da "toplumbilimsel birey"in nicel yönünü belirtiyor. Ama bizi daha çok ilgilendiren, kavramın nitel yönleridir.

"*Individual*" kelimesini çözümlediğimizde (*in-divid-u-al*) görürüz ki *bölmek* anlamına gelen "*divide*" kökünün başına "*in*-" olumsuzluk önekinin gelmesiyle birlikte sözcük, *bölünemezlik*, *ayrılamazlık* manasını kazanmaktadır.[80] Bu anlam, kelimenin bir manasının da "atom" olması ile güçleniyor.[81] Böylece "birey", toplumda daha ufak parçalara ayrılamayacak atom gibi en küçük birimi ifade etmektedir. Kelime anlamından yola çıkarak denebilir ki "*individual*"ın ikinci manası "müstakil, ayrı bir varlık"a atıfta bulunuyor. Bu da kavramımızın sosyolojik boyutunu biraz daha aydınlatıyor. Birey, toplum içerisinde *diğerlerinden ayrı/müstakil* bir varlıktır. Ana kavramımızın bir diğer anlamı da "biricik veya çarpıcı bir özelliğe sahibiyet"i ve "bazı özel niteliklerle diğerlerinden ayrılma"yı belirtiyor. Bir başka yerde "*individual*", "nev'i şahsına münhasır" anlamına gelen "*particular*" ile yakın anlamlı gösterilmektedir ki o da "genelden ayrı tutulan"a, "özel"e, "farklı"ya vs. atıfta bulunmaktadır.[82] Bu anlamların hepsi, tezimiz açısından önemlidir ve bileşkeleri bize "birey" kavramı hakkında fikir vermektedir.

---

[77] Nitekim Çiçero, "individuum"u *bölünmez parçalar* diye tanımlamıştır. bkz. Üskül, a.g.e., s. 23-4.

[78] **Webster**, "separate" maddesi.

[79] **Webster**, "individual" maddesi.

[80] **Webster**, "individual" maddesi; Mario Bunge, "Ten Modes of Individualism –None of Which Works– And Their Alternatives", **Philosophy of the Social Sciences**, 30(3), 2000, s. 384.

[81] Buss, a.g.e., s. 144.

[82] **The Shorter Oxford English Dictionary (Fifth Ed.) on CD-ROM version**, Oxford University Press, 2002, "individual" maddesi.

1.3.2. Toplumbilimsel Çözümleme

Günlük hayatta çeşitli "birey" kavramlarıyla karşılaşabilmekteyiz: Sayıca tekillik anlamında "birey", ahlaksal manada "birey", liberallerin kullandığı gibi kendi çıkarını akılcı biçimde arayan kimseyi ifade eden "birey" vs.[83] Biz de toplumbilimsel anlamıyla "birey"i, toplum içindeki konumu ve toplum ile ilişki yapısı itibariyle incelemekteyiz.

Bizler, yaşadığımız ortam içerisinde bir yönümüzle kendi başımızayız, diğer yönümüzle topluma/topluluğa bağlıyız. İnsanın bu bireysel ve topluluksal (*communal*) tarafları, birbirinden tamamıyla bağımsız değildir.[84] Bununla birlikte, modern toplum, insanın "bireyselliğine" vurgu yapmaktadır. Onu toplumdan koparmamakla birlikte, toplum içinde ayrı bir varlık duruşu ve tutumu kazanmasını hedeflemektedir; bünyesinde yaşayanların her birinin, deyim yerindeyse, 'sürü'nün bir üyesi değil, kendi başına ayakta durabilen bir "birey" olması düşüncesini desteklemektedir. "Birey"in davranışlarının yönelim kaynağı, "iç (*derûn*, *inner*)"tir.[85] "Bireylik", mutlaka toplumdaki diğerlerinden farklılık ve değişiklik demek değildir. Önemli olan, bireyin ne kadar "muhtar" davrandığı, ne derecede kendi başına tercihte bulunduğu ve olayları ne kadar kendi yorum gücüyle değerlendirebildiğidir.[86] Birey, başkası gibi davrandığında bile bunu kendi benliğinin onayıyla yapar. Yani diğerini taklit bile, tercih sonucu ise "bireylik"e halel gelmez.[87] Sonuçta denebilir ki "toplum" bir gerçekliktir; ama "birey" de gerçek-

---

[83] Touraine, a.g.e., s. 294.

[84] Joachim Wach, **Din Sosyolojisi**, çev. Ünver Günay, İFAV, İstanbul, 1995, s. 58; Robert A. Krieg, "Romano Guardini's Theology of the Human Person", **Theological Studies**, 59: 3, September 1998, s. 472.

[85] Riesman, **The Lonely Crowd**, s. 15.

[86] Robert Wuthnow, **The Consciousness Reformation**, University of California Press, California, 1976, s. 4.

[87] R. M. McIver ve C. H. Page, **Cemiyet I**, çev. Amiran Kurtkan, MEB Yayınları, İstanbul, 1994, s. 78-9. Ayrıca bkz. Roof, a.g.e., s. 158 vd.

liktir ve o, sadece "toplum"un bir parçası da değildir. Birey, "özne"dir. Toplumda yer alır; ama orada erimez. Topluma "anlam" verir.

Berger ve Luckmann'ın "*homo duplex*" kavramı, "birey" ile "toplum" arasındaki ilişkiyi anlamamızda kanaatimizce biraz daha ipucu verecektir. "*Homo duplex*", birey ile toplum arasındaki etkileşimde hangisinin hangisine baskın çıktığına dair çift yönlülüğü belirtmektedir. *Homo duplex*'in iki kutbu vardır: "*Homo externus*" ve "*homo internus*". Birincisi, "toplumun kurallarına boyun eğen"; ikincisi ise "davranışının motivini kendisinde arayan insan"ı ifade etmektedir. *Homo internus*'un toplum karşısındaki tutumu çoğunlukla ya geri çekilmek ya da protesto yönündedir.[88] *Homo externus*'un ileri düzeyine Dahrendorf *homo sociologicus* diyor. O, bu durumu aşırı derecede biçimlendirilip düzene sokulmuş sosyal insan kâbusu diye niteler. *Homo sociologicus*, kendi kendisine yabancıdır.[89]

Tarihten bu yana toplumlarda "birey"in ne ifade ettiğine bakacak olursak, örneğin Antik Yunan'da "birey" kavramından söz edilmekteyse de, bireyin "düşünme serbestisi" ve "kendisine ilişkin kararlarında özerkliği" unsurlarına rastlanmamaktadır.[90] Zira "*iptidaî cemiyetlerde ferdiyet daha az gelişim gösterir. Daha karmaşık ve yüksek düzeyli organizasyonlara sahip toplumlarda bireyin ifadesi için hem daha büyük bir istek, hem de daha büyük bir fırsat vardır.*"[91] Zijderveld'e göre modern-öncesi toplumlarda bir kimsenin kendi bireyselliğini, yaşadığı kolektif ortamın dışında algılaması mümkün görünmemektedir. Geleneksel yapıdaki "kişi", içinde bulunduğu topluluğu organik bir bütün görür ve tek tek fertlere kıyasla ön planda tutar.[92] Yani kendisini ayrı bir birey değil, bütünün bir parçası addeder. Tuan, "aile" örneğinden hareketle geleneksel toplum anlayışı ile

---

[88] Zijderveld, a.g.e., s.15-31, 198.

[89] Zijderveld, a.g.e., s.63.

[90] Üskül, a.g.e., s. 23-4.

[91] McIver ve Page, a.g.e., s. 79.

[92] Zijderveld, a.g.e., s. 104.

modern anlayış arasındaki farkı şöyle ortaya koyar: En basit topluluk deyince, akla önce aile gelir. Modern zamanlarda çekirdek aile öne çıkmaktayken**,** modern-öncesi aile geniştir. Çünkü, ekonomik ve politik güç için hem sayısal, hem niteliksel çokluk gerekmekteydi. Bu çokluğun içinde birey, tek başına pek bir anlam ifade etmiyordu. Dolayısıyla modern-öncesi toplumsal hayatta birey, topluluktan sonra ikinci sırada geliyordu.[93]

Modern zamanlara gelinceye değin hakimiyetini sürdüren bu anlayış, özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren toplumsal anlayışların değişmesine paralellik arz etmektedir. Örneğin Fransız Devrimi sonrası gelişen liberal bireyci görüşlere göre artık "toplum, insanı şekillendirmemekte; insan, toplumu yaratmaktadır". Üskül, bu yeni anlayışa Sartre'dan bir örnek verir: Ona göre "*insanın kendisinden başka bir yasa-koyucusu yoktur …. İnsan bir birey olarak kendi kurallarını koyup ona göre yaşama hakkını elde etmiştir*".[94] Üskül'ün kendisince de; "*birey, yaptıklarının farkında olan ve seçimlerini özgürce yapan, bu nedenle de eylemlerinden sorumlu bir varlıktır.*"[95]

Modern insanın "özerkliği", toplumsal alanda "özgürlüğü" de beraberinde getirecektir. Modern toplum deyince, neredeyse, bireyin seçimine bağlı imkanların çeşitliliği akla gelmektedir.[96] Özerklik (*autonomy*), Antik Yunan'dan çıkan bir kavram olmakla birlikte o dönemlerde bireyin değil, site'nin özelliğiydi. Bireye atfedilen "özerklik" ise modernite ile ortaya çıkar.[97] Luckmann, "özerk birey" temasının Klasik Stoizm'deki bazı unsurlardan Aydınlanma Felsefesi'ne varıncaya kadar bir kısım tarihsel öncüllere sahipliğini belirtmektedir. Modern toplumda "geleneksel sembolik evrenler" artık birey nezdinde eski cazibelerini yitirmişler-

---

93 Tuan, a.g.m., s. 309-10.

94 Üskül, a.g.e., s. 47-9.

95 Üskül, a.g.e., s. 223.

96 Thomas Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", çev. M.Emin Köktaş, **DEÜİFD**, c. V, s. 444.

97 Üskül, a.g.e., s. 26.

dir. Luckmann, "özerklik" ile "kendini gerçekleştirme" ve "kendini ifade etme" arasında da ilişki kurar.[98] "Özerklik" ile birlikte "özyönetim" kavramını kullanan Lukes da, modern toplumda bireyin düşüncesinin ve eyleminin kendisine ait olacağını, bunların aracılarca veya kendi denetiminin dışındaki nedenlerce belirlenemeyeceğini vurgulamaktadır. Lukes, bu düşüncenin, Aristo'dan beri ilk kez Aziz Thomas Aquinas tarafından serdedildiğini belirtir. Geleneksel ortaçağ öğretisinde, adil olsun ya da olmasın, bir "üst"ün düzenine boyun eğmek gerekiyordu; Thomas'a göre ise vicdan bir şeyin yapılmasını yasaklıyorsa, o zaman o yapılmaz.[99] Peki, özerklik ortadan kalkarsa, ne olacaktır? Üskül, bu soruya "anlamsızlık" diye cevap veriyor. Örneğin, birey bir işi zorunluluk kabul ederse veya bu ona dayatılırsa, özerklik ortadan kalkacak ve yaptığı, bireye anlamsız gelebilecektir; "*…ve bir kişi için yaptığı faaliyet, onun gözünde anlamlı değilse, bu faaliyetten bu kişi nasıl bir yarar sağlayacaktır?*"[100]

Görüldüğü üzere modern toplum anlayışı, "birey"i toplumsal yapıda baş köşeye oturtmuştur. "Bireycilik" denen bu tutumun ortaya çıkması, tarih sahnesinde ne kadar geriye gitmektedir? Literal bakıldığında bireycilik ile yakın anlamlı gibi görünen personalizm, aynı düşünceleri mi savunmaktadırlar? Bireyciliği oluşturan temel unsurlar nelerdir? Aşağıda bireyciliğin toplumsal bir tutuma ve ideolojiye dönüşmesini incelerken bu soruların cevaplarını arayacağız.

---

[98] Luckmann, a.g.e., s. 103 vd. Luckmann'ın "dinsel bireycilik"e dair görüşlerinin ayrıntılarına, ileride ona ait müstakil bölümde döneceğiz.

[99] Lukes, a.g.e., s. 59.

[100] Üskül, a.g.e., s. 164-5.

1.4. BİREYCİLİK

1.4.1. Kavramın Tarihçesi

Yaptığımız kavramsal araştırma sonucunda "*individualism*"in karşılığında Türkçe'de "bireycilik" kullanıldığını tespit ettik. "Bireyselcilik" ifadesine de rastladık, ama azınlıkta kaldı. Örneğin, çokça istifade ettiğimiz Zeynep Özlem Üskül'ün çalışmasının adı **Bireyselciliğe Tarihsel Bakış** olmasına rağmen, kitabın içerisinde bile "bireyselcilik" yerine, hep "bireycilik"in tercih edildiğini gördük. Biz de kavramı literatüre yerleşmiş bu şekliyle kullanıyoruz.[101] Bireyciliği kavramak için öncelikle onun tarihsel oluşum ve gelişim sürecine yönelik görüşlere göz atmakta fayda mülahaza etmekteyiz.

Bu kavramı Sofistler'e kadar götüren bir görüşe göre, Peleponis Savaşları'ndan sonra Eski Yunan Medeniyeti'ndeki "kapalı ve devrî tarih anlayışı" çöküntüye uğrar. Yunanlılar artık o düzenli kozmosun rasyonel nizamına yönelik şüphe duymaya başlarlar. Bu şüphe, kinisizm[102] ve rölativizmde kendisini gösterecektir.[103]

Lukes, eserinde bireyciliğin kökenlerine dair tespitlerde bulunmuştur. Bunlar arasında "Epikürcülük"[104], "İlk dönem Hıristiyanlığı", "İtalyan Rönesansı", "Protestanlık, Kalvincilik ve Kapitalizm'in yükselişi", "onyedinci ve ondokuzuncu yüzyıllar arası modern tabii hukuk kuramı" ve "Romantizm'in yük-

---

[101] Kirman, **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, "Bireycilik" maddesi; Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, "Bireycilik" maddesi; Ömer Demir ve Mustafa Acar, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, "Bireycilik" maddesi.

[102] Cynicism: Toplumsal ilişkilere, örf, âdet ve ahlâka karşı kayıtsızlığı ileri süren, bağımsızlık ve özgürlüğü son derece önemseyen düşünce okulu. bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, "Kinikler" maddesi; Süleyman Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ, Ankara, 1996, "Kinikler Okulu" maddesi.

[103] Zijderveld, a.g.e., s. 105 vd; Buss, a.g.e., s. 135.

[104] Ayrıca bkz. McClay, a.g.m., s. 392.

selişi" yeralır.[105] Aslında Rönesans'ın getirdiği bazı düşünceler bireyciliği desteklemektedir. Reformasyon'un Rönesans'ı etkisizleştirmeye çalışmasına rağmen bireycilik o dönemde, özellikle Kalvinizm'de de önemlidir.[106] Ne var ki, daha önce de belirttiğimiz gibi, Rönesans, temel felsefesi itibariyle bir "geçmişe özlem" ifadesi olduğundan, bizim için tarihsel başlangıç teşkil etmemektedir. Sosyolojik analiz düzeyi ile sınırlandırarak bakacak olursak "bireycilik", XIX. yüzyıldan sonra kullanılmaya başlayan bir terimdir.[107] Ortaya çıkışı, Fransız Devrimi ve onun da temelindeki Aydınlanma iledir.[108] Tocqueville'e göre Fransız İhtilali sonrası demokrasinin sebatsızlığı, sıkıntı doğurmuştu. İhtilal, feodalizmin son kırıntılarını da yok etmişti. Feodal toplumsal yapılar, eskiden birey ile merkezî hükümet arasında arabuluculuk yapıyordu. İhtilal'den sonra bireyler daha münferit hale geldi ve yaygın vaziyetteki cemaatsel bütünleşme düzeyi düştü. Bu durumu toplumsal yaşamın atomculaşması takip etti. Sonuç, Tocqueville'in de dediği gibi "bireycilik"in ortaya çıkışı idi.[109]

"Bireycilik" terimi, kelime olarak ilk kez Fransa'da, Fransız İhtilali ve modernitenin en şiddetli düşmanlarından birince ortaya atıldı: XIX. yüzyıl Fransız başmuhafazakârlarından Joseph de Maistre. Bu terim, İhtilal ile ilgili 'tehlikeli' bulunan kimseler hakkında kullanılmıştır. De Maistre'a göre "bireycilik", benlikçilik (*egotism*) ve ahlakî anarşinin gemi azıya aldığı bir kâbus ve duygusal bir bozukluktur.[110] Buna karşın Tocqueville'e göre ise bilinçli bir toplumsal felsefedir; saygın ve dingin bir duygu ile irtibatlıdır. Bireycilikte toplumun her bir üyesi,

---

[105] Lukes, a.g.e., s. 47-8.

[106] bkz. Loo ve Reijen, a.g.e., s. 62-3.

[107] Wuthnow, **The Consciousness Reformation**, s. 98.

[108] Lukes, a.g.e., s. 9, 11 vd. Ayrıca bkz. Steven Lukes, "Types of Individualism", **Dictionary of the History of Ideas**, Erişim: 03.01.2006, http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-66.

[109] P. J. Watson ve Ronald J. Morris, "Individualist and Collectivist Values: Hypotheses Suggested by Alexis de Tocqueville", **The Journal of Psychology**, 136: 3, Mayıs 2002, s. 263-4.

[110] McClay, a.g.m., s. 393.

kendisini diğer üyelerden ayırır; ailesi ve dostlarını ayrı bir yere koyar. Tocqueville, bireyciliğin, bireyin 'kafasına buyruk' görüldüğü bir toplumsal atomculuğu tasvip ettiğini düşünmez; ondan, daha ziyade, vatandaşlıktan ve kamusal hayatın sorumluluklarından planlı ve kasıtlı bir biçimde el etek çekmeyi anlar.[111]

Bellah'a göre modern bireyciliğin tarihi, vatandaşlara yönelik keyfî ve baskıcı şekilde tezahür eden monarşik ve aristokratik yetkeye karşı mücadele fikrine dayanır. Bu mücadelede klasik siyaset felsefesi ve kitabî dinin yeri önemlidir. Klasik cumhuriyetçilik, kamu yararına ve Reformasyon Hıristiyanlığına destek olan "aktif vatandaş" imajını doğurmuş; o da bireylerin gönüllü katılımı üzerine kurulu devlet fikrine ilham vermiştir. Bu anlayış, bireyin özerkliğini ahlakî ve dinî bir bağlama yerleştirmiştir.[112] Anlaşılıyor ki Bellah bireyciliğin temelini hem siyasette, hem de dinde bulmaktadır. Bireycilik, toplumbilimcilerce farklı tarihsel arkaplanlara dayandırılsa da, birleştikleri husus, etkin birey(lik) anlayışının künhünde yer alan özerklik, özgürlük, eşitlik gibi –ileride göreceğimiz– özelliklerdir.

1.4.2. Toplumbilimde Bireycilik

"Bireycilik", bireyin özgürlüğü ve saygınlığının, toplumun denetleyici baskı vasıtalarına karşı korunduğu, birey-toplum ilişkisine işaret eden bir kavramdır. Dolayısıyla birey, toplumsal ve ahlakî anlamda özerk bir varlıktır.[113] Denebilir ki bireycilik, "*her insanı kendi başına bir kişilik telakki eden ve 'bireysel*

---

[111] McClay, a.g.m., s. 394; "Bireycilik" terimi 1820'lerde Fransa'da kullanılmaya başlamakla birlikte İngilizce'de (*individualism*) kullanımı 1835'e kadar götürülmektedir. bkz. Lawrence E. Hazelrigg, "Individualism", Edgar F. Borgotta ve Rhonda J.V. Montgomery (ed.), **Encyclopedia of Sociology**, Macmillan Reference Books, New York, 2000, c. 2, s. 1301.

[112] Bellah vd., a.g.e., s. 142.

[113] McClay, a.g.m., s. 395.

kimlik'in 'kolektif kimlik'e indirgenemeyeceğini ileri süren düşünce"dir.[114] Bireyin kendi kaderini eline almasını da içeren bu anlayış; "özgürlük", "haklar" ve "bağımsız düşünce ve eylem"i öne çıkarmaktadır.[115]

Modernleşmenin aktörü, eylemlerinin bilincindeki "birey"dir. Modern birey, geniş bir bağımsızlığa ve eylem özgürlüğüne sahiptir; geleneksel kurumlar (evlilik, ebeveynlik, dinsel kurum vb.) yerine kişisel duyguları (aşk, kişisel gelişmeye izin veren iş, bireysel dinî tecrübe vb.) tercih eder. Böyle bir toplumda yaşayan birey için "mensubiyet"ini korumak zordur. Bununla birlikte bağımsızlığı 'kaldıramayanlar' da mevcuttur. Onlar bu durumda kendilerini aciz ve güçsüz hissedeceklerdir. Bu yüzden modern toplum madalyonunun bir yüzünde bağımsızlık varken, diğer yüzünde bağımlılık yer almaktadır.

Birçok ülkede yapılan araştırmalara göre "öz-gelişme", "bağımsızlık" ve "özel yaşam"a verilen önemde artış eğilimi gözlenmektedir. Kendi kendine karar almak, heyecanlı bir yaşam, hayatta bir yere ulaşmak, kişisel gelişim, haz almak gibi mefhumlar "bireycilik"i akla getirmektedir. Modern birey, serbest seçimde bulunma, kendi yaşamını bağımsız ve akılcı bir tarzda düzenleme imkanına sahip kimse şeklinde tanımlanmaktadır. Farklı bireycilik görüşleri olsa da birleştikleri nokta, "gelenekten kopuş"tur. Şu da var ki birey bir yandan özgürleşirken, diğer yandan daha soyut ve büyük ölçekli yapılara teslim olabilir.

Paradoksal açıdan bakarak diyebiliriz ki bireycilik, bir yandan bireyi güçlü kılarken, diğer taraftan onu çaresiz bırakabilir. Modern bireyin artan özgürlüğü,

---

[114] Loo ve Reijen, a.g.e., s. 169.

[115] Loo ve Reijen, a.g.e., s. 169; Mario Pei, **The New Grolier Webster International Dictionary**, Grolier, New York, 1973, c. I, s. 490, "individualism" maddesi. Siyaset felsefesinde "atomculuk" adı da verilen bireycilik, "gayeleri, özel hedeflerini gerçekleştirmek olan bireylerce oluşturulmuş toplum kuramı"na atıfta bulunur. bkz. Jack Crittenden, **Beyond Individualism: Reconstituting Liberal Self**, Oxford University Press, New York, 1992, s. 3.; Guy Hermet, "The Citizen-Individual in Western Christianity", Pierre Birnbaum ve Jean Leca (ed.), **Individualism: Theories and Methods**, Oxford University Press, New York, 1990, s. 116-141.

beraberinde "yalnızlığı" getirebilir. Bireyciliğe iyimser bakanlara göre ileri düzeyde bireycileşme, "özgürleşme" ve "ilerleme"dir. Geçmişte insanlar kendilerini kandırırken, modern zamanlarda kendilerini geliştirmektedirler. Modern kültürde birçok değer, anlam ve norm sisteminin mevcudiyeti, "tercih" konusunu gündeme getirir.[116]

"Birey mi toplumu, yoksa toplum mu bireyi belirler?" şeklinde özetleyebileceğimiz klasik tartışmayı hatırlayalım. Durkheim, bu tartışmada toplumu kayırmaktadır.[117] Ona göre bireycilik, kendi "toplum" düşüncesinin karşısında duran bir kavramdır. O, "soyut, özerk birey" fikrine muhaliftir. Durkheim'in toplumsal determinist fikirlerine göre bireylerin kişisel, kendiliğinden ve özel istek ve faaliyetleri, "toplum"un tetiklemesiyle oluşmuştur. Yani sonuçta bireycilik de toplumsal gelişimin bir "ürün"üdür.[118] Dahası, "toplumsal bütünleşme" için tehdit oluşturduğundan, bireyciliği sosyal bir "hastalık" diye nitelendirmiştir.[119] Modern toplum mamulü bu 'hastalık', ona göre, "özel otoritesi bulunan kolektif inançlar ve uygulamalar sistemi" anlamına gelen "din" ihtiyacını karşılamaktaydı.[120]

Bireycilik düşüncesine göre ise –Durkheim'in aksine– birey topluma önceldir. Toplum, biri diğerine indirgenemez tek tek bireylerden oluşmuştur. Her insan biriciktir; kendi kararlarını kendisi verebilir. Muhtemelen bu yüzden "bireyci", bazen "bencil" (*egoist*) ya da "ben-merkezli" (*self-centered*, *ego-centered*) ile karıştırılmaktadır.[121] "Bireycilik" ile "bencillik" kavramlarının karıştırılması

---

[116] Loo ve Reijen, a.g.e., s. 163-202.

[117] Jüri Allik ve Anu Realo, "Individualism-Collectivism and Social Capital", **Journal of Cross-Cultural Psychology**, 35(1), 2004, s. 29.

[118] Rick Tilman, "Durkheim and Veblen on the Social Nature of Individualism", **Journal of Economic Issues**, 36: 4, 2002, s. 1108. Ayrıca bkz. Steven Lukes, "İktidar ve Otorite", T. Bottomore ve R. Nisbet (ed.), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ayraç, Ankara, 1997, s. 644-5.

[119] Zijderveld, a.g.e., s. 57.

[120] Lukes, "İktidar ve Otorite", s. 644-5.

[121] Üskül, a.g.e., s. 220; Mehmet Ali Kirman, **Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, Karahan Kitabevi, Adana, 2005, s. 23; Richard J. Mouw,

ya da birinin diğerini doğurmasına yönelik kanaat, en can alıcı ifadesini Tocqueville'in eleştirdiği "demokrasi paradoksu"nda bulur: "*Demokrasi ne kadar başarılıysa, bir o kadar da başarısızlığa mahkumdur. Demokrasi, eşitliği geliştirir; eşitlik, bireyciliği; bireycilik, bencilliği; bencillik, toplumsal düzensizliği; toplumsal düzensizlik, merkezî hükümet tarafından daha sert idare edilme gereksinimini; daha fazla merkezî kontrol, zorbalığı; zorbalık da demokratik ihtilâli destekler. Ve bu böylece başa döner.*" Tocqueville, her ne kadar, "bireycilik" ile "bencillik" arasında paralellik kuran bu düşünceyi eleştirse de bir noktada bireyciliğin bencilliğe de kapı aralayabileceği ihtimalinin göz önünde bulundurulmasının gerekliliğini belirtmiş de oluyor.[122] Bireycilik, kimi zaman da Solipsizm'in eşanlamlısı zannedilmiştir.[123] Oysa bireycilikte amaç, bireyin sadece kendi çıkarlarını gözeterek yaşaması değildir; ama o, kendisini toplum için fedâya da karşı çıkar. Dolayısıyla; bireyciliği, toplumu dışlayan bir anlayış diye nitelemek, onu anlamamak ya da yanlış anlamaktır.

Bellah, bu duruma Amerikan edebiyatındaki "kovboy" tiplemesini misal göstermektedir: Kovboylar, yalnız ve toplumdan ayrı yaşayan insan niteliğiyle Amerikan bireyciliğinin örneklerinden sayılmaktadır. Mamafih, kovboy, bu duruşuyla toplum-karşıtı veya topluma aykırı izlenimini verse de, toplumsal adaletin tecellisi amacıyla gerektiğinde zorlu mücadeleler verebilmektedir. Bellah, "birey"in solipsist ya da anti-sosyal olmadığı sonucuna buradan da varmaktadır.[124]

Günümüze geldiğimizde İngiltere ve Amerika'da, modernitenin bir uzanımı diye gördüğümüz bireycilik farklı alanlarda göze çarpmaktadır. Örneğin, İngiltere'de "iktisat ve diğer sahalarda devlet müdahalesinin yokluğu ya da en az düzeyde oluşu" anlamında kullanımı yaygındır. Bu durum, genellikle liberalizm

---

"Individualism and Christian Faith", **Theology Today**, 38: 4, s. 450, Erişim: 28.01.2004, http://theologytoday.ptsem.edu/jan1982/v38-4-article1.htm.

[122] Watson ve Morris, a.g.m., s. 264.

[123] Riesman, **The Lonely Crowd**, s. xliv.

[124] Bellah vd., a.g.e., s. 144-7.

ile birleştirilerek değerlendirilir.[125] Amerika'da bireycilik, "tabii hukuk felsefesi"yle, "serbest girişimcilik"le ve "Amerikan Rüyası" ile ilgili geniş bir ideolojik anlayışın sembolik kilit sözcüğü şeklinde görülebilmektedir.[126] Amerika'nın değişen toplumsal karakterini konu edinen çalışmasında Riesman, kendisinin de içinde yaşadığı bu yapıda –ideel-tipik– üç yönelim tespit etmiştir: (ı) Gelenek-yönelimli (*tradition-directed*): Sosyal karakteri, geleneği takip etmeye eğilimli üyelere sahip topluluk; (ıı) içsel/kendi-yönelimli (*inner-directed*): Hayatta en önce kendi hedeflerini gerçekleştirmeyi amaçlayan topluluk; (ııı) öteki-yönelimli/diğergam (*other-directed*): Diğerlerinin beklenti ve tercihlerine duyarlı insanların oluşturduğu topluluk.[127] Riesman'ın tipolojisindeki ikinci madde, bireyciliğe tekabül ediyor görünmektedir. İç-yönelimlilikte bireyin yönelim kaynağı "kendi içi (*inner*)"dir. Gerçi bireye hayatının ilk dönemlerinde büyükleri tarafından yerleştirilmiş toplumsal unsurlar vardır. Ayrıca birey genel ve belirli hedeflere yönlendirilmiştir. Yani bireyin topluma davranışsal uyumu önemsiz değildir; ama "bireysel tercih" belirgindir.[128] Zaten "birey" ve "toplum" birbirleriyle tamamen irtibatsız gerçeklikler olamazlar. Bireycilik toplumdan bütünüyle kopuk ve hatta ona "karşı" pozisyonda bir birey önerseydi buna "anarşizm" denebilirdi.[129] Nitekim bazı çalışmalarda "bireycilik" ile "anarşizm" birbirine karıştırılabilmektedir. Anarşizm'de bireyci unsurlar, elbette ki, mevcuttur.[130] Onda toplumsal normlara karşı çıkmak esastır. Oysa bireycilikte toplumu inkar yoktur. Hatta

---

[125] Lukes, a.g.e., s. 46.

[126] Lukes, a.g.e., s. 33. Tabii hukuk kuramı ile bireycilik ilişkisi için bkz. Buss, a.g.e., s. 157-8.

[127] Riesman, **The Lonely Crowd**, s. 8; Daniel Yankelovich, **New Rules: Searching for Self-Fulfillment in a World Turned Upside Down**, Bantam Books, New York, 1982, s. 151. Riesman, genel anlamda uyumculuğu eleştirirken, bireyciliği desteklemektedir. bkz. David Riesman, **Individualism Reconsidered**, The Free Press, Illinois, 1954, s. 15.

[128] Riesman, **The Lonely Crowd**, s. 15; **Individualism Reconsidered**, s. 27, 101. Ayrıca Bireycilik'in ABD'de 1950'lerde ele alınış tarzı ve o yıllara felsefî dayanaklık teşkil eden görüşler için bkz. Adam Wolfson, "Individualism: New and Old", **Public Interest**, 126, Kış 1997, s. 75-88.

[129] Burada "anarşizm"i günlük dildeki anlamından farklı kullanıyoruz. bkz. Zijderveld, a.g.e., s. 169 vd.

[130] "Anarşist bireycilik" ve bu düşüncenin temsilcisi sayılan Max Stirner hk. kısa bilgi için bkz. Lukes, a.g.e., s. 26.

Wuthnow, Amerikan toplumunda yüzlerce kişi üzerinde yaptığı derinlemesine mülakatlarda diğergamlık ile bireyciliğin bir arada yürüdüğünü ortaya koymaktadır.[131] Görüldüğü gibi, bireycilik, sınırları belirlenmediğinde başka kavramlarla karıştırılabilmekte ya da indirgeyici bir tutumla ele alınabilmektedir.

1.4.3. "Birey/Bireycilik" ile "Kişi/Personalizm" Karşıtlığı

Daha önce "birey", "kişi" vb. kavramların birbirleri yerine istihdam edilmesinin günlük hayatta normal karşılanabileceğinden bahsetmiştik. Şimdi sosyolojik analiz düzeyinde diyoruz ki, "birey" ve "kişi" kavramları, tespit edebildiğimiz kadarıyla, birbirlerinin yerine geçmeleri bir yana, *karşıt anlamlı* kullanılmaktadırlar. Dolayısıyla "birey" ve "bireycilik"in netleşmesi için onların karşısında duran "kişi" ve "personalizm"den bahsetmeliyiz. "Kişi", "birey"e kıyasen Tanrı'yla daha irtibatlı görünmektedir.[132] Personalizmin de bireyciliğe nazaran teolojik vurgusu, bu düşünceyi destekler görünüyor.[133] Din bağlamında incelenince, mutlak anlamdaki birey ile kişi karşılaştırılırsa, literatürde birincisinin "dünyevîliğe", ikincisinin "dinselliğe" daha fazla kapı araladığı görülür. Cevizci, personalizmi, bu düşünce sisteminin ünlü ismi, Fransız düşünür Mounier'ye atıfla şöyle izah eder: "*Mounier'ye göre personalizm, 'kişiliğin, maddî zorunluluklar ve onun tinsel gelişimini engelleyen kolektif aygıtlar karşısındaki önceliğini kabul eden öğreti'dir. (…) modern çağın yeni hümanizmi birey-kişi karşıtlığına dayanmak durumundadır. (…) bireyciliğin bireyi kendi benliğini temel almaya yönelttiği yerde, personalizm, kişiyi benliğinden uzaklaştırmayı amaçlar…*"[134]

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, birey, "kendisi için"; kişi, "ötekiler için"dir. Bireycilikte "bireysel özgürlük" vurgulanır. Personalizm'de de öz-

---

[131] Robert Wuthnow, **Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves**, Princeton University Press, New Jersey, 1991.

[132] Krieg, a.g.m., s. 472.

[133] Üskül, a.g.e., s. 222-4.

[134] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, "Personalizm" maddesi.

gürlük bulunsa da biz buna bireysel değil, "kişisel" özgürlük demeliyiz. Nitekim orada kişi, "toplumun bütünü" için vardır.[135] Fransız personalist Mounier'ye göre bireyciliğin Ben'i, evren ve başka Ben'ler karşısında "yalnız, tek başına"dır. Bireycilik, "*Cogito*"nun içine hapsolmanın ve Solipsizm'in içine düşmenin açık ifadesidir. Personalizm ise, Ben'in diğer Ben'lere, doğaya ve İlahî Sen'e yönelmesini gerekli kılar. Dolayısıyla Mounier, bireycilik ile personalizm arasında yöntemleri bakımından tam bir zıtlık görmektedir.[136]

Urhan'a göre Fransız personalistler "bireylik"in doğuştanlığını; yani bir insanın "birey" doğduğunu belirtirler. Fakat doğuştan "kişi" olunmaz; o, sonradan edinilir. İnsan bedenen bu dünyaya aittir; fakat "*kişi*lik", aşkın dünyaya aittir. Bu dünya 'süflî'dir ve insanın görevi aşkın boyuta yönelerek "kişi" olmaktır. Bunun da iki yolu vardır: "*Kişilik, ya aşkın dünyadan insanın içkin dünyasına (enkarne olup) inecek; ya da insanoğlu doğal (dünyevî) niteliklerinden bir ölçüde sıyrılacak, yani onları kişilik kavramı içerisinde eritip Tanrısal âleme yükselecektir.*"[137]

"Birey" ve "kişi" kavramları, bu anlayışa göre iki zıt kutuptur. "Birey", "aşağıya (içkinliğe) yönelme"yi, "sahip olmanın kapalılığı"nı ve "kendi üzerine kıvrılma"yı ifade ederken; "kişi" "yukarıya (aşkınlığa) yönelme"yi, "var olmanın aydınlığı"nı ve "başka varlıklara açılma"yı sembolize eder. Buradan hareketle denebilir ki birey'den kişi'ye doğru ilerleyen "evrim", personalizmin belkemiğini oluşturuyor.[138] Fransız personalistler, yetkinliği birlik (*unité*)te değil, çokluk (*pluralité*)ta görmektedirler. Tanrı'ya ve insana "kişi" gözüyle bakan bu teist anlayış, kişilik'i "çoğulcu" bir yapı görmekte ve bu gerçekliği hem Tanrı'nın hem

---

[135] Üskül, a.g.e., s. 222-4. Fransız personalizmine dair daha kapsamlı bir felsefe çalışması için bkz. Veli Urhan, **İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği: Bilinçlerarası İlişki**, Ankara Okulu, Ankara, 2002.

[136] Urhan, a.g.e., s. 55.

[137] Urhan, a.g.e., s. 55 vd.

[138] Urhan, a.g.e., s. 56-7.

de insanın kişiliğine atfetmektedir. Personalizm, bu yüzden de "teklik" ifade eden "birey"in karşısında durmaktadır.[139]

Bir başka açıdan bakıldığında "bireycilik-personalizm" ilişkisinden başka "bireycilik-holizm" karşıtlığı da göze çarpmaktadır. Kısaca ifade edersek; holizm, toplumsal bütünlüğü öne çıkarıp, bireyi ihmal etmek veya ikinci plana atmak; bireycilik, ahlakî bir varlık olarak (bağımsız, özerk ve temelde gayri-ictimaî nitelikteki) bireyi önde tutup toplumsal gerçekliği ihmal etmek veya ikinci plana atmak anlamına gelmektedir.[140] "Bireycilik-holizm" karşıtlığı, metodolojide de kullanılmaktadır; fakat şu an konumuz dışındadır.

1.4.4. Bireycilik'in Temel Unsurları

Bireyciliği, modern toplum anlayışının bir uzantısı kabul ediyoruz. Dolayısıyla modern toplum için geçerli olan birçok özellik bireycilik için de geçerlidir; en azından yöndeşlik arz eder. Biz bu kısımda bireyciliğe atfedilen unsurları, bir başka ifadeyle bireyciliğin ayırt edici özelliklerini merkeze alarak kısaca belirteceğiz.

1.4.4.1. Bireyin Üstün Değeri ve Eşitlik

Bireycilik anlayışında bütün insanlar –değer açısından– birbiriyle eşit yaratılmışlardır. Hiçbir birey, diğerinden daha üstün ya da aşağı konumda değildir. Lukes, bireyciliğin bu unsurunu, dinsel ve ahlakî kaynaklara dayandırmaktadır. Kutsal kitaplarda geçen eşitlikçi ifadelerden etkilenilmiş; ama sözkonusu anlayış din ile sınırlı kalmamış, toplumsal hayata taşınmıştır. Bu vurgu, Reformasyon döneminde, özellikle de Luther ve Calvin'in "bireyin kurtuluşu"na dair görüşle-

---

[139] Urhan, a.g.e., s. 75.

[140] Jean Leca, "Individualism and Citizenship", Birnbaum ve Leca (ed.), a.g.e., s. 142; Buss, a.g.m., s. 1-2; a.g.e., s. 99. Bunge, "holizm"e "kolektivizm" de demektedir. bkz. Bunge, a.g.m., s. 399.

rinde ön plana çıkar. Tema, "bütün insanların, kendilerine göre amaçları bulunan, Tanrı'nın birbiriyle eşit çocukları olmaları" üzerine kuruludur. Dolayısıyla Tanrı karşısında her birey eşittir ve üstün bir değere sahiptir. Lukes, Bentham'ın "*her insan, insan olarak dikkate alınmalıdır ve hiç kimsenin bir benzeri daha yoktur*" ilkesini ve Rousseau'nun "*insan, başkalarına basit bir araç gibi hizmet edemeyecek kadar soylu bir varlıktır*" sözünü bu anlayışı pekiştirmek için kullanır. Bu düşünce, Kant yoluyla daha da sistematikleşir: "*İnsanlığı her zaman, kendi şahsında olduğu kadar, bir başkasının şahsında da, sırf bir araç olarak değil, bir amaç olarak görecek biçimde davran*".[141]

Modernleşmenin bireysel yönü olan "bireycileşme"nin anlamı, bireylerin ayrı ayrı bağımsızlık kazanmaları ve ona atfedilen değerin artmasıdır. Buradan çıkan "bireycilik" de toplumsal birimden bağımsızlığı, tekil insanın merkezîliğini, insanın kendi eylemlerini kendisinin yaratmasını ileri süren bir dünya görüşüdür.

Modern toplumda, hiyerarşik düzen değil, eşitlik hakimdir. Bireyin içinde bulunduğu tabakadaki konumu "kazanılmış"tır ve sınırları gevşektir. Buradan anlıyoruz ki modern toplumda sosyal konumlar sabit değildir; kuşaktan kuşağa aktarılmamakta ve kişisel başarı motivasyonu öne çıkmaktadır. "Modern insan", rekabet ortamında yaşamını sürdürmek zorunda kalan, kendi yağıyla kavrulan, yalıtılmış bir "birey"dir. Bunun neticesinde birey, "öz-denetim" mekanizmasına sahip hale gelmek zorundadır. "Dış-denetim" yerine "iç-denetim" ağırlık kazanır. Bu da "biz kimliği" değil, "ben kimliği"nin öneminin artması demektir.[142]

---

[141] Steven Lukes, "Types of Individualism", s. 597. krş. Steven Lukes, "Bireycilik Tipleri", çev. Levent Sevinçok, Ahmet Cevizci (ed.), **Felsefe Ansiklopedisi**, c. 2, s. 655. Sevinçok'un çevirdiği bu yazı, orada kaynağını göremediysek de, Lukes'un **Dictionary of the History of Ideas**'taki "Types of Individualism" başlıklı yazısının çevirisi olmalıdır.

[142] Loo ve Reijen, a.g.e., s. 117.

1.4.4.2. Özgürlük ve Özerklik

Aydınlanma ve modernlik ile beraber toplumsal hayata damgasını vuran anahtar kavramlardan biri "özgürlük", diğeri de onunla yakından irtibatlı "özerklik"tir. Geleneksel toplum (daha doğru ifadesiyle "topluluk") anlayışında kişiler özerk değil, topluluğun genel kabullerine ve fikriyatına bağımlı davranmaya mecbur idiler. Yeni toplumsal yapıda ise bireyler, ancak düşünce ve eylemlerinde özgür ve özerk iseler ayakta kalabilirler. Modern toplum, bireyin birçok seçenek içerisinden tercihte bulunma özgürlüğü ile tebarüz eder.[143] Birey, modern-öncesi yapıdaki gibi kendisini metafizik güçlerin pasif bir kurbanı hissetmez. Her ne kadar bazı doğal ve sosyal sınırlamalarla kuşatılmış olsa da istediğinde bu tahditleri aşabileceğini bilmesi, onu özgür kılar.[144] Metafizik, teoloji, epistemoloji ve ahlak felsefesini "özgürlük" üzerine inşa etmiş en önemli düşünürlerden biri Kant'tır. Ona göre özgür birey, karar verme yeteneğine sahip insandır. Ahlakî davranış, özgürlüğü gerektirir. Eylemlerinde özgür insan, sonuçta yaptıklarından da sorumludur.[145] Kant da Sartre gibi "bireyin iradesi yoluyla kendi yasakoyucusu olduğu"nu vurgular.[146] Bu özerkliğe sahip olmayan birey, özgür de olamaz.[147]

1.4.4.3. Mahremiyet

Daha önce "kamusal ve özel alan" kavram çiftinden bahsetmiştik. "Mahremiyet", bireyin kamusal alanda yapamayacağı, özel hayatına ilişkin faaliyetlere atıfta bulunur. Modern-öncesi toplum yapısında mahremiyetin sınırları belirli

---

[143] Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 444; William Safran, **Secular and the Sacred**, Frank Cass Publishers, Londra, 2002, s. 37. Ayrıca özerkliğin iki unsurunun "akılcılık" (rationality) ve "tercih" (choice) olduğunu öne süren bir görüş için bkz. Crittenden, a.g.e., s. 74 vd.

[144] Zijderveld, a.g.e., s. 80-1.

[145] Üskül, a.g.e., s. 59 vd.

[146] Aku, a.g.e., s. 71.

[147] Lukes, "Types of Individualism", s. 598.

değildi. Modern toplumda birey, "özel alan"ında dış müdahalelerden azade bir şekilde istediği gibi düşünüp seçimlerde bulunabilir.[148] Bu alanda, bireyin kendisi, ailesi ve çok yakın arkadaş ve dostları yer alır. Modern birey, toplumsal yaşamdan kendi özel yaşamına çekilmekte, orayı bir nevi "sığınak" telakki etmektedir. Özel hayata aşırı çekilmek, bireyin toplumla irtibatını koparma tehlikesini de içinde barındırır.[149] Bu durumda 'güvensiz' ve 'korkak' kişilik yapıları artabilmekte; ayrıca kendi bireysel problemlerine fazlasıyla dalıp, kamusal meseleleri umursamama da gündeme gelebilmektedir.[150]

1.4.4.4. Kendini-Geliştirme/Gerçekleştirme

Modern zamanlarda insanlar dışarıdan ve diğer insanlardan ziyade kendilerine yönelmeye başladılar. Az önce de ifade edildiği gibi kamusal alandan mahrem alana daha fazla zaman ayıran bireyler, kendilerini geliştirme çabasına girdiler. Sahip olduğu potansiyelin farkına varıp o yönünü en üst düzeye çıkarmak, hedef haline geldi.[151] Bu düşüncenin neşvü nema bulmasında modern-öncesi kaderci anlayışın yerine bireylerin kendi kaderlerini kendilerinin tayin ettiği dünya görüşünün yerleşmesi, en etkili rolü üstlenir. Doğanın kendisine verdikleri ile yetinmek zorunda olmadığını fark eden birey, modern toplum hayatında yeteneklerini ve sınırlarını zorlamaya ve kendini-geliştirmeye çok daha fazla eğilimlidir. Bireycilik, bu bağlamda Hümanist Psikoloji'ye, insanın manevî boyutlarını geliştirmesine, değer ve normların çoğulculaştığı post-modern bir anlayışa da kapı aralar.[152]

---

[148] Lukes, "Types of Individualism", s. 599.

[149] Zijderveld, a.g.e., s. 203; Lukes, "Types of Individualism", s. 599.

[150] Loo ve Reijen, bu duruma "mahremiyet terörü" diyorlar. Loo ve Reijen, a.g.e., s. 186 vd.

[151] Lukes, "Types of Individualism", s. 597-8.

[152] Loo ve Reijen, a.g.e., s. 192 vd.

1.4.4.5. Soyut(lanmış) Birey Anlayışı

"Soyut" kavramı burada "somut"un karşıt anlamında kullanılmamaktadır. Belki "yalnız" veya "soyutlanmış" denseydi anlatılmak isteneni daha iyi karşılayabilirdi. Modern toplumda bireyler toplumdan ve birbirlerinden "soyutlanmış"lardır. Çoğulcu yapı nedeniyle artık toplumsal bütünlük, eskisi gibi değildir. Geleneksel "topluluk" yapısının belirgin özelliklerinden birisi, kişilerin birbirlerine bağlılığı idi. Modern toplumda ise bu bağ zayıflamış, hatta şehirleşmeyle doğru orantılı olarak kopma noktasına gelmiştir. Bireyci insanlar, kendi mahremiyetleri içerisinde yaşamaya başlamışlardır.[153]

Bireyciliğe ait özellikler de diyebileceğimiz bireyciliğin temel unsurlarını kısaca belirttikten sonra literatür taramasında karşımıza çıkan, dinsel bireycilikten başka bireycilik türlerini zikretmemiz uygun olur kanaatindeyiz.

1.4.5. Bireycilik Türleri

Temamız olan "dinsel bireycilik"e geçmeden önce, diğer bireycilik türlerine kısaca göz atmak, bireyciliğin "dinsel" kanadının konumunu değerlendirmemize yardımcı olacaktır. Buraya alacağımız türler artırılabilir.[154] Ancak biz konumuzla daha irtibatlı ve/veya karıştırılma ihtimali daha fazla olanlarını – aralarındaki farklılığı vurgulama amacıyla– zikretmeyi tercih ediyoruz.

Metodolojik bireycilik, adından da anlaşılacağı üzere kullanılacak yöntemle ilgilidir. Bu tümevarımcı yaklaşım, araştırmaların, *sadece bireylerin* gerçek bir varoluşa sahip olduğu varsayımıyla ilerlemesi[155]; toplumsal fenomenleri açıkla-

---

[153] Lukes, "Types of Individualism", s. 599 vd.; Ayrıca bkz. Zijderveld, a.g.e., s. 86, 91 vd.

[154] "Ontolojik", "siyasal", "metodolojik", "etik", "aksiyolojik", "ekonomik", "dinsel", "psikolojik" bireycilik tanımları için bkz. Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, "bireycilik" maddesi; Bunge, a.g.m., s. 384.

[155] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, "bireycilik" maddesi

ma/anlamaya yönelik girişimlerin tamamıyla bireylerden elde edilecek gerçekler bağlamında ifade edilmeleri gerektiğini savunur. Lukes, bu anlayışı Popper'ın ağzından şöyle dile getiriyor: "*…bütün toplumsal fenomenlerin ve özellikle toplumsal kurumların işleyişinin daima bireylerin kararları, eylemleri ve tutumlarına bağlı olduklarını kabul etmemiz ve … 'kolektif unsurlar'dan oluşan ifadelerle asla yetinmememiz gerekir.*"[156] Lukes, Aydınlanma düşünürlerinin çoğunun da "birey"lerin "toplum"a öncelliğini öne sürdüklerini belirtir. Ne var ki XIX. yüzyıldan itibaren kolektif unsurlara öncelik tanıyan düşünürler, metodolojik bireyciliğe itiraz etmişlerdir. Bu anlayış, Saint Simon, Comte, Marx, Hegel ve özellikle de metodolojik bireycilik aleyhtarı Durkheim tarafından temsil edilmektedir.[157] Buna mukabil, Pareto "tortular"ıyla, McDougall "içgüdüler"iyle, Sumner "dürtüler"iyle, Malinowski de "ihtiyaçlar"ıyla metodolojik bireyciliği tercih eden sosyal bilimcilere örnek verilebilir.[158]

Siyasal bireycilik, tarihsel kökenleri en gerilere giden ve uygulamada en çok ses getiren bireycilik türlerinden biridir. İçinde Anarşizm ve Libertaryanizm'in de bulunduğu birçok çeşidi vardır.[159] Eski Yunan ve Roma medeniyetlerinde siyaset kuramı ve uygulaması, bireycilik-karşıtı bir yön izler: Nitekim o anlayışta devlet esastır ve bireyler sadece onun bekâsı için birer araçtır-

---

[156] Lukes, "Types of Individualism", s. 600-1. Bu yazının Sevinçok tarafından yapılan çevirisinde "social phenomena" ibaresi "toplumsal olgular" şeklinde çevrilmiş. Bizce "toplumsal fenomenler" olarak bırakılmalıydı; çünkü "olgu", Giriş'te de belirttiğimiz gibi, "açıklayıcı yaklaşım"ın topluma bakışıyla ilişkili bir kavramdır. Konusunu "şey"mişçesine "işte-orada-var" kabul eden ve onu "açıklama"ya çalışan bir paradigmanın terimidir "olgu". Popper, zannederiz ki bunu demek isteseydi "fact" kullanabilirdi; "phenomena"yı tercih ettiğine göre "fenomenler" demenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

[157] Toplumsal araştırmalarda tek tek bireylerden elde edilecek verilerin önemsizliğini, toplumsal olguların kendi başlarına bağımsızca ele alınmaları gerektiğini söyleyen bireyci-karşıtı görüşe "Holizm" denmektedir. bkz. Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, "bireycilik" maddesi.

[158] Lukes, "Types of Individualism", s. 600-1. Ayrıca metodolojik bireycilikle ilgili tartışmalar için bkz. Birnbaum ve Leca (ed.), a.g.e., s. 15-93.

[159] Siyaset felsefesinde yer alan bireycilik ile ilgili Libertaryanizm-Komünotaryanizm tartışmaları için bkz. Üskül, a.g.e., s. 172 vd.

lar.[160] Tarihsel süreç içerisinde bu öncelik değişmiş; özellikle İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve Fransız İhtilali ile belirginleşen insan anlayışı sonucunda "birey"in hak ve özgürlükleri ön plana çıkmaya başlamıştır. XVII. ve XVIII. yüzyılda Hobbes, Locke ve Rousseau'ya kadar giden "toplum sözleşmesi kuramları" ile başlayan hükümet görüşleri ve XVIII. ve XIX. yüzyıl liberallerinin bireyin menfaatlerini öne çıkardıkları siyasal temsil anlayışı ile tebarüz etmektedir.[161] Liberalizm, bu hedefi benimseyerek "devlet"in pozisyonunu bireyin haklarını koruma görevine indirgemiştir.[162] Günümüzdeki siyasal bireycilik anlayışına göre devletin işlevi en aza indirilmiş[163], devlet erk'i, toplumu oluşturan bireyler için araç haline gelmiştir. Faydacı bakarsak, siyaset felsefesinde farklı bireycilik izahları da görebilmekteyiz. Örneğin Bendix'e göre bireycilik, devlet için bir avantajdır; çünkü özerk bireyleri 'kontrol altında tutmak' daha kolaydır. Modern bürokratik devletler, biraz da bu yüzden bireycileşmeyi ilerletmiş olabilirler.[164]

Ekonomik Bireycilik'e gelince; "ekonomik bağımsızlık"ı, "serbest rekabet"i ve "teşebbüs özgürlüğü"nü temele yerleştiren bu liberal anlayış[165] –ister devlet, ister din tarafından gelsin– herhangi bir düzenlemeye karşıdır. Lukes; Weber ve Sombart'tan beri bazı iktisat tarihçilerinin ekonomik bireyciliğe dair araştırmalarda bulunduklarını; ancak bunların daha sistematik ele alınışlarının XVIII. yüzyıldan itibaren geliştiğini aktarır. XVIII. yüzyılda ekonomik bireycilik, "*özel mülkiyet, piyasa ve üretim özgürlüğü, sözleşme ve mübadele, bireylerin sınırsız bencilliklerine dayalı spontan bir ekonomik sistemin gelişmeye başladığını ve*

---

[160] John A. Ryan, "Individualism", **The Catholic Encyclopedia**, Erişim: 30.09.2004, http://www.newadvent.org/cathen/07761a.htm.

[161] Lukes, a.g.e., s. 86 vd.

[162] E. Ehrhardt, "Individualism", James Hastings (ed.), **Encyclopedia of Religion and Ethics**, T&T Clark, Edinburgh, 1994, c. VIII, s. 221.

[163] Devletin toplumdaki işlevini sıfıra indiren, toplumda bireylerin kendilerini hiçbir kanun olmaksızın kendi başlarına idare edebileceklerini iddia eden aşırı bireyci siyasî görüşe "anarşizm" denmektedir. Lukes, a.g.e., s. 26.

[164] Robert J. Wuthnow, "Din Sosyolojisi", Adil Çiftçi (telif, der. ve çev.), **Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 89.

[165] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, "bireycilik" maddesi.

bireyleri ekonomik tatmine teşvik ettiğini öne süren ekonomik bir kuram ve normatif bir öğreti" anlamını almıştır.[166] Weber'e göre "arı iktisat", gayri-siyasî, hiçbir ahlakî değer iddiasında bulunmayan, kökeninde bireyci bir kuramdır.[167] Evrensel ekonomik özgürlüğün ifadesi olan ekonomik bireycilik anlayışının karşısında "sosyalizm" yer almaktadır. Bu anlayış, ekonomik bireyciliğin kabullerine açıkça muhalefet olarak 1820'lerde ortaya atılmıştır.[168]

Konuları dinsel bireyciliğe en yakın bireycilik türü *Ahlakî Bireycilik*'tir. Bu görüşe göre ahlakî ilkeler ve değerlerin kaynağı "birey"dir. Dolayısıyla nihaî ahlakî otorite de yine "birey" olmaktadır.[169] Lukes'a göre ahlakî bireycilik, "özerklik" düşüncesinin son noktasıdır.[170] Bu anlayış, XVII. ve XVIII. yüzyılda uç noktada "ahlakî bencillik" halini almıştır. Lukes, ahlakî bireyciliğin en etkili şeklini Kierkegaard, Sartre ve Nietzsche'de görür. Kant'ın "ahlak, bireyden gelir" sözü, onun da bu konunun ne kadar merkezinde yer aldığını ortaya koymaktadır.[171] Ona göre insanlar, kendi başlarına birer amaçtırlar. Ahlakî yükümlülük sonradan kazanılmaz; bireyin bilincinde doğuştan vardır. Ahlakî ödevlerin kaynağı da, dolayısıyla, toplum ya da başka herhangi bir kurum olmayıp, bireyin kendisidir.[172] Konuya dinsel açıdan bakınca, insanın ahlakî davranışları sözkonusu olduğunda "nihaî kural-koyucu"nun kim olduğu sorusuna Hıristiyan dünyasında Katolikler "Kilise" diye cevap vererek bireyci-karşıtı tutumlarını sergilemektedirler.[173]

---

[166] Lukes, "Types of Individualism", s. 602.

[167] Lukes, a.g.e., s. 97.

[168] Lukes, "Types of Individualism", s. 602.

[169] Lukes, "Types of Individualism", s. 603.

[170] Lukes, a.g.e., s. 108.

[171] Ehrhardt, a.g.m., s. 220.

[172] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, "bireycilik" maddesi.

[173] Ryan, "Individualism", *Ethical Individualism* başlığı. Katoliklerin bireyci-karşıtı tutumları ve Protestanları "bireyci"likle –bir nevi– 'suçlamaları' üzerinde aşağıda "Dinsel Bireycilik" başlığı altında da duracağız.

Görüldüğü gibi, literatürde "bireycilik" denince tek tip bir anlayış yoktur. Merkeze "birey"i alarak sistematiğini kuran her disiplin, bireyciliğin bir türüdür. İşte bu farklı renkteki bireyciliklerden birisi de, bizim odağımızda yer alan "dinsel bireycilik"tir.

1.5. DİNSEL BİREYCİLİK

Buraya kadar anlatılanlar, dinsel bireyciliğin nerede durduğunu anlamamıza hazırlık mahiyetindeydi. Şimdi tezimizin merkez kavramını bu başlık altında irdeleyeceğiz. Dinsel bireyciliğin, Batı fikriyatında, Reformasyon ve Aydınlanma düşüncesinin, dolayısıyla modernitenin getirdiği toplumsal bir fenomen olduğu ileri sürülür. Dinsel bireyciliğin diğer bireycilik türlerinden farklı bir özelliği, bireycilikten neşet etmesine rağmen bazı hususlarda ondan tamamen ayrılmasıdır. Bu kısımda sosyoloji literatürüne istinaden tespitlerimiz ortaya konduktan sonra, dinsel bireycilik hakkında kavramsal çerçeve kurulmuş olacaktır. Müteakip dört bölümde incelenecek filozof ve sosyologlarımızın dinsel bireycilik anlayışları, Birinci Bölüm boyunca inşa etmeye çalıştığımız bu çerçeve yardımıyla irdelenecektir. Öncelikle dinsel bireyciliğin tanımıyla başlamak uygun görünüyor.

1.5.1. Dinsel Bireyciliğin Tanımı

Lukes, dinsel bireyciliği şöyle tanımlıyor: "*İnançlı bireyin aracılara ihtiyacının olmadığı, ruhsal yazgısının temel sorumluluğunu kendisinin taşıdığı, Tanrısıyla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevinin olduğu görüşü.*"[174] Ona göre dinsel bireyciliğin temelinde iki fikir bulunmaktadır: "Bireylerin manevî eşitliği" ve "dinsel murâkabe (religious self-

[174] Lukes, a.g.e., s. 101. Ayrıca bkz. Wuthnow, a.g.m., s. 85; Hans Schilderman, "Personal Religion", C.A.M. Hermans vd. (ed.), **Social Constructionism and Theology**, Brill, Leiden, 2002, s. 212-3.

scrutiny)".[175] Birinci fikir, Hıristiyan kilise anlayışının erken dönemlerinde vurgulanıyorken, ikincisi özellikle Aziz Augustine'de en yoğun ifadesini bulmaktadır. Bireylerin manevî anlamda birbirleriyle eşitlikleri, Tanrı huzurunda her bireyin eşit sorumluluğa sahip olması anlamına gelmektedir. "İnananların Tanrı karşısında eşitliği"ne Hıristiyan teolojisi açısından bakınca, Tanrı'nın, her bir kulunu ayrı ayrı sevmesine göndermede bulunulmaktadır. Mouw'a göre "*nasıl ki ebeveyn her bir çocuğunu ayrı ayrı sever ve onları birbirinden ayırt etmezse, Tanrı da kullarını öylece ayrı ayrı ve birini diğerine tercih etmeden [irreplaceable] sever.*"[176] Teolojik analiz düzeyine kaymamaya özen gösterek diyebiliriz ki, o halde, bireyler, kendilerinin Tanrı tarafından ayrı ayrı sevildiklerini ve her birinin O'nun nezdinde ayrı bir yerleri bulunduğunu düşünüyorlarsa, bir başka deyişle "durum tanımları" böyleyse, dinsel bireycilik tutumunu benimsemeleri kolaylaşacaktır. Nitekim, Lukes'a göre de dinsel bireyciliğin temel fikirlerinden birisi bireyin kendisini "Tanrı'nın huzurunda ve onunla baş başa" algılamasıdır.

İkinci temel fikre göre dinsel bireycilik, "derunî aydınlık (*inner light*)" ve "müminlerin her yerde kendi kendilerinin din adamı olmaları" esasları üzerine kuruludur. "Dinsel murâkabe", muhtemelen, işin mistik boyutuna götürür. Çünkü bu kavramdan anladığımız, bireyin dini "keyfine göre" yorumlaması değil; bir nevi, kendisini Tanrı'nın huzurunda hissederek sürekli öz-denetim ve kendi kendini muhasebe altında tutma duygusu içerisinde davranmasıdır. Nitekim Lukes'un dinsel bireycilik tanımının birinci kısmında "aracılara yer olmadığı"ndan bahsedilmişti. Yani mümin, arada hiçbir kurum, şahıs vb. olmadan, doğrudan doğruya Tanrı'sıyla baş başadır.[177] Dinsel bir davranışta bulunacağı zaman –başka hiç

---

[175] Lukes'un **Bireycilik**'inin çevirisinde bu kavram "dinsel açıdan kendini sorgulama" şeklinde tercüme edilmiş. Lukes, a.g.e., s. 101. Aynı yazarın adı geçen makalesinin mütercimi ise bu kavram için "dinsel kendine yönelme" ibaresini tercih etmiş. bkz. Lukes, "Types of Individualism", s. 602. Biz ise "murâkabe" dediğimiz bu tasavvufî terimin, anlatılmak istenini daha iyi ifade edebileceğini düşündük.

[176] Mouw, a.g.m., s. 455.

[177] Safran, a.g.e., s. 36; Harold J. Laski, **Authority in the Modern State**, Batoche Books, Ontario, 2000, s. 100; Danièle Hervieu-Léger, "The Role of Religion in Establishing Social

kimseyi araya sokmadan– kendisini sadece Tanrı'sına karşı sorumlu hissederek eylemde bulunacaktır. Nitekim Bellah'ın tespitlerine göre de dinsel bireyciler, dinî inançlardan ziyade dinsel kurumları veya kurumsal dini eleştirmektedirler. Zira onlara göre müesses din, insanları "riyâkarlığa" sevk etmektedir; kilise müdavimleri, orada öğrendiklerini kendi hayatlarına geçirmemektedirler. Mümini kurtaracak olan, kilise ya da müesses din değil, bireyin Tanrıyla doğrudan kişisel irtibatıdır. Birey gerçekten istedikten sonra hiçbir aracı kuruma gerek kalmaksızın "*Tanrı onun kalbine huzur verecektir.*"[178]

Felsefe açısından bakacak olursak da Cevizci'nin dinsel bireycilik tanımında Lukes'unkiyle benzer unsurları görürüz: "*Bireyin Tanrı'yla olan ilişkisinin, devlet ya da başka kurumlar tarafından değil de, bireyin kendisi tarafından belirlendiği, bireyin dinî konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının bulunduğunu, bireyin dilediği dine ya da dinî topluluğa girebileceğini savunan öğreti.*"[179] Görüldüğü gibi, birey ile Tanrı arasında aracı kurumlara gerek duyulmamakta; "özgürlük" ve "sorgulayıcılık", dinsel bireyciliğin merkezî tutumları kabul edilmektedir. Tanımı belirlediğimize göre kavramın dinsel ve tarihsel bakış açısıyla nerede durduğuna göz atabiliriz.

1.5.2. Tarihî ve Dinî Açıdan Dinsel Bireycilik

Sosyolojinin müessesleştiği dönemlere kadar geri gittiğimizde dinsel bireyciliğin, Marx ve Weber'de "kapitalizm" ile uyumlu bir ideoloji kabul edildiğini görürüz. Marx'a göre "kapitalizm", XVII. yüzyıl İngiltere'sinde geleneksel dayanışmacı grupları epey yıpratmış ve "bireysel mülkiyet hakları"nı meşrulaştıran bir ideolojiyi zorunlu kılmıştır. Bu ideoloji, Reformasyon doktrinlerinde ve

---

Cohesion", Erişim: 21.09.2006, http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-hervieuleger-en.html, s. 4 ("The Role of Religion" şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

[178] Bellah vd., a.g.e., s. 234.

[179] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, "Bireycilik" maddesi.

İngiliz Püritanizmi'nde önem kazanmıştır. Durkheim de bireycilik doğrultusundaki bu yükselişi "birey kültü" diye nitelemektedir.[180] Marx'a göre kapitalizmin "arz-talep-fiyat" mekanizması "rekabet"i; o da "bireycilik"i körüklemektedir. Durkheim, bu piyasanın daha fazla "uzmanlaşma"ya yol açtığını, onun da daha fazla "farklılaşma"ya götürdüğünü belirterek "bireycilik" karşıtı tutumunu beyan eder.[181] Wuthnow'un tespitlerine bakarsak, "pazar şartları"nın hakim olduğu yerlerde dinsel bireycilik daha yaygındır. George Thomas'ın araştırmasına göre ABD'de 1870-1890 arasında Metodizm gibi "bireyci" dinsel inançlar ile kapitalist tarım arasında doğru orantı gözleniyor.[182]

Dinsel bireyciliğin düşünce tarzı, Hıristiyan geleneğinde bazı toplulukçu Protestan gruplardan, özel mistik kültlere kadar geniş bir alanı içine alır; ama genellikle Kalvinizm ile irtibatlandırılır. Lukes, Weber'in bu konudaki şu ifadelerini aktarır: "*Kalvinist bir müminin Tanrısı'yla ilişkisi, derin bir manevî tecrit içerisinde gerçekleşir.*" Weber, ayrıca "kader inancı" ile "bireyin emsalsiz yalnızlık duygusu" arasındaki irtibata da vurgu yapıyor. Lukes, bu bağlamda Püritanizm'in içebakış eğilimine de atıfta bulunur. Her halükarda bu görüşe göre "kilise ve sakramentler[183] vasıtasıyla" kurtuluşa erme fikri tamamen ilga edilmektedir.[184]

Lukes, Troeltsch'e atıfla "ayinci ve papazcı" kilisenin eskiden beri onu ayakta tutan toplumsal organizmasının çökmesiyle birlikte "dinsel bireycilik"in ortaya çıktığını söyler. "*Dışsal bir örgütlülüğü olmayan ve Hıristiyanlık'ın merkezî doğrularına farklı bakışlarıyla birlikte oldukça bağımsız tavırlara sahip, ne Kilise ne de mezhep ve kurumların somut kutsallığı ile, ne de İncil'le kökten bir*

---

[180] Wuthnow, a.g.m., s. 84-5.

[181] Wuthnow, a.g.m., s. 88.

[182] Wuthnow, a.g.m., s. 91.

[183] Sakrament, Hıristiyanlık'ta Hz. İsa tarafından açıklandığına inanılan toplam yedi dinî kutlama töreninin genel adıdır. bkz. Kirman, **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, "sakrament" maddesi.

[184] Lukes, "Types of Individualism", s. 602 vd.

bağlantısı olan dinsel bir bireycilik" diye tasvir ettiği bu yeni anlayış, Troeltsch'e göre Rönesans'la değil, Reform'la başlar.[185] Reformasyon'la birlikte, bireyin kendi başına kurtuluşa gereksinim duyması ve Tanrı'ya karşı doğrudan sorumluluğu öne çıkar.[186] Nitekim, Kalvinistler, tüm inananların "kendi kendilerinin rahibi" olduklarına inanmaktadırlar. Ayrıca kurtuluş için kurumsal kilisenin etkisine yapılan vurguyu reddetmişler; "mümin birey"in bilinç ve tercihlerine yoğunlaşmışlardır.[187]

Troeltsch, dinsel topluluk oluşumlarını 3 ideel-tipte incelemektedir: Kilise (*church*), mezhep (*sect*), dinsel bireycilik veya mistisizm (*religious individualism, mysticism*). Bu anlayışta mistisizm, terim anlamından kısmen farklıdır. Dinsel bireycilikle çok yakın anlamlı kullanılan mistisizm, dinsel tecrübenin aracısızlığı/doğrudanlığı ve içe-yönelikliğine, Tanrıyla gelenek ve kurumları aşarak doğrudan kurulan irtibata güçlü bir vurgu yapmaktadır.[188] Troeltsch, dinsel bireycilik ile mistisizmin birlikte anılmasının sebebini William James'in dinî ve mistik tecrübelerle ilgili düşüncelerini ve tecrübe sahiplerinin ifadelerini serdettiği eserine dayandırır.[189] Yaşanan dinsel ve mistik tecrübelerde bireylerin Nihaî Hakikat'le doğrudan bağlantı kurmaları ve bunun kurumsal ve resmî din anlayışından bağımsız gerçekleşmesi önem kazanır.[190] Kilise ve mezhebe dair ikili tipoloji Weber'den beri biliniyordu. Troeltsch'ün kattığı yenilik, bu iki ideel-tipe dinsel bireyciliği de eklemesidir. Dikkat edilmesi gereken bir husus da, "dinsel bireycilik (*religious individualism*)" ibaresinin terim olarak ilk kullanımlarından biriyle burada karşı-

---

[185] Lukes, a.g.e., s. 101. Lukes da dinsel bireyciliği Reformasyon'a dayandırır. s. 102.

[186] Roof, a.g.e., s. 157.

[187] McClay, a.g.m., s. 392 vd.

[188] Troeltsch, a.g.e., c. 2, s. 734, 993; Karl-Fritz Daiber, "Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities", **Social Compass**, 49(3), 2002, s. 332; Hartmut Lehmann, "The Suitability of the Tools Provided by Ernst Troeltsch for the Understanding of Twentieth-Century Religion", **Religion, State & Society**, 27(3/4), 1999, s. 295-300.

[189] William James, **The Varieties of Religious Experience**, Random House, New York, 1929.

[190] İleride ilgili bölümde görüleceği gibi Berger de dinsel bireycilik anlayışını bireyin yaşadığı dinî tecrübelerle yakından ilişkili sayar.

laşmamızdır. Eserin Almanca ilk baskı yılının 1911 (İngilizce ilk baskı 1931) olduğu düşünülünce "dinsel bireycilik" teriminin ne kadar eskiye dayandığı görülebilir. Troeltsch, en önemli eserlerinden biri olan **The Social Teaching of the Christian Churches**'ü, modernitenin ortaya çıkışında Protestanlık'ın önemini araştırdığı tarihsel bir bakış açısıyla yazmıştır. 1906'dan itibaren "bireyci-özneci maneviyat" fikri, onun anlayışının merkezine yerleşmeye başlamıştır. O, modernliğin tetikleyicisi rolünde ekonomik nedenlerden ziyade bireycilik ve özerkliği görmektedir. Ona göre bu iki etken, zaten Protestanlık'ta mevcuttur.[191] Mezhep (*sect*), bireylerin kişisel tercih ve kararlarıyla katıldıkları oluşum niteliğiyle, motivasyonunda bireyselliğin yer aldığı bir topluluk türüdür. Dolayısıyla ileride göreceğimiz "cemaatsel bireycilik" kategorisi, yazarın "mezhep" kategorisi için uygun düşebilir. Nitekim hem cemaatsel bireycilik, hem mezhep, "topluluk" esası üzerine kurulu olsa da oraya mensubiyet, bireysel tercih vasıtasıyladır. Yine de Troeltsch, son tahlilde dinsel bireyciliği mezhepten ayırmaktadır.[192] Neticede bizim için onun önemi, "dinsel bireycilik"i yeni bir toplumsal biçim olarak din sosyolojisi literatürüne kazandırmasıdır.[193]

Troeltsch, modernlik ve dinsel bireycilikle Protestanlık'ı birbirleriyle yöndeş görmektedir. Ne var ki "Hıristiyanlık'ta dinsel bireycilik" dendiğinde literatürde homojen bir anlayış bulunmamaktadır. Katolikler ile Protestanlar arasında bu konuda açık bir ihtilaf dikkati çekmektedir. Nitekim bir Katolik ansiklopedisi, belli bir amentü'yü kabullenmeyi veya bireyin kendisi dışındaki bir dinsel otoriteye tâbiiyeti reddini, dinsel bireycilik diye adlandırıyor ve ekliyor: "*…Protestanlar, İncil'le ilgili kendi bireysel yorumlarını nihaî otorite saydıkları için din konusunda bireycidirler. (…) Diğer yandan Katolikler, Kilise'nin kelâ-*

---

[191] Daiber, a.g.m., s. 336.

[192] Daiber, a.g.m., s. 337.

[193] Daiber, a.g.m., s. 339. Troeltsch'ün "dinsel bireycilik", "dinsel tecrübe", "mistisizm", "maneviyat dini" ve "görünmeyen kilise" kavramları üzerine, din sosyolojisi açısından zengin tespitlere sahip olduğunu fark ettik. Bu yüzden onun dinsel bireycilik anlayışı üzerine ayrı bir çalışma yapılması gerektiği kanaatini taşıyoruz.

mını yüce otorite kabul eder ve bu yüzden dinsel bireycilik prensibini dışlarlar."[194] Kavramın ortaya çıkış sürecine göz atacak olursak, Protestanlar ve Katolikler'in anlayış farkının nereden geldiği görülecektir. Katolisizm, yukarıdaki alıntıda da değinildiği gibi, Kilise'nin inananlar üzerinde "tek otorite"liğini öne çıkarır. Dinî konuların yanısıra dünyevî alanda da "Kilise'nin dediği olur". Bireylerin kendilerine mahsus görüşleri olamaz; olsa bile bunlar eyleme geçirilemez. Katolisizm'deki Kilise anlayışı, önceki kısımlarda bahsettiğimiz "topluluk" ideeltipini çağrıştırıyor. Bu görüşe göre "bütün, parçalardan önce gelir"; topluluk ortaklaşmacıdır ve onun birliği önceliklidir. Öte yandan Protestanlık'ta da, özellikle Kalvincilik'te "parçalar bütünden önce gelir"; sözleşmecilik ve bireyci yapı hakimdir.[195]

Bu tarihsel çerçeve içerisindeyken, daha önce "Birey: Toplumbilimsel Çözümleme" başlığı altında sözünü ettiğimiz "*homo duplex*"e geri dönelim: Batı medeniyetinde toplumsal açıdan insanın çift yönlü doğası üzerinde duranlardan birisi de Martin Luther'dir. Ona göre *homo externus*, toplum tarafından koşullandırılmışlığı ifade ederken; *homo internus*, insanın özgür ve dinsel yanlarını vurgular. Buradan anlıyoruz ki Luther, toplum ve onun kurumsal ilişkilerini bir yana, özgürlük ve dini diğer yana koymuştur. O, *homo internus*'u *homo religiosus* ile özdeş görür. *Homo internus*, dinsel ve ahlakî anlamda topluma değil, doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı sorumludur.[196] Burckhardt da özellikle "ahlâkî sorumluluk" konusunun, Ortaçağ anlayışından farklılaştığını vurgular.[197]

"Bireycilik" ve "bireycileşme" anlayışı, Luther ve Reformasyon'dan sonra toplumsal hayatın her alanında birtakım değişikliklere yol açmıştır. Wuthnow, Foucault'ya atıfla "suç ve ceza", "eğitim", "vatandaşlık hakları" gibi seküler ko-

---

[194] Ryan, a.g.m.

[195] Lukes, a.g.e., s. 102.

[196] Zijderveld, a.g.e., s. 35-6.

[197] Lukes, a.g.e., s. 32.

nulardan örnekler vermektedir. Dinî söylemde de Protestanlar'ın "bütün inananların kendi kendilerinin rahibi olmaları" düsturunu can alıcı bir örnek olarak sunar. Lukes gibi Wuthnow da "Püritanizm"i dinsel bireycilik için uygun bir örnek kabul etmektedir. Püritanizm'e göre birey, Tanrı'nın huzurunda tek başına durur. Ferdî kurtuluşa erip eremeyeceği belirsizdir; bunun yanısıra hangi ahlakî değerle karar vereceği hususunda da serbesttir. Aynı kapitalist piyasadaki serbest girişimciler gibi…[198] Bu serbestlik, dinsel bireycilerin hayatlarında uygulamaya yansır. Dinsel bireyci bir müminin dünya görüşü, bir diğerininkinden farklı olabilir. Bu anlayışın uç noktadaki argo yansıması –Wuthnow'un deyişiyle– "Kafana göre takıl!" veya "Ne yapsan yeridir!" sözlerinde saklıdır. O, dinsel bireyciliğin bu raddeye kadar nadiren geleceğini ifade ediyor.[199] Nitekim ona göre böyle bir anlayışın yaşandığı toplum yapısında "karar verici", bireyin kendisidir. "Bana göre…" veya "Ben böyle düşünüyorum" tarzındaki bireysel söylem dikkat çeker; ama yine de birey, diğer bireylere ahlakî sorumluluk ve toplum gibi fikirlerle –bağımlı değil, ama– bağlıdır. Bu husus, "dinsel bireycilik"in kaotik veya anarşist bir toplumsal yapıya sebebiyet vereceği endişesini bertaraf etmek için önemlidir kanaatindeyiz.

Wuthnow, klasik kuramcıların görüşlerinden ilham alarak "dinsel bireyciliğin ilkeleri"ni şöyle sıralamaktadır:

(ı) Bireysel kurtuluş ve Tanrı'ya karşı doğrudan sorumluluk, en önce gelir.

(ıı) Kilise hiyerarşisiyle ilişkili hizmetler ve sakramentlerin meşruluğu yoktur.

(ııı) Ahlakî sorumluluk, bireysel davranışa matuftur.

---

[198] Wuthnow, a.g.m., s. 85. Gündelik hayatta serbest piyasa ile din arasında benzerlik ilişkisi kuran bir makale için bkz. Harvey Cox, "Piyasa Tanrısı", Ali Köse (haz.), **Laik ama Kutsal**, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006, s. 21-34.

[199] Wuthnow, a.g.m., s. 86.

1.5.3. Dinî-Toplumsal Kurumlar ile Dinsel Bireycilik İlişkisi

Tezimizin temel argümanlarından birisi, geleneksel toplum anlayışından modern toplum anlayışına geçişin "modernleşme"yi ifade etmesiydi. Bu süreç, toplumun her unsurunda değişikliklere yol açtığı gibi, toplumsal kurumlar üzerinde de etkili olmuştur. Kurumlar, geçmişten itibaren süregelen insan ürünü toplumsal alışkanlıklar düzenidirler. Onları önce insan kurar; ama sonra ondan bağımsız hale gelirler; hatta insanı kontrol ederler.[200] En azından bunu isterler. Geleneksel toplumda bu denetim daha etkin ve etkilidir. Modernleşme süreci ile kurumsal denetim zayıflar; kurumsallıktan uzaklaşma (*de-institutionalization*) baş gösterir. Modern toplumda bireyler, eskiden kişileri birarada tutan ve onlara "anlam" sağlayan kurumsal yapıdan uzaklaşıp, toplumun kurumlarından yüz çevirmekte; "anlam", "gerçek", "özgürlük" gibi mefhumları başka yerlerde aramaya başlamaktadırlar.[201] Böylece belli bir cemaate ait dinî normların geçerliliği göreceleşir ve mahrem alanda uygulama fırsatı arar. Artık "cemaat", birey için tek geçerli "anlam dünyası" olma işlevini kaybeder. Dinî topluluğun dünya görüşü bundan böyle, sorgusuz sualsiz benimsenmeyecektir.[202] Berger'e göre bu durumda birey kendi öznel dünyasına yönelip varoluşu için gerekli "anlam"ı kendi bireyselliğinde aramaya çalışacaktır.[203] Çünkü "*kurumlar, bireysel özgürlükleri kısıtlar.*"[204] Özgürlük arayışındaki yolcu, tehlikeli bir yola çıkmıştır; artık eski "sıcak ve kuşatıcı" yuvasından ayrılmıştır. Bu yolun sonunda ya "yalnızlığı" göğüsleyecek ve bireyselliğin ağırlığına katlanacak; ya da bu bedeli ödeyemeyeceğini düşünüp "sıcak yuvasına" geri dönmek isteyecektir.[205] Dinsel bireyci, "yalnızlık"la

---

[200] Zijderveld, a.g.e., s. 231 vd.

[201] Zijderveld, a.g.e., s. 87.

[202] Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 445.

[203] Peter L. Berger, "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", Adil Çiftçi (telif, der. ve çev.), **Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 155 vd.

[204] Zijderveld, a.g.e., s. 197.

[205] Şentürk'e göre modern toplumlarda, Berger'in tabiriyle, "yurtsuz zihinler", bu duruma dayanamadıklarında çoğunlukla önlerindeki iki yoldan birini seçerler: Ya "geleneksel din"e sarılır-

yüzyüzeliğinin farkındadır. O, kararını verir ve sonuçlarına katlanır. Nitekim dinsel bireyciliğin anahtar kavramlarından birisi de "tercih"tir. "Tercihte bulunma", "seçim özgürlüğü", insanın öznelliğine vurgu yapar. Dinsel bireyci, geleneği, sorgusuz sualsiz benimsemeyi reddeder. Bunun yerine, onun muhtevasından seçme yapar ve kendi bireysel görüşünü inşa eder. Modern-öncesi toplumda kişilerin tercih *ihtimal*i vardı; çünkü geleneksel yapıda "kaderci anlayış" hakimdi. Ancak modern toplumda "tercih", bir *zorunluluk*tur.[206]

Roof'a göre "kurum" ile "bireycilik" fenomenlerinin birbirlerine zarar verdiği düşüncesi gereğinden fazla büyütülmektedir. Ona göre "bireycilik"; iman, dinsel kimlik ve aidiyeti pekiştirebilir de. Kendi tercihi ile seçtiğinde, bireyin dinsel bir grup veya kuruma dair düşüncesi netleşir. Böylece 'taklidî' değil, 'tahkikî' bir bağlanmadan bahsedilebilir.[207] "Bağlanma" ve "bireycilik" kavramlarının bir arada kullanımının paradoksal görülebileceği bir başka örnek de "kilisevî/cemaatsel bireycilik (*ecclesiastical individualism*)"dir. Bu anlayışa göre bireyler kiliseye sadece "gönüllü katılım"la üye olabilirler. Yani taklit değil, tahkik esasına göre; doğuştan ya da aile geleneği üzerine değil, bireysel tercih ile kiliseye/cemaate mensup olunur. Bilindiği üzere Hıristiyanlık'ta vaftiz töreni, kişinin tercih gücünün bulunmadığı çocukluk, hatta bebeklikte yapılmaktadır. "Cemaatsel bireycilik", buna karşı çıkıyor. Gelgelelim, kuramda böyle ifade edilen "cemaatsel bireycilik", uygulamada tam anlamıyla gerçekleşemeyebilmektedir. Çünkü dindar aile yapısı, haddi zatında küçük bir cemaat gibi işlev görmektedir.[208] Buradan da anlaşılıyor ki, dinsel bireycilik, mutlak manada "cemaat karşıtlığı"nı ifade etmiyor. Anahtar kavram "bireysel tercih" sözkonusu ise, bir 'cemaa-

---

lar, ya da "dünyevî ideolojiler"in veya "Yeni Dinî Hareketler"in doğuşuna sebep olurlar. bkz. Recep Şentürk, "Amerika'da Din Sosyolojisinin Son Otuz Yılı: 1960-1990", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2, 1998, s. 118.

[206] Berger, **Heretical**, s. 27-8. Berger, "*heretical*" ile "*tercih*" arasındaki etimolojik ilişkiyi vurguluyor. Kitabın adı (**The Heretical Imperative**), yukarıda bahsettiğimiz "tercih zorunluluğu"nu da ifade ediyor, diye düşünüyoruz. Bu konuya ileride döneceğiz.

[207] Roof, a.g.e., s. 158 vd.

[208] Ehrhardt, a.g.m., s. 220.

te girmek' bile dinsel bireyciliğe halel getirmeyebilmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir: "Birey, cemaate girdikten sonra bireysel tercihlerini ne kadar gerçekleştirebilecektir?" sorusuna verilecek cevap, durumu tartışılır hale getirebilir.

Sonuç itibariyle kurumsal dindarlık, modern toplumda ikinci derecede öneme sahip bir fenomene dönüşür.[209] Bir kurum olarak "kilise" modern toplumda kenara itilebilir; ama bu, dindarlığın da kenara itileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim Luckmann, "dinin çöküşü"ne dair tezlere itiraz eder. Örneğin "dünyevîleşme/sekülerleşme tezi", modernleşme ile birlikte dinin de vaktini doldurduğunu, "çöküşe geçtiğini" iddia etmektedir.[210] Luckmann, bu tutumu indirgeyici bulur. Çünkü bu bakış açısı, "fenomen"e inmemekte, sadece dıştan görünene bakmaktadır. Dinin çöküyor "göründüğüne" Luckmann da katılır; ama gerçekte çöken, "kurumsal din"dir.[211] Bireysel din, aslında yükseliştedir. Luckmann, anket, survey vb. nicel çözümlemelerde deneklere sorulan "Kiliseye gidiyor musunuz?" tarzındaki soruları eleştirmektedir. Zira böyle bir soruya verilecek cevap olumsuz ise, sonuç yanlış yorumlanmakta ve o deneğin dinsel davranışının da zayıflığına kanaat getirilmektedir. Halbuki bu durum, özne'nin "durum tanımı"nı yansıtmamaktadır. Nitekim deneklerle yüz yüze yapılan nitel (*qualitative*) araştırmalar, "Kilise'ye devam etmeyen", ama dindarlığını kendince yaşayan "dinsel bireyci"leri gün yüzüne çıkarmıştır. Dolayısıyla din/dindarlık çöküyor gözükürken, gerçekte yük-

---

[209] Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 438; Inger Furseth, "From 'Everything Has a Meaning' to 'I Want to Believe in Something': Religious Change Between Two Generations of Women in Norway", **Social Compass**, 52(2), 2005, s. 159.

[210] Bu iddiaya iştirak eden bir çalışma için bkz. Bryan Wilson, **Contemporary Transformations of Religion**, Oxford University Press, Norfolk, 1979, s. 1-37. Ne var ki Wilson'ın dünyevîleşme tezinin "kurumsal" dinin çöküşü doğrultusunda da anlaşılabileceğini savunan bir görüş için bkz. Karel Dobbelaere, "Bryan Wilson's Contributions to the Study of Secularization", **Social Compass**, 53(2), 2006, s. 141-6. Bu konuda Türkiye'de yapılmış empirik bir çalışma için bkz. Mehmet Ali Kirman, **Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, Karahan Kitabevi, Adana, 2005.

[211] Bryan S. Turner, "Talcott Parson's Sociology of Religion and the Expressive Revolution: The Problem of Western Individualism", **Journal of Classical Sociology**, 5(3), 2005, s. 309.

selmektedir.[212] Şu durumda, Luckmann haklıysa, "*birey, varlığının her zerresinde dindarlığını sürdürecek*"[213] demektir.

Luckmann ile aynı görüşü paylaşan Machalek ve Martin[214], bu konuya açıklık getirmek için "özsel" ve "işlevsel" din tanımlarından hareket etmemiz gerektiğini söylüyorlar. Özsel din tanımlarını temele alan çalışmalar, insanları "din sosyolojisi"nden ziyade "'dinî kurum' sosyolojisi (*sociology of churches*)"ne itiyor. Çünkü özsel tanımlar, "geleneksel kurumsal dinî unsurlar"ı dindarlığın ve dinin yegane kriteri kabul ediyor. Halbuki işlevsel din tanımlarını benimseyen anlayışa göre, bireylerin sahip oldukları dinî görüş, kurumsal kalıplara bağlı kalmadıklarında da bir değer taşır. Dolayısıyla bireyler, kendilerine sorduğumuzda "kendi 'din'lerinden bize bahsetme" hususunda hür olmalıdırlar. Zira insanlar, geleneksel dinî unsurlara muhalefet eden inanç ve davranışlara sahip olabilirler. Luckmann'ın beyan ettiği gibi "görünmeyen/özel" dinleri keşfetme konusunda bu tür "işlevsel" bir din anlayışı yararlı olabilir. Buradan Machalek ve Martin'in herhangi bir din tanımı türünü diğerinden daha doğru buldukları anlamı çıkarılmamalıdır. Nitekim kendileri özsel ya da işlevsel, her iki din tanımı anlayışının da yerine göre kullanışlılığından söz etmektedirler.[215]

Machalek ve Martin'e göre bir kimseye "din-dışı (*irreligious*)" demek için onun hayatında "nihaî meseleler (*ultimate concerns*)"e dair herhangi bir bilgi ve onlarla başa çıkmaya yönelik hiçbir çabanın bulunmaması gerekmektedir. Onlara göre, Durkheim gibi "dinin toplumsal doğası"na odaklanmaktan ziyade, nihaî

---

[212] Thomas Luckmann, **Görünmeyen Din**, çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet, İstanbul, 2003.

[213] Zijderveld, a.g.e., s. 229-30; Rodney Stark ve William Sims Bainbridge, **A Theory of Religion**, Rutgers University Press, New Jersey, 1996, s. 12.

[214] Richard Machalek ve Michael Martin, "'Invisible' Religions: Some Preliminary Evidence", **JSSR**, 15: 4, 1976, s. 311-321.

[215] Machalek ve Martin, a.g.m., s. 313. Din sosyologlarının dini tanımlanması problemiyle ilgili bilgi için bkz. Danièle Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", çev. Halil Aydınalp, **MÜİFD**, 26(1), 2004, s. 49-51.

meselelerin ve onlarla başa çıkma stratejilerinin örgütlü topluluk bağlamından bağımsız da var olabileceğini varsaymak gerekiyor. Bu düşünceden hareketle yaptıkları mülakatlar sonucunda, "geleneksel kurumsal din"in beklentilerinin boşa çıktığını anlıyoruz. İnsanların "nihaî mesele" kabul ettikleri konularla ve onlarla baş etme stratejilerinde geleneksel dine sadece deneklerin toplamının ortalama üçte birinin; bireysel/içkin yollara ise üçte ikisinin baş vurduklarını görüyoruz.[216] Demek ki dinsel bireyciliğin iki yönü bulunmaktadır: Bir yandan "geleneksel/kurumsal dinsel bağlılıklar" yıpranmakta; diğer yandan da kendi değerleriyle baş başa kalan bireyin inancı berraklaşmakta, ahlakî anlamda daha fazla hassaslaşmakta ve "kendisi üzerine tefekkür (*self-reflection*)" etmektedir.[217]

1.5.4. Günümüzün Toplumsal Hayatında Dinsel Bireycilik

Wuthnow, gündelik hayatta "dinî söylem" ile "bireycileşme temayülü" arasındaki ilişkiye ışık tutan bazı deneysel çalışmaları örnek vermektedir. Mesela McGuire, Katolik Pentekostalizm incelemesinde "ihtida ifadeleri"ne işaret etmekte; Hunter, Evanjelik literatürle ilgili araştırmasında duygusal problemler, suçluluk, endişe ve kişisel alışkanlıklar gibi öznel ilgiler ile dinsel iddiaları ilişkilendirme hususunda güçlü bir eğilime dikkat çekmektedir. Cuddihy, "Benim tecrübeme göre…", "… ile ilgili benim görüşüm…" gibi ifadelerin çoğalmasını, dinsel bireycileşme belirtisi saymaktadır. Bellah ve arkadaşları da ABD'de hem liberal, hem muhafazakâr kiliselerde dinsel söylemin bireycileştiğine dair deliller sunmaktadırlar: Mesela dinsel bireyciliğin toplumdaki yansımasının uç –ve din sosyolojisi literatüründe dinsel bireycilik denince ilk akla gelen– örneklerinden biri, "Sheilaism"dir. Amerikan halkından yüzlerce kişiyle yapılan mülakatlardan birinin aktörü konumundaki denek Sheila Larson, sahip olduğu inanca –kendi isminden hareketle– "Sheilaism" adını vermiştir. Çünkü Sheila, Tanrı'ya inandığını,

---

[216] Machalek ve Martin, a.g.m., s. 317. Luckmann'ın ileride göreceğimiz görüşleri de böylece deneysel yolla desteklenmiş olmaktadır.

[217] Roof, a.g.e., s. 160.

ama fanatik bir dindar olmadığını, en son kiliseye ne zaman gittiğini hatırlamadığını, uzun süredir kendince bir inanca malik olduğunu beyan etmektedir. Sheilaism dediği inancını "*kendi çapında mütevazi bir ses*" diye tavsif ederek bu düşüncenin sadece kendisini bağladığını ve onu topluma teşmil etmek istemediğini vurgulamaktadır.[218] Bellah, Sheilaism'i "haricî otorite"yi "dahilî anlam"a dönüştürme çabası addetmektedir.[219] Wuthnow'un Amerika'da yaptığı mülakatlarda da, az önce bahsedilen, Bellah'ın ulaştığı sonuca varıldığını görüyoruz: Dinsel bireyciler, yaşamlarının merkezine kendi inançlarını yerleştirmekte; ancak bu kanaatlerini başkalarına empoze ederek yaygınlaştırma gibi bir hedef gütmemektedirler.[220] Dolayısıyla ayrı ayrı dinsel bireycilik tezahürlerinin, ferdî sınırlar çerçevesinde kalan bir tutumu ifade ettiğini ve herhangi bir toplumsal dayatma eğilimi ile ilişkilendirilemeyeceğini anlıyoruz. Bellah'ın verdiği diğer bir örnekte dinsel bireyci tutum sergileyen deneklerde sık sık şuna benzer ifadelere rastlanmaktadır: "*Kendimi bir bakıma dindar görüyorum. Üstelik herhangi bir cemaat vs. oluşuma bağlı da değilim*".[221] Bu gibi örneklerden hareketle Wuthnow, modern toplumdaki din anlayışında "bireycileşme"ye doğru oldukça yaygın bir eğilim bulunduğunu söylemektedir.[222]

Bellah, Amerika'daki halk arasında dinsel bireycilik eğilimini incelerken iki kavramı birbirinden ayırmaktadır: Dindarlık (*religiousness*) ve maneviyat (*spirituality*).[223] Ona göre günümüzdeki dinsel bireyciler kendilerini daha ziyade ikincisiyle tanımlamaktadırlar. Örneğin bir dinsel bireyci "*Dindar değilim; ama*

---

[218] Bellah vd., a.g.e., s. 221; ayrıca bkz. Robert N. Bellah, **Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World**, University of California Press, Berkeley, 1991.

[219] Bellah vd., a.g.e., s. 235.

[220] Wuthnow, **Acts of Compassion**, s. 152.

[221] Bellah vd., a.g.e., s. 233.

[222] Wuthnow, a.g.m., s. 87 vd.

[223] Maneviyat, gündelik hayatla metafizik anlam çerçevesi arasında ilişki kuran, sembol sistemlerinin birey tarafından değerlendirilmesini merkeze alan uygulamalardır. Ayrıntı için bkz. Wouter J. Hanegraaff, "New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective", **Social Compass**, 46(2), 1999, s. 145-160.

maneviyatım güçlü" diyebilmektedir.[224] Bir başka deyişle, maneviyatsız dinden söz edilemezken, dinsiz maneviyattan bahsedilebilmektedir.[225] "Dindarlık" ve "maneviyat" ayrımı hususunda son zamanlarda din sosyolojisi alanında yazılan makale ve kitaplarda, özellikle dünyevîleşme ve bireycileşme bağlamında başlıbaşına ayrı bir tez konusu oluşturacak derecede artış gözlenmektedir. Tezimizin sınırlarını aşmamak amacıyla konunun ayrıntılarına girmemeyi tercih ediyoruz.

1.5.5. Sonuç

Dinsel bireyci, eylemde[226] bulunacağı zaman neyi referans noktası alacaktır? Dini mi, yoksa bireysel değerlerini mi? Bu sorunun cevabı "dinsel bireyci" ibaresinde mevcuttur: "Dinsel"i attığımızda geriye "bireyci" kalıyor. Mutlak anlamıyla "bireyci", eylemini sadece kendi bireysel değerlerine dayandırır. Muhtemelen din, bu alanın dışında da kalabilir. Yani, eğer din, eylem için bireyin kararının önünde bir engel ise, 'gözden çıkarılacaktır'.[227] Ama "dinsel bireyci" hem dine başvurur, hem de bunu bireyselliğine zarar vermeden yapar. Nitekim dinsel bireycilikte "haricî" otoriteye yer vermeyiş, dinsel eylemde bulunurken aktörün kendi bireysel "durum tanımı"nı göz önünde bulundurması anlamına gelir. Çünkü birey, eylemlerinden bir başkasını sorumlu tutamaz; Tanrı karşısında tek başınadır. Tanrı'yla arasında hiçbir aracı şahıs veya kurum tanımaz. Birey, yaptığı her

---

[224] Bellah vd., a.g.e., s. 246. Benzer bir ayrımı Wuthnow da yapmaktadır. krş. Wuthnow, **Acts of Compassion**, s. 153-4. Yazar, bu çalışmasında dinsel bireycilik ile belli bir cemaate/kiliseye müdavim olmama arasında paralellik kurmaktadır. Yani cemaate müdavimliği olmayan veya hiç katılmayanları dinsel bireyciler addetmektedir.

[225] Hanegraaff, a.g.m., s. 151; Rodney Stark vd., "Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden, and Japan", **Journal of Contemporary Religion**, 20(1), 2005, s. 3-23; Gerard Saucier ve Katarzyna Skrzypinska, "Spiritual But Not Religious? Evidence for Two Independent Dispositions", **Journal of Personality**, 74(5), 2006, s. 1-36.

[226] "Eylem"in terim anlamı için bkz. Çiftçi, **Anlayıcı Yaklaşım**, s. 77-80.

[227] Nitekim Üskül, genel anlamda dinlerin bireysel bağımsızlığa yer vermediğini, birey adına kurallar koyarak onun hayatını "düzenleme" arzusunda olduklarını belirtiyor. Devamında da "bireyciliğin gelişmesi" ile "devletin laikleşmesi"nin doğru orantılı ilerlediğini ifade etmektedir. bkz. Üskül, a.g.e., s. 44.

eylemde Tanrı'yla yüzleştiğinin farkındadır. Bu farkındalık, ancak bireyin bizzat kendisi tarafından içselleştirilerek yaşanabilir.[228] Bu tabloyu toplumsal düzleme taşırsak: Yukarıdaki tanımlara uygun yaşayan bir toplumdaki dinsel bireyciler, birbirlerini hem kendi aralarında, hem Tanrı karşısında eşit göreceklerdir. Dinsel bireycilik, bazı toplumsal çevrelerce seçilebilmektedir. Yani bu tutumu benimseyen "topluluk"lar da bulunabilmektedir.[229]

"Dinsel bireyci", eylemlerinde bireysel değerlerine başvuran, müminlerin manevî eşitliğine inanan bir insandır. Bir kimsenin bu duruma ulaşması, "özerk seçim", "çaba" ve "kendini sınama"nın sonucunda gerçekleşmektedir.[230] Bu kademeye gelmek, tamamen bireyin sorumluluğu altındadır. Dahası, bu anlayışa göre, kurtuluşa ermek için dışsal ve cemaatsel bir aracıya güvenilemez.[231] Birey, tercih/seçim makamıdır; edim özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlük sayesinde birey, dinsel öğretiler üzerine yorumlar yapar ve ilkeleri kendi tikel durumuna uyarlama yeteneğine sahip olur. Ayrıca "haklar" ve "sorumluluklar" arasındaki bağı kurmada da "özgürlük", kilit noktadır. Nitekim birey özgür değilse, ahlakî anlamda sorumlu tutulamaz. Bireyin önünde, tercihte bulunabileceği farklı farklı yollar bulunmalı ki ahlakî sorumluluk sözkonusu olabilsin. Bu yüzden "dinsel bireycilik" ile "ahlaklılık" arasında sıkı bir bağ mevcuttur. Şu da var ki ahlaklılık, zorun-

---

[228] Berger, dinin toplumsal onaylanmasını üç "tip"te inceliyor: Tümdengelimci, İndirgemeci, Tümevarımcı. Sonuncusu, bütün dinsel tasdiklerin temeline bireysel tecrübeyi koyar. Hakikate ilişkin sorulara birey, hiçbir otoriteye bağlı kalmadan cevaplar arar. Burada Berger, "dinsel tecrübe"yi öne çıkarır ki bu, dinsel bireycilikle doğrudan ilgili kavramlardan biridir. İleride Berger ile ilgili bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. bkz. Berger, **Heretical**, s. 62-3.

[229] Wuthnow, a.g.m., s. 84.

[230] Dinsel bireycilik ile temaları birbirine bazı noktalarda yakınlaşan bir kavram "sübjektif fundamentalizm"dir. "Dinsel bireycilik" üzerine yazdığı yazılarıyla da öne çıkan Fransız din sosyologu Léger, yaptığı mülakat çalışmasında karşılaştığı bir kimseyi "sübjektif fundamentalizm"e canlı bir örnek olarak sunar: Bilgisayar bölümünde doktora yapan, karizmatik bir grup mensubu genç bir yönetim uzmanı, etrafındaki her şeyin ve herkesin dinsel bir anlam taşıdığını söylemekte ve bunu keşfetmenin ayrı ayrı herkesin görevi olduğunu belirtmektedir. bkz. Danièle Hervieu-Léger, **Religion As A Chain of Memory**, İng. çev. Simon Lee, Polity Press, G.Britain, 2000, s. 169.

[231] Lukes, a.g.e., s. 149. Bu anlayıştan hareketle, belki İslam geleneğindeki "şefaat"in reddine değilse de, ona bel bağlamamaya gidilebilir.

lu olarak içinde yaşanan toplumdaki "diğerleri" ile ilişkiyi de gündeme getirmektedir. Bu manada ahlakî sorumluluk, Wuthnow'a göre, "ötekine yönelimlilik"i de beraberinde bulundurur. Dolayısıyla bireyciliğin de birbirinden tamamen bağımsız ünitelerden oluşmuş bir ortamda vuku bulması, mümkün görünmemektedir.[232]

Dinsel bireycilik, sosyolojide sistematik nitelikte yeni incelenmeye başlanan bir konu olması hasebiyle üzerinde ittifaka varılmış bir kurama henüz sahip değildir. Örneğin Wuthnow'un "bireycilik anlayışı" biraz 'gelenekselci' eğilime işaret ediyor.[233] Ona göre toplumsal anlamda Durkheimci bir "toplumsal bütünleşme" ve "bağlılık" fikri bireycilik için şart koşuluyor. Lukes'un anlayışı ise daha 'liberal' görünüyor. En azından o, "topluluk" fikrini pek ön plana çıkarmıyor. Wuthnow'un görüşünü anlamamızda onun "birey" kökenli kavramlara verdiği manalar yardımcı olacaktır: "Birey(sel)leşme (*individuation*)", bireylerin birbirlerinden farklı varlıklar olduğunu ortaya koyma ve onları birbirlerinden ayırt etme anlamına gelir. "Bireycilik (*individualism*)" ise dinsel, siyasal, ekonomik ya da hukuksal açılardan açıklanabilen, bireysel haklar ve sorumluluklara dair öğretidir.[234] O, Turner'ın kavramsallaştırmalarından hareketle yine "bireycilik" ve "bireysellik (*individuality*)" terimlerini karşılaştırmaktadır. Bu karşılaştırmada "bireycilik", bireylerin öteki bireylere yönelik ahlakî sorumluluğuna ilgiye vurgu yaparken; "bireysellik" bireyin kendi benine yönelik ahlakî sorumluluğuna işaret eder. Burada da görüleceği gibi, "bireycilik", "Personalizm"deki gibi "diğerleri"ne yönelmeyi ihsas ettiriyor. Anlaşılan o ki, "dinsel bireycilik" de tüm toplumsal fenomenler gibi tek tip düşünülmemesi gereken, farklı yaklaşımlara göre çeşitlenen renklere sahip bir kavramdır. Nitekim sonraki bölümlerde aynı çizgi üzerindeki farklı tonlara sahip "dinsel bireycilik" görüşlerini inceleyeceğiz. Böylece Mevlana'nın "filin farklı uzuvlarına dokunarak onu kendi algıladıkları

---

[232] Wuthnow, a.g.m., s. 90 vd.

[233] Penny Edgell Becker, **Congregations in Conflict: Cultural Models of Local Religious Life**, Cambridge University Press, New York, 1999, s. 215.

[234] Wuthnow, a.g.m., s. 89.

kadarıyla tanımlamaya çalışan âmâlar" benzetmesindeki insanların hatasına düşmemek için, dinsel bireycilik'i bir açıdan değil, farklı açılardan tanımaya çalışacağız.

Bunu yaparken, Kierkegaard, Buber, Berger ve Luckmann'ın dinsel bireycilik anlayışlarını Giriş ve Birinci Bölüm dahilinde ortaya koyduğumuz çerçeve ve sınır içerisinde değerlendireceğiz. Dolayısıyla bahsi geçen düşünür ve toplumbilimcilerin bütün görüşlerinin ayrıntılarına girilmeyecek, mümkün mertebe bizi ilgilendirenleri ele alınacaktır. Eğer doğrudan ilgili olmadığı halde, düşünürlerimizden birinin dinsel bireycilik ile ilgili fikriyatını anlamamızda yardımcı olacağı kanaatine varmışsak, o takdirde o düşünürün konu dışından fikirlerine yer vereceğiz. Çünkü bu, "anlayıcı" olmanın gereğidir. Fikirlerini incelediğimiz kişinin neyi hangi bağlamda söylediği, bizim için önem arz etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

SØREN KIERKEGAARD'DA DİNSEL BİREYCİLİK

Varoluşçuluk, insanı merkeze alan, onu eylemlerinde özgür ve özerk birey olarak gören bir felsefedir. Sadece bu özelliği bile, varoluşçu düşüncenin bize dinsel bireyciliği destekleyici mahiyette ne kadar çok veri sunacağını varsaymamız için yeterlidir. Tez konumuz "dinsel" bireycilik olunca, varoluşçuluğun "teist" kanadını incelemek daha anlamlı geldi. Søren Kierkegaard[1], bu akımın ilk temsilcisi ve öncüsü kabul edilmenin[2] yanı sıra dinsel bireyciliğin de en derin ve etkili yorumcusu sayılır.[3] O, "varoluş nedir?" sorusunu her bireyin kendisine sorması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü aslolan, birey ve onun bilincidir. Böylelikle "öznellik" üzerine verdiği ağırlık belirginleşmektedir ki bu husus, onun felse-

---

[1] Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), yaşamının büyük bölümünü Danimarka'nın Kopenhag kentinde geçirmiş, Protestan, teist varoluşçu bir filozoftur. Medenî Erdem Okulu ve ardından Kopenhag Üniversitesi'nde teoloji ve felsefe alanlarında lisans ve doktorasını tamamlayan Kierkegaard, daha yirmi iki yaşına gelmeden aile fertlerinin çoğunu kaybeder. Melankolik hayatını değiştirmeye karar veren düşünür, üniversite yıllarında zengin babasının parasıyla eğlence dünyasına dalar. Ne var ki bu hayat onu tatmin etmeyince kendisiyle hesaplaşmaya girer; içinde bulunduğu bunalım ve babasının baskıcı din eğitimi, onu Hıristiyanlığı tamamen reddetmeye değilse de, bu dini bozulmamış saf haline döndürme çabasına iter. Hayatında en büyük etkiyi önce babası, daha sonra da bir dönem nişanlı kaldığı Regine Olsen bırakmıştır. Yaşamı boyunca çoğu müstear isimlerle yazılmış pek çok teolojik ve felsefî esere imza atan Kierkegaard, yaşadığı toplumla anlaşmazlık içerisinde ve sürekli hem bedensel hem de ruhsal kaynaklı acılar çeken bir yaşam tablosu çizer. bkz. Magill, a.g.e., s. 31; Latif Tokat, **Varoluşçuluk ve Hürriyet: Teist Varoluşçu Felsefede**, Rize, 2003, s. 28-9; Paul Strathern, **90 Dakikada Kierkegaard**, çev. Murat Lu, Gendaş Yay., İstanbul, 1999, s. 13, 29; Søren Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul, 2005, s. 14-21 (Bundan sonra **Günlükler** şeklinde atıfta bulunulacaktır); Olivier Cauly, **Kierkegaard**, çev. Işık Ergüden, Dost Yay., Ankara, 2006, s. 7-31; William McDonald, "Søren Kierkegaard", Edward N. Zalta (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2006 Ed.)**, Erişim: 21.02.2007, http://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/

[2] Mutal, a.g.m., s. 22; Tokat, a.g.e., s. 9; David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 1998, s. 164; Strathern, a.g.e., s. 4; Avi Sagi, **Kierkegaard, Religion, and Existence: The Voyage of the Self**, Rodopi, Amsterdam, 2000, s. 184.

[3] Lukes, a.g.e., s. 104-5.

feye temel katkısı kabul edilir.[4] Fakat burada bizi asıl ilgilendiren, onun "varoluş nedir?" şeklindeki temel soruya vereceği cevabın "din" odaklı oluşudur ki, hakkındaki anlama çabalarımız da buna bânidir.

Bir sonraki bölümde incelenecek olan Martin Buber, Kierkegaard ile aynı akımdan gelen bir filozoftur.[5] Daha sonraki bölümlerde yer alan Peter L. Berger ve Thomas Luckmann da fenomenolojik sosyoloji geleneğinin temsilcileri görülmelerinden dolayı, varoluşçulukla köken itibariyle ilişkilidirler. Adları geçen sosyologlar, Kierkegaard ve Buber ile bazı konularda aynı kanaatlere varmışlardır. İlerleyen sayfalarda filozoflarımız ve sosyologlarımız arasındaki düşünsel ilişkiler ortaya konmaya ve karşılaştırmalar yapılmaya çalışılacaktır.

2.1.ANA HATLARIYLA KIERKEGAARD'IN BİREYCİ FELSEFESİ

Varoluşçuluğun babası sayılan Kierkegaard'ın felsefesi, kendisinden neredeyse yüz yıl sonra gelen Sartre'a kadar adını pek duyuramamıştır. Bu akımın temellerini atan düşünürümüz, "öznellik", "Ben", "birey", "karar verme" gibi kavramları öne çıkarmıştır.[6] Birbirleriyle yakın anlamda kullanılan "kamusallık", "kalabalık", "topluluk" karşısında "öznel alan", ilginin merkezine yerleştirilmiştir. Kierkegaard'ın "birey"e bu denli önem vermesinin arkaplanında kendi hayat hikayesi yatar. Genç Søren, Regine Olsen ile nişanlanmış; ama üzerinden pek geçmeden nişanı bozmuştur. Bu hadiseyi manşetine taşıyan bir Danimarka gazetesi, *Corsair*, düşünürümüzün özel hayatını lekelemeye ve iftira atmaya çalışır. Halkta da yankı bulan bu karalama kampanyası, Søren'i derinden etkiler ve toplumla uyuşamaz hale gelir. Bu anlaşmazlık, onun varoluşçuluğunun başlangıcı

---

4 Strathern, a.g.e., s. 6, 21.

5 Abdüllatif Tüzer, "Buber, Martin", Ahmet Cevizci (ed.), **Felsefe Ansiklopedisi**, Etik Yay., İstanbul, 2004, c.2, s.860.

6 Abdüllatif Tüzer, "(Batı Felsefesi Çerçevesinde) Epistemolojik ve Etik Açıdan İnanç", **Dinî Araştırmalar**, 16, 2003, s. 98.

sayılabilir.[7] Böylece Kierkegaard, toplumdan soğumuş ve yalnızlığı tercih etmiştir.

Kalabalık, toplumsal kurumlar, dinî taassup ve siyasetçilerin günübirlik tutumları, bireyin tercihlerine ve varoluşuna önem vermemektedir.[8] Bunlar, insanın öznelliğini tehdit eden etkenlerdir. Kendi varoluşunu gerçekleştiremeyip bunalan birey, "iman"a sıçrama yaparak kurtulabilir. Ama insanın önce sıkıntısının farkına varması lazımdır. O da "kendini bilen birey"i gerektirir. Görüldüğü gibi Kierkegaard'ın ortaya koyduğu varoluşçu temeller, öznelliği gün yüzüne çıkararak "birey"i başrole getirmiştir.[9]

"Bireylik" insanın doğuştan getirdiği bir özellik değildir; uzun ve yorucu bir uğraş sonucunda kazanılacak bir düzeydir. Yaşam, bir "Ya/Ya da" kararıdır. Varolmak demek, sıkıntıya katlanmak, tercihler yapmak, riske girmek demektir. "Ben", özne olarak kendini gerçekleştirmek için bir dizi varoluş durağından geçmek zorundadır.[10] Bunlar sırayla "Estetik", "Ahlakî" ve "Dinsel" duraklardır.[11] Kierkegaard, ilk iki durağı, 1842'de yazdığı **Ya/Ya da (Either/Or**[12]**)** adlı iki ciltlik eserinde açımlar. Birinci cilt Estetik, ikincisi ise Ahlak üzerinedir. Estetik, kelime itibariyle çağrıştırsa da, sanat üzerine bir söylemi ifade etmez.[13] Estetik durak; dış dünyaya dayalı, edilgen ve özgürlükten mahrum bir özelliğe sahiptir. Şehvet, arzu ve dünyevî zevkler, estetik evre'nin göze çarpan unsurlarıdır. Estetik

---

7 Mutal, a.g.m., s. 13.

8 Charles L. Creegan, **Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality, and Philosophical Method**, Routledge, Londra, 1989, s. 51.

9 Mutal, a.g.m., s. 14.

10 Cauly, a.g.e., s. 102.

11 Søren Kierkegaard, **Concluding Unscientific Postscript**, İng. çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1974, s. 448. (Bundan sonra **CUP** şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

12 Søren Kierkegaard, **Either/Or**, Cilt I, çev. David F. Swenson ve Lillian Marvin Swenson, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1971; Cilt II, çev. Walter Lowrie, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1974.

13 Cauly, a.g.e., s. 106.

hayat tarzı, noksandır; çünkü bireyin "kendiliğini inkar"ını beraberinde getirir.[14] Bu durağın tipik karakteri Don Juan, "*varoluşa şöyle bir dokunup geçen kişiliksiz bir kişidir*".[15] Boş, gayesizce sürüklenen estetik tip insan, ruhun anlık tutkularına kapılır.[16] Bu düzeyin üst sınırı ve ahlak durağına geçiş sayılan "ironi" safhasındaki birey, varoluşunu düşündüğünde kesinlik ve anlam yoksunluğunu fark edebilir. Bunun sonucu umutsuzluktur. Kişi, umutsuzluğu kader belleyip özgürlükten feragatte bulunur. Böylece sorumluluğunu reddetmiş olur.[17] Kierkegaard, insanın bu umutsuz "kendini kandırma" halinden çıkıp yaptıklarının tam sorumluluğunu üstlenerek kendi varoluşunu eline almasını tek çözüm görür.[18] Ne var ki bu aşamadan ahlak aşamasına geçiş olgunluğuna (yani ironi safhasına) gelemeyenler, içinde bulundukları "umutsuzluğun" farkında bile değildirler. İşte bu tür insanlar, "birey"liğin en uzağında bulunurlar.[19]

Ahlak durağına gelindiğinde "öznellik" ve "bireysel tercih"[20] belirginlik kazanır. **Ya/Ya da**, şu ifadeyle biter: "*Ahlakça yücelten tek gerçek, sizin [kendi] gerçeğinizdir.*"[21] Görüldüğü gibi öznel (bireysel) gerçek, nesnel (toplumsal) gerçek'ten üstün tutuluyor. Ahlakî duraktaki birey, kendi iç dünyasıyla ilgilenerek benliğini kendisi oluşturmak ister. Ahlak alanı, estetik yaşamın karşıtıdır. Ahlakçı, estetik hayatın çeşitliliği, tutarsızlığı ve tesadüfîliğini ortadan kaldırmaya çalı-

---

[14] Eliyahu Rosenow, "Kierkegaard's Existing Individual", **Journal of Philosophy of Education**, 23(1), 1989, s. 5.

[15] Cauly, a.g.e., s. 110.

[16] West, a.g.e., s. 172.

[17] Bu fenomen, ateist varoluşçu filozof Sartre'ın "kendini kandırma (*bad faith*)" kavramında açımlanır. Ona göre insan "kendini kandırarak" aslında sahip olduğu özgürlüğü kullanmaz ve kendisini mümkün seçeneklerden sadece birisine mahkum eder. İngilizce'sinde *bad faith* diye kullanılan bu kavramın uygun çevirisi, "kendini kandırma" veya "bilmezden gelme" şeklinde kullanılabilir. *Bad faith*'in "kendisinin gerçek durumunu görmezlikten gelme" tarifi için bkz. Çiftçi, **Anlayıcı Yaklaşım**, s. 194-5; krş. West, a.g.e., s. 200.

[18] Strathern, a.g.e., s. 37.

[19] West, a.g.e., s. 170-1.

[20] Cauly, a.g.e., s. 123; Lukes, a.g.e., s. 105.

[21] Kierkegaard, **Either/Or**, II, s. 356; Kierkegaard, **Günlükler**, s. 190.

şır. Ahlak durağının en üst sınırı, dinsellik alanına dahildir.[22] Gelgelelim, tam anlamıyla doyuma ulaşamamanın sıkıntısını çeken birey, üçlü diyalektiğin son durağına, yani dinî evreye sıçrama yapmadan tatminsizliğini aşamaz.[23]

Varoluşun estetik ve ahlak duraklarını **Ya/Ya da**'da anlatan Kierkegaard, dinsel varoluş evresini 1843'te yayınladığı **Korku ve Titreme**'de[24] ayrıntılandırır. Sadece din, tam anlamıyla doyurucu bir varoluş imkanı sunar. Kendi varoluşunun bilincindeki bireye ancak din cevap verebilir.[25] Bu aşama, öznelliğin üst sınırını zorlamaktadır. Bireysel varoluşunda üst raddeye dayanan birey, "rasyonel"i bir iman hamlesi ile atlayarak "irrasyonel"e geçer.

Ahlaksalın askıya alınması anlamına gelen bu durak, en iyi örneğini İbrahim Peygamber'in oğlu İshak'ı[26] kurban etmesi kıssasında bulur.[27] İbrahim Peygamber, ahlaksalın emri ile Tanrı'nın emri arasında sıkışıp kalmış, bu durumdan iman sıçraması yoluyla kurtulup dinsel durağa ulaşmış ve bireysel varoluşunu gerçekleştirerek "iman şövalyesi" olmuştur. Bu hamle, öznel düşüncenin eyleme geçmesinin en önemli örneğidir. Gerçeklik, yalnızca *eylem*de yatar.[28] Kierkegaard'ın "*Öznellik gerçektir*" ifadesinin bir yönü, muhtemelen bunu dile getirmektedir.[29] İbrahim örneğinde önemli olan, neye inanıldığından ziyade, nasıl bir samimiyet ve tutkuyla inanıldığıdır. Öznellikte esas, tutkulu bir iç-adanıştır. Öznelliği mühim kılan da onun insanın varoluşuyla temelden bağlantısıdır.[30] Bu

---

22 Cauly, a.g.e., s. 122.

23 Strathern, a.g.e., s. 39.

24 Søren Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul, 2005.

25 West, a.g.e., s. 173.

26 İbrahim'in kurban etmek istediği oğlu, İslam anlayışında İsmail ise de, Kitab-ı Mukaddes geleneğinde İshak'tır.

27 Strathern, a.g.e., s. 42; Michael Weston, "Kierkegaard and the Origins of the Post-Modern 'Self'", **European Journal of Philosophy**, 10(3), 2002, s. 400.

28 Herbert Marcuse, **Us ve Devrim**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1989, s. 214.

29 Kierkegaard, bazı yerlerde "*Gerçek, öznelliktir*" de demektedir.

30 Strathern, a.g.e., s. 48.

irtibatı canlı tutan ise "kendi dünyamdan bir tek ben sorumluyum" anlayışıdır. Bireysel sorumluluk bu denli ağır basıyorsa, özgürlük de o kadar ehemmiyetli demektir. O derecede ki, birey, kendisini dehşete düşürücü *zorunlu* bir özgürlük içerisinde bulunur.[31] Bu özgürlüğün sorumluluğu da vardır. Birey, hakikate ulaşmak için çaba gösterme sorumluluğuna sahiptir.[32] Bireyin varoluşu, kendi özgür kararlarından kaynaklanan edimlerle gerçekleşebilir.[33] Bu yüzden bireyselliği zedeleyen "topluluk/kalabalık" düşüncesi eleştirilir.[34] *Gemeinschaft* anlayışı, bu çağı kurtaramaz.[35] XIX. yüzyıl Danimarkası'nı Kierkegaard, bu nitelikleri taşıyan bir kitle toplumu diye değerlendirir. Mensupları da özgürlükten kaçmaktadırlar.[36] Topluluk anlayışı, büyük ölçüde estetik evre'nin özelliklerini barındırır. İnsanlar, mutad ya da üzerinde uzlaşılmış davranış kalıplarına uyarlar; alelâde ve vasat olanla yetinirler. Ölüm, onlara çok acı geldiği için bu hakikatten yüzlerini çevirerek ilgilerini dünyevî ve geçici arzulara yönlendirirler. Kierkegaard'ın amacı, insanın bu "umutsuzluk" içindeki halinin farkına varmasını ve böylelikle kendisini özgür bir birey olarak gerçekleştirmeyi istemesini sağlamaktır.[37]

Dinsel yaşam, mahiyet itibariyle "içsel" telakki edilir. Kierkegaard, "Gerçek Hıristiyanlık (*Christianity*)" ile, yerleşik kiliseyi ve softa Hıristiyanları ifade eden "Hıristiyan âlemi (*Christendom*)"ni birbirinden ayırır.[38] Hatta bu iki fenomen arasında tezatlık görür. Çünkü ona göre Hıristiyanlık, kurtuluşa giden yolun saf halidir. Müesses kilisenin bireyin derununa nüfuz etmeyen dışsal törenleri ise

---

[31] Strathern, a.g.e., s. 56. "Özgür olma zorunluluğu", Berger'in de düşüncesinin merkezinde yer alan mefhumlardan biridir. Bu konuya Berger ile ilgili bölümde dönülecektir.

[32] West, a.g.e., s. 169.

[33] Marcuse, a.g.e., s. 214.

[34] Creegan, a.g.e., s. 24.

[35] Marcuse, a.g.e., s. 216.

[36] West, a.g.e., s. 170.

[37] West, a.g.e., s. 171.

[38] Creegan, a.g.e., s. 33.

Hıristiyanlık'ı bozmaktadır.[39] Hıristiyan âlemi, dışsallığından dolayı, Gerçek Hıristiyanlık açısından tümüyle uygunsuz mahiyettedir.[40]

Kierkegaard'ın birey anlayışına geçmeden önce onun olaylara ve insanlara fenomenolojik yaklaştığını da belirtmemiz gerekiyor. Bunu kendisine ait şu ifadelerden anlıyoruz: "*İçinde ana karakterin eline bir gözlük geçen adam olduğu bir öykü yazmak isterdim. Gözlük camlarından birisi görüntüyü bir oksi-hidrojen mikroskobu kadar güçlü biçimde küçültürken, diğeri aynı ölçüde büyültmekte, böylece adam her şeyi son derece göreceli bir biçimde kavramaktadır.*"[41] Böylelikle insan karşısındaki varlığı "nasılsa öyle" görebilecektir. Burada "görecelilik" kavramı dikkati çekiyor. Her varlık, kendisine göre bir bakış açısına sahiptir. Anlayan kişinin, anlamak istediğinin perspektifiyle dünyaya bakabilmesi, yöntemsel nesnelliğin ön şartıdır. Aksi takdirde her şeye kendi gözlüğüyle bakacak ve kendi anlam dünyasını karşısındakine yükleyecektir. Yukarıdaki alıntıda Kierkegaard'ın bu tehlikeden kaçınma isteğini görebiliyoruz.

Kierkegaard'ın varoluş felsefesinin ana hatlarını, dinsel bireycilik anlayışını anlamamıza yardımcı olacak yönleriyle kısaca irdelediğimize göre artık onun düşüncesinde "birey"in nerede durduğuna geçebiliriz. Daha sonra sırayla toplum anlayışı ve birey-toplum ilişkisi konusundaki fikirlerini, ardından da dinsel bireycilik şeklinde tezahür eden birey-Tanrı ilişkisi anlayışını ele alacağız.

2.2. BİREY ANLAYIŞI

Filozofumuz, bütün yazılarında "birey"[42] kategorisine merkezî bir yer vermektedir.[43] Sadece birey üzerine söylem geliştirme çabası içerisinde kalmamış,

---

[39] Ehrhardt, a.g.m., s. 221.

[40] West, a.g.e., s. 174; Rosenow, a.g.m., s. 7.

[41] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 123.

[42] Kierkegaard, eserlerini anadili olan Danca yazmıştır. "Birey" Danca'da *enkelte* kelimesiyle karşılanmakta olup, İngilizcesi *individual*'dır. Dolayısıyla onun merkeze yerleştirdiği kavra-

aynı zamanda kendisi de bir birey olmak için hayatı boyunca çabalamıştır. Bunun en somut örneğini, henüz sağken mezar taşına "İşte Birey (*That Individual*)" yazdırtmasında görüyoruz.[44] "*İnsan olmanın özelliği bireyin en yüce oluşudur.*" diye düşünen Kierkegaard, "Bir insan mı, yoksa bin insan mı daha değerlidir?" sorusuna "*bin insanın değeri daha azdır*" cevabını verir.[45] Hatırlanacağı üzere, Birinci Bölüm'de Lukes'a istinaden bireyciliğin temel unsurlarını incelemiştik. Onlardan birincisi "bireyin üstün değeri (*dignity*)" idi. Burada Kierkegaard'ın o özelliği vurgulamasını görebiliyoruz.

İnsanın birey olarak mahiyeti, onun benliğiyle yakından ilişkilidir. Birey, benliğini kendisi kurar. "*Benlik, özgürlüktür.*"[46] Özgür benlik, sürekli oluş halindedir. Kierkegaard'ın birey kavramının özü dinamiktir. "*Varoluşun düsturu, 'daima ileri'dir.*"[47] Bu süreçte insanı ileriye iten dahilî bir itki vardır ki o buna "pathos" veya "tutku" der. Tutku, insanın kendisini aşma arzu ve gayretini anlatır.[48] Bununla birlikte, insan dünyevî ve duyusal alana bağlı kalarak varlığını sürdürdüğü müddetçe kendi özünü gerçekleştiremeyecektir. Dolayısıyla bu gelip geçici varlığının üstesinden gelip onu inkar etmelidir. Ben olmak için 'süflî' benliğin kırılması gerekir. İnsan ancak bu yolla özgürlüğe kavuşabilir ve içindeki itici gücü –tutkuyu– dinsel inanca yönlendirebilir.[49] İnsanın kendisini bir birey

---

ma "birey" dememiz, orijinal düşünceye uygun bir karardır. bkz. Magill, a.g.e., s. 36; Creegan, a.g.e., s. 48; Leslie Zeigler, "Personal Existence: A Study of Buber and Kierkegaard", **The Journal of Religion**, 40(2), 1960, s. 88; Wach, **Din Sosyolojisi**, s. 59.

43 Rosenow, a.g.m., s. 3; Søren Kierkegaard, **The Point of View for My Work as an Author**, İng. çev. Walter Lowrie, Oxford Univ. Press, Londra, 1939, s.129 (Bundan sonra **Point of View** şeklinde göndermede bulunulacaktır.); Magill, a.g.e., s. 36.

44 Kierkegaard, **Point of View**, s. 131.

45 Kierkegaard, **Günlükler**, s. 378.

46 Kierkegaard, **Either/Or**, II, s. 218.

47 Kierkegaard, **CUP**, s. 368.

48 Rosenow, a.g.m., s. 4.

49 Rosenow, a.g.m., s. 5.

niteliğiyle gerçekleştirebileceği yegane alan, dinsel alandır. Ahlaksal evre, bir basamak olarak gerekliliğine rağmen, dinsel evrenin altındadır.[50]

Dinsel evre'nin baş aktörü "dinsel bireyci"dir. Onun ayırt edici özelliği, "münferit, genelgeçerden daha üstündür" ilkesini benimsemesidir. Yani bireyin kendi dinsel tasdiki, o birey için genel ahlak kuralından daha zorlayıcıdır. Elbette ki bu durum insanı paradoksla karşı karşıya bırakmaktadır. Birey, bir yandan kendisini genelgeçer ahlak kuralına itaat etmek zorunda hissedecek; diğer yandan ilahî emir, ahlakî emirle çelişecek ve bir süreliğine ahlakî olanın askıya alınmasını isteyebilecektir. Burada önemli olan, dışsal/nesnel/toplumsal kurallar değil, bireyin tamamen öznel dinî tasdikidir.[51] Bu durumda, inanan birey, Kierkegaard'ın "ayartma" dediği çatışma haline girer. İbrahim Peygamber de böyle bir durumda kalmıştır. Bir tarafta Tanrı'ya karşı vazifesi, öbür tarafta oğluna karşı babalık duyguları ve ahlakî kurallar. Böyle bir imtihanda birey öyle korkunç bir psikolojik vaziyette kalır ki, ahlak kuralı, uyulmaması gereken bir "ayartıcı"ya dönüşür. Artık kararı sadece birey verebilir.[52] İşte bu, bireyin tercih ve karar özgürlüğüdür. Böylece bireyin dinsel inancı, bir ayartma ile sınanmış olur. Burada imanın mahiyeti, düşünce ve mantık yolu ile anlaşılamaz. Ona ancak bir "sıçrama" ile ulaşılabilir. Dolayısıyla dinsel bireyci, "düşünce" ve "anlama"yı kurban eder/çarmıha gerer.[53] "Anlama"nın üstesinden gelme, bir kerede biten değil, devamlı ve acı verici bir süreçtir. Ayrıca bu süreç, bireyi toplumsal bağlara yabancılaştıran varoluşçu bir görüşe iter. Dahası, bu görüş sadece o bireye mahsustur; başka kimse tarafından anlaşılamaz ve başkasına anlatılamaz. Sonuçta bu durum bireyi toplumdan koparıp hepten yalnız bırakabilir.[54]

---

[50] Kierkegaard, **CUP**, s. 259.

[51] Kierkegaard, **CUP**, s. 182-3; Creegan, a.g.e., s. 74.

[52] Kierkegaard, **CUP**, s. 352.

[53] Kierkegaard, **CUP**, s. 496.

[54] Rosenow, a.g.m., s. 6.

Birey olmak, sosyal ve siyasal mensubiyetleri değil, bireyin bilincini önceler.[55] Bunun için de devamlı tefekkür gerekir.[56] Bu edimin amacı, bireyin kendi kendine gerçek özünün tam anlamıyla farkına varmasıdır. O farkındalık sayesinde insan gerçek bir birey olarak kendini gerçekleştirecektir. İnsanoğlu bu doğrultuda bazı yeteneklere maliktir. Bireyin bilincinde gerçekleşen bu dönüşümler, onun davranış ve eylemlerine de yansıyacaktır. Kendi benliğini bulan bireyin kendisine sadakati, onu toplumla çatışma konumuna getirecektir. Böylece, varoluşsal mevcudiyet tarifsiz bir acıya dönüşecek ve bireyin kendini gerçekleştirmesinin bedeli artacaktır. Birey, kendisini bu fani dünyaya bağlayan ne var ne yoksa üstesinden gelmek zorundadır.[57]

"Dinsel bireyci" de diyebileceğimiz "Hakiki birey", insanın kendisini dönüştürme ve yüceltme gayretlerinin bir ürünüdür. O halde hakiki bireyin özellikleri nelerdir? Filozofumuz, hakiki bireyi tanımlamaktan kaçınmakta; sadece selbî yolla izaha kavuşturmaktadır. Onun özü ne estetik, ne rasyonel, ne duygusal, ne de ahlaksaldır. Bireyi hakiki yapan nitelik, ne anlaşılabilir, ne de aktarılabilir; o tamamen öznel bir meseledir. Kierkegaard, hakiki bireyi Hıristiyanlıkla ilişkilendiriyor. O, ebedî mutluluk ve kurtuluşa eren kimsedir. Onun özellikleri hakkında ayrıntıya girilmiyor. Ama **Korku ve Titreme**'de "iman şövalyesi" ile hakiki birey arasında yöndeş bir irtibat kurulmaktadır.[58] Kierkegaard'ın onun hakkında fazla bilgi vermemesinin sebebi, muhtemelen, bireyde meydana gelen dönüşümlerin sadece bizzat o birey tarafından bilinebilmesidir.[59]

Filozofumuzun birey anlayışı, toplumsal reform veya topyekün kurtuluş gibi bir hedef taşımaz. Amaç sadece bireyin dönüşümüdür. Önemli olan özgür ve bağımsız bireyin kendini gerçekleştirmesidir. Bunu hayata geçirme yetkisi, bire-

---

[55] Kierkegaard, **CUP**, s. 273.

[56] Kierkegaard, **CUP**, s. 377.

[57] Rosenow, a.g.m., s. 7.

[58] Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 119-23.

[59] Rosenow, a.g.m., s. 9.

yin kendisinden başka hiçbir otorite tarafından yerine getirilemez. Kendini gerçekleştirme, her bireyin kendi başına geçirmesi gereken bir süreçtir. Dolayısıyla bu süreç, nefis eğitimi de diyebileceğimiz bir tür kendi kendini eğitimdir (*self-education*).[60]

Bazı düşünürler, "Yalnız birey (*the single individual*)"[61] anlayışının toplumun başına bela olacağını dile getirerek, çareyi "toplumsallık"ta (*objectivity*) görmüşlerdir. Kierkegaard, bu düşünceye karşı çıkarak kendisinin Yalnız bireyin ta kendisi olduğunu ilan eder. Ona göre toplumsallık, bir kurtuluş değildir; tam tersine insanları samimiyetten uzaklaştırmaktadır. Çözüm "Yalnız birey" olana kadar güçlükleri aşmak ve Tanrı ile yüzyüze kalmaktır.[62]

Günümüzde yaygın olan hakiki birey kavramının, Kierkegaard'ınkiyle tamamen aynılığı iddia edilemez. Bununla birlikte kendini gerçekleştirme kavramını onunla yakın anlamda kullanmaktayız. Kendiliğindenlik, yaratıcılık, özerklik, eleştiricilik, kendini ifade, uyumcu-olmama ve bağımsızlık, yani "kendisi" ve "özne" olmak, bizim hakiki bireye atfettiğimiz temel niteliklerdir. Bu özellikler, Kierkegaard'ın *bu şekilde* dile getirmediği, ancak onun ortaya koyduğu düşünceden mülhem olarak bizim ürettiğimiz hususiyetlerdir.[63] Kierkegaard'ın ve Varoluşçuluk'un öne çıkardığı özne birey, öyle anlaşılıyor ki, geleneksel topluluk anlayışının insana dair önermelerinin geçerliliğini tehlikeye düşürmüştür.

Tezimizin Birinci Bölüm'ünde "Bireycilik'in Temel Unsurları" başlığı altında ele aldığımız hususiyetler, Kierkegaard'ın birey anlayışında da karşımıza

---

[60] Rosenow, a.g.m., s. 10.

[61] "*The single individual*" ibaresinin çevirisi olarak kimi tercümelerde "tekil birey" dendiğini gördük. Biz ise "*single*" sıfatı için nicellik belirten "tekil"den ziyade, nitel ve toplumsal bir anlamın daha yerinde olacağı kanaatindeyiz. Nitekim birey, "yalnız" ve toplumdan soyut(lanmış)tır. Bu yüzden bundan sonra Kierkegaard'ın dinsel bireycilik anlayışının temel aktörü olan "*the single individual*" için "yalnız birey"i kullanacağız.

[62] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 560.

[63] Rosenow, a.g.m., s. 11.

çıkıyor. Şimdi düşünürümüzün eserlerinde rastladığımız temel bireycilik unsurlarına göz atacağız.

2.2.1. Eşitlik

Varoluşçu felsefenin ve bireyciliğin temel ilkelerinden biri eşitliktir. Birey'i merkeze yerleştiren bir düşünce, insanlar arasında eşitliği gözetmek durumundadır. Kierkegaard'ın bu hususa atfettiği önemi şu ifadelerinde gözlemleyebiliriz:

"*Yüce bir insanın başkalarından farklı prensiplere göre mi değerlendirilmesi gerekir? Bu soruya sıklıkla olumlu bir cevap verilir; ancak ben doğru cevabın hayır olduğu kanısındayım. (…) Hak ve ödev herkes için geçerlidir.*"[64] Anlaşılıyor ki, insanlar, birbirlerine göre ne daha alt, ne de üst mertebededirler. İçinde bulunulan toplumsal konum ve mevki, onları diğerlerinden üstün kılmaz. Hele bir değerlendirmeden söz edilecekse daha titiz olunmalıdır. Aksi takdirde eşitlik ve dolayısıyla bireye "birey" olduğu için atfedilen değer zedelenir.

"*İnsancıllık nedir? İnsanların eşitliğidir. Eşitsizlik, insanlık-dışılıktır.*"[65] Burada da eşitlik ile insancıllık ve insanlık eş görülüyor. İnsan olmak, insanlar arası eşitlik düşüncesini beraberinde getirmektedir. Kierkegaard, eşitlik anlayışını, onu benimsemeyen bir görüşü "insanlık-dışı" görecek kadar belirgince ortaya koymaktadır. Yanısıra eşitsizlik, ona göre, toplumdaki problemlerin de kaynağıdır. "*Ben sorunu ortaya koydum, bütün insanlık soyu sorunu anladı: insanlar arasındaki eşit[siz]lik.*"[66] Bu ifadelerde de görüyoruz ki filozofumuz, birçok toplumsal sorunun temelinde eşitsizliğin yattığını düşünüyor. Aslında toplumsal eşitliğin temelinde dinsel unsurlar yer almaktadır: "*(…) benim samimi kanaatime göre;*

---

[64] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 31.

[65] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 329.

[66] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 440.

her insan özünde Tanrı'ya aynı derecede yakındır."[67] Demek oluyor ki her insan, Tanrı'ya eşit mesafededir. Hiç kimse bir diğerinden daha imtiyazlı değildir. Buradan, Tanrı karşısında eşit olan insanlar, gündelik hayatta da birbirlerine üstünlük taslayamazlar, sonucunu çıkarabiliriz.

"*Hiçbir politikacı/siyasetçi ve hiçbir bu-dünyacı, insan eşitliği düşüncesini sonuna kadar ne şimdiye dek gerçekleştirmiştir, ne de bundan sonra gerçekleştirebilir*" diyen Kierkegaard, bunun nedenini "*Çünkü tam bir eşitlik sağlandığı takdirde bu-dünyacılık sona erer*" diyerek ortaya koyuyor. Gerçek anlamda eşitliği sağlayan dindir. Zira din, gerçek insancıllıktır. Kierkegaard'ın düşüncelerinde bu-dünyacılık, insanlararası eşitsizliği vurgulayan bir kavramdır. Hakikî eşitlik, sadece Tanrı huzurundadır, yani dindedir. Din, insanların birbirleriyle eşitliğini sağlayan bir teminat olunca, en üst seviyede insancıllığı da ifade ediyor.[68]

2.2.2. Özgü(n)lük

Varoluşçuluğun prensiplerinden biri de her bireyin "kendine özgü"lüğünün ve biricikliğinin kabulüdür: "*... aslında her bireyin, kendi başına bir dünya olduğu ve hiçbir yabancı elin uzanamayacağı kendi kutsallar kutsalına sahip olduğu gerçeğinde çok yüce bir şeyler vardır.*"[69] Her biri birbirinden farklı yapıdaki bireylerin Tanrı tasavvurları da ayrışır. Bir anlamda, her birey kendi "özel din"ini yaşamaktadır. Alıntıda da görüldüğü gibi, Kierkegaard, herkesin birbirinden ayrı kutsal anlayışına sahipliğini "yüce" bir gerçeklik telakki ediyor.

Kierkegaard, kamuoyu tarafından, yazdıkları ve düşündükleriyle zamanının gençlerini öznelliğe/kişiselliğe yöneltmekle suçlanıyordu. Ona göre kamuoyu, nesnel bir hayalet gibiydi. İnsanların gözünde bu hayaleti etkisizleştirmek için

---

[67] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 392.

[68] Kierkegaard, **Point of View**, s. 110.

[69] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 68.

"özgünlükler" ortaya çıkarılmalıydı. Aksi takdirde toplumu oluşturanların her biri sürünün bir öğesi olmaya devam edecekti. Ayrıca kamuoyunun vurguladığı nesnellik görüntüsü, bireyselliği düşman görüyordu. Oysa ki sadece özgün bireyler Tanrı'nın karşısında sorumluluk alabilirlerdi.[70] Esasen "özgünlük", dinin temel ilkelerinden biridir. Ne var ki bu kategoriyi gündelik hayatta dindarlarda görmek zordur. Çünkü özgünlük yanlış anlaşılmakta, "kibir" ile karıştırılmaktadır. Aslına bakılırsa gerçek bir dindarlık, ancak özgün birey olmakla mümkün görünmektedir. Nitekim "*… Hıristiyanlık gerçekten de herkese açık iken bu –buna dikkat ediniz– yalnızca her birimizin birey, Yalnız birey haline gelmesiyle gerçekleşir.*" Gelgelelim herkes bu cesarete sahip değildir. Birey olmak, gerektiğinde toplumu karşısına almayı ve yalnız kalmayı göze alabilmektir. "*Herkesin Yalnız birey olması beklendiğinde, insanların büyük kısmı korkar.*" Bir de bireylik tutumu kamuoyunda kibirlilik addedilince böyle bir tavrı toplumda takınmak, çok daha ağır hale gelmektedir.[71] "*İnsanı karakterize eden özellik (…) her bir bireyin başkalarından farklı olması, kendi özgün özelliklerine sahip olmasıdır*"[72] diye düşünülünce bunun nedeni açığa çıkar.

2.2.3. Bilinçli Seçim ve Karar Verme

Bireyin edim ve eylemlerinde "bilinç", belirleyici etkendir. Sadece bilinçli yapılan eylemler anlamlıdır. O derecede ki, bilinç Ben'in ölçüsüdür, denebilir. Birey ne kadar bilinçliyse Ben o kadar sağlamdır. Bilinç güçlendikçe irade de güçlenir.[73]

Toplumda kararlı insanlar olduğu gibi, yönlendirilmeye açık insanlar da vardır. Kararlı insan, kendi içsel emrini takip eder. Diğerleri dışsal kategorik em-

---

[70] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 310.

[71] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 310.

[72] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 377.

[73] Søren Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2004, s. 39. (Bundan sonra **Umutsuzluk** şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

re uyarlar. Bir toplumsal yapıda birinci gruba dahil olanlar, ötekilere göre azdır. Kierkegaard, birinci grupta zikrettiği, yani kendi emrini kendi derunundan alanlardan olmak istediğini ifade etmektedir.[74]

Gördüğümüz kadarıyla Kierkegaard, kendi bilinciyle onaylamadığı, tepeden inme ve dogmatik yargıları sevmemektedir. Bu hükme onun şu ifadelerinden ulaşılabilir: "*Hıristiyanlığın kendisinde o kadar büyük çelişkiler var ki. En azından açık bir bakış açısı engellenmiştir. Bildiğiniz gibi, ortodoksi içinde yetiştirildim; ancak kendi kendime düşünmeye başlar başlamaz, dev heykel sarsılmaya başladı. Bunu özellikle dev heykel olarak adlandırıyorum; çünkü bir bütün olarak ele alındığında fiilen büyük bir tutarlılığa sahiptir ve yüzyıllar boyunca ayrı parçalar birbirine o kadar sıkı kaynamıştır ki; şimdi onunla tartışmak çok güçtür.*"[75] Kierkegaard, açık bakış açısıyla baktığında Hıristiyanlık'ta çelişkiler gördüğünü söylüyor. Dahası, ortodoks Hıristiyan anlayış, bu "açık bakış açısı"nı engellemektedir. İnsan *kendi başına* düşünmeye başlayınca resmî din anlayışı sarsılmaya yüz tutmaktadır ve bazılarını korkutan da budur.

Bireyin "hakiki birey" olabilmesi için, kendi içe-yönelimini gerçekleştirmesi ve benliğinin farkına varması ön şarttır. Onun kendi eylemlerini özgürce hayata geçirmesi ve tercihlerde bulunup kararlar alması, öncelikle kendi benliğini, sınırlarını, yeteneklerini vs. tanımasını gerektirir. Ancak ondan sonra tam anlamıyla bireyselliğini ortaya koyma imkanını elde eder. "*Kişinin başka şeyleri öğrenmeden önce mutlaka kendini bilmeyi öğrenmesi gerekir. Ancak kişi kendisini içsel olarak anladığında, izleyeceği yolu görecek, yaşamı huzur ve anlam kazanacaktır.*"[76]

---

[74] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 46.

[75] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 48.

[76] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 53.

Hayatımızda bilincin mümkün olduğunca canlı tutulması ve karşılaşılan olaylar üzerine kafa yorma, Kierkegaard'ın övdüğü bir davranıştır. O, bu hususta bir büyüğün çocuklarını karşısına alıp onlara hikayeler anlatmasını örnek vermektedir. Hikayeyi anlatan, çocuklar kendisine anlamadıkları bir yeri sorduklarında onları susturmamalı, tam tersine meraklarını gidermeli ve hatta onları başka sorular sormaya teşvik edecek şekilde davranmalıdır. Önemli olan, onlarda "daimi dikkatlilik"in güçlendirilmesidir.[77]

Kierkegaard'ın hedefi, topluluğu/kalabalığı bilinçlendirmektir. Böylece insanlar yaşamlarını boşa harcamayacaklardır. Ancak aristokratlar bunu istemezler; çünkü insanlar bilinçsizce yaşadıklarında kendileri daha iyi vakit geçirebilirler. Kierkegaard, bu tavıra karşı çıkar. Kalabalığın dikkatini çekerek insanların kendi kendilerine düşünmelerini sağlamaya çalışması gerektiğini ifade eder.[78]

İnsanlar, başlarından geçen her şeyi Tanrı'nın iradesine bağlamaya, suçu kader'e atmaya çok meyillidirler. Ama bu, kolaya kaçmaktır. Oysa "*zor olan, insanın kendisinin* seçmesi*dir.*" Görüldüğü gibi filozofumuz irade hürriyetini, bireyin dinî davranışları için önemsemektedir.[79] Ayrıca "*… izlenecek çok fazla yol var ve bu nedenle doğru olanı seçmek çok daha güçtür.*"[80] Modern insanın da karşı karşıya kaldığı seçenekler arasından tercihte bulunması, güç bir iştir.

"*Benim için en ilginç olan şey; akıl ve özgürlük yoluyla (yaşanan) yaşamdır ve benim arzum daima yaşam muammasını çözmek ve aydınlığa kavuşturmak olmuştur.*"[81] Anlaşılıyor ki, Kierkegaard, yaşam bilmecesini çözerken aklı kul-

---

[77] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 99-100; krş. Søren Kierkegaard, **Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe**, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2005, s. 18.

[78] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 311-2.

[79] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 379; Tokat, a.g.e., s. 78.

[80] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 47.

[81] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 47.

lanmayı vurgulamakta ve elbette özgür olmayan bir bireyin aklı ne kadar kullanırsa kullansın sonuca ulaşamayacağını dile getirmektedir.

Diğer bireylerle eşitlik çerçevesinde değerlendirilen, kendine özgü bir kişiliğe, kendi seçim özgürlüğüne ve karar verme hakkına sahip bireyler tek başlarına mı yaşamaktadırlar? Bireyin içinde yaşadığı toplumdaki yeri ve ilişkileri nasıl olacaktır?

2.3. BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİ

Buraya kadar anlatılanlarda Kierkegaard'ın birey'i öncelemesi, onun toplum düşmanı olduğu izlenimini vermemelidir. Zira o, kişinin kendisini toplumdan tamamen koparmasını ve toplumsal bağlardan bütünüyle uzaklaşmasını tehlikeli bulmaktadır.[82] Bununla birlikte bu konunun izaha ihtiyacı vardır. Filozofumuzun topluma karşı tutumu, kendine özgü bir seyir izler. O, modern toplumu keskince eleştirir; onun kitlesel yapısını ve sürü zihniyetini protesto eder. Eleştirisinin merkezinde halkın "bireycilik"i imhası ve böylece bireyin kaybolup, yerine tek tip insanların geçmesi yer alır. Bunlar, toplumsal bir reform arzusunu çağrıştırsa da, paradoksal olarak, Kierkegaard bunun tersini istemektedir. Yani toplumun o yerilen özellikleri olmadan bireyin kendini gerçekleştirmesi mümkün görünmemektedir. Hakiki bireyin ortaya çıkması için toplum, olduğu gibi 'bozuk' kalmalıdır. Birey, hakiki birey olmak amacıyla mücadele etmelidir. Bu mücadele yalnız ve izole birey tarafından gerçekleştirilecektir, hem de yanına hiçbir yandaş aramadan… Neticede hakiki bireyin toplumla münasebeti, bir isyandan ziyade *tahrik* diye nitelendirilebilir. Hakiki birey, sözleri, işleri ve eylemleriyle toplumu tahrik eder. Böylece bu provokasyonun anlamını kavrayabilecek bireylerin gözlerini açar. Yine de tekrar edelim ki Kierkegaard'ın "hakiki birey"inin görevi ne top-

---

[82] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 72.

lumsal, ne de siyasidir; onun sadece kişisel bir amacı vardır, o da "kendisi olmak"tır.[83]

Topluluk ile toplum arasındaki ayrım ve bireyin o ideel-tiplerdeki konumu hususunda Kierkegaard'ın serdettiği fikirler, Tönnies'çi anlamdaki topluluk-toplum (*gemeinschaft-gesellschaft*) dikotomisine büyük ölçüde benzerlik sergilemektedir. "Topluluk" (kamuoyu) vb. oluşumlar içerisinde bireyin anlamı olmadığı gibi; bireyin, topluluğun dışına çıktığında da anlamı yoktur. Yani tamamen kendi başına kaldığında ve mensubiyetlerini bir kenara attığında, birey neredeyse bir "hiç"tir. "*Toplulukta Yalnız birey yoktur.*" "Toplum"da ise birey diyalektik olarak bir toplumun oluşmasının ön şartıdır ve toplum içinde nitel anlamda birey esastır.[84] Dolayısıyla birey hem tek başına varoluşu açısından, hem de toplumun kurucu unsuru oluşu bakımından değerlidir. Düşünürümüz, topluluk kategorisini, bireye yer vermediğinden, "saçmalık" diye nitelendirmektedir. Demek oluyor ki "Yalnız birey"in aktör olduğu "toplum" ideel-tipi dinsel bireycilik açısından "topluluk"a nispetle öncelenmektedir.

Tezimizin Giriş Bölümü'nde geleneksel topluluk ideel-tipi ile ilişkilendirdiğimiz "kadercilik" anlayışı Kierkegaard tarafından da topluluk zihniyetiyle irtibatlandırılıyor. Yalnız birey, "kader"den bağımsız yaşamaktadır. Topluluk hayatı ise kaderi çağrıştırır ve Yalnız bireye karşı olumsuz bir tavır içindedir. Kamuoyu, bir anlamda "koro" gibidir; dolayısıyla kendisinden ayrılan bir sesi sevmez. Ama Yalnız birey, kendisi üzerinde baskı kurmaya çalışan "tiranlığa" değil, dinsel bireyciliğe eğilim gösterir. Ona göre kurtuluş topluluktan değil, ancak kendi varoluşundan geçer. Kamuoyu, onu sadece seviyesizleştirebilir; çünkü insanı kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmemeye sürükler.[85]

---

[83] Rosenow, a.g.m., s. 10.

[84] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 557.

[85] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 558.

Kierkegaard, öznelliği ve bireyi, nesnelliğe ve topluma öncel görür. Yaşadığı toplumu, nesnelliği öznellikten üstün görmesi hasebiyle eleştirmektedir.[86] Nesnelliği simgeleyen "*sistem, (…) insanlık-dışı bir şeydir.*"[87] Kierkegaard'ın en önemli eserlerinden birine adını veren "Ya/Ya da" ikilemi, "ya yerleşik düzen, ya da Yalnız birey" şekline büründüğünde, o, tercihini kayıtsız şartsız Yalnız bireyden yana kullanır. Yalnız birey olmanın kolay olmadığını, toplum tarafından dışlanmayı göze almayı gerektirdiğini de ekler. Bu yüzden Yalnız birey olmayı başarmış insanların güçlükle bulunduğunu belirtir.[88] Kierkegaard'ın yaşadığı toplumda "kalabalık" ve "hakikat"in kardeşliğine dair yaygın bir kanaat vardır. Kalabalığın dile getirdiğinin hakikatin ifadesi olduğu düşünülürken; hakikatin bulunduğu yerde onu dile getirecek bir kalabalığın mevcudiyeti aranır. Bu kanaatin tam zıddı, filozofumuzun desteklediği düşüncedir. Yani kalabalık, hakikatsizliktir. Öyle ki, her birey ayrı ayrı ama aynı hakikate sahip olsa ve hepsi toplanıp hatırı sayılır bir kalabalık haline gelse, artık hakikat o anda değerini kaybeder. Bu yüzden ahlakî-dinî anlamda kalabalığın hakikat değeri yoktur: "*Herkes hedefe ayrı ayrı ulaşır.*"[89] Birey kendi yolunda sadece kendisine ve Tanrı'ya muhataptır. "Birlikten kuvvet doğar" ifadesindeki karşıt düşüncenin dünyevî işlerde belki geçerli olabileceğini söyleyen düşünürümüz, Tanrı ile ilişkide bunun geçersizliğini savunur.

Dinin öngördüğü insanlık ölçütü, Yalnız birey'dir. Topluluk ve çokluk ise Yalnız birey'in karşısındadır.[90] Birey olmak, içinde bulunulan topluma kayıtsız şartsız uyum gösterme fikriyle çelişir. Kierkegaard, bu uyum fenomenini "homojenlik" diye adlandırıyor. Topluluk anlayışı, insanı homojenleştirme eğilimi içindedir; herkesi tek-biçimli hale getirmeye çalışır. Çünkü farklılıklar, "düzeni bozar". Oysa insanları tekdüzeleştirmek, bireyleri tüketmek, boşa harcamak demek-

---

[86] Buradaki nesnellik, metodolojik tutum anlamında değil, dışsallık anlamında kullanılmaktadır.

[87] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 448.

[88] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 611.

[89] Kierkegaard, **Point of View**, s. 113.

[90] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 689.

tir. Birey, yaşadığı toplum/topluluk içinde homojenleştiğinde asimile olup kaybolur gider. Kierkegaard'ın yaşadığı topluluk, böyle bir yapı arz etmektedir.[91] Ama düşünürümüz, "heterojen"liğini korumak için ömrünün sonuna kadar mücadele vermiştir. Çünkü Tanrı'nın huzurunda, O'nunla başbaşa ve yüzyüze durmaya cesaret eden dinsel bireyci, "kendiliği"ne sahip çıkmak zorundadır.[92]

Kierkegaard'ın tespitlerine göre insanlar topluluksal bir homojenlik peşinde koştuklarından, sorumluluğu da böylece üzerlerinden atmış olmaktadırlar. Bu halin ifadesi de "*tıpkı diğerleri gibi*" ibaresinde müşahhaslaşıyor.[93] Herkesle aynı durumu paylaşmak, bir tür güvenlik hissi veriyor görünmektedir.[94] Topluluk anlayışına uygun yaşamak, "tıpkı diğerleri gibi" yaşamaktır. Düşünürümüz, günlük basın kuruluşlarını bu sürecin bir pekiştiricisi addeder. Gazeteler, insanları tekdüzeleştirmeye çalışır: "*Bir gazete değirmeninde parçalar kitleye dönüştürülür*"; bütün bireysel farklılıklar, yani hem kendi içinde hem de herkeste birbirinden farklı olan bilinçler "*öğütülür*". Bu kitlesel vaziyeti Kierkegaard "*bir milyon insan, her biri de tıpkı diğerleri gibi.*" sözleriyle eleştirmektedir.[95] Bu homojen "halk/kalabalık", insanlık tarihinde hep kullanılagelmiştir. Onu ya yönetim, ya asiller, ya da din adamları birbirlerine karşı kullanmışlardır. Kierkegaard'a göre artık halkın yıkılması gerekmektedir; hem de Yalnız birey tarafından. Çünkü "*(…) kalabalık, dünyadaki şeytandır.*"[96]

Birey olmaya niyetlenmek, bir cesaret işidir. Halbuki, "*herkes ötekiler karşısında, (…) Ben olmaktan ödlekçe bir insan fobisi içinde korkar.*" Siyaset ve kilise de bireycileşme ve Ben olma önüne engel koyar. Siyasetçi ve din adamı,

---

91 Creegan, a.g.e., s. 33.

92 Kierkegaard, **Günlükler**, s. 715.

93 Türkçe'deki "Elle gelen, düğün bayram" deyimi, zannederiz ki aynı fenomeni sembolize ediyor.

94 Kierkegaard, **Günlükler**, s. 721-2.

95 Kierkegaard, **Günlükler**, s. 740.

96 Kierkegaard, **Günlükler**, s. 400.

birer "kamuoyu" temsilcisidir. Bu iki "kamu görevlisi"nin işi topluluk ortamında kolaydır; çünkü insanların çoğunun zaten birey olma gibi bir kaygıları yoktur.[97] Her insan, kalabalık karşısında tek başına durabilme cesaret ve başarısını gösteremez. Kimisi, kalabalığın içinde kendi Ben'ini unutur ya da kendine inanma cesaretini kaybeder, kendisi olmayı gittikçe güçleşen bir olay görür. Artık onun için diğerlerine benzemek, onları taklit ve "yığın"da kaybolmak daha basit ve güvenli gelir. O kişi böylece Ben'ini yitirir. Bu hal, Kierkegaard nazarında "umutsuzluk" ifade etmektedir. Topluluk/yığın, bu insan tipine uyumludur. Kendi Ben'ini pek gün yüzüne çıkarmayan, ayrılık yaratmayan kişiyi insanlar sever. "Söz gümüşse, sükut altındır" atasözü muhtemelen bu düşüncenin bir ürünüdür. Çünkü sözlerimiz, bizi sıkıntıya sokabilir. Ama "Ben'i güçlü" bir birey için, susmak –eğer sorumluluklarıyla çelişiyorsa– tehlikelidir. Nitekim birey, kendisiyle başbaşa kaldığında ileride hesabını veremeyeceği bir eylemde bulunamaz. Dinsel bireyci de, benzer şekilde, kendisini Tanrı ile yüzyüze algılayacağından, susmaması gereken yerde sustuğunda kendisini suçlu hisseder. Kendi vicdanı, topluluğun isteğiyle çelişse de o, vicdanının sesini dinler. Böyle yapmadığında Ben'ini zayıflamış bulur. Yaşadığı zihinsel/bilişsel çelişki[98] onu son derecede rahatsız eder. Birey, riski göze alarak kendi bilincine tâbi olur. Kierkegaard, bu riske girmeyenlerin kayıplarının büyük olacağını söyler; o takdirde kaybedilen, "kendileri" olacaktır.[99] İnsanlık tarihinde kitlenin gözünde büyüttüğü birçok isim, aslında kendilerinden/Ben'lerinden ödün vererek o yere ulaşmışlardır. Oysa ki onların "*tinsel olarak Ben'leri, her şeyi tehlikeye atacak Ben'leri, Tanrı karşısında mutlak olarak Ben'leri yoktu…*"[100]

---

[97] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 771.

[98] İnsanların zihinsel/bilişsel düzeyde sahip oldukları düşünce/tutumları ile hayata geçirdikleri eylemler arasında tutarsızlık bulunma halini ifade eden "bilişsel çelişki (*cognitive dissonance*)" kavramı hakkında bilgi için bkz. Çiğdem Kağıtçıbaşı, **İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş**, Evrim, İstanbul, 1996, s. 145-6.

[99] Kierkegaard, **Umutsuzluk**, s. 45.

[100] Kierkegaard, **Umutsuzluk**, s. 46.

Kierkegaard'ın "Yalnız birey" ideel-tipinin düşünce ve eylem ölçütü, kendi Ben'idir. Birey, toplum içerisinde yaşar; ama vicdanının sesini dinlemeden topluluğa uyum göstermez. Bir ilişkinin iki tarafı olarak birey ve toplumu ele aldığımızda ilişkide bireyin hakimiyetinin ağır bastığını gördük. İmdi, ilişkinin ikinci tarafında Tanrı varsa yine egemen taraf birey midir? Dinsel bireycinin Tanrı ile ilişkisi nasıldır?

2.4. BİREY-TANRI İLİŞKİSİ: "YALNIZ BİREY"

Düşüncenin bittiği yerde iman başlar. Tersinden söylersek, iman vasıtasıyla yapılan davranışta düşünme geride durur. Kierkegaard'ın **Korku ve Titreme**'de üzerinde durduğu temalardan biri budur. İbrahim Peygamber, oğlu İshak'ı kurban vermeye götürdüğünde "iman hamlesi/sıçraması" yoluyla kurban etme eyleminde karar kılmıştır. Bu eylem, daha doğrusu niyet, onun Tanrı'nın varlığına inanıp inanmamasının değil, iman gücünün bir sınanmasıdır. O, ahlak kurallarına riayet etseydi İshak'ı kurban vermesi, bir cinayet addedilecekti. Zira ahlak, evrensel/genelgeçerdir; herkes ve her an için geçerlidir.[101] İbrahim örneğinde ahlak, askıya alınmıştır. Yalnız birey, evrenselin, yani kamusal ahlakın üstündedir. Dinsel bireyci, kamu ile değil, Tanrı ile muhataptır.[102] Bu konuma aracılık yapılamaz.[103] Çünkü aracılıkları meydana getiren, "ahlak"tır. Kierkegaard, "dinsel alan"ı "ahlaksal alan"ın fevkinde görmektedir. İbrahim, ahlakın "ayartması" karşısında, iman sıçraması yoluyla dinsel'i gerçekleştirmiş ve "imanın babası", başka bir deyişle "iman şövalyesi" olmuştur. Düşünürümüze göre dinsel bireycinin evrenselden yüksek olması, bir paradokstur ve dolayısıyla absürddür.[104] Zaten İbrahim iman sınavını absürdü gerçekleştirerek geçmiştir ve İshak'ı geri almıştır.

---

[101] Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 99.

[102] Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 101.

[103] Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 118.

[104] Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 102-3

Bir kimse ancak tek başına iman şövalyesi olabilir. Çünkü Yalnız birey ile Tanrı arasında herhangi bir aracı unsur kabul edilemez. Dolayısıyla bu ilişkinin iki tarafı arasındaki diyalogun mahiyeti, sadece o iki tarafça bilinebilir; başkasınca anlaşılamaz. Yani her bir birey-Tanrı ilişkisi özeldir, benzersizdir. Ayrıca hiç kimse bir bireye iman şövalyesi olması için yardım edemez. Yalnız birey, ancak tek başına o cesareti kendinde bulduğunda iman sıçraması yapabilir.[105] Dolayısıyla bir kimse başka birinin sorumluluğunda iman şövalyesi olamaz.[106] Neticede yalnız kalma cesaretini gösteren bir dinsel bireyci olmak, zor ve korkutucu bir iştir.[107] "*İman şövalyesi tek başınadır ve dehşet buradadır.*"[108] Zira evrenseli simgeleyen ahlak'ı arkada bırakarak, içinde yaşadığı toplumu karşısına almayı göğüslemelidir. Kamu, ahlak kurallarına göre hareket eder. Ama dinsel bireyci, ahlakı askıya alıp Tanrı'ya doğrudan muhatap olmalıdır. İnsanlarca deli addedilmeyi bile göze alabilmelidir.[109]

Birey, kendisinin bir iman şövalyesi olup olmadığını ancak kendisi bilebilir. Gerçek bir dinsel bireyci, "mutlak izolasyon" içindeyken, "sahte şövalye" hep bir topluluğa mensuptur. Sahte bireyci, hakiki dinsel bireycinin yaşadığı yalnızlık ve gerilime dayanamaz. Çünkü gerçek Yalnız birey, sürekli kendisiyle iç muhasebe halindedir: "*İman şövalyesi, kozmik izolasyon içinde, asla hiçbir ses işitmeden kendi korkutucu sorumluluğu omuzlarında, yapayalnız yürür.*"[110]

"Ben", Tanrı'nın insana verdiği bir ödündür, ayrıcalıktır. Tanrı, insana bağlılığından dolayı bu ödünü vermiştir. İnsanoğlu, Tanrı'nın kendisine yüklediği bu ayrıcalığın sorumluluğundan kaçamaz. Onu birey yapan, Ben'dir ve insan bağımsız bir Ben niteliğiyle Tanrı'nın huzurunda durmadıkça dinsel bireyci ola-

---

[105] Tüzer, "Epistemolojik ve Etik Açıdan İnanç", s. 100.

[106] Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 119.

[107] Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 123.

[108] Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 127.

[109] Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 124.

[110] Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 128.

maz.[111] Varoluş sürecinden geçmek, Ben'in "kendi olması" demektir. Sürecin sonucunda birey, Tanrı'nın karşısına çıkma cesaretini gösterebilir. Eğer bu cesareti gösteremiyorsa inancı yok demektir. Ezcümle, Kierkegaard'a göre inanç, bireye kendiliğinden gelen bir fenomen değil, tam tersine uzun ve yorucu çabalar sonucu başarılabilecek bir doruk noktadır. "*Kendi olmaya cesaret etmek, aslında bir bireyi, (…) Tanrı karşısında çabasının ve sorumluluğunun devasalığı içinde yalnız bir bireyi gerçekleştirmeye cesaret etmektir.*"[112] Bu cesareti gösteren bir dinsel bireyci olmak, bir tür kahramanlıktır ve toplumda örneğine az rastlanır.

Kierkegaard'ın amacı, samimî bir mümin olmaktır. Bu düşünceyi onun "*Eğer bir gün gerçekten ciddî ve samimî bir Hıristiyan haline gelirsem, en büyük utancım neden daha önce olmadığım, neden önce başka şeyleri denemek zorunda kaldığım olacaktır.*" sözünden anlıyoruz. Dinsel bireycilik, dini daha içten yaşamak içindir. Ne var ki dışsal etken ve motivasyonlar, inancın içselliğini bozmaktadır. Eylemin kaynağı ne kadar derunî ise, yaşanan din de bireye o kadar "anlamlı" gelecektir.[113] İman ikrarının öznesi, bu yüzden "Ben"dir. Çünkü iman ediminin faili herhangi biri değil, o iman ikrarında bulunan bireydir: *"İtiraf (şöyle başlar):* Ben *inanıyorum.*"[114]

Dinsel bireyci, hayattayken olduğu gibi, öldükten sonra da yalnızdır. "*Bütün ruhların öldükten sonra dirildiği Hesap Günü ne kadar dehşetlidir: tamamen* yalnız başına *olmak, yalnız başına ve hiç kimse tarafından* tanınmadan*, hem de hiç kimse tarafından.*"[115] Kierkegaard'ın ölüm ötesi hayatla ilişkili düşündüğü

---

[111] Kierkegaard, **Umutsuzluk**, s. 30.

[112] Kierkegaard, **Umutsuzluk**, s. 14.

[113] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 123.

[114] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 33. Aynı örneği Peter Berger de hemen hemen aynı bağlamda vermektedir. Berger Bölümü'nde görülecektir.

[115] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 140.

yapayalnızlık hali, aslında bu dünyadaki yalnızlığın bir yansımasıdır.[116] Yani hayattayken, yaptığı eylemlerinde Tanrı'yı karşısında hissederek aracısız davranan birey, kendisine yandaş aramaz. Çünkü Yüce Hakikat ile başbaşa kalması gerektiğini bilir. Kendi eylemlerinin sorumluluğunu tek başına üstlenen birey, öldükten sonra da "hesabını" yalnız başına ödeyeceğine inanacaktır. İşte o yapayalnız kalma hali, Kierkegaard tarafından "dehşet" ile nitelendiriliyor.

Dinsel bireyci, Tanrı'nın huzurunda, aracı olmadan bulunduğunun bilincindeki insandır. Kierkegaard, bu "huzurda bulunma" duygusunu şu sözlerinde tasvir ediyor: "*Orman manevi güç geliştirmeye özellikle uygun olmalı. Burada her şey Tanrı'nın önünde çıplak ve perdesiz uzanıyor. O dikkati dağıtan şeyler, bilincin kapatacağı ve ciddiyetin bölünmüş düşüncelerle yakalamakta güçlük çekeceği o tuhaf kuytular ve yarıklar yok. Burada bilinç sağlam ve hassas bir biçimde kendisinin kontrolünü elinde bulunduruyor. Burada, bu ormanda insan doğru bir şekilde şunu söyleyebilir: 'Senin huzurundan nereye kaçacağım?'*"[117]

İnsan, din hususunda içinde yaşadığı toplumdan evvel Tanrı'ya muhataptır.[118] "*Birey ilk olarak Tanrı ile ilişki kurar ve sonra da cemiyetle.*"[119] Bununla birlikte Kierkegaard, insanların rızası ile Tanrı'nın rızası arasında tercih gerektiğinde hiç tereddüt etmeden Tanrı'nın rızasını seçmektedir. Eğer insanları memnun etmenin Tanrı'yı hoşnutsuz edeceği düşünülüyorsa, dinsel bireyci, elbette Tanrı'nın hoşnutluğunu kaybetmek istemeyecektir. Çünkü o, kendisini O'nunla hep karşı karşıya hissetmektedir. Bu hususta bir aracı veya "şefaatçi"ye de

---

[116] Ölüm ötesinin düşünülmesinin dinsel bireyciliği desteklemesi üzerine Kierkegaard'la benzer bir anlayış için bkz. Gary Burnett, **Paul and the Salvation of the Individual**, Brill, Leiden, 2001, s. 77.

[117] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 171.

[118] Sagi, a.g.e., s. 185.

[119] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 254.

güvenilemez: "*Tanrı benden biraz uzaklaşsa, tutunmak için başka hiç kimsenin güvenine sahip değilim (…) Tanrı benim için her şeyden önemli.*"[120]

Yalnız birey kategorisi, insan düşüncesinin evriminde bir dönüm noktası[121] şeklinde anlaşılmaktadır Kierkegaard'da ve mesela şöyle denmektedir: "'*Yalnız birey' dinî açıdan, bu çağın, tarihin ve insan ırkının mutlaka içinden geçmesi gereken bir kategoridir.*"[122] "Dinsel bireyci" ideel-tipine denk gelen "Yalnız birey" kategorisi, bütün insanlığa açık bir tutumu sembolize etmektedir.[123] Kierkegaard, insanların dinsel bireyci olmalarını istediğini ve bu yolda onlara yardım görevini üstlendiğini beyan etmektedir. Kendisinin de bir dinsel bireyci olma ideali içerisinde bulunduğunu, daha önce de söylediğimiz gibi, mezar taşına "İşte Birey" yazdırtmasından anlıyoruz.

Yalnız birey "*… yalnızdır, bütün dünyada tek başınadır; yalnız başına Tanrı ile karşı karşıyadır…*"[124] Dinsel bireyci ideel-tipinin en önemli özelliği olan "Tanrı ile başbaşalık", bu alıntıda karşımıza çıkıyor.[125] Yalnız birey, insanları gerçek dindar yapan bir kategoridir. En önemlisi de dinin bireye ne ifade ettiğine yönelik "içe-doğru derinleşme"dir. Bu anlayışta, bir kurtarıcı beklemek anlamsızdır; zira dinsel bireyci, kendisinin kurtarıcısı olmak durumundadır. "*Eğer çağımız bir kahraman bekliyorsa, onu boşuna beklemektedir.*"[126]

"*Bir kimse Tanrıyla en doğru biçimde ancak bir birey olarak bağlantı kurabilir.*" Kurulacak bu ilişki, samimi ve dürüst olacaktır.[127] Mamafih "*(…) dünya*

---

[120] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 319.

[121] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 337.

[122] Kierkegaard, **Point of View**, s. 130; Kierkegaard, **Günlükler**, s. 336.

[123] Rosenow, a.g.m., s. 7.

[124] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 338.

[125] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 337.

[126] Kierkegaard, **Point of View**, s. 138.

[127] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 406.

hiçbir ilerleme kaydetmeyip, geriler: insanlar, her biri bireysel olarak Tanrı ile istişare edecek yerde, yalnızca birbirlerine danışırlar".[128] Dinsel bireyci, dinî eylemlerinde başkalarına danışmak yerine "Tanrı ile istişare" edecektir. Bunun anlamı, aracısızlık ve eylem sorumluluğunu bizzat üzerine almadır. Tanrı ile istişare, sanki Tanrı ile başbaşa ve yüzyüze imişçesine bireyin kendisine danışması demektir. Kierkegaard, bu iç-denetim mekanizmasının inananlarda içsel bir tutum haline gelmemesinden dolayı dünyanın gidişatını "gerileme" olarak nitelemektedir.

Yalnız bireyin rolü, içsellikte kuvvetlenmektir. Bu kategori, "*daima içe-dönükleştirmeyle ilişkilidir.*"[129] Dinsel bireycilik, bireyin dinini içsel yaşamasını anlatır. Dışsal, ya da dıştan görünen dindarlık, "Yalnız birey"i ilgilendirmez. Onun için önemli olan dindarlığın deruni ve samimi yaşanmasıdır. Başkalarının onun yaşadığı dinselliği görmesine ihtiyaç duymaz. Kanaatimizce Luckmann'ın "görünmeyen din" tabiri, başka yoldan tam da bunu dile getiriyor.[130]

Kierkegaard, Kant'ın, "insanın kendi yasakoyucusu olduğu" düşüncesine atıfta bulunur. Bu düşünce son çözümlemede "mutlak/radikal bireycilik"i getirmektedir. Kierkegaard da bu anlayışın zihindeki "dinsel" olana zarar verebileceği endişesini taşıyarak "*eğer bir samimiyet olacaksa, bir sınırlama olmalıdır*" demektedir. Daha önce Birinci Bölüm'de de ifade ettiğimiz gibi, mutlak bireycilik, düşünce ve eylemin merkezine sadece bireyin kendisini koymakta; gerekirse dini gözden çıkarmaktadır. Oysa dinsel bireycilik, ne bireyin kendiliğine zarar verir, ne de dinsel inanca dokunur; bu suretle bir orta yol bulur. Sanırız Kierkegaard'ın endişesi de dinsel bireyciliğin radikal bireyciliğe dönüşmesidir. Yoksa onun alın-

---

[128] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 380.

[129] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 423.

[130] Bu kavram, Thomas Luckmann ile ilgili bölümde incelenecektir.

tıdaki "sınırlama" fikri nedeniyle geleneksel ve cemaatçi bir dindarlık anlayışına sahip olmadığı ortadadır.[131]

Dinsel bireyciliğin olmazsa olmazlarından birisi, bireyin kendisini Tanrı'nın huzurunda hissederek eylemde bulunması veya o zihniyete sahip olmasıdır. Kierkegaard, insanların kitle psikolojisiyle davranmalarını eleştirmektedir. Yalnız birey, kalabalık karşısındayken dinsel tutumunu değiştirmez. Çünkü o, kendisini insanlara değil, Tanrı'ya karşı sorumlu hisseder. Nitekim "*Tanrı önünde (…) milyonlar bir kitle oluşturmaz; O yalnızca bireyleri görür.*"[132] Dinsel bireyci, bu bilinç içinde yaşamını sürdürür. Kurumsal din, insanları birleştirmez; bilakis "ayırır". Her bir Yalnız birey, Tanrı'ya ayrı ayrı muhataptır. Bir kimse kendisini Tanrı ile karşılıklı ilişki içerisinde hissederken, insanları birleştiren oluşumlardan kopar.[133]

Kurtuluş bireysel mi, yoksa topluluksal mıdır? sorusuna Kierkegaard "bireysel" yanıtını verir. Dinin genel bir tebliği vardır; ancak her birey için kurtuluşun şartları değişir. Her bir Yalnız bireyin Tanrı ile ayrı ayrı ilişkilendirilmesi zorunludur. Bu durum, herkese ayrı sorumluluk yüklediği için pek rahatlatıcı olduğu söylenemez. Kimsenin kimseye fayda ve yardımının dokunmayacağını bilmek, insana ağır gelen bir yükümlülüktür. Eğer insan otorite istemiyorsa, karşılığında özgürlüğün beraberinde getirdiği zorluklara da katlanmak zorundadır.[134]

Kierkegaard'ın din anlayışı, çokluk değil, "teklik" üzerine kuruludur. Şu alıntı, onun bu düşüncesini göstermektedir: "*Herkes diyor ki; haydi Hıristiyanlık için çalışmak üzere birleşelim. Ve bunun gerçek Hıristiyanlık coşkusu olduğu sanılıyor. (…) [Oysa] birleşme yoluyla Hıristiyanlık güçlenmez (özellikle sayı çok*

---

[131] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 558-9.

[132] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 605.

[133] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 686.

[134] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 712-3; Creegan, a.g.e., s. 29.

fazla olduğunda daha da önemli ölçüde) zayıflar. Hıristiyanlığın sürekli şartı yalnızca bir tanedir. Ama bu bir şartı azamî derecede öne çıkarır. Ancak bu şart insanların yok etmek istedikleri bir şeydir! Hile yoluyla meseleyi çarpıtıyoruz ve sanki gerçek Hıristiyanlık coşkusu birleşmeyi gerektiriyormuş gibi şöyle diyoruz: daha fazla daha iyidir."[135] Bizce alıntıda geçen "tek sürekli şart" dinsel bireyciliktir.

Birey olmak, "Ben" olmak demektir. Benlik vurgusu, dinsel bireyci için birincil şarttır. "Ben", içselliği, "O" da nesnelliği/dışsallığı simgeler. Birey-Tanrı ilişkisinde Benler-arasılık esastır. Halbuki Kierkegaard'ın içinde yaşadığı topluluk –onun deyişiyle Hıristiyanlık değil, "Hıristiyan âlemi"– milyonlarca "O"dan oluşan bir topluluktur; hepsi üçüncü kişidir, içlerinde "Ben" yoktur.[136] Topluluk anlayışını oluşturan kişiler, genellikle bireylik vurgusundan kaçınmaktadırlar. Örneğin "*birisi öne çıkar ve ilan eder: biz yalnızca birkaç birey değiliz; bir ulusuz.*" Ancak Kierkegaard, bireyin Tanrı nezdinde daha kıymetli olduğunu ve gerçek dinin de herkesin aslında Tanrı'nın huzurunda birer birey olarak durmasını emrettiğini vurgular.[137]

Kierkegaard'ın dinsel bireyciliği, onun "günah"a dair fikirlerinde belirginlik kazanır. Günah, bireyseldir ve sadece bireyler günahkâr olabilir. Kitlesel günahkârlık kabul edilemez. Çünkü Tanrı için yalnızca bireyler vardır.[138] "Tikel", "tür" üzerinde üstünlüğe sahiptir. "*Mükemmellik, tek başına yaşamak, tek olmaktır.*"[139] Günah sözkonusu olduğunda din, her insanı ayrı bir birey olarak ele alır; kendisine muhatap olarak tikel "günahkârlar"ı seçer. Hal böyle olunca günahların

---

[135] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 717-8.

[136] Kierkegaard, **Günlükler**, s.727-8. Martin Buber'in "Ben" ve "O"ya yüklediği anlamların temelleri bu fikirler gibi görünüyor. Nitekim Buber'in, Kierkegaard'dan ne kadar etkilendiğini Buber Bölümü'nde göreceğiz.

[137] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 728.

[138] Kierkegaard, **Umutsuzluk**, s. 139.

[139] Kierkegaard, **Umutsuzluk**, s. 138.

yargılanması da bireysel olacaktır. "*Yargı fikri yalnızca bireye uygundur,* kitleler *yargılanmaz (…) İnsanları tek tek yargılamayan bir yargı yalnızca güldürü ve yalandır.*" Tanrı, hüküm vermek gerektiğinde yalnızca bireyleri tanıyan, kitleyi göz önünde bulundurmayan bir "yargıç"tır.[140]

Kierkegaard, her müminin Tanrı karşısında eşit konumda bulunduğunu, ruhban sınıfının ve müesses kilisenin herhangi bir imtiyaza sahip olamayacağını; hatta kilisenin din-dışılığını hayatının sonuna dek savunmuştur. Kadim dostu Emil Bøsen ile yaptığı bir konuşma, ölüm döşeğindeyken bile bu tutumu sürdürdüğünü gözler önüne serer. Bøsen, Søren'in dinî cenaze töreni isteyip istemediğini sorduğunda o, istediğini, ama bir rahip değil, sıradan bir insanın töreni yönetmesini istediğini belirtir. Bøsen bunun çok güç olduğunu söylediğinde, Kierkegaard "*o zaman törensiz öleceğim (…) Bunun tartışılacak bir yanı yok. Kararımı verdim. Rahipler ve kraliyet memurlarının, Hıristiyanlıkla ilgisi yok.*" der. Bøsen'in ısrar etmesi üzerine "*… bu ülkede hiç kimse bir yere ait olmaksızın kutsanmış olarak ölemez. Bu nedenle aslında kadir-i mutlak olan onlar ve Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşu bitti…*" şeklinde yakınır. Görülüyor ki Kierkegaard, iyi bir dindar olmak için din adamı olmayı gerekli görmemenin yanısıra bunu olumsuz bir tutumla karşılamıştır.[141] "*Yerleşik kilise tamamen Hıristiyanlık dışı bir kavram.*"[142] ifadesinde de bu düşünce görülmektedir.

İdeel-tip, bir düşünce ya da fenomenin tipik özelliklerinin modelidir. İdeel-tiplerin saf örneklerini bulmak genellikle çok zor, hatta imkansızdır. Ama, cesurca diyebiliriz ki, dinsel bireyci ideel-tipinin en saf örneklerinden biri Kierkegaard'dır. O, benliğini dinsel bireyci olmaya ve ölene dek öyle yaşamaya vakfetmiştir. Varoluşçuluğun kurucusu sayılan bir düşünürün tipik bir dinsel bireyci olması, bizce gayet doğal ve beklenen bir sonuçtur. Çünkü varoluşçu felse-

---

[140] Kierkegaard, **Umutsuzluk**, s. 140-1.

[141] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 775 vd.

[142] Kierkegaard, **Günlükler**, s. 464.

fe, –teist kanat göz önünde bulundurulduğunda– özünde dinsel bireyciliğe son derece yatkındır; hatta dinsel bireyciliği gerektirir. Bunun yanısıra Kierkegaard'ı bizim için ayrıca incelemeye değer kılan, –adını koymasa da– hem kuramda, hem de uygulamada, yani hem yazarak, hem yaşayarak dinsel bireyciliği vurgulamasıdır. Müteakip bölümde Kierkegaard'dan çokça etkilendiği görülen Martin Buber'in dinsel bireycilik anlayışı incelenecek; böylece bu yeni toplumsal dinsellik formunun başka bir renk tonuyla karşılaşılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARTIN BUBER'DE DİNSEL BİREYCİLİK

Önceki bölümde Teist Varoluşçuluk'un öncü temsilcisi Kierkegaard ele alındı. Bu bölümde incelemek üzere Buber'i seçişimizin bir sebebi, fikirlerinde fark ettiğimiz dinsel bireycilik eğilimi; bir diğeri de felsefesindeki Kierkegaard etkileridir. Bunun, tezimizde ele aldığımız iki filozofun birbirleriyle karşılaştırılmasını da kolaylaştıracağı kanaatindeyiz.

Martin Buber[1], iki-boyutlu varoluş anlayışıyla ün kazanmış bir düşünürdür. Ona bu ünü kazandıran ve iki-kutuplu düşünce sistematiğini sergilediği başyapıtı **Ben ve Sen**'de[2] ortaya koyduğu fikirler hem kendi dindaşlarınca ilgiyle karşılanmış, hem de Hıristiyanlar, özellikle Protestanlar tarafından takdir edilmiştir. Her ne kadar teoloji karşıtı bir söylem geliştirse de Yahudi teologlarca bile övüldüğünü görüyoruz.[3]

---

1 Teist varoluşçuluğun önde gelen isimlerinden kabul edilen Martin Buber (1878-1965), Avusturyalı Yahudi teolog ve filozoftur. Felsefe doktorasını, doğduğu şehir Viyana'da tamamlayan düşünür, Musevî Dini ve Ahlak Felsefesi kürsüsünde profesörlük yapmıştır. Dünyanın muhtelif yerlerinde dersler ve konferanslar veren Buber, ortaya koyduğu diyalog felsefesinin de bir uzanımı olarak Filistin'de Araplar ile Yahudiler'in uzlaşması için çaba sarfetmiştir. Kaleme aldığı birçok dinî ve edebî yazıdan başka felsefe dünyasında ses getiren eserleri arasında **Between Man and Man** (İng. çev. Ronald Gregor-Smith, Routledge, New York, 2002), **Eclipse of God** (Türkçesi: **Tanrı Tutulması**, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000), ve başyapıtım dediği **I and Thou** (Türkçesi: **Ben ve Sen**, çev. İnci Palsay, Kitâbiyât, Ankara, 2003) yer alır. Biz de tezimizde Buber'in görüşlerini bu üç temel esere dayanarak ortaya çıkarmaya çalıştık. Buber'in hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında özet bilgi için bkz. Abdüllatif Tüzer, "Buber, Martin", Ahmet Cevizci (ed.), **Felsefe Ansiklopedisi**, Etik Yay., İstanbul, 2004, c.2, s.860-863; Michael Zank, "Martin Buber", Edward N. Zalta (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2004 Ed.)**, Erişim: 21.02.2007, http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/ entries/buber/

2 Martin Buber, **Ben ve Sen**, çev. İnci Palsay, Kitâbiyât, Ankara, 2003.

3 Walter Kaufmann, "Mukaddime", Martin Buber, **Ben ve Sen**, çev. İnci Palsay, Kitâbiyât, Ankara, 2003, s. 22. (Bundan sonra "Mukaddime" olarak atıfta bulunulacaktır.)

Buber'in insan anlayışı, çalışmamızın Giriş bölümünde bahsettiğimiz "açık/voluntarist insan modeli"ne uyuyor. Hatırlanacağı üzere, bu modelde birey, edilgin değil, etkin bir varlıktır; robot gibi basit bir etki-tepki mekanizmasıyla davranmaz; kendi bilinciyle eylemde bulunur; yaptığı eylemlerin önceden kestirilebilir determinist kuralları yoktur. Buber'e göre de, insan "şu"dur veya "bu"dur, denemez. İnsanın potansiyelleri vardır; dolayısıyla onu dar kalıplarla sınırlandıramayız.[4] Onun "varoluşçu" olarak nitelenebilmesi de, bundandır.

3.1. MODERNLİK VE MODERN TOPLUM ANLAYIŞI

Buber'in "modernite"ye dair fikirleri, çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Zira dinsel bireyciliğin temelinde yer alan modernlik düşüncesi hakkındaki kanaatlerini bilmeden sağlıklı değerlendirme yapmamız, zor görünüyor. Modernliği zihnimizde konumlandırırken hep başvurduğumuz "geleneksel" ve "modern hayat/toplum" dikotomisini onda da izleyebiliyoruz. Modern zamanlar, geleneksel insan anlayışını iki etkenle krize uğratmaktadır. Birincisi, eskiden "doğrudan insan insana iletişim"le kurulan "canlı" hayat tarzının hızla değer kaybetmesidir.[5] Artık insanlar yalnızlaşmaya başlamışlardır. Modernleşme, geleneksel anlam haritalarını sarsabilir. Geleneksel fikirler ve kurumlar, insana "güvenlikli bir dünya" sunmaktaydı. Birey, modern hayatta "yurdunda/yuvasında" olma ve "kozmolojik güven" duygusunu yitirmektedir.[6] Yani modern insan, evrendeki ve toplumdaki yeri hakkında şüphe duymaktadır. Sürekli

---

4 Buber, **Between Man and Man**, s. 91.

5 Maurice Friedman, "The Interhuman and What is Common to All: Martin Buber and Sociology", **Journal for the Theory of Social Behaviour**, 29(4), s. 405. (Bundan sonra "Interhuman" diye gönderme yapılacaktır.)

6 Buber, **Between Man and Man**, s. 186; krş. Adil Çiftçi, "Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi", Adil Çiftçi (telif, terc. ve der.), **Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I**, Ankara Okulu, Ankara, 2002, s. 53.

kendisini aşkın nitelikli sorgulamalara tabi tutmak suretiyle tedirgin bir ruh hali içerisine girmiştir.

Topluluk hayatında ise kişi "yurd"undaydı. Modern hayatta o 'sıcak' ortamdan uzaklaşan birey, yalnız ve güvenliksiz kalmıştır. Bu açığı telafi etmenin yolunu Buber, kulüp, sendika, parti vb. oluşumlarda görmektedir. Berger'in modernite eleştirisi Buber'inkine benzemektedir. Berger'e göre de modern insan, eskiden kalan sıkı ilişkiler ağından kopmuş, "yurtsuz/yuvasız" kalmıştır. Bu durumda ya bireycileşmeyi tercih ederek yalnız kalmayı göze alacak; ya da eski topluluk ortamına geri dönerek yalnızlıktan kurtulacaktır. Aidiyet/mensubiyet duyguları zayıflayan modern insan, eski "yurd"undan uzaklaşmaktadır. Berger bu sosyolojik fenomenden etkilenen modern bireylerin bilinç halini "yurtsuz zihin (*homeless mind*)" tabiriyle tavsif etmektedir.[7] Buber'in "yurt/yuva (*home*)" kavramını tercih etmesi bizim için dikkat çekici bir benzerliktir.[8]

İnsanın modern hayatta artık özellikle teknik, ekonomi ve siyaset alanlarında dünyanın idaresini kaybetmiş olması, ikinci etkendir. Medeniyet tarihine bakıldığında ilk dönemlerde "toplumsal kurumsallaşma" görülmemektedir. Günümüzde kurumların yerine getirdiği işlevler, eskiden toplumsal yapının bütünü tarafından yürütülmekteydi. İnsan zaman içerisinde kurumsal ihtisaslaşma yoluyla farklı sosyal işlevleri teknoloji, ekonomi, siyaset gibi farklı kurumlara tevdi etmiştir.[9] Yani bu kurumları insanlar oluşturmuşlardır. Oysa insanoğlunun "*kendi yarattığı canavar, şimdi onu esir almıştır.*"[10] Buradaki paradoks ilgi çekicidir. Modern hayat, "dünyayı kontrol altına alma", yani "akılcılık"ı beraberinde

---

[7] Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, **The Homeless Mind: Modernization and Consciousness**, Random House, New York, 1973; Türkçesi: **Modernleşme ve Bilinç**, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, s. 207.

[8] Berger'in moderniteye dair değerlendirmeleri, "Peter L. Berger'de Dinsel Bireycilik" Bölümü'nde incelenecektir.

[9] Thomas Luckmann, "Personal Identity as a Sociological Category", Zagreb, 2006, s. 5, Erişim: 19.07.2006, http://www.hsd.hr/docs/Luckmann-personal_identity.pdf.

[10] Buber, **Between Man and Man**, s. 187.

getirme iddiasındaydı. Geleneksel hayattaki denetlenemeyen ve kader telakki edilen düzenin ardından, akılcılıkla beraber gelen "evcilleş(tir)me" doğmuştu.[11] Ne var ki bu dönüşüm öyle boyutlara ulaşmıştır ki artık modern insan da bu değişimin hızına ayak uyduramamaya başlamış ve dizginleri elinden kaçırmıştır. Neticede insanın denetim altında tutmak üzere yola çıktığı modern dünya, onu tutsak etmiştir. Yani modern birey, toplumsal hayatını idame ettirmek için kurumsal normlara ve bürokrasiye uymak zorunda kalmaktadır.

3.2. DİN VE TANRI ANLAYIŞI: DİYALOG

Buber'in hep altını çizdiği insanlararası ve insan-Tanrı arası diyalog anlayışını anlamak için öncelikle onun bazı kavramsallaştırmalarına değinmeliyiz. Düşünürümüz, "Ben", "Sen" ve "O" kelimelerinin muhtevası ile dilbilgisindeki karşılıkları arasında ayrım yapmaktadır. Ona göre, örneğin, sadece alışkanlıkla ve gerçek anlamda diyalog ruhuyla söylenmeyen Sen, aslında bir O'dur. Tam tersine, Ben-Sen diyalogunun Sen kanadı hissiyle kendisine hitap edilen O da, gerçekte Sen'dir. Demek ki Buber, Ben-Sen ilişkisinin zahiriyle değil, içeriğiyle ilgilenmektedir. Biz bu ilişkiyi birey-Tanrı düzlemine taşırsak, denebilir ki bireyin Tanrı ile mahiyet itibariyle Ben-Sen ilişkisi içerisinde bulunması, dinsel bireycilik açısından bir anlam taşımaktadır. Yoksa sadece görünüşteki Ben-Sen diyalogu, aslında bir mana ifade etmemektedir. Aslolan, bireyin Tanrı ile bir O değil, doğrudan bir Sen olarak ilişki içerisinde bulunmasıdır.[12]

Bu ilişki düzeylerindeki Ben'in konumu da önem arz etmektedir. Ben-Sen ilişkisindeki Ben ile Ben-O ilişkisindeki Ben, birbirinden farklıdır. Ben-O

---

[11] Evcilleş(tir)me kavramına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Loo ve Reijen, a.g.e., s. 203.

[12] Buber, **Ben ve Sen**, s. 91.

ilişkisindeki Ben, "yüzeysel tecrübe"nin[13] öznesi anlamında ego'ya karşılık gelir. Ben-Sen'deki Ben ise, bir şahıstır ve kendisini bir öznellik addeder. "*Egolar, kendilerini diğer egolardan ayırarak meydana çıkarlar. Kişiler, başka insanlarla ilişki kurarak meydana çıkarlar. Biri doğal farklılığın, diğeri doğal birlikteliğin tinsel formlarıdır.*"[14] Bu noktada belirtmemiz gereken bir husus var. Buber'in Ben-Sen diyaloguna uygun gördüğü fail, kişi/şahıs (*person*)tır. Ben-O ilişkisinde ise ego'yu, yani farklılıkları vurgulayan unsuru başa geçirir. Biz şimdiye kadar Ben-Sen irtibatıyla genelde "birey", özelde "dinsel bireyci" kavramını ilişkilendirdik. Mahiyet itibariyle Buber'in "kişi"si ile bizim kullandığımız "dinsel bireyci" birbirine ters düşmemektedir. Onun karşı tavır aldığı "birey", daha ziyade "egoist" anlamında kullanılan bireydir. Ben-Sen ilişkisiyle irtibatlı olan öznellik, "*kişinin ruhî özünü olgunlaştırır.*"[15] "Kişi", kendisini müşahede ederken; "ego", sürekli bir şeylere sahip olmayla, kendisini diğerlerinden ayrı tutmayla ve yüzeysel tecrübeyle ilgilenir. Bunun sebebi, egonun bencillik ihtirasıdır. "Peki, Buber'e göre kişi nedir?" diye sorarsak, cevabı açıktır: "*Bir 'kişi', açıkça, bağımsız bir ferttir.*"[16] Bu da demek oluyor ki Buber, çalışmalarında "kişi" kavramını kullandığında aslında bizim "dinsel bireyci" ile kastettiğimiz mefhuma işaret etmektedir.[17] "Kişi" ve "ego", birer ideel-tiptir; bir insan, salt kişi veya salt ego olamaz.[18]

Artık Buber'in mensup olduğu dinden ve sahip olduğu din ve Tanrı anlayışından bahsetmemiz uygun görünüyor. Ona mutlaka bir dinsel mensubiyet

---

[13] Kaufmann, kelimenin Almanca kökenine işaret ederek Buber'in tecrübe'yi "yüzeysellik"le ilişkilendirdiğini vurgular. Bu yüzden biz de bu kavramın bilinen anlamıyla karıştırılmaması amacıyla artık "yüzeysel tecrübe" diyeceğiz.

[14] Buber, **Ben ve Sen**, s. 92.

[15] Buber, **Ben ve Sen**, s. 93.

[16] Buber, **Ben ve Sen**, s. 147.

[17] Kaufmann'ın İngilizce'ye "individuality" diye çevirdiği kelime, **Ben ve Sen**'in Türkçe çevirisinde "bireycilik" şeklinde tercüme edilmiştir. Biz bunun yerine "bireysellik"in daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira bireycilik, "individualism"in karşılığıdır.

[18] Buber, **Ben ve Sen**, s. 94.

aranacaksa bu, Yahudiliğin Hasidizm[19] geleneğidir. O, diğer inançları dışlayıcı tarzda inancına 'körükörüne' bağlı bir şahsiyet gibi görünmemektedir. Hem kendi dininin köklerine inerek sorgulayıcı bir tutumla araştırmalar yapmış, hem de Hıristiyanlığın derinliklerine nüfuz ederek kutsal kitap incelemeleri ve çevirileriyle uğraşmıştır.[20] Kaufmann, Buber için "*çok bilgili, birçok gelenekten ayrılmış modern bir entelektüel*" tasvirini kullanmaktadır. Bu Yahudi düşünürün Kitab-ı Mukaddes çevirisiyle uğraşmasının temelinde Hıristiyanlık'ın ötesinde Yahudilik'in köklerine inme çabası yatmaktadır. Yahudilik'teki Tanrı tasavvuru, görülebilen değil, işitilebilen bir varlığa işaret ediyordu. Tanrı bir başka "Ben" veya "Sen" idi.[21]

Helenistik medeniyet, birey unsurunun "topluluk"u yerinden ettiği bir hayata sahiptir. Hıristiyanlık da bu medeniyette doğmuştur. Dolayısıyla Hıristiyanlığın, Helenistik özellikler taşıdığı varsayıldığı takdirde topluluğun değil, bireyin kutsiyeti ön plana çıkar. Böylece bireysel dindarlık yoğunluk ve derunilik kazanır.[22] Dahası, Hıristiyanlık'ın dinsel bireyci tezahürü, eski doktrine ait milletçe din değiştirmenin önünü açan, yani kitlesel ihtidacı yapısını da gölgelemiştir. Yeni din, milletçe değil, bireylerce veya bireyler topluluğunca kabul edilmekteydi.[23]

Buber'in Yahudilik ve Hıristiyanlık'a dair bazı değerlendirmeleri ilgi çekicidir. Mesela, kötülükten yüz çevirme anlamında "dönüş" kavramı dikkate şayandır. Buna göre eğer insan yaptığı kötülüklerden vazgeçip tövbe ederse, Tanrı da cezalandırmaktan vazgeçer. Bu anlayış Yahudilik'te önemli bir yere

---

[19] Hasidizm/Hasidim, XVIII. yüzyılda Ba'al Shem Tov tarafından kurulan mistik eğilimli bir Yahudi anlayışıdır. bkz. Gershon David Hundert, **Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity**, University of California Press, California, 2004, s. 160.

[20] Tüzer, "Buber, Martin", s. 860.

[21] Kaufmann, "Mukaddime", s. 31-2.

[22] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 125.

[23] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 126.

sahiptir. O durumda Hıristiyanlık'taki vaftiz, ekmek-şarap ayini ve günah çıkarma ritüellerine gerek kalmamaktadır. Çünkü "*insan, Tanrı ile doğrudan doğruya ilişki kurar ve aracıya ihtiyaç duymaz.*"[24] Tezimiz açısından bizi en çok ilgilendiren de Tanrı ile bu aracısız ilişkilerdir.

Buber'in şu sözü, onun din anlayışını özetlemektedir: "*... din, daima Ben ve Sen düalitesine dayanır.*"[25] Baştan beri söylediğimiz gibi, dinsel bireycilik de bu argümanı savunur; zira merkezde birey de yer alsa, yalnızca birey bir anlam ifade etmez. Onun Tanrı ile başbaşalığı ve "diyalog"u esastır. Nitekim, Ben-Sen ilişkisinin doruk noktasında bireyle Mutlak Varlık'ın birbirlerinin ortağı olduğu dinsel gerçeklik yer alır. Ben-O ilişkisinin zirvesinde ise felsefî bilgi vardır.[26] Filozofların Tanrıyla ilişkisi, Ben-O ile; dinsel bireycilerin Tanrıyla ilişkisi Ben-Sen ile ifade edilebilir.[27] Tanrı ile Ben-Sen diyaloguna İbrahim Peygamber örneği verilebilir.[28] İbrahim, Tanrı'yı "sever"; filozoflar ise onu "düşünürler". Filozofların Tanrı'sı bir düşünceden/tasavvurdan ibarettir. İbrahim'in Tanrı'sı böyle değildir. O, Tanrı üzerinde düşünüp fikir yürütmekle kalsaydı, o takdirde Ben-O ilişkisinden bahsetmemiz gerekirdi.

Ben-Sen ilişkisi içerisinde bulunulan Tanrı'ya "inanmak" mı, yoksa "iman etmek" mi esastır? Buber, Kant'a atıfla, "Tanrı'ya inanmak (*to believe God*)" ile "Tanrı'ya iman etmek (*to believe in God*)" arasında ayrım yapmaktadır. Tanrı'ya inanmak, O'na iman etmenin düşünsel ve yüzeysel şeklidir. Tanrı'ya iman ise, O'nunla Ben-Sen diyalogu içerisinde kişisel bir ilişki kurmaktır.[29]

---

[24] Kaufmann, "Mukaddime", s. 34.

[25] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 46.

[26] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 58-9.

[27] Tanrı ile Ben-Sen ilişkisi içerisinde bulunmak, Türkçe'deki "senli benli olmak" deyimiyle ilişkili olabilir. Zira ikisinde de ortak yön, iletişimin tarafları arasındaki "samimiyet" ve "yakın ilişki"dir.

[28] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 63.

[29] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 66.

Tanrı'ya inanmak, bir anlamda filozofların yaptığı gibi Ben-O ilişkisi içerisinde olmak anlamına geliyor. Tanrı'ya iman ise bir dinsel bireycinin edimidir. "*Tanrı asla benim için bir nesne olamaz; Ben'in ezelî-ebedî Sen'iyle, Sen'in ezelî-ebedî Ben'iyle ilişkisinden başka Onunla bir ilişki husûle getiremem.*"[30] Demek ki bireyin Tanrıyla ilişkisi Ben-O olamaz; sadece Ben-Sen olabilir. Ayrıca, din yalnızca bir "Tanrı" meselesi değil, "insanın Tanrıyla ilişkisi" meselesidir.[31] Din, "*Tanrı'ya sıkıca sarılma edimi*"dir.[32] Burada kendisine sarılınan, Tanrı'nın tasavvuru, imgesi veyahut O'na iman etme değil, bizzat Tanrı'nın kendisidir. Dolayısıyla birey, Tanrıyla doğrudan yakın ilişki içine girdiğinde Ben-Sen diyalogu gerçekleşir ki bu, dinsel bireycilikte üzerinde durulan ilişki tarzıdır. Felsefe ise Tanrı'nın tasavvuruyla ilgilendiği için Ben-Sen değil, Ben-O; hatta bazen O-O ilişkisini ihtiva eder.[33]

Ben-Sen diyalogu şeklinde ifade edebileceğimiz iman ediminin öznelleştirilmesine "ibadet" denmektedir. İbadetin özellikleri, "bireyin istekliliği", "içten yönelmişliği" ve "sınırlanmamış kendiliğindenliği"dir. Ne var ki bazen "bilinç", Ben ile Sen arasına girerek "Tanrı tutulması"na yol açabilir. Nasıl ki Güneş tutulmasında Dünya ile Güneş'in arasına ay girdiğinde Güneş'i göremezsek; aynı şekilde, Ben ile Sen'in arasına "bilinç" girdiğinde, Ben'in Sen'i görmesi engellenmiş olur. Aslında Ben'i Ben yapan bilinç olmasına rağmen onun "olgucu/pozitivist" yönü, bazen kendisini aşan Nihaî Gerçeklik'i görmesine mani olur. Yine de birey, bu durumun farkına varır.[34] Bu tutulmaya yol açan, son dönemlerdeki hakim ilişki şekli Ben-O'dur. Oysa ki bireyin Tanrı ile tam olarak buluşabileceği yegane irtibat biçimi Ben-Sen'dir. Ben ile Sen arasına kimi za-

---

[30] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 84.

[31] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 98.

[32] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 143.

[33] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 146.

[34] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 146-7.

man engeller girer ve "Tanrı'nın tutulması"na neden olur. Fakat bu, Sen'in yokluğu anlamına gelmez ve sonsuza dek devam da etmez.[35]

Kaufmann, **Ben ve Sen**'e yazdığı "Mukaddime"de Buber'in Tanrı anlayışını, onun insanla Tanrı'nın ilişkisine verdiği önemi anlatmaktadır. İnsan-Tanrı ilişkisi, "Ben-Sen ilişkisi"dir. Teolojiyi eleştirir; çünkü Tanrı *hakkında* konuşmak doğru değildir. Tanrı *ile* konuşmak gereklidir. Aracısız, birebir iletişim vurgulanır.[36] Ben-Sen ilişkisinin dört temel özelliği, "açıklık", "doğrudanlık", "karşılıklılık", ve "aynı anda her iki tarafın da ilişkideki mevcudiyeti"dir. Ben-Sen ilişkisi, insanlar arasında olabileceği gibi, insanla diğer canlılar, hatta insanla cansızlar arasında gerçekleşebilir. Nihaî noktası da insan ile "ezelî-ebedî Sen" ilişkisidir. Kendisiyle birebir Ben-Sen ilişkisi içerisinde olunmayan, herhangi bir insan, başka bir deyişle "sokaktaki adam", Sen değil, O'dur.[37]

İnsan öteki Ben'ler vasıtasıyla insan olur; Ben-Sen ilişkisine girmeden hakiki anlamda insan olamaz.[38] Birisiyle diyalog kuran insan, hem bedenen, hem ruhen muhatabına dönmelidir. Böylece birey dikkatini ona yöneltecektir.[39] Buber, Feuerbach'ın şu sözünü aktarır: "*Gerçek diyalektik, bir yalnız düşünürün kendisiyle monologu değildir, Ben ve Sen arasındaki diyalogdur.*"[40] Gerçek ilişki Ben-Sen ilişkisidir.[41]

---

35 Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 148-9.

36 **Between Man and Man**'in "Giriş" bölümünü yazan Maurice Friedman'a göre bu kitap, **Ben ve Sen**'de Buber'in ortaya koyduğu diyalog felsefesinin içini doldurmaktadır. O eserde insanın varoluşuyla ilgili iki karşıt tutum ortaya konuyor: Ben-Sen ve Ben-O. "*Her insanlararası ilişki Ben-Sen olmadığı gibi, insanın canlı veya cansız diğer varlıklarla kurduğu her ilişki de Ben-O değildir.*" bkz. Friedman, "Introduction", s. xii.

37 Friedman, "Introduction", s. xii.

38 Friedman, "Introduction", s. xvii.

39 Buber, **Between Man and Man**, s. 25.

40 Buber, **Between Man and Man**, s. 32.

41 Tüzer, "Çevirenin Önsözü", s. 9-10.

"*İlişki, mütekabiliyettir.*"[42] İletişim için konuşma, hatta jest bile şart değildir.[43] Benler, birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedirler. Tanrı da bir Ben'dir. İnsan, zihninde Tanrı ile "diyalog"a girdiğini düşündüğünde Tanrı, bilinçte sadece "Sen" konumunda olabilir.[44] "*Kendine has tabiatı gereği, ezelî-ebedî Sen, bir O olamaz (…); o, tecrübe edilemez; (…) o, öğretilemez...*"[45] İnsan, ilişkilerinde "Ben-Sen" ve "Ben-O" düzeylerine sahiptir. Genellikle, gündelik hayat dünyasında karşılaştıklarımızla ilişkimize Ben-O düzeyi hakimdir. Ben ile O'lar arasındaki ilişkiye "yüzeysel tecrübe" denmektedir.[46] Ben, karşısındakini bir Sen olarak gördüğünde, artık o, O değildir. Sen, zaman ve mekanla sınırlandırıldığında tekrar O haline gelir. Sen, yüzeysel anlamda tecrübe edilmez; onunla ilişki içine girilir. "*[Yüzeysel] Tecrübe, Sen'den uzaklıktır.*"[47] Ben-Sen ilişkisinde her iki tarafın da var olması şarttır. Bir ilişkiden bahsedilecekse hem Ben, hem Sen mevcut olmalıdır. Biri diğerinin varlığında "erirse" orada artık ilişkiden söz edilemez. Ben, Ben olmak için Sen'e muhtaçtır.[48] Ben-O kelime çifti ile "yüzeysel tecrübe"; Ben-Sen kelime çifti ile de "ilişki" birlikte düşünülmekte ve bu iki kavram birbirinin karşısına yerleştirilmektedir.

İnsan, hayatını "O-bölgesi" ve "Ben-bölgesi" diye ikiye ayırmıştır. O-bölgesi, kurumlarla; Ben-bölgesi de duygularla irtibatlıdır. Kurumlar, Berger'in "kamusal alan" dediği toplumsal faaliyetlere; duygular da "özel alan"a tekabül ediyor görünmektedir. Nitekim, Buber'e göre insan, duygular bölgesinde "*evin-*

---

42 Buber, **Ben ve Sen**, s. 51, 58.

43 Buber, **Between Man and Man**, s. 3.

44 Friedman, "Introduction", s. xvi.

45 Buber, **Ben ve Sen**, s. 129.

46 Buber, **Ben ve Sen**, s. 48-9. Kaufmann, eserin İngilizce çevirisi boyunca, Buber'in Almanca kelimelere verdiği yoğun ve derin anlamları irdeleyerek devam etmektedir. **Ben ve Sen**, zor bir dile sahiptir. Kaufmann, bu eserin önceki çevirisinin bazı hususlarda tatmin edici olmadığını ifadeyle birlikte kendisinin de ne kadar zorlandığını belirtmeden geçemez. bkz. Kaufmann, "Mukaddime", s. 9, 24.

47 Buber, **Ben ve Sen**, s. 52.

48 Buber, **Ben ve Sen**, s. 54.

dedir ve sallanan iskemlesinde rahattır."[49] O-bölgesinde ise nedensellik hakimdir. Ancak insanoğlu, bu alana mahkum değildir. Ben-Sen alanına geçmekte serbesttir. O alanda nedenselliğin hakimiyeti sözkonusu değildir; hürriyet, teminat altındadır.

Yukarıda Tanrı'nın O olamayacağına dair alıntıda yer alan "*o, öğretilemez*" ibaresinde, Buber'in teoloji karşıtı düşüncesini görebiliyoruz. Sen'in *hakkında* konuşmak, Sen'i O'ya dönüştürür. Tanrı, bir kişi (zât) telakki edilmektedir. Tanrı, ne Eflatun'un dediği gibi "ide"; ne de Eckhart'ın öne sürdüğü gibi "varlıkla bir"dir. Tanrı, insanlarla doğrudan ilişkiye giren, böylece insan için kendisiyle ilişkiye girilmesinin önünü açan bir zâttır. Zâtlık, Tanrı için bir özniteliktir ve zorunludur.[50] Tanrı ile Ben-Sen ilişkisine girmek için dünyadan el-etek çekmek gerekmez. Bu ilişkiyi doğru kurmak için ne Tanrı ile dünyayı birbirinden ayırmalı, ne de Tanrı'yı dünyada içkin görmeliyiz.[51]

İlişki için Ben, Sen ve bunların ilişkide ayrı ayrı mevcudiyeti gerektiğine göre konunun bir yanı mistisizmle alakalıdır. Panteistik mistisizmde Ben'in Sen'de yok olması tehlikesi mevcuttur. Eğer ilişkinin bir tarafı diğerinde "fenâ" bulursa o zaman orada ilişkiden bahsedilemeyecektir. Sen'in gerçek anlamda Sen olabilmesi için Ben'in onu sahiplenmemesi ve kendisiyle birleştirmeye çalışmaması gerekir. Ne zaman ki Ben, Sen'in ruhuna egemen olmaya çalışır, o zaman Sen, artık O'dur.[52] Dahası, Ben-Sen diyalogunda her iki tarafın da birbirine ihtiyacı vardır. Taraflardan biri Tanrı olsa bile bu geçerlidir.[53] Diyalogda taraf

---

[49] Buber, **Ben ve Sen**, s. 77.

[50] Buber, **Ben ve Sen**, s. 146.

[51] Buber, **Ben ve Sen**, s. 104.

[52] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 108.

[53] Buber, **Ben ve Sen**, s. 106.

olarak insan nasıl Tanrı'ya muhtaçsa, Tanrı da insana muhtaçtır.[54] Bu durum, "bağımlılık" anlamına gelmez. Dua ve kurban örneklerini veren düşünür, bu ritüellerle Ben'in, karşısındaki Sen ile doğrudan irtibat kurduğunu söyler. Bu faaliyetleri taraflardan birinin diğerine bağımlılığı şeklinde algılamak, ilişkiyi zedeleyebilir. Kişi, benliğinden kurtulup Tanrı'da yok olursa veya kendisinin ilahî olan ile ayniyetine inanırsa, her iki halde de Ben-Sen ilişkisinden artık söz edilemez. Vahdet-i vücud ve panteizm gibi düşünce sistemlerinde karşılıklı ilişki yoktur.[55] Düşünürümüz, Hıristiyanlık ve Hint kökenli dinlerden mistik tecrübe örnekleri vererek böyle durumlarda Ben-Sen ilişkisinin nasıl ortadan kalktığını anlatır. "*Yaşanan gerçeklikte varlığın birliği yoktur.*"[56]

Buber'e göre kutsallık, belli zaman ve mekanlarla sınırlı bir mefhum değildir. İnsan sadece belli bir zamanı ve mekanı kutsal saymamalı, kutsallığı hayatın her ânına yaymalıdır. "*Kutsal olanın yeri, bir Tanrı evi değildir; ne kilise, ne sinagog veya dinî okul, ne de haftanın bir günüdür…*"[57] Bu ifadelerden anlıyoruz ki Buber –adını koymasa da– dinsel bireyciliğin özünü oluşturan "Tanrı ile aracısız başbaşalık" ve "dindarlığı kendince ve samimi yaşamak"tan bahsetmektedir. "*Her kusursuz dindarlık bize göstermektedir ki, insan realitesi, 'kendisine inanılan' Varlıkla, yani şartsız bir biçimde tasdik edilen Mutlak Varlıkla yakın bir ilişki içinde yaşamak anlamına gelmektedir.*"[58] Şüphesiz ki bu

---

[54] Tüzer, "Çevirenin Önsözü", s. 10. Ayrıca bkz. Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 93; Buber, **Between Man and Man**, s. 262. İletişim için iki taraf gereklidir. Tek taraflı "iletişim" mümkün değildir; kanaatimizce ona ancak "iletim" denebilir.

[55] Buber, **Ben ve Sen**, s. 107-8.

[56] Buber, **Ben ve Sen**, s. 111. Buber'in mistik olup olmadığı tartışmalıdır. Onun yukarıda söylenen görüşleri dikkate alındığında karşımıza mistisizm-karşıtı bir tablo çıkıyor. Ama onu mistik kabul edenler de vardır. Örneğin Zaehner, onu "panenhenik mistik" addetmektedir. bkz. Robert C. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism**, The Athlone Press, Londra, 1960, s. 17-8. Tek tip mistisizm olmadığı düşünüldüğünde Buber'in mistisizm-karşıtı olduğu hususunda kararlı bir iddiada bulunmak zor görünmektedir.

[57] Kaufmann, "Mukaddime", s. 29.

[58] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 45.

"yakın ilişki" birey ile Tanrı arasında aracı şahıs ve/veya kurumları istemeyecektir.

Ben-Sen ilişkisi "aracısız" olmalıdır. Ben ile Sen arasına hiçbir şeyin girmemesi gerekmektedir. Her aracı, bu ilişkide bir engeldir. Ancak aracıların aradan çekilmesiyle gerçek karşılaşma vuku bulabilir.[59] Ben-Sen ilişkisinin gerçekliği "birliktelik"ten; Ben-O irtibatınınki ise "ayrılık"tan doğmuştur.[60] Ben-Sen diyalogunu birey-Tanrı ilişkisi diye düşünürsek, temel kavram "birey-Tanrı birlikteliği" oluyor. Birey ile Tanrı'nın aracısız birlikteliği de bizi dinsel bireyciliğe götürmektedir. Buber'in ayrılık kavramıyla irtibatlandırdığı Ben-O ise bize klasik dindarlık anlayışındaki "aracılılık"ı çağrıştırmaktadır. "*[Buber] teşkilatlanmış dinde kendine yer bulamayan dindarlığa hitap ettiği için, teolojinin ölümünü sürekli kılacaktır.*"[61] Nitekim teoloji, birey ile Tanrı'nın arasına girmektedir. "*Sizinle onun arasında mütekabil bir veriş vardır: ona Sen dersiniz ve ona kendinizi verirsiniz; o size Sen der ve kendisini size verir. Başkalarıyla, onun hakkında ortak bir anlamaya varamazsınız; onunla yalnızsınızdır...*"[62] Ben ile Sen –ya da birey ile Tanrı– arasındaki ilişki sadece bu iki tarafça gerçekleştirilebilmekte; ilişkinin mahiyeti bir üçüncü şahısça bilinememektedir. "*...onunla yalnızsınızdır...*" ifadesi, bizce, Berger'de de dinsel bireycilikle irtibatlı gördüğümüz dinsel tecrübe boyutuna işaret ediyor. Dinsel tecrübe, Ben-O ilişkisindeki "yüzeysel tecrübe"den ayrı tutulmalıdır. Bunun yanısıra Buber'in "*dinî tecrübe, hayatın bağlamına uymayan bir ötekilik tecrübesidir.*"[63] sözü de düşünce bütünlüğümüz açısından problem teşkil etmiyor. Çünkü dinî tecrübe, gündelik hayat tecrübesi de diyebileceğimiz –Schutz'un tabiriyle– "zirve gerçeklik (*paramount reality*)"e uymamaktadır. Bu yüzden din, dinsel tecrübeyi kontrol altında tutan

---

[59] Buber, **Ben ve Sen**, s. 54.

[60] Buber, **Ben ve Sen**, s. 64.

[61] Kaufmann, "Mukaddime", s. 35.

[62] Buber, **Ben ve Sen**, s. 70.

[63] Buber, **Between Man and Man**, s. 15.

bir kurum addedilmektedir.[64] Zira dinî tecrübe, toplumsal hayat düzeni için de tehdit oluşturabilmektedir. O, tamamen farklı bir yaşantıdır. Mahiyet itibariyle gündelik hayatın fiziksel, psikolojik ve toplumsal 'kurallarına' denk düşmemekte; sadece onu yaşayan için anlam taşıyan metafizik ve bireysel bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla birey yaşadığı dinî tecrübelerle bütünüyle uyumlu bir hayat sürdürmek ve sadece onlara kulak vermek istediğinde, gündelik hayatta diğer insanlarla birtakım uyumsuzluklar yaşayabilecek; hatta psikopatolojik addedilebilecektir. Sonuçta din, bu tür sıkıntılar yaşanmaması için dinî tecrübeyi dizginler, onun belli bir toplumsal sınırın ötesine müdahale etmesine izin vermez.

3.3. ÖZGÜRLÜK, ÖZERKLİK VE BAĞIMSIZLIK

"*Sadece, ilişkiden ve Sen'in varlığından haberdar olanlar, karar verme gücüne sahiptir. Karar veren kimse hürdür…*"[65] Görüldüğü gibi Ben-Sen diyalog alanı, insanın karar verme gücüne ve dolayısıyla hürriyete sahip olduğu bir alan telakki edilmektedir.[66] Birey-Tanrı diyalogunun temelde yer aldığı dinsel bireycilik için de "karar verme" ve "özgürlük", vazgeçilmez niteliktedir. İnsan, Ben-Sen alanında kendisine tanınan hürriyet imkanından emindir. Bu yüzden nedensellikten kaynaklanan bir baskı hissetmez.[67] Ayrıca ötekinin özgürlüğünün tanınması, sevginin tezahürüdür.[68]

Özgürlüğü ve bağımsızlığı dışlayan haricî ahlak kanunları, dinsel bireyci bir tutumla bağdaşmamaktadır. Özerk bireyin eylem özgürlüğüne uyan, ahlakî özerkliktir. Çünkü Ben-Sen diyalogunun hakim olduğu birey-Tanrı ilişkisinde dıştan empoze edilen ahlak kurallarının yeri yoktur. Karşılıklı ilişkide bu, çok

---

[64] Ayrıntı için bkz. "Peter L. Berger'de Dinsel Bireycilik" Bölümü.

[65] Buber, **Ben ve Sen**, s. 83.

[66] Buber de, Kierkegaard da "karar verme"yi özgürlüğün bir sonucu kabul etmektedirler. bkz. Zeigler, a.g.m., s. 85.

[67] Buber, **Ben ve Sen**, s. 84.

[68] Friedman, "Introduction", s. xv.

önemli bir husustur. Ben-Sen ilişkisinin ahlakî boyutuna bakıldığında esas olan, empoze edilmek değil, özgürce idrak edilmektir.[69] "*Fiilimiz, (…) tamamıyla kendimize ait olmalıdır.*"[70] Bu özerklik, beraberinde çeşitliliği getirmektedir. İnsanlararası ilişkilerde çok-seslilik esastır. Toplumu oluşturan bireylerin her biri farklı bir sese sahiptir ve hiçbiri diğerine indirgenemez. Bu "senfoni"yi oluşturan yaratıcı bireyler özerktirler.[71] Haddi zatında tekbaşına duran birey, topluma kendi özerkliğiyle katkıda bulunur.[72]

İnsan, Tanrı tarafından yaratılmakla birlikte fiillerinde bağımsızdır. Bağımsızlık sayesinde insanoğlu Tanrı ile diyaloguna "özgürlük" ve "kendiliğindenlik"le katılır. Tanrı'nın, nihaî güç sahibi olmasına rağmen insanı özgür kılması, onun yaratılışının sırrıdır.[73] Bir başka ifadeyle, "*birey; özgür, bağımsız, ve kendiliğinden bütün bir kişi olarak, Tanrı'nın karşısına bir Sen olarak konulmaktadır.*"[74]

3.4. KIERKEGAARD ETKİLERİ: "YALNIZ BİREY"

Kierkegaard, Buber'in düşünce dünyasını etkileyen en önemli isimlerden birisidir.[75] Onun felsefesinin bir kısmı Kierkegaard'a dayanır. Bu yüzden filozofumuzun dinsel bireycilik anlayışında Kierkegaard'ın etkilerini ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun gördük. Buber'in ideel-tipik dinsel bireyci profilini çizerken Kierkegaard'ın "Yalnız birey (*The Single One/The Single individual*)"[76]

---

[69] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 118.

[70] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 119.

[71] Buber, **Between Man and Man**, s. 101-2.

[72] Buber, **Between Man and Man**, s. 103.

[73] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 125.

[74] Tüzer, "Çevirenin Önsözü", s. 10.

[75] West, a.g.e., s.175.

[76] **Between Man and Man**'in mütercimi Ronald Gregor-Smith, Kierkegaard'ın çevirilerinde "individual" kelimesinin tercih edilmesini yanlış bulduğunu belirtmektedir. Çünkü Smith'e göre "birey", "herhangi biri" anlamına gelmektedir. Bu yüzden kendisi tarafından "*The*

kavramı çok işimize yaramaktadır. Onun Yalnız birey olduğu anlaşılmadan, fikirleri de tam olarak anlaşılamaz.[77] Öncelikle "ahlaksal" ve "dinsel" ayrımına değinerek örnek verebiliriz.[78] **Korku ve Titreme**'de[79] Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi örneği üzerinde konu tartışılmaktadır. Kierkegaard'a göre, İbrahim'in, oğlu İshak'ı kurban etmesi, ahlaksal olanın *dinsel* tarafından askıya alınmasıdır. Buber de bu kurban olayını benzer şekilde yorumlar. Tanrı ile "Yalnız birey"[80] arasındaki diyalog, evrensel ahlak kuralının yerine geçmiştir. Bu durumda artık evrensel ahlak görelileşir, mutlaklığını kaybeder. Aslında Tanrı'nın iyi ve kötü için koyduğu kurallar bellidir. Ama yine onun isteğiyle düzen bir süreliğine kenara itilebilmiştir. İşte bu, Tanrı ile birey arasındaki doğrudan ilişki sonucu meydana gelmiştir.[81] Kierkegaard, Tanrı-birey diyalogu üzerine çok vurgu yapmaktadır.[82]

Single One (Tek Biri)" tercih edilmiştir. Ne var ki bizim kastettiğimiz manasıyla "birey", daha doğrusu "dinsel bireyci", Kierkegaard'ın kastını tam anlamıyla karşılamaktadır. Bu da demek oluyor ki lafız konusunda değilse bile mânâ hususunda mütercimle aynı fikirdeyiz. Mamafih bu durum, Kierkegaard'ın İngilizce çevirilerinde "*The Single individual*" şeklinde kullanılan kavramın bir Buber mütercimi tarafından "*The Single One*" şekline dönüştürmek suretiyle kendisinden tasarrufta bulunduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarıyor. "*The Single One*" kullanımını baz alarak Türkçe'ye yapılan Buber çevirileri de haliyle "Birey" değil, "Biri" olarak yapılmıştır. Örneğin **Tanrı Tutulması**, s. 135. O takdirde "*single*" sıfatının da "tek" anlamına gelmesi doğaldır. Halbuki "*single*", "*individual*"ın sıfatı olunca, bireyin yalnızlığını belirtmektedir. Aslında Smith'in yukarıda zikrettiğimiz endişesi, kavram "*The Single One*" olarak çevrildiğinde vaki olmaktadır. Kierkegaard'ın kastı, önceki bölümde de ifade ettiğimiz gibi, özellikle "birey"lik üzerin(d)e vurgu yapmak olsa gerektir. bkz. Buber, **Between Man and Man**, s. 247. "*The Single Individual*" çevirisi için ayrıca bkz. William McDonald, a.g.m.

77 Buber, **Between Man and Man**, s. 46. Kierkegaard'ın yalnız hayatı ve bu durumun onun felsefesine etkisi için "Søren Kierkegaard'da Dinsel Bireycilik" Bölümü'ne bakılabilir.

78 Buber ve Kierkegaard arasındaki ortak ve zıt düşünceleri inceleyen bir çalışma için bkz. Zeigler, a.g.m., s. 81.

79 Søren Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul, 2005.

80 Kierkegaard, bu kavramla dinsel bireyciyi kastetmektedir. bkz. Søren Kierkegaard, "That Individual", **The Point of View**, İng. çev. Walter Lowrie, Oxford Univ. Press, Londra, 1939; Zeigler, a.g.m., s.88.

81 Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 135.

82 Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 136.

Kurban örneğimize geri dönelim. Kierkegaard'ın "yalnızlığı" öne çıkaran dinsel öğretisi, kader anlayışını da bireycileştirmektedir.[83] Görüyoruz ki İbrahim, yapması gerekeni öğrendiğinde veya anladığında, önünde ahlak sınırlarını çiğnemesini gerektiren bir yol bulunmaktadır. Tanrı, İbrahim'i kendisiyle başbaşa bırakır; o da dehşete düşer. Bu yoğun zihinsel hal sonunda İbrahim kesin bir eylem kararı verir. O artık bir "iman şövalyesi"dir. Kierkegaard, İbrahim'in işittiği sesin Tanrı'ya aidiyeti hususunda şüphe duymamaktadır. Ama bu durum, Yeni Ahit geleneğinden kaynaklanır. Eski Ahit'e göre ise sesin menşei kesin bilinmemektedir. Böylece Tanrı-birey diyalogunda kaynak konumundaki tarafın, alıcı birey tarafından tanınıp tanınamayacağı hususu muğlak kalmaktadır.[84]

Hayat, "biraraya gelme" demektir. Ancak bu, bireylerin sırf o amaçla kendi düşünsel zeminlerini terk etmeleri ve kendi bireyselliklerini toplumda eritip kalabalıklar içinde yitip gitmeleri anlamına gelmez.[85] Kierkegaard, sorumluluktan bahsederken "kalabalık" ile Yalnız birey arasındaki ilişkiyi ele almaktadır: Kalabalığın içinde yer almak, Yalnız birey'in sorumluluk duygusunu zayıflatır; yani kişi, sorumluluğunu kalabalığa yıkabilir.[86] Çünkü kalabalık ona kısmî sorumluluk yükler.[87] Başka bir deyişle, topluluk hayatında sorumluluk sadece

---

[83] Buber, **Between Man and Man**, s. 64.

[84] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 138-140. Kierkegaard'ın İbrahim ile ilgili değerlendirmeleri ve konunun dinsel bireycilikle ilişkili yönü, tezimizin "Søren Kierkegaard'da Dinsel Bireycilik" bölümünde incelenmiştir.

[85] Friedman, "Introduction", s. xv.

[86] Buber, Kierkegaard'ın "Kalabalık"ından ayrı bir "Biz topluluğu"ndan da bahsetmektedir. "Biz topluluğu", her biri kendi sorumluluğuna sahip bağımsız bireylerden oluşan bir oluşumdur. bkz. Friedman, "The Interhuman", s. 406. Aslında Buber'in "Biz" topluluğu, Birinci Bölüm'de tartıştığımız "cemaatsel bireycilik (*ecclesiastical individualism*)"i çağrıştırmaktadır. Zira orada da kendi bireysel tercihleriyle biraraya gelen insanlar bir topluluk oluşturmaktaydılar. Biz topluluğunun bireyleri, aralarındaki Ben-Sen diyalogunu korurlar. bkz. Buber, **Between Man and Man**, s. 208. Buber'in bu düşüncesinin personalizme kapı araladığını düşünenler de vardır. bkz. Sara Lyn Habegger Shady, "The Self in Community: An Exploration of Authentic Being-With-Others", (Yayınlanmamış doktora tezi), South Carolina Üniversitesi Felsefe Bölümü, South Carolina, 2003, s. 15. Ayrıca bkz. Çiftçi, **Anlayıcı Yaklaşım**, s. 167.

[87] Buber, **Between Man and Man**, s. 53.

kısmen bireye aittir.[88] Belki de bireye değil de kişiye demek daha doğru olur. Oysa ki kendi sorumluluğunu kendisi üstlenmiş bir dinsel bireyci, siyasî kararlarında bile sanki ilahî bir sese muhatapmış gibi davranır. Ayrıca bu fikirlerinde mensup olduğu grubun sesini araya sokarsa, Tanrı'ya cevap vermeyi reddetmiş sayılır.[89]

Hakikatin ölçüsü, Yalnız birey'dir. Yalnız birey, hakikatle yegane iletişim yoludur.[90] Diğer yandan, Yalnız birey, sadece insana değil, Tanrı'ya da tekabül edebilir. İnsanoğlunun Tanrı'ya benzediği de düşünülünce, hem "birey", hem de Tanrı, birer Yalnız birey'dir. Kierkegaard'a göre "*her, ama her insan Yalnız birey olabilir ve olmalıdır.*"[91] Mamafih, Yalnız birey olmak, kayıtsız şartsız, hiçbir surette, hiç kimseye tabi olunmaması gerektiği anlamına gelmez. Tabi olunacak yegane varlık, Tanrı'dır. Bu meyanda konunun "itaat" ile ilişkisi dikkat çekicidir. Eğer bir kimse Yalnız birey ise, onun sadece Tanrı'ya itaat etmesinde bir sakınca yoktur. Bununla birlikte, Yalnız birey olmadan, yani taklidî itaat, hoş görülmemektedir.[92] Demek ki dinsel bireyci, kendi tutumunu ve davranışlarını öncelerken, ne "mutlak/radikal bireyci" gibi salt kendisini merkeze alacak, ne de "kendiliğini" bir kenara bırakacaktır. Hem Tanrı'ya itaat edecek, hem de benliğinden ödün vermeyecektir. Dolayısıyla öteki insanlara değil, sadece Tanrı'ya hesap verecektir.

Buber de Kierkegaard'ın kalabalık ve itaate dair fikirleriyle hemen hemen aynı doğrultudaki düşüncelerini zikretmektedir. Kalabalığın mensubu durumundaki insan, nehirde yüzen bir saman çöpü gibidir. Bazen kendi yönünü kendisinin belirlediğini zannetse de aslında akıntıda sürüklenip gitmektedir. Ka-

---

[88] Buber, **Between Man and Man**, s. 78.

[89] Buber, **Between Man and Man**, s. 81.

[90] Buber, **Between Man and Man**, s. 55.

[91] Buber, **Between Man and Man**, s. 55-6.

[92] Buber, **Between Man and Man**, s. 57.

labalık, "özgürlüksüzlük (*un-freedom*)"tür.[93] Zira toplulukta/kalabalıkta yaşayan kişinin bireysel kararları ve tercihleri tehlikeye girer. Önem verilmesi gereken tek "öteki", Tanrı'dır. Birey, kalabalıktan uzaklaştıkça hakikate yaklaşır. Çünkü kalabalık, bireyin sorumluluğunu ya ortadan kaldırır, ya da zayıflatır.[94] Tanrı ile doğrudan irtibat için her şeyden önce "birey" olmak; sonra benliğin tamamını içinde eriten toplulukçuluğun (*collectivism*) elinden bireysel benliği kurtarmak gerekmektedir.[95]

Kierkegaard'ın Yalnız birey'i, varlığını "fark eden" değil; "kendisini bulan" bireydir. Yani birey, bilinç açısından sadece kendisini fark etme düzeyinde kalmamalı; kendisini tanımış ve benlik bilinci yerleşmiş olmalıdır. Kalabalıktaki herhangi bir kimse olmak istemeyen herkes Yalnız birey olabilir.[96] Tanrı ile sadece Yalnız birey irtibata geçebilir. O, bir topluluk içinde olsa bile bu irtibatı "yalnız başına" kurar. " *'Yalnız birey' tek başınadır; hem dünyada, hem de Tanrı'nın huzurunda.*"[97] Bir başka deyişle o, Tanrı'nın huzurunda tek başına durmaya hazır ve muktedir kimsedir.[98] Yalnız birey için kullanılan tanımlamalar, görüldüğü gibi bizim dinsel bireyci ideel-tipimize uyan ifadelerdir.

Yalnız birey olmanın imkanını Kierkegaard şöyle dile getirir: "*Ben, bizzat Yalnız birey olduğumu iddia etmiyorum. Zira bunun için gerçekten çok savaş vermiş olmamla beraber halen bu özelliği kazanabilmiş değilim. Ve fakat sürekli bunun mücadelesi içerisindeyim. En yüksek mânâda 'Yalnız birey' olmak, insanın kudretini zorlar.*"[99] Buradan "Yalnız birey" haline gelmenin zorluğu, ama imkansız olmadığı anlamını çıkarıyoruz. Başka bir deyişle, Yalnız birey/dinsel

---

[93] Buber, **Between Man and Man**, s. 74-5.

[94] Buber, **Between Man and Man**, s. 204-5.

[95] Buber, **Between Man and Man**, s. 131.

[96] Buber, **Between Man and Man**, s. 68.

[97] Buber, **Between Man and Man**, s. 50.

[98] Buber, **Between Man and Man**, s. 51.

[99] Buber, **Between Man and Man**, s. 57.

bireyci haline gelmenin kendi kendine gerçekleşmediğini ve bunun meşakkatli bir süreç olduğunu söyleyebiliriz. Kierkegaard bile kendisinin son tahlilde dinsel bireyci olamadığına kanaat getiriyor. Ama anlaşılıyor ki bu, onun hayatında, mezar taşına "İşte Birey" yazdırtmayı bile düşündürtecek kadar vazgeçilmez derecede önemli bir yer tutmaktadır.[100]

Yalnız birey olmak, Tanrı ile ilişkiye girmek içindir.[101] Nitekim sadece dinsel bireyciler Tanrı ile nihaî anlamda özsel bir ilişkiye sahip olabilirler. Tanrı da karşısında bireylerin olmasını ister. Bu bireylerin zavallı ya da güçlü, önemli yahut önemsiz olmaları fark etmez. Bireyler arkadaşlarıyla da ilişki kurarlar; ama bu ilişki Tanrı ile kurulan nitelikte bir ilişki değildir.[102]

İnsanlararası ilişkiler açısından bakıldığında XIX. yüzyıl, kalabalığa, topluluk hayatına, kitle kültürüne önem veren bir dönem olarak kabul edilmektedir.[103] Bu toplulukçu anlayış Kierkegaard'ın ifadesiyle "yalan bir dünya"dır.[104] Kierkegaard, insanların kalabalığı bir kenara bırakıp sadece Tanrı ile ve kendileriyle iletişime girmeleri gerektiğini öne sürmektedir. İnsanın görevi, Yalnız birey/dinsel bireyci olmaktır. Dinsel bireyci olmak, ezelî-ebedî Sen ile ilişki kurmanın yegane yoludur.[105] Bireyin Tanrı ile irtibat kuramama endişesi ve kurduktan sonra o bağlantıyı kaybetme korkusu, diyalogun devamı için önemlidir.

Hıristiyanlarca yaşanan Hıristiyanlık ile gerçek Hıristiyanlık karşı karşıya konduğunda, Kierkegaard birincisini reddeder; çünkü o, hayata geçirilmeyen kuru bir imandan; dolayısıyla o imanın ikrarı da bir yalandan ibarettir. Bağlayıcılığı olmayan hiçbir iman kabul edilemez. "Dindar" denen insan, imanı adına

---

[100] Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 136.

[101] Buber, **Between Man and Man**, s. 58.

[102] Buber, **Between Man and Man**, s. 251.

[103] Buber, **Between Man and Man**, s. 68.

[104] Buber, **Between Man and Man**, s. 62.

[105] Buber, **Between Man and Man**, s. 203.

yaptığı ve söylediği her şeyi gönülden icra eden kimsedir. İnandığı, onun kalbine nüfuz etmelidir. İnanç, hayat ile kendisine inanılan Nihaî Hakikat arasındaki irtibattır.[106]

3.5. MUTLAK BİREYCİLİK, TOPLULUKÇULUK VE "ARASINDA" ALANI

Buber, ortaya koyduğu diyalog anlayışı için gerçek problemin birey-toplum çatışması değil, birbirine eşit mesabedeki bireycilik ve toplulukçuluk olduğunu ifade etmektedir.[107] Buradan hareketle mutlak bireyci ve toplulukçu düşünce sistemleri karşı karşıya konarak bir mukayese yapılabilir ve her ikisinin de eleştirilen yönleri söylenebilir. Mutlak bireycilik, insanın bir bölümüyle ilgilenirken; toplulukçuluk, insanı sadece bir cüz/bölüm olarak ele alır. Mutlak bireycilik insanı yine kendisiyle irtibatlı incelerken, toplulukçuluk onu tek başına hiç kâle almaz; çünkü onun için önemli olan yalnızca topluluktur.[108]

Modern toplumda insanlar kendilerini "terkedilmiş" hissetmektedirler. Mutlak bireycilik'te aktörler terkedilmişliklerini kabullenirler. Bireyler yalıtılmışlıklarını da kabul ederler. Çünkü "*sadece ötekilere bağımlı olmayan monad kendisini tam anlamıyla birey olarak görebilir ve yüceltebilir.*"[109] Toplulukçulukta ise insan yalnızlıktan kaçar; sosyal ve kozmik yurtsuzluktan korunmak için büyük, yıkılmaz, güçlü grup oluşumlarına sığınır. Buber'in bu sosyolojik değerlendirmeleri, toplum (*gesellschaft*) ve topluluk (*gemeinschaft*) dikotomisine uyuyor. Mutlak bireycilik, *gesellschaft*'a; toplulukçuluk da *gemeinschaft* ideeltipine tekabül etmektedir. Bununla birlikte o, mutlak bireyciliğin miadını dol-

---

[106] Buber, **Between Man and Man**, s. 191-2.

[107] Friedman, "Introduction", s. xviii.

[108] Buber, **Between Man and Man**, s. 237.

[109] Buber, **Between Man and Man**, s. 238.

durduğunu söylemektedir.[110] İlk bakışta bu ifadeler, filozofumuzun, dinsel bireyciliğini tehlikeye soktuğu izlenimini verebilir. Ancak, Buber'in bireycilik ile "mutlak" bireyciliği kastettiğini düşündüğümüzü söylemiştik. Nitekim onun, karşısında yeraldığı bireycilik, tam izole bireyde örneğini bulmaktadır ki o birey, sadece kendi kendisiyle ilişki içindedir.[111]

Buraya kadar anlatılan Ben-Sen diyalogundan da anlaşılacağı üzere Buber, aslında lafzen olmasa da mahiyet itibariyle dinsel bireyciliği savunmaktadır. O, mutlak bireycilik ve toplulukçuluktan birini tercihe zorlandığımızı, bu dilemmanın yanlışlığını, üçüncü bir seçeneğin de bulunduğunu öne sürer. Ona göre insan çift yönlü bir varlıktır. Bir yönüyle bireydir, diğer yandan bir topluluk/toplum içinde bulunur.[112] Her birey, bir şekilde diğer insanlarla iletişim içerisine girer. Bundan dolayı "*insan, insanla beraberdir.*"[113] İşte Buber bu üçüncü seçeneğe "arasında (*between*)" alanı demektedir. Bu alan, insanlararası ilişkilerde ve birey-Tanrı diyalogunda merkezî önem taşır. Bu bölgenin mutlak bireycilik ve toplulukçuluktan başka üçüncü bir seçenek olması, onu önem sıralamasında da üçüncülüğe itmemektedir. Bilakis o, birinci sırada yer alır. Buber'in mutlak bireyciliği eleştirmesi bu yüzdendir. Mutlak bireycilikte merkez kavram sadece bireydir. Dinsel bireycilikte aracısız birey-Tanrı diyalogu odakta yer alır. Ben ile Sen'in buluştuğu yer, "arasında" alanıdır.[114]

Buber, birey-Tanrı diyalogu hususunda "mutlak birey"i bir başlangıç noktası ya da insanlığın hedefi addetmediğini; bununla birlikte Tanrı'dan uzaklaşma ile O'na yakınlaşma çekişmesi hususunda "kişi"yi merkezî bir konumda

---

[110] Buber, **Between Man and Man**, s. 239.

[111] Zeigler, a.g.m., s.91.

[112] Bu ibare, Berger ve Luckmann'ın "*homo duplex*" kavramı ile ifade ettikleri fenomene benziyor.

[113] Buber, **Between Man and Man**, s. 240.

[114] Buber, **Between Man and Man**, s. 243.

ele aldığını ifade etmektedir.[115] "Mutlak bireycilik" ve "mutlak bireyci" ile kastedilen anlamlar gözönünde bulundurulduğunda Buber'e biz de katılıyoruz. Nitekim mutlak/radikal bireyciliğe göre bireyin kararlarında din de engel teşkil edebilir ve sonuçta gözden çıkarılabilir. O çerçeve içerisinde bireysel eylemlerde en önemli, belki de tek ölçüt, bireyin kendisidir. Fakat "*dinsel* bireycilik" ve "*dinsel* bireyci", kanaatimizce Ben-Tanrı diyaloguna ve Ben-Sen'in Ben'ine en iyi uyan kavramlardır. Bu açıdan bakınca Buber'in "birey"e tercih ettiği "kişi" de aslında "dinsel bireyci"ye tekabül etmektedir. Yoksa Tönnies'çi anlamda "birey"in dikotomik karşılığı diye düşündüğümüz "kişi" ile Buber'in "kişi"si aynı olamaz. Çünkü topluluğun (*gemeinschaft*) bir unsuru olan "kişi", kendi benliğini ikinci sıraya koyar; "kişi" için topluluğunun öncelikleri daha önemlidir. Bu anlamdaki "kişi", Ben-Sen ilişkisine giremez. Dolayısıyla onun vurguladığı "kişi"yi "dinsel bireyci" diye anlamamızda bir sakınca kalmamış olmanın yanı sıra, Buber'i bu şekilde daha iyi ifade ettiğimizi de söyleyebiliriz. Aynı meyanda, onun Kierkegaard'ın Yalnız birey kategorisini Tanrı ile Ben-Sen diyaloguna uygun görmesinden de bu sonuca varabiliyoruz. Bütün bunların neticesinde diyebiliriz ki Martin Buber, insanların dinsel eylemlerinde samimi ve tutarlı olmaları için "dinsel bireyci" olmaları gerektiğini söylemekte ve kavramı telaffuz etmese de "dinsel bireyciliği" savunmaktadır.

---

[115] Buber, **Between Man and Man**, s. 83; Lucian Turcescu, "'Person' versus 'Individual', and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa", **Modern Theology**, 18(4), 2002, s. 535.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PETER L. BERGER'DE DİNSEL BİREYCİLİK

Toplumsal eylemlerin meydana gelişinde dışsal toplumsal koşulların belirleyiciliğinin önceliğini savunan kuramın karşısında, bunu tamamen reddetmemekle birlikte birey'in "kurucu özneliği"ni vurgulayan anlayıcı ve/ya fenomenolojik sosyolojinin önde gelen isimlerinden Peter Ludwig Berger, günümüzde yaşayan toplumbilimciler arasında önemli bir yere sahiptir.[1] Özellikle modernlik, modernleşme, toplumsal değişim, din, dinsel mensubiyetin toplumsal ve bireysel mahiyeti, modern zamanlarda dinin dönüşümleri üzerine yazdıkları ile ün kazanmıştır.[2]

---

[1] 1929 yılında Viyana'da doğan Berger, 1949'da Wagner College'dan felsefe dalında lisans diplomasını almış; 1950'de yüksek lisans, 1954'te de doktorasını Alfred Schutz'un danışmanlığında New York'taki New School for Social Research'te tamamlamıştır. Doktora tezi, bir İslam Din Sosyolojisi çalışması olup, adı "From Sect to Church: A Sociological Interpretation of the Baha'i Movement (Fırkadan Ümmete: Bahai Hareketi'nin Sosyolojik Yorumu)"dur. Daha sonra Hartford Seminary Foundation, New School for Social Research, Rutgers ve Boston College'da öğretim üyeliği yapmıştır. Halen Boston College'da sosyoloji ve ilahiyat profesörü olarak çalışmaktadır. Kant, Hegel, Sartre, Marx, Durkheim, Simmel, Mead, özellikle de Weber ve fenomenolojik yaklaşımının oluşumunda hocası Alfred Schutz'un etkileri görülmektedir. bkz. Margaret M. Poloma, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yay., Ankara, 1993, s. 261 vd.; Ali Coşkun, "Peter Ludwig Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", Peter L. Berger, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul, 2000, s. 12. (Bundan sonra **Kutsal Şemsiye** şeklinde göndermede bulunulacaktır.)

[2] Linda Woodhead, "Introduction", L. Woodhead (ed.), **Peter Berger and the Study of Religion**, Routledge, Londra, 2001, s. 5. Velûd yazar Berger'in, din ve toplum ilişkisi konusundaki düşünceleri, yazmaya başladığı 1960'lı yılların başındaki gibi devam etmemiştir. Segal'e göre 1970'lerde, özellikle **A Rumor of Angels**'dan (Anchor Books, New York, 1969) sonra fikirleri değişime uğramıştır. Berger'in ve onunla birlikte bazı toplumbilimcilerin din hususundaki bu anlayış değişimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Robert A. Segal, "Clifford Geertz, Peter Berger ve Din: Farklı ve Değişen Görüşleri", Adil Çiftçi (telif, der. ve çev.), **Toplumbilimi Yazıları**, Anadolu Yayınları, İzmir, 1999, s. 137-161.

Çalışmamızın bu bölümünde Berger'in modernlik ve din ile ilgili eserlerinden bazılarında –"bazılarında" diyoruz, zira onun tüm çalışmaları aynı ilgi ile mevsuftur– karşılaşılan belli başlı fikirleri ve dinsel bireyciliğe dair düşünceleri tespit edilmeye gayret edilmiştir. Buna matuf olarak, bir yandan, ana hatlarıyla, Berger'in din sosyolojisi; öbür yandan bu çerçeve açısından modern toplumda dinsel bireyciliğin ne(ler) ifade ettiği ele alınacaktır. Kendisi böyle bir konuyu titiz bir irdelemeye tabi tutarken, muhtelif düşünürlere gönderme yapar. Doğrusunu söylemek gerekirse biz bu göndermelere yalnızca arasıra yer verdik. Hedefimiz onlar hakkında bilgi vermek olmadığından, yüzeysel kaldığını ikrar etmeliyiz.

Bilindiği üzere, sosyolojideki yöntemsel tutumların her biri, onu önceleyen bir "sosyal kuram"a dayanır. Bu türden kuramların içeriğini "varlıkkuramsal", "insandoğasal" ve "bilgikuramsal" kabuller doldurur. Böylece, bir sosyolojik yöntem, açığa vurulmuş olsun olmasın, "toplumsal dünyanın mahiyeti", "insanın temel yapısı" ve ikisi hakkında "nasıl bilgi edinebileceğimiz" sorularına verilen şu veya bu varsayımlara banidir. Bu gerekçeyle, Berger'in birey, toplum ve aralarındaki ilişkiye dair görüşlerini ele alarak başlamak münasip görünmektedir.

4.1. BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİ

"'Birey' ile 'toplum' birbirleriyle etkileşim halindedir" önermesi, cevabı bir özetleme niteliğiyle yanlış değilse de; her sosyologun buna katılabilmesi açısından basmakalıplık ile maluldür de. Bunu açacağını sanarak kuracağımız, "hem birey, toplumun ürünüdür; hem de toplum, bireyin" önermesi de öncekiyle aynıdır; hem doğrudur, hem basmakalıp. Önermelerin ikisini de bir ontolojik zemine yerleştirmek niyetiyle kurulacak, "Çünkü fert olsa da olmasa da toplum mevcudiyetini devam ettirmektedir; ne var ki bireyin kimlik kazanması, ancak toplum içinde yaşamaklığıyla gerçekleşir" önermesi ise ilk bakışta sunar gözük-

tüğü gerekçelendirmeyi yine basmakalıp biçimde sunmaktadır. Velhasıl, gayet anlamlı, doğru ve birbirini açıklar izlenimi veren önermeler, asıl soruya, "iyi de nasıl?" sorusuna tatmin edici bir cevap veremiyor.

Buna cevabı, onun, toplumsal dünyanın ontolojisine dair olduklarında kuşku bulunmayan üç temel kavramından çıkarsamak olanaklıdır: "Dışsallaşma (*externalization*)", "nesnelleşme (*objectivation*)", "içselleşme (*internalization*)".[3] Bu, onun için biyolojik bir gerekliliktir. Ayrıca insan "tamamlanmamış" bir varlık olduğundan, kendi dünyasını kendisi kurmalıdır. O hem dünya kurar, hem de kendisini kurar. İnsanların "dünya-kurma"ları sonucu kültür oluşur. Kültür, sürekli yeniden kurulmaktadır.

İnsan zihninin/zihin süreçlerinin "dışsallaşma"sı sonucunda toplum meydana gelir. Yani toplumu meydana getiren bireyler kendi iç dünyalarını, bilinçlerini ve edimlerini dışarıya aksettirerek toplumu oluşturur. Toplum, böylece, bir yandan insanlar tarafından kurulur. Bu süreçte insan, tam anlamıyla faildir. Birey, "dünya-kurma" sürecinde pasif ve donuk değildir. Tam tersine, bu süreci aktif olarak üretir; dolayısıyla o, toplumsal dünyanın ve kendisinin üreticisidir. Ama ürün, diğer yandan, meydana geldikten sonra artık onun denetiminden çıkmış, yani "nesnelleşmiş"tir. Toplum, "sorgusuz sualsiz (*taken-for-granted*) kabul edilme"yi ister. Artık insan, kendisinden doğan üründen, toplumdan etkilenmeye başlar. Birey, bu duruma aykırı davranırsa muhtemelen ahmaklık veya delilikle itham edilecektir.[4] Bunun nedeni toplumda düzen arayışıdır. Diyalektiğin üçüncü aşamasına gelindiğinde, bir anlamda, bireyin sosyalleşme sürecini ifade eden "içselleşme" ile karşılaşırız. Önceki safhada nesnelleşen toplumsal düzene ait

---

[3] Peter L. Berger, **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**, Doubleday, New York, 1967; çalışmamızda Türkçe çevirisine atıfta bulunacağız: **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000, s. 37-8.

[4] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 62.

zihinsel örüntüler, bireye nakledilmektedir. Bu süreçte birey, alıcı konumundadır; kendisine aktarılan toplumsal hamuleyi benimseyerek içselleştirir.[5]

İnsan, hayatı "anlamlı kılma" gayretinde olan bir varlıktır. Anlam arayışı, insan için varoluşsal bir ihtiyaçtır. Anlam, keşfedilmez; birey(ler) tarafından yaratılır ve düzenlenir. Bireylerin kurdukları anlam dünyalarının semeresi durumundaki "toplum kurma" veya, onun muadili olarak zaman zaman kullanılan "kültür kurma", biyolojik bir gerekliliktir de. Bunun nedeni insanın doğuşunda "tamamlanmamış" bir varlık oluşudur; mesela bir "at", dünyasını hazır bulurken, insan kendi dünyasını kendisi kurmak zorundadır. İnsanların "dünya-kurma"ları sonucu kültür oluşur. Böylece o hem dünya kurar, hem de bu dünya içerisinde kendisini (kimliğini) kurar.[6] Ne var ki, bunu olmuş bitmiş bir "durum" sanmak, Berger'i pek anlamamak demektir. Hele modern zamanlarda, ona mukabele olarak konuşan ve yazan birisi böyle bir sabitlik ileri süremez. Aksine, kültür sürekli yeniden kurulduğu gibi bireyin kimliği de yeniden kurulur. Buradaki "yeniden" kelimesi mutlak bir başkalaşmayı ifade etmez; o bazen "eskiyi onaylama", bazen "unsurlarda eksiltme-artırma" vb. manalara gelir.

"Dünya kurma" kavramı –ki aslında bir kavram değil faaliyettir– beraberinde "dünya(yı)-sürdürme" kavramını getirir. Belki getirmek zorundadır da, zira her dünya kurma etkinliği yahut kurulan her dünya, kendi içinde süreklilik isteği taşır. Öyle görünüyor ki bu, "meşrulaştırma" süreciyle gerçekleşebilmektedir. Berger'in, "toplumdaki bir düzenlemenin niçin öyle olduğunun cevabını veren gerekçeler" diye tanımladığı "meşrulaştırma"lar, hem bilgisel hem de normatif/değersel niteliklidirler. Neyin ne olduğunu söylediğinde "bilgisel"; neyin nasıl uygun olduğunu söylediğinde ise "değersel"dir.[7] Toplumsal meşrulaştırmalar,

---

5 Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 38, 51-2.

6 Segal, a.g.m., s. 139-40.

7 Meşrulaştırma ve din ile ilişkisi için bkz. Adil Çiftçi, "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma: Sosyolojik Bir Yaklaşım", **İslâmiyât**, 3(3), 2000, s. 15 vd.

düzenin devamı için sürekli tekrarlanmalı ve yeni nesillere aktarılmalıdır. Meydan okuyanlar da çıkabilir. O takdirde onlara da cevap teşkil edecek ikna yolları geliştirilmelidir. Meşrulaştırmanın amacı, "toplumsal gerçekliğin idamesi/sürdürülmesi"dir. Bu yolda en etkili araçlardan birisi de "din"dir. Din, toplumsal düzeni, kutsal bir evren nizamını ifade eden "kozmos" ile izah ederken; toplumsal düzensizliği de "kaos" ve "anomi" ile açıklar.[8]

Berger, modernleşme ve modernliği "bilinç" açısından izah etme çabasıyla tebarüz etmektedir. Sözkonusu toplumsal değişimler, sadece "işte-orada" gerçekleşen yönleriyle ele alınırsa, insan bilincindeki süreçler atlanmış olacaktır. Nitekim toplum, "nesnel verililer" ile "öznel anlamlar" arasındaki köprüde yürümektedir. Toplumda yaşayan birey, o ortamdaki ötekilerle aynı anlam dünyasını paylaşır ki buna "toplumsal yaşam-dünyaları" denmektedir. Bu "anlam dünyaları", bireylerin bilinçleri ve değer yargılarınca inşa edilir. Ayrıca her bilinç durumu, her toplumsal yapıya uygun değildir. Belli toplumsal şartlara uyumlu bilinç durumları vardır. Buna da "anlamlı gelme yapısı"[9] adı verilmektedir. Sosyal değişim vuku buldukça o da değişir.[10] Modernlik, toplumsal anlamda kurumların yanısıra bilinçleri yansıtan "anlamlı gelme yapıları"nı da çoğullaştırır. Bu yapılar, geleneksel bir toplumda oldukça sağlam iken, modern toplumlarda gevşektir.[11] İnsanlar dünya hakkında bildikleri hususunda toplumdan ya da cemaat-

---

[8] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 89. Modernitenin insana sunduğu özgürlük ve seçme fırsatlarının bedeli, bireyin evren ve diğer insanlarla istikrarlı ve güvenli bağlarından kopması, hayatını yönlendirmesine yetecek anlam ve değer sistemlerinden yoksunluk, yani "korunmasız kalma hali"dir. Bu duruma "anomi" denmektedir. bkz. Çiftçi, "Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi", s. 54.

[9] "Anlamlı gelme", "plausibility"nin karşılığında kullanılmıştır. Kimi yerlerde "makuliyet" şeklinde tercüme edildiği de görülmüştür.

[10] Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, **The Homeless Mind: Modernization and Consciousness**, Random House, New York, 1973, tezimizde Türkçe çevirisine atıfta bulunacağız: **Modernleşme ve Bilinç**, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, s. 75; Peter L. Berger, **A Far Glory: The Quest For Faith in an Age of Credulity**, The Free Press, New York, 1992, s. 9. (**A Far Glory** olarak atıfta bulunulacaktır.)

[11] Berger, **Heretical**, s. 17.

lerinden kendilerine anlamlı gelen bir düzen ve destek talep ederler.[12] Nitekim cemaat de, onlara dinin "anlamlı gelme"sini sağlar. Birey belli bir dinsel dünya içerisinde bulunduğunda, bağlı olduğu din, yaşadığı toplumu ve düzeni de anlamlı kılmaktadır.[13] Geleneksel toplum anlayışı ile modern toplum arasındaki sınır çizgilerini daha iyi anlamak için Berger'in "modernlik" düşüncesine göz atmakta fayda görüyoruz.

4.2. MODERNLİK VE MODERN TOPLUM

"Modernlik", Aydınlanma'dan itibaren Batı düşüncesini belirleyen "ilerleme" fikri ile irtibatlandırılmaktadır. Burada normatif ve kafa karıştırıcı (*distortive*) bir anlamla karşılaşmaktayız. Normatifliğinin nedeni, modernliğin, tarihsel bir fenomen olarak ele alındığında, kendisinden önce gelenden daha üstün addedilmesidir. Yani "ilerici" anlamına gelen "modern"in karşıtı "gerici"dir. Kafa karıştırıcılığı da, bu bakış açısının, modernliğin gerçekte ne olduğu hususunda yanıltmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca "modernlik" ile ilgili bir başka önyargı da aydınların herkesin modernlik hakkında yeterli bilgiye sahip olduğu zannıdır. Berger, modernliğin üstün addedilmesini, Batı'nın kendisini diğer medeniyetlerden üstün tuttuğuna inandıkları gelişme fikrine bağlamakta ve Batı'nın bu 'kayırmacı' tutumunu bilimsel açıdan eleştirmektedir.[14]

Sözkonusu önyargılar ve değersel yaklaşımlar bir tarafa bırakıldığında modernleşme ile "teknolojik ilerleme" ve "dönüşüm" arasında ilişki olduğu, yaşanan hayatta görülebilmektedir. Sözkonusu dönüşüm, yaşamın her alanına etki ettiği gibi, insanın bilinç durumunda, inanç ve değer dünyasında, duygusal hayatında da köklü değişimleri beraberinde getirmiştir. Bu büyüklükteki dönüşüm, elbette ki ıstırapları ve muhalif güçlerle karşı karşıya gelmeyi de yanında taşıya-

---

[12] Berger, **A Far Glory**, s. 125.

[13] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 95-6.

[14] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 14.

caktır. Modernleşme yanlısı ve karşıtı görüşler incelenirken siyasî polemiklerden uzak kalarak, eleştirel bir konumda bulunmak gerekmektedir. Eleştiri derken, elbette ki saldırı kastedilmemekte; konuyu daha iyi anlamak amaçlanmaktadır.[15] Berger şahsî kanaati olarak genel anlamda moderniteyi olumladığını ve onun bize yeni ufuklar açacağını düşündüğünü belirtir.[16]

Modernlik, bir başlangıcı ve sonu bulunan, tarihin belli döneminde gerçekleşen bir olay şeklinde ele alınmalıdır. "Modernlik" ve "modern toplum" kavramlarını doğuran süreçler, "gelişme" ve "modernleşme"dir. Birincisi ile ekonomik büyümeye, ikincisiyle ise onun sonucunda ortaya çıkan çeşitli sosyo-kültürel süreçlere işaret edilir. Bir başka deyişle "modernleşme" teknoloji vasıtasıyla ekonominin değişiminde belirleyici role sahip modern devlet, bürokrasi, çağdaş kent ve çoğulculuk gibi müesseselerin büyümesi ve yayılmasını ifade eder.[17]

Modernlik tarihsel bir dönem addedildiğine göre, "bu anlayışın toplumda etkili olmasından önce sosyal hayat nasıldı; bu yeni fenomenin gelişiyle neler değişti?" sorusunu sormamız gerekiyor. Modern ile geleneksel toplumsal yapı arasında gündelik hayatta bile çok büyük farklar göze çarpmaktadır. Modern birey, hızlı bir hayat sürer; yaşamındaki birçok unsur kendi denetimi altındadır. En önemlisi de gelenekçi birisine göre yaşamında çok daha fazla seçeneğe sahiptir. Bu seçenekler gündelik hayatımızda karşılaşabileceğimiz türden olabileceği gibi, "hayat tarzı" nevinden ya da ahlakî, ideolojik, hatta dinsel bile olabilirler.[18] Örneğin, gelenekçi yapıda yaşayan bir kişi, bağlı olduğu topluluğun hakim dinsel inanç şekli neyse ona uyar ve kendisini o kurallara tâbi olmak zorunda hisse-

---

[15] Peter L. Berger, **Facing Up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion**, Basic Books, New York, 1977, s. 70. (**Facing Up** şeklinde göndermede bulunulacaktır.)

[16] Berger, **A Far Glory**, s. 18.

[17] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 20-1.

[18] Berger, **Heretical**, s. 3.

der. Bu konuda fazla bir tercih imkanı yoktur. Zaten uymadığı takdirde en hafif olasılıkla uyarılır ya da topluluktan tard edilebilir. Buna karşılık modern birey, içine doğduğu dine, hayatının sonuna kadar bağlı kalma ihtiyacını hissetmeyebilir. Kendi tercihiyle başka bir inanışa bağlanabilir. Hatta ölene kadar defalarca din değiştirebilir. Ama bu, mutlaka mütemadiyen dinsel birtakım dönüşümler yaşamak zorunluluğunu akla getirmemelidir. Modern insan, atalarının dinsel inançlarını kendi hayatında devam ettirmekte de serbesttir. Ne var ki bu süreklilik de bir mecburiyetle değil, bireyin tercihi ile gerçekleşir.

Berger'in modernlik anlayışının ayırıcı unsurlarını inceleyerek, onun modern toplumda bireyin dinsel hayatına nasıl baktığı konusuna yaklaşalım. Moderniteye atfedilen temel özelliklerden birisi olan "gelecek yönelimlilik (*futurity*)", zaman algısındaki köklü bir değişimi; hem düşünce hem eylem alanında gelecek fikrinin ilk plana geçmesini ifade eder. Artık vurgu, geçmişten ve şimdiden geleceğe kaymıştır. İstikbale yönelik bu yeni zaman anlayışı, hassastır, ölçülebilirdir ve –en azından ilkede– insanın denetimi altındadır. Zaman algısındaki bu dönüşüm, üç düzeyde kendisini gösterir: (ı) "Gündelik hayat"ta saatler oldukça etkili hale gelmiştir. (ıı) "Biyografik" düzeyde bireyin hayatında kariyer, önem kazanır; "yukarı sosyal hareketlilik", amaca dönüşür. (ııı) Toplumun bütünü açısından ise hükümetler ve büyük ölçekli kurumlar, artık projelerini planlar çerçevesinde yürütmektedirler. Her üç düzeyde de yeni zaman mefhumu, modernlikten önceki anlayıştan büyük farklılıklar arz etmektedir.[19] Teknoloji ve bürokrasi, saat ve takvimin hakimiyetine iyi birer örnek teşkil ederler. Ayrıca "zaman yönetimi" ve "planlama", modern hayata intibakın vazgeçilmezleridir. Gelenekçi yapıda insanlar kendilerini kaderlerini yaşamak zorunda kabul ettiklerinden, plan yapmak anlamsız gelir. Modern birey ise, kendisini, zamanını ve geleceğini planlamak suretiyle kaderini yaşamayıp, kendi hayatını kendisi inşa etmek istemektedir. Bununla birlikte gelecek yönelimliliğe dair eleştirilerden

[19] Berger, **Facing Up**, s. 73.

biri, psikologların da söylediği bir yargıyı gündeme getiriyor: "Modern hayat, ruh sağlığı, hatta beden sağlığı için zararlıdır." Zira gelecek yönelimlilik, dinlenmeyi unutma, bitmez tükenmez bir koşuşturma ve huzursuzluk anlamına gelmektedir. Batılı olmayan birçok kültürde modernleşmenin bu yönü, insanlıktan çıkarıcı (*dehumanizing*) görülüyor. Bu noktada gelecek yönelimliliğe isyan niteliği taşıyan bazı karşı-kültür, mistik vb. hareketlerin ciddiye alınması gerekmektedir.[20]

Modernliğin vazgeçilmezlerinden "teknoloji" ve son birkaç yüzyılda ortaya konan teknolojik buluşlar, insan hayatının her yönünü etkilemiştir. Bu değişim, özellikle Avrupa'da belirginleşmiştir. Modernite'yi ortaya koyan diğer bazı belirleyici etkenler, "kapitalist pazar ekonomisi", "bürokratik ulus-devlet", "çoğulcu kentleşme", bir de "Rönesans ve Reform'un ürünü karmaşık ideolojik düzenler"dir. Günümüzde yaşayan bir birey –ister haricî, ister derunî– *bir şekilde* "modern bilinç"ten etkilenir. Modernliğin bu haricî ve dahilî yönlerinin de incelenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte bireyin "modern bilinç"ten etkilenmesi demek, onun her ânı bu durumda devam edecek demek değildir. Aksi takdirde değişimden söz edilemezdi.[21] Dahası, "modern bilinç" denen anlayış da değişime tâbidir. O da tarihteki tüm insan ürünü yapılar gibi ya yok olacak, ya da dönüşüme uğrayacaktır. Ayrıca modern bilinç, tüm dünya görüşleri üzerinde güçlü bir göreceleştirici etkiye sahiptir. Aslında modernliğin bizzat kendisi görecelidir; insan bilincinin tarihsel hareketlerinden birisidir; yoksa onun *zirvesi*, nihaî noktası değil. Modernlik-öncesi diyebileceğimiz geleneksel toplumda insanlar, büyük ölçüde kader-merkezli bir dünya görüşü içindeydiler. Modern toplumda yer alan teknoloji kaynaklı geniş seçenek yelpazesi, eskiden yoktu. Dolayısıyla geleneksel toplumda yaşayan insan, fazla seçim şansı bulunmadığından, başına gelenleri kader diye adlandırıyordu. Oysa modern birey, sınırsız olmasa da, eskiye göre çok daha fazla tercih avantajına sahiptir. Modern durumda birey hem

---

[20] Berger, **Facing Up**, s. 74.

[21] Berger, **Heretical**, s. 8.

özel hayatını dolduran hususları, hem de kendi dünya görüşünü kendisi seçer.[22] Artık anahtar kavram "kader" değil, "tercih"tir. Modernliğin bir başka yönü, bir toplumun kurumlar ağını son derecede karmaşıklaştırmasının yanı sıra onları çoğaltmasıdır. Kurumların çoğalması, insanların eylemleri kadar bilinçlerini de etkiler. Modern bireyin önünde farklı eylem tarzlarıyla beraber farklı düşünüş şekilleri de serilidir. Birey, istediği dünya-görüşünü (*weltanschauung*) seçebilir.

4.3. DÜNYEVÎLEŞME

Din sosyolojisinde modernlik tartışmalarının ayrılmazlarından kabul edilen ve dinsel bireycilik için son derecede önemli bir konuma sahip kavramlardan biri de "dünyevîleşme (*secularisation*)"dir. Dünyevîleşme, gerçekliğin geleneksel dinî tanımlamalarının anlamlı gelmesinin çöküşünü ifade eder.[23] Bir başka deyişle, dinin gerek toplumda gerekse bireysel bilinçte önemini kaybetmesidir.[24] Dünyevîleşmenin hem bireysel, hem de toplumsal boyutları göz önüne alınarak denebilir ki "modern toplum anlayışı", dünyayı yorumlarken dine gönderme yapmayı vurgulamayan bireyler üretmektedir. Avrupa'da kiliseye bağlı dindarlığın güçlü olduğu yapılarda dünyevîleşme ihtimali zayıftır.[25] Bununla birlikte batılılaşma ve modernleşme süreciyle dünyevîleşme yaygınlaşmıştır.[26] Modernleşmenin beraberinde gelen bu toplumsal fenomenin nedenleri arasında dinin kendisinin bulunup bulunamayacağı sorgulanırsa; Hıristiyan gelenek göz önüne alındığında dünyevîleşmeye ait fikirlerin Eski Ahid'e kadar uzandığı tespit edilebilir.[27] Katolisizm, Berger'in ifadesiyle Protestanlık'a göre daha "dolgun"dur.

---

[22] Berger, **Heretical**, s. 11 vd.

[23] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 195.

[24] Peter L. Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", Köse (haz.), **Laik Ama Kutsal**, s. 88.

[25] Luckmann da **Görünmeyen Din**'de bu görüşü destekliyor.

[26] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 170.

[27] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 173 vd.; David Martin, "On Secularization and its Prediction: a Self-examination", Grace Davie, Paul Heelas, Linda Woodhead, **Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures**, Ashgate, Hampshire, 2005, s. 32.

Yani Katolik mümin için hayatın her alanı ilahî bir renge boyalıdır. Protestanlar için daha kısıtlı bir "ilkeler" alanı sözkonusu olup kutsal alan daha dardır. Protestanlık, "dünyanın büyüsünün bozulması"na en çok uyan örneklerden biridir. Katoliklik, "dünya" ile "kutsal" arasında çok sayıda aracı bağ ve ilişkiler ağı kurmuştur. Protestanlık, bu aracıların çoğunu ilga ederek dünyevîleşmenin önündeki birçok engeli kaldırmıştır. Geriye sadece Tanrı ile birey arasındaki doğrudan ilişki kalıyor.[28] Berger bunlardan dolayı Protestanlık'ı dünyevîleşmede tarihî açıdan önemli bir dönüm noktası addeder. Protestan ahlakı, özellikle de Kalvinizm, akılsal bir dünya-görüşüne kapı aralamaktadır. Protestanlık'ın künhünde bulunan "meslek anlayışı", "öte-dünyacı asketizm"den "bu-dünyacı asketizm"e yöneltmektedir. Böylece dünyevî meslek, dinsel bir hüviyete bürünür.[29] İlk kökenler Eski Ahid'e dayanır.[30] Eski İsrail, çevresindeki Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarına kıyaslayarak incelendiğinde durum daha iyi anlaşılmaktadır. İsrail'in çevresindeki toplumlar, beşerî ve ilahî alanların arasında sınırların bulunmadığı, dünyevî her alanın aynı zamanda kutsal alan kabul edildiği bir "kozmolojik" özelliğe sahipti. Realite dahi "empirik gerçeklik" ile sınırlı değildi. Dünyevî ve kutsal alan arasındaki süreklilik ve özdeşim o derecede idi ki insanların "günah"larının tanrılar tarafından cezalandırılmasının, örneğin, topraklarının sel altında kalması şeklinde tezahür ettiğine inanılıyordu. Yani o toplumda yaşayan birisi için yaşamının her unsuru dinî bir "anlam" taşıyordu. İşte İsrail göçleri, o toplumsal düzenden kopuştur. Eski Ahid'de ortaya konan Tanrı anlayışı, eski düzendeki anlayıştan farklıdır. İnsanları yaratıp kainatın dışına çekilen monoteist ve aşkın bir Tanrı anlayışı gelmiştir.[31]

---

[28] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 175.

[29] Berger, "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", s. 144 vd.

[30] Karel Dobbelaere, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme", Köse (haz.), **Laik Ama Kutsal**, s. 117.

[31] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 179.

Kutsal kozmos anlayışındaki bu değişme, dünyevîleşmenin temel unsurlarından "büyübozumu (*disenchantment*)"nu; o da beraberinde insanın "bireyselleşme"sini getirmiştir. Yani her birey, Tanrı'nın karşısında ayrı birer aktördür. Mamafih burada bahsedilen "bireyselleşme", Berger'in de belirttiği gibi, modern anlamda değildir. Ama Eski Ahid'deki bireylik vurgusu, günümüzün "eylem özgürlüğüne sahip birey" anlayışına zemin hazırlamıştır. Protestanlık, kilisenin koyduğu dünyaya ait gizli bilgileri, mucizeleri ortadan kaldırarak dünyanın büyüsünü bozmuştur. Mucizeler, hurafeler, sihirsel inançlar boşta kalmıştır. Özellikle Kalvinizm'deki dinsel düşünce değişimi dikkate değerdir: "Gizemli Tanrı" anlayışı ve bütün aracı unsurlar din-dışı bırakılmıştır. "Büyüden arınan" dünya, böylece "akıl"a ve dünyevîleşmeye açık hale gelmiştir. Aracı unsur ve kurumların din-dışı bırakılması ve akılcılaşma eğilimi, "dinsel bireycilik"in iki önemli öğesidir.[32]

Dünyevîleşmedeki dinî motifin bir unsuru da "ahlakî rasyonelleştirme"dir. Yine Eski Ahid, büyüsel inançları dinden arındırarak ve dinsel hukuku geliştirerek akılcılaştırıcı bir rol oynamaktadır. Berger, modern dünyadaki rasyonelleşmenin köklerini Yahudilik'ten ziyade Hıristiyanlık'ta görür. Bütün bu söylenenlerle "büyübozumu"nun kökleri, Rönesans ve Reformasyon'dan çok daha gerilere çekilmektedir. O, Katoliklik'in dünyanın akılcılaştırılmasını devredışı bırakan bir yaşam biçimi ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte dünyevîleşme sürecine Hıristiyanlık'ın bir katkısı kabul ettiği "kilise", dinin diğer toplumsal kurumlar karşısında kurumsal özerkleşmesini simgeler.[33] Sözkonusu kurumsal dinî alanın dışında kalanlar "dünyevî" sayıldığından dinî kurumsallaşma da dünyevîleşmeye katkıda bulunuyor. O kurumsal kutsal alan da kaybolursa dünya iyice "dünyevîleşebilir". Nitekim bunu 'dizginleyen' Katolisizm, Protestan Reformu'nu dünyevîleştirici güçlerin yeniden ortaya çıkışı diye görür. Dünyevîleşme, modern insanın önünde yepyeni bir durum sergile-

[32] Berger, "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", s. 148-9.

[33] Budist "sangha" da aynı şekilde kurumsal uzmanlaşmanın bir diğer örneğidir.

mektedir. Modern zamanda dünyanın dinî meşrulaştırımı, çok geniş bir kitle için "anlamlı gelme"sini yitirmektedir. Bu bunalım, "anlamsızlık/manasızlık" problemini beraberinde getirmiştir. Bu da çok sayıda "dünyevîleşmiş kurtuluş öğretisi"nin ve yabancılaşmadan-kurtarıcı, insanîleştirici eleştirel düşünce akımının yolunu açmıştır. Bunlarla birlikte anomi ve varoluşsal endişeler de belirmektedir.[34] Birey, öznel boyutta "kararsızlık" içindeyken; nesnel boyutta "çoğulculuk" ile karşı karşıyadır.[35] Dünyevîleşmenin etkisi altındaki din, "bağımlı değişken"[36] gibi düşünülmektedir. Din ile toplum arasında birbirlerini etkileme açısından diyalektik bir süreç vardır. Yani din, bir yerde toplumu biçimlendirici bir güç iken, başka bir yerde topluma bağımlı gözükebilmektedir. Berger, dünyevîleşme fenomeni ile dini de böyle değerlendirir. Tarihsel anlamda din, dünyevîleşmeyi tetiklemiş, ama sonra dinin kendisi bu toplumsal fenomenden etkilenmiştir.[37]

Modernleşme, dinsel inanç ve tecrübenin anlamlı gelmesi için bir tehlike oluşturmaktadır. Yani modernlik, insanlık durumundaki aşkın boyuta muhaliftir. Berger, dünyevîleşmesiz bir modernliğin mümkün olup olamayacağını sorar. Cevaben de, gelişme sürecindeki ülkelerde[38] bile modernleşmenin dünyevîleştirici etkisinin hissedildiğini belirtir. Bunda en büyük rolün modern bilim ve teknolojiye ait olduğunu da söyler. Bunların yanısıra modernleşmenin çoğulculaştırıcı ve göreceleştirici güçlerinin doğurduğu sonuçları da ekler. Mamafih dünyevîleşme, dinsel inanç ve uygulamaların tamamen ortadan kaybolması anlamına gelmemekte; ama yine de çok sayıda insan arasında gerçekliğin dinsel algılan-

---

[34] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 191.

[35] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, **Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning**, Bertelsmann Foundation Publishers, Gütersloh, 1995, s. 39. (**Modernity** şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

[36] "Bağımlı değişken", burada teknik terim anlamında kullanılmamaktadır.

[37] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 197.

[38] Berger, birçok Batılı yazar gibi "üçüncü dünya ülkeleri" ibaresini kullanmasına rağmen biz "gelişen" veya "gelişme sürecindeki" ülkeler demeyi tercih ediyoruz. Her ne kadar bu ifade tarzı da değer yargısından tamamen âri değilse de, "birinci", "üçüncü" gibi sıralamaların daha fazla sıkıntılı olacağı kanaatindeyiz.

masının anlamlılığını zayıflatmayı ifade etmektedir. Dahası, dünyevîlik doğrultusundaki dünya görüşü, entelektüel seçkinler tarafından modern toplumların eğitim kurumlarında "temele yerleştirilmiştir".[39]

Bu fenomeni dindar olan ve olmayan araştırmacılar farklı değerlendirecektir. "Aşkınlık"ı insanlık durumunun zarurî bir unsuru görenler, "dünyevîleşme"yi bir sapma, hakikati ifsat etme ve insanlıktan çıkarma kabul edeceklerdir. Onların bu takdiri, büyük ölçüde teolojik düzeyde kalacaktır. Fakat herhangi bir dine bağlı olmayanlar (agnostikler veya ateistler) dünyevîleşmenin doğurduğu ikilemi fark edebileceklerdir: "Dünyevîleşme, kökleri derinlere giden insanî amaçları engellemektedir." Bu önerme teolojik değil, empirik anlamda görülebilir bir gerçeği dile getirmektedir. Bahsi geçen temel amaçların en önemlisi, "anlamlı ve nihaî olarak ümitvâr bir evrende yaşamak"tır. "Dünyevî anlam sistemleri" elbette mevcuttur; ne var ki bunlar dinîleri kadar etkili olamamaktadırlar. Burada temel konu, modern toplumlarda dinin yetkileri meselesidir. Modernleşme karşıtı eğilimler ve hareketlerin, çoğunlukla aşkınlığın yeniden ama güçlü bir şekilde kabulü ile nitelendirilmeleri, tesadüf olmasa gerektir. Manevî duyguların dinsel tecrübe hakikatlerini insan zihninden söküp atmak, kolay bir iş değildir.[40]

Berger, meslek hayatının ilk yıllarında "dünyevîleşme kuramı" taraftarlarındandı. Bu teze göre dünyevîleşme, modernleşmenin kaçınılmaz sonuçlarından biriydi. Din ile modernite birbiriyle ters orantılı iki fenomendi; biri ilerlerken, diğeri geriliyordu. Bu düşünce, elbette ki, Aydınlanma rasyonalizminin etkisiyle zaman içinde dinin gücünü kaybedeceğini iddia ediyordu. İlerleyen yıllarda Berger bu düşünceye bağlılığını terk etti. Nitekim kendisi de günümüzde din sosyologlarının çoğunun modernite ve dünyevîleşme sorununu eski anlayışa göre değerlendirmediklerini; hatta günümüzün din sosyolojisinin en büyük zihniyet değişiminin eski dünyevîleşme tezinin reddi olduğunu itiraf etmektedir. Çünkü

---

[39] Berger, **Facing Up**, s. 78.

[40] Berger, **Facing Up**, s. 79.

"*dünya bugün bazı istisnaları olmakla birlikte olabildiğince dinî bir dönem yaşamaktadır*".[41] Modern tabir edilen ülkelere bakıldığında ABD'nin ve Avrupa'nın hep karşılaştırıldığını görüyoruz.[42] Genellikle modern olmakla birlikte dindarlığını muhafaza eden ülkelerin başında ABD örnek verilir. Berger, Batı ve Orta Avrupa'yı bu kriterlere göre en seküler yerler olarak görmektedir. Ne var ki buralarda din ve dünyevîleşme üzerine araştırmalar yapan Léger, Davie ve Zulehner gibi sosyologlara istinaden aslında oralarda da dinin gerilemediği izlenebilir. Adı geçen biliminsanları, Avrupa'da yaşanan durumu "kiliseden kaçış" diye yorumlamaktadırlar. Çünkü insanlar artık dinlerini geleneksel kurumsal din anlayışından farklı biçimde, daha bireysel ve kurumlara bağlanmadan yaşamayı tercih etmektedirler.[43] Berger'e göre sosyologlar, bu yeni dindarlık ve dinsellikleri araştırmalıdırlar.[44]

4.4. KAMUSAL VE ÖZEL ALAN AYRIMI

Modern toplumda kurumsallaşmanın artması, beraberinde kamusal ve özel alan ayrımını getirmiştir. Modern insan din ve aile ile ilgili faaliyetlerini kamusal değil, özel hayatında gerçekleştirir. Özel hayatın niteliklerinden birisi, "bireycileşme"dir. Bu kavramın ifade ettiği anlam, dinin ve ailenin toplumsal alandan çekilip, bireysel/özel alanda bir "tercih" konusu haline gelmesidir. Böyle bir din anlayışı, birey için "gerçek" olsa da herkesi bağlamadığından dolayı toplumsal manada bir dünya inşa etmez. Bu özel dindarlık türü, "dünyevîleşme" ile tebarüz eden modern toplumun ayırt edici özelliklerinden birisi addedilebilir.[45] Bir kimse kamusal hayatında işlediği fiillerinde dine atıfta bulunmayabilir; buna mukabil, özel alanında dinsel değerlere sıkı sıkıya bağlı davranabilir. Bu-

---

41 Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", s. 90.

42 Hervieu-Léger, "The Role of Religion".

43 Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri", s. 46.

44 Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", s. 93-4.

45 Dobbelaere, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü", s. 115.

radan "dinsel bireycilik" açısından çıkan sonuç şudur: Din, kamusal olduğu sürece "gerçek" değildir; "gerçek" olduğu sürece de kamusal değildir. Böylece dinin geleneksel topyekün anlam-verici özelliği kaybolmaktadır. Berger'e göre bu durum, dini dayanıksızlaştırır. Bu halden kurtuluş için çıkış kapısı ya "kiliseler/dinsel kurumlar" ya da anlam-sağlayıcı "geniş dinî zümreleşmeler"dir.[46]

Çoğulcu bir yapı arz eden modern toplumda birey pek çok seçeneğe sahiptir.[47] Başka deyişle, eylemlerindeki özgürlükle sivrilen modern birey yeni düzende eskisi gibi sınırlı davranış seçeneklerine mahkum değildir. Kitle iletişim araçları ve ulaşımın teknolojik anlamda kolaylaşması sonucu çoğulculaşan toplumda bireyin seçme şansı artmış ve kendisini son derecede hızlı değişen bir yapıda bulmuştur. Bu değişken ortamda modern toplumun kurumları soyutlaşır, birey için anlam ifade etmesi uzak bünyeler haline gelir. Berger, bu korkunç hızla değişen toplumsal durumda sabit bir nokta bulmakta güçlük çekmeyi "yurtsuzluk" diye isimlendirmektedir.[48] Modern bireyin zihni, sürekli değişen sosyal içeriklerde gezer durur. Bu hal, "din" üzerinde de etkisini gösterir. Yeni durumun getirdiği belirsizlik, dine güveni de sarsmıştır.[49] Modern yaşamın getirdiği hoşnutsuzlukları göğüslemek için en uygun toplumsal alan, "özel hayat"tır. Kamusal hayatta ezilen birey, yaşadığı toplum içerisinde kendisini gerçekleştirmek için böyle bir sahaya sahiptir. Kamusal alanda yapılamayan faaliyetler özel alana bırakılır. Böylece din de bireyselce yaşanabilmesi için özel alana mahsus kılınmıştır. Nitekim özel yaşam, kurumsallaşmadan uzak bir bölgedir. Modern

---

[46] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 203.

[47] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 201.

[48] Berger'in "homelessness" kavramını "yurtsuzluk" şeklinde çevirmeyi uygun gördük. Nitekim modern toplum hayatında insan sürekli arayış içindedir. Sabit bir dayanak noktası yoktur. Modern birey, bir tür "göçebe"dir. Ayrıca, Martin Buber de aynı toplumsal fenomene işaretle "yurtsuzluk" tabirini kullanmaktadır. Berger'in bu kavramı Buber'den ödünç alma ihtimali de göz önünde bulundurulabilir. Hervieu-Léger de benzer bir simgeselleştirme ile Berger'in "göçebe"si için "hacı (*pilgrim*)" tabirini kullanır. Modern toplumda dünyevîleşme karşısında dinsel arayışlarını sürdürenler, bir nevi kendi zihinsel 'hacc' yollarına çıkanlara benzetilmektedir. bkz. Hervieu-Léger, "The Role of Religion", s. 3.

[49] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 203.

Batı'da toplumun akılcılaşması sonucunda din, toplumsal alanlardan kurumsal ve simgesel anlamda ayrılmamıştır. Modernlik ile tebarüz eden "özel hayat"ta din, "aile" kurumuna yanaşmıştır. Berger, özellikle orta-sınıf Amerikan halkı için geçerli olduğunu söylediği tahlillerinde modern toplumsal yapının din gibi "aile"yi de sarstığını ifade etmektedir. Din ile aynı kaderi paylaşan "aile" kurumu da özel alana çekilmiş ve orada "din" ile yakın ilişkiye girmiştir. Bunun sonucunda "aile", dinî kurumların "hedef kitle"si haline gelmiştir. Dahası, hem birey, hem toplum için aileyi en önemli kurum sayan "ailecilik" ideolojisi, dinî kurumları meşrulaştırıcı işlev görmektedir.

"Özel alan", ferdin daha 'sıcak' ilişkilerinin geçerli olduğu ve gönüllü toplumsal ilişki şekillerinin yer aldığı esnek bir toplumsal alandır. Buber de modern hayatın özel alanına yönelik söylediklerinde Berger ile çok yakın görüşler beyan ediyordu. Ona göre de topluluk hayatında kişi "yurd"undaydı. Modern hayatta o 'sıcak' ortamdan kopan birey, yalnız ve güvenliksiz kalmıştır. Bu açığı telafinin yolu, kulüp, sendika, parti vb. kamusaldan ziyade özel oluşumlardan geçiyordu. Berger'e göre din, büyük toplumsal kurumlarda değer kaybına uğradığı için "özel alan"da kendisine daha fazla yer bulmaktadır. O derecede ki Berger günümüzde "din"i özel bir kurum şeklinde nitelemektedir. Dindar birey için kurumsal yaptırımlar ve kurallar zayıflamıştır. Ayrıca modern birey, "din" ile "iş"in de aynı ortamda yürümediğini gördükçe "din"ini yaşayabileceği bir yer arar ki o da "özel yaşam alanı"dır. Birey, dinini hayata geçirmek, eşi, dostu ve yakınlarıyla paylaşmak vb. istediğinde "özel alan"ında bunları hayata geçirebilecek, "kendini gerçekleştirme" ve "kendini tanıma" imkanı elde edebilecektir.[50] Elbette ki aile, dinî kurumlar, kulüp ve dernekler gibi kurumsallaşmalar özel hayatta mevcuttur; ama bunlar özel yaşamı bütünüyle ihata etmezler. Birey, daha önce de belirtildiği gibi, tercih hususunda serbesttir. Bu serbestlik ve özel hayatın kurumsal yapısının zayıflığı, modern bireyi bir boşluğa da sürükleyebilir. Bu

[50] Berger, "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", s. 163-8.

noktada tekrar "yurtsuzluk" kavramı öne çıkar. Birey, "özel alan"ında kendisi için "ev/yuva" inşa etmeye çabalar. Bu gayretler ve savaşımlar kimisi için zaferle sonuçlanırken, kimisi de "yurtsuz" yaşamaya devam etmektedir.[51] Nitekim modernleşmenin getirdiği özgürlüğün bedeli "yurtsuzluk"tur. Modernlikten uzaklaştırıcı hareketler, tekrar "yurt" sahibi olmanın bir yoludur. Modernliğin özgürleştirici gücü, etkisini en çok "bireycileşme"de gösterir. Modern toplum, beraberinde bireysellik-uyumlu ideoloji ve ahlak sistemlerini de getirmiştir. Ancak bireycileşmenin bedeli, bir anlamda, "yabancılaşma (*alienation*)"dır.[52] Modernlikten uzaklaştırıcı hareketler, bireyi bu yalnızlık ve yabancılıktan kurtarıp emniyetli, kolektif, dayanışmacı yapılara/"yurtlar"a kavuşturma amacı taşır.

4.5. ÇOĞULCULUK

"Çoğulculuk", birbirinden farklı dinî grupların aynı toplumda yaşamaları ve birbirleriyle serbest rekabete girmelerini ifade etmektedir. Aynı toplumda yaşayan birbirinden farklı grupların inançları, hayat tarzları ve değerleri iç içe girer. Modernlik, bu çoğulcu durumu destekler.[53] Çoğulculuk, farklı farklı insanların bir araya yığılması anlamına gelmez. Dışsal yönü olduğu gibi, bilince ilişkin tarafı da bulunan toplumsal bir fenomendir. Bu fenomenin insan zihninde oluşturduğu sürece "çoğulculaşma" denmektedir. Birey, kültürel çoğulluğu (*plurality*) tecrübe ettiği toplumda karşılaştığı farklılıkları kendisine birer tercih addeder. Böylece din de bir tercih konusu haline gelir.[54] Dünyevîleşme, dinî ge-

---

[51] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 207.; krş. Paul Heelas ve Linda Woodhead, "Homeless Minds Today?", Woodhead (ed.), **Peter Berger and the Study of Religion**, s. 48.

[52] Yabancılaşma kavramıyla ilgili ayrıntılar ileride ilgili başlık altında incelenecektir.

[53] Berger, **A Far Glory**, s. 39. Ayrıca Berger bir radyo programında modernliğin zarurî olarak yönelttiği istikametin dinsizlik değil, çoğulculuk olduğunu vurgular. Sözkonusu programda gündelik hayattan pek çok dinsel çoğulculuk örneği vermektedir. bkz. Peter Berger, "Globalization and the Rise of Religion", **Speaking of Faith** (Yayın: 19.05.2005), Public Radio, American Public Media, Erişim: 22.03.2006, http://speakingoffaith.publicradio.org/programs/globalization/transcript.shtml.

[54] Berger, **A Far Glory**, s. 67.

leneklerin "tekelci" tutumdan vazgeçmeleri sonucunda çoğulcu bir yapının oluşmasına sebebiyet verir. Amerika, genellikle "dinî itizal"e imkan tanıyan çoğulcu toplumsal yapıya örnek verilir.[55] Berger, oradaki karşılıklı hoşgörülü mezheplerden oluşan sistemi Amerikan tarzı bir mezhep, hatta kilise diye nitelendirir. Bu çoğulcu yapıda yer alan dinî zümreler, kendi aralarında rekabete girdikleri gibi, din-dışı rakiplere de sahiptirler. Aslında Berger'e göre "bireycilik" de din-dışı rakiplerden biridir. Elbette ki "mutlak bireycilik" anlamında ise biz de bireyciliği din-dışı görebiliriz.[56] Nitekim onun da bu şekilde anladığı kanaatindeyiz. Bu zengin ortam, "pazar"a benzemektedir. Tekelci tarzda dayatılan dinî gelenek, artık alıcı bulamamaktadır. Dine bağlılık, gönüllü bir tutumu gerektiriyorsa, dinî geleneğin de dayatılması değil, pazarlanması uygun düşmektedir. Konuya başka bir açıdan bakalım; eski tekelci yapıda "hasılat" önemli değildi. Çünkü zaten insanlara alternatif sunulmuyordu. Ama modern durumda "rekabetçi pazar ekonomisi" sosyo-dinî yapıların ve kurumların akılcılaşmasını ve bürokratikleşmesini zorunlu kılmaktadır. Bu duruma "tekelcilikten arındırma süreci" denebilir. Geleneksel topluluk yapısında din, tekel konumundaydı; farklı dinler ve dinimsi görüşlerle aynı ortamı paylaşmak veya onlarla rekabet etmek durumunda değildi. Günümüzde ise artık rekabet ve çoğulculuk hakimdir.[57] Ayrıca bir toplumdaki dinî kurum, sadece diğer dinlerin kurumlarıyla değil, dinsizlik ve seküler dinimsi ideolojilerle de rekabet etmek zorundadır. Dinsel kurum, kendisini "pazarlamak" istiyorsa, etkili tarzda organize olmalıdır. Berger'e göre dinin pazarladığı "ürün"ün de 'tüketici ihtiyaçlarına göre' ayarlanması gerekmektedir. Ona göre tüketicinin ihtiyacına göre akidevî değişiklikler yapmak zordur; ne var ki dinî kurumların görevi de "müşterilerin" ihtiyaçlarını karşılamak-

---

[55] ABD'de üç yüz binden fazla dinsel cemaat olduğu söylenmektedir. Bunlardan bazıları üzerine mülakat ve katılımcı gözlem yoluyla gerçekleştirilmiş bir araştırma için bkz. Penny Edgell Becker, **Congregations in Conflict: Cultural Models of Local Religious Life**, Cambridge University Press, New York, 1999.

[56] Berger, "mutlak bireycilik" anlamında "radikal bireycilik" tabirini kullanmaktadır. bkz. Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 57.

[57] Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 46.

tır. Nitekim pazar ortamında satıcılar çeşitli ürünler sunmaktadırlar. Dinî kurum, ürününü satmak için hem müşterilerinin ilgisini devam ettirmeli, hem de kendi ürününün rakip ürünlerden farklılığını, hatta üstünlüğünü ortaya koyabilmelidir.[58]

Çoğulcu modernlikte dinin bir ürün gibi pazarlanmak durumunda kaldığını söyleyen Berger, buna rağmen "eski alıştıkları ürünlerin bağımlısı" insanların da mevcudiyetini hatırlatır.[59] Yine de artık o eski statik durum değişmiştir. "Tüketiciler", dünyevîleşen bilinç ile uyumlu dinî ürünleri tercih etmektedirler. Bu ürünlerin iyi pazarlanabilmeleri için, büyük kurumlardan ziyade "özel hayat" ile alakalandırılmaları gerekmektedir. Modern birey, "piyasadaki" dinsel ürüne hususî bir çaba ile ve kuşkuları yenebilen bir inanç eylemi sayesinde ulaşır. Çoğulcu toplum, pek çok anlamlı gelme yapısını ve beraberinde şüpheleri de piyasaya sokar. Birey, bilinçli tercihlerde bulunur. Ne var ki bu toplumsal yapı, bir yandan da güvenilirlik ve inanılırlık bunalımını içinde barındırır. Böyle bir durumda dinsel içerikler de "moda"ya uyar, göreceleşir, "öznelleşir".[60] "Öznelleşme", dinin ferdin bilincindeki durumunun değişmesine denmektedir. Berger'e göre bizim "nesnel" dediğimiz şey, aslında toplumda yaygın kabul görmüş bilgilerdir. Bir bilginin nesnelliği konusunda şüphe edilmeye başlandığında, hakkında herkesin aynı fikirde olmadığı, farklı görüşlerin de bulunabileceği kanaati oluştuğunda, orada "öznelleşme"den söz edilir. Berger, günümüzde dinin "öznelleştiğini" ifade etmektedir.[61] Bu konuya ileride tekrar dönülecektir.

Modern bir toplumda bireyin yaşam-dünyaları çoğulcu özellik arz eder. Yani modern yaşam hem gözlenebilir toplumsal ilişkilerde, hem de bilinç düze-

---

[58] Berger, "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", s. 168-70; Subaşı, a.g.e., s. 53.

[59] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 216.

[60] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 222.

[61] Berger, "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", s. 170 vd.

yinde bölümlere ayrılmıştır.[62] Berger'e göre modern hayatın çoğulculuğunun iki boyutu vardır: Kentsel yaşam ve kitle iletişimi. Modernlik, büyük kentlerin oluşmasını amaçlar. Bu şehirleşme hareketi sadece kentlerde gerçekleşmez; aynı zamanda küçük yerleşimlerde yaşayanların bilinçlerinde de vuku bulabilir. Böylece "şehirleşme", bir köyde de görülebilmektedir. Bu fenomen ile kitle iletişim ve haberleşme araçlarının arasında önemli bir ilişki vardır. Toplumsal değişimin çoğulcu unsurları kitle iletişim araçları aracılığıyla her yere nüfuz etmektedir. Bu bombardıman sonucunda da bilinçlerde "genişleme" meydana gelir. Meydana gelen zihin genişlemesi, bireyde hem özgürlük hissine, hem de köksüzlük duygularına yol açabilir. Modern birey, değişikliğe açık bir kişilik yapısı arz eder. Ayrıca modern hayatta sosyal dünyaların çoğulculuğu esas olduğundan, her bir bireye ait yaşam-dünyası güvenilmez ve istikrarsız gibi görünmektedir. Modern öncesi toplumlarda durum tam aksine, yani değişimin ve çoğulculuğun aleyhine idi. Modern toplumda birey, farklı yaşam-dünyaları arasında değerlendirme yapar; mihenk taşını kendi bilincinde, öznelliğinde arar. Dolayısıyla bireyin kararlarında ayağının basacağı sağlam nokta, değişime açık, hareketli bir konumdadır; yani, aslında sağlamlığını yitirmiştir. Bu da bireyin gergin bir ruh hali içerisinde bulunmasını kaçınılmaz kılar.[63] Modern birey, geleneksel toplumun aksine, tercihler dünyasında yaşar; gündelik hayattaki gibi, inançlar, değerler ve dünya-görüşleri alanlarında sayısız seçenekle karşı karşıyadır. Bu seçeneklerden birini tercihe karar vermek, "kafa yormayı" gerektirir.[64] Modern birey, geleneksel topluma oranla çok daha fazla durup düşünmeyi ilzam eder. Çünkü onun toplumsal durumu, bunu zorunlu kılar.[65]

Modern durum, çoğulculuk ve dünyevîleşmenin tesiriyle "dinî tecrübe" ve "dinî tefekkür" üzerinde olumsuz etkide bulunur. Modern birey ya hiç dinî

---

[62] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 75 vd.

[63] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 89-91.

[64] Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 44.

[65] Berger, **Heretical**, s. 22.

tecrübe yaşamaz veya çok seyrek yaşar; ya da yaşasa bile bunu gizler veya inkar eder. Çünkü hakim dünya görüşü, dinî tecrübenin meşruluğunu ilga etmiştir. "Dinî tecrübe"sizlik sonucunda modern insan daha da yalnızlaşmıştır. Modern zamanların kutsallığı, artık "doğaüstü"den "dünyevî"ye yönelmiştir. "Modernleşme" ile "çoğulculaşma", kardeş süreçlerdir ve her din, er ya da geç bu gerçekle yüzleşecektir.[66]

Çoğulculuğun getirdiği toplumsal duruma ilişkin dinî düşünce için üç ideel-tipik seçenek mevcuttur: "Tümdengelimci", "indirgemeci", "tümevarımcı". Tümdengelimci seçenek, modern dünyevî durum karşısında yeniden bir dinin otoritesini öne çıkarmayı ifade eder. İndirgemeci seçenek, dini, modern dünyevîleşme tabanında yeniden yorumlamak demektir. Burada modern düşüncenin otoritesi, dinin otoritesinin yerine geçirilir. Tümdengelimci seçenekte "Deus dixit", yani İlahî Mesaj vurgulanmaktayken; indirgemeci seçenekte "homo modernus dixit", yani modern insana ait mesaj baş köşeyi alır. Tümdengelimci seçeneğin bilişsel yönden avantajı dinî tefekkürün nesnel geçerlilik ölçütlerine göre yeniden elde edilmesi; dezavantajı ise modern durumda böyle bir sürecin öznel anlamlı gelmesini sürdürmenin zorluğudur. İndirgemeci seçeneğin avantajı bilişsel çelişkiyi azaltması iken, dezavantajı da dinin ve ona ait anlamlı gelme yapısının dünyevîliğe dönüştürülürken yok olma tehlikesidir. Bu seçenekte modern düşüncenin dünyevîleşme etkisi ağır basmaktadır. Örneğin kırsaldan kente göç sonucunda geleneksel dinî anlamlı gelme yapısı değişmekte, seküler modern "anlamlı gelme yapısı" onun yerini almaya başlamaktadır. Bireylerin kimisi bu dönüşüm baskısı karşısında bilerek eski tutumlarını değiştirmeyi reddetmekte; kimisi de bu yeni durumla uzlaşma içine girmektedir. Birinci grup, geleneksel hayat tarzlarına uygun bir yaşam sürdürmeye devam etmekte; ikinci gruptakiler ise daha dünyevî bir düzene uyum sürecine girmektedirler. Bu seçenekte karşılaşılan bir

---

[66] Berger, **Heretical**, s. 59. Burada Berger'in çoğulculuk ve dünyevîleşme arasındaki ilişkiye dair bir görüşünü eklemek zorundayız. O, eskiden sahip olduğu bir kanaati 2000 yılında verdiği bir konferansta tashih etmekte, çoğulculuğun dünyevîleşmeyi doğuran bir sebep olmadığını vurgulamaktadır. bkz. Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", s. 98.

başka problem de "mitoloji" ve "mitolojiden arındırma (*de-mythologization*)"dır. Rudolf Bultmann'a atıfla anılan "mitolojiden arındırma", dinî unsurlardaki mitolojik öğelerin modern durumla uyuşmaması üzerine kuruludur. Mitoloji, metafizik varlıkların bu dünya üzerindeki etkililiklerini, hatta belirleyiciliklerini ifade etmektedir. Bultmann'a göre modern birey, mitolojiye dayanan bir dine inanamaz.[67] Bu yüzden metafizik gelenek mitolojiden arındırılmalı, zihinsel anlamda dünyevîleştirilmelidir. Bu süreç, bir tür "çeviri"yi gerektirir. Öte-dünyaya ait göndermeler, bu-dünyacı hale getirilmek suretiyle, gelenek, modern birey için makulleştirilebilir. Bu seçeneğe "indirgeyici" denmesinin sebebi burada ortaya çıkıyor. Nitekim din dili, modern birey için dünyevî dile "çevrilerek" dönüştürülmektedir. Bu dünyevî dillerden bazıları ahlak (ethics), psikoloji veya siyaset olabilmektedir.[68]

Bizim açımızdan en dikkate değer seçenek, üçüncüsüdür: Tümevarımcı yaklaşım, bütün dinsel tasdiklerin temeline bireysel tecrübeyi koyar. Hakikate ilişkin sorulara birey hiçbir otoriteye bağlı kalmadan cevaplar arar. Bu seçeneğin avantajı açık zihniyetlilik iken, dezavantajı ise kesinliğe yönelik derin dinî açlık duygusudur. Ama Berger'e göre modern durumla baş etmeye en elverişli görünen seçenek de bu gibi görünmektedir.[69] Üçüncü yaklaşım tarzı, bireysel tecrübelere karşı mümkün olduğunca "fenomenolojik" bir tutum takınmayı gerektirir. Bu tecrübelerin mahiyetlerinin özüne vâkıf olmaya çalışmak ve bunu dogmatik önyargılardan uzak kalarak gerçekleştirmeye çabalamak icap eder. Tümevarımcı seçeneğin kaynağı, "modern durum" ve "itizal zorunluluğu"dur. Ama bu, moderniteyi "yeni kral" ilan etmek anlamına gelmemelidir. Zaten bu noktada o, indirgemeci seçenekten ayrılır. Dinsel düşüncenin temeline "otorite" yerine "dinsel tecrübe"nin konulması fikri, Schleiermacher'den beri Protestan liberal

---

[67] Berger, **Heretical**, s. 101 vd.

[68] Berger, **Heretical**, s. 112, 114-5.

[69] Berger, **Heretical**, s. 60 vd.

teolojinin alamet-i fârikası gibi gösterilir[70] ki Berger de bu çizgiye paralel bir seyir izlediğini ifade ediyor.[71] Dinsel bireycilik için en uygun imkan görünen tümevarımcı seçenek "Modern Birey Anlayışı ve Dinsel Bireycilik" başlığı altında ayrıntılarıyla incelenecektir.

"Tümdengelimci" seçeneğe geri dönersek; bu yaklaşımın özü, klasik Protestanlık ve Kalvinizm'deki iman anlayışında saklıdır: "*İman, insanın çabası ve tercihleri ile elde edilemez. O, Allah'ın inayetidir, lütfudur, hediyesidir.*" Burada özellikle Karl Barth'ın görüşleri temele alınmıştır. Bu anlayışı "neo-ortodoksi" ile ifade edebiliriz. Neo-ortodoksi, "*dinî geleneğin nesnel otoritesinin, göreceleştirildiği veya zayıfladığı bir sürecin ardından, yeniden tasdikidir.*" Barth'ın üzerinde durduğu bu görüşe muhalif bir fikir Kierkegaard'dan gelmektedir. Onun "iman sıçraması (*leap of faith*)" dediği bu düşünceye göre birey, kuşku ve ümitsizlik halindeyken yeniden geleneğin mesajıyla yüzyüze gelir ve "Evet, inanıyorum!" dediği iman noktasına sıçrama yapar. Böylece insan, sıkıntı ve bunaltıdan kurtulur. Kierkegaard, bu faile "iman şövalyesi" diyordu.[72] Kierkegaard'ın "Hakikat, öznelliktir" sözü bu düşüncenin son noktasıdır. Barth, her ne kadar imanın "Tanrı vergisi" olduğunu ve insanın bunda hiçbir dahli olmadığını söylese de Kierkegaardçı bakışla denebilir ki o iman durumu bile "irade"nin ve "tercih"in ürünüdür. Kaldı ki Berger'e göre "tercih" de modern düşüncenin ayrılmaz unsurlarından birisidir. Neo-ortodokside ifadesini bulan tümdengelimci imkan, güçlü cemaat bağlarına vurgu yapar ki bu durum dinsel bireyciliğin karşısında yer alır.[73]

---

[70] Berger, **Heretical**, s. 64.

[71] Berger, **A Far Glory**, s. 20; krş. David Martin, "Berger: An Appreciation", Woodhead (ed.), **Peter Berger and the Study of Religion**, s. 14. Liberal teoloji hakkında bilgi için bkz. Harvey Cox, **Religion and the Secular City: Toward A Postmodern Theology**, Simon & Schuster, New York, 1984, s. 136.

[72] Berger, **Heretical**, s. 81.

[73] Berger, **Heretical**, s. 92.

4.6. YABANCILAŞMA

Berger, Mead'in sosyolojisinin merkezinde yer alan "Ben (*I*)" ve "Bana (*Me*)" ayrımından yola çıkarak, "yabancılaşma (*alienation*)" kavramına dikkatimizi çekmektedir. "Yabancılaşma", "*birey ile onun dünyası arasındaki diyalektik ilişkinin bilinçte kaybolduğu bir süreçtir*".[74] "Yabancılaşma" ile ifade edilmek istenen mefhum, olgusallık, zorunluluk ve mukadderlik kavramlarıyla ilişkilidir. Bunlar, yabancılaşmayı simgeleyen kavramlardır. Örneğin "kurumsal din", bireyin Ben'i karşısında yabancılaşmayı ifade eder. "Din"in yabancılaştırıcı bir eğilimi vardır. Onun bu özelliği aynı zamanda meşrulaştırıcılığıyla da yöndeşlik arz eder. Din, insan ürünü meşrulaştırmaları insanüstü bir kaynağa hamleder. Böylece insanın ürettiği dinsel unsurlar da kutsallaştırılır ve haricî bir yaptırım gücüne sahip olur. Bu sûretle din, insanı kendi kendisine yabancılaştırma temayülündedir. Örneğin "evlilik", özünde insanî ve gayri dinî bir durum iken, din onu kutsallaştırmak suretiyle insana yabancılaştırır. Artık evlilik, kutsaldır ve insanın ötesindedir. Ne var ki bu tür *kutsallaştırılmış* kurumların anlamlı gelme yapıları dağılmaya başlarsa "yabancılaşmadan uzaklaşma" durumu ortaya çıkar. Bu konuya daha sonra dönülecektir.

Yabancılaşma, Berger'de, Sartre'ın "kendini kandırma (*bad faith*)"[75] kavramıyla da ilişkilendirilir. Kendini kandırma, insanın hayalî zorunlulukları hür iradesinin yerine koyması anlamına gelir.[76] Yani bireyin, farklı seçenekler karşısında tercih yapmak durumunda kaldığında, kendi benliğine ya da öznel kimliğine uyanı değil de kendisini zorunlu hissettiğini tercih etmesidir. Fakat şu da ilave edilmelidir ki din, "kendini kandırma"yı zorunlu olarak gerekli kılmaz.

---

[74] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 142.

[75] "Kendini kandırma", Sartre'ın ortaya koyduğu önemli kavramlardan birisidir. Daha fazla bilgi için çalışmamızın Søren Kierkegaard'da Dinsel Bireycilik Bölümü'ne bakılabilir.

[76] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 151; Berger, **A Far Glory**, s. 94.

Yabancılaşma, "kendini kandırma" kavramıyla Sartre'ın ifade ettiği gibi, seçme hürriyetini inkarı ya da görmezden gelmeyi gerektiren bir haldir. Aynı zamanda, yabancılaşan insan, "kutsala kayıtsız şartsız bağımlılık" içerisine girmek zorundadır. Bu fenomene uyan bir kimsenin dinsel bireyciliği tehlikeye girebilir. Nitekim, dinsel bireycilikte seçme hürriyeti, temel unsurlardan birisidir. Şu da var ki "dinsel bireycilik" ile "mutlak bireycilik" farkı da belki burada tebarüz eder. Dinsel bireycilikte bireylerin bir ayağı dinde olmak zorundadır. Eylemlerinde dinini gözetmeden davranamaz. Aksi takdirde ona "dinsel bireyci" değil, sadece "bireyci" veya "mutlak bireyci" dememiz gerekirdi. Zaten mutlak bireycilikte birey, dini, eylemlerinde göz önünde bulundurmak zorunda değildir. Eğer din, bireyin seçme hürriyeti önünde engel teşkil ediyorsa, bertaraf edilir. Dahası, dinsel bireycilik, kurumsal dine bir başkaldırı niteliği taşıyabilir. Yani dinsel bireyci tutum, Berger'in deyimiyle, "yabancılaşmadan uzaklaştırıcı" bir role sahiptir. Kendi tercihlerini kendisi yapan birey, kurumsal dinin yapmayı zorunlu tuttuğu her fiili aynen yapmayabilir. Öznel kimliğini tercihine katar. Böylece yaptığı eylem, kendisinden kaynaklanır.[77]

4.7. KURUMSALLIKTAN UZAKLAŞMA VE ÖZNELLEŞME

Modern durumun getirdiği bir diğer toplumsal fenomen de, "kurumsallıktan uzaklaşma (*de-institutionalization*)" ve "öznelleşme (*subjectivization*)"dir. Birinci terim, kurumların artık insanları bir arada tutamayışını ifade eder. Bunun sonucunda da bireyler "öznelleşirler"[78] ve "çoğulculaşırlar".[79] Modern toplumda kurumlar eskisi gibi bireylere "yurt" olamamakta; tam tersine yabancılaşmaktadırlar. Neticede modern insan kendisini sürekli bir arayış içinde bulmaktadır. Bireyin özgürleşme süreci diyebileceğimiz bu durum için "sınırsız hürriyet" nitelendirmesini kullanamayız. Çünkü o, modern insanın da bir noktada "düzen

---

[77] Hervieu-Léger, "The Role of Religion", s. 3.

[78] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 105-6.

[79] Berger, **A Far Glory**, s. 177.

arayışı" içine gireceğini öngörmektedir. Belki bu arayış kurumların yeniden inşası şeklinde tezahür edebilir.[80] Dinin bu hususla bağlantılı toplumsal işlevlerinden biri, "sembolik bütünleştiricilik"tir. Durkheim'in dine atfettiği dayanışma ve bütünleştirme fonksiyonu üzerine bina edilen bu işleve göre müminler, ortak dinsel semboller etrafında bütünleşirler. Modern zamanlarda dinin bu işlevi devam eder; ama büyük toplumsal yapının tamamına şamil değildir. Sadece denebilir ki din, daha küçük grupları kendi aralarında bütünleştirir.[81] Özellikle geleneksel toplumlarda din, müntesiplerini belli bir anlam dünyası etrafında birleştirir.[82] Ne var ki modernleşme, dinin bu işlevini büyük ölçüde sarsmaktadır. Gelişme sürecindeki ülkelere etkide bulunan Batılı anlayış, kimi zaman yerel, geleneksel din ile uzlaşmıştır; ama yine de geleneğin toplumsal etkisini daraltmaktan da geri durmamıştır. Toplumda bu duruma itirazlar yükseltilmiştir. Dinin yetki alanının daraltılmasının bir sınırının bulunup bulunmadığı sorusu cevapsız kaldıkça da itirazlar devam edecek gibi görünmektedir.[83]

"Dinsel gerçeklik", bireylere ait "özel" alan konusu haline dönüşerek, bireyin bilincinden kaynaklanan bir fenomen gibi algılanır. Bu hal, dinin "bireysel varoluş"a işaret edip, kozmos veya tarihe atıfta bulunmamasıyla sonuçlanır. Bu yeni çoğulcu toplumsal yapıda dinî kurumların önünde "ideel-tipik" iki seçenek görünmektedir: Bu kurumlar ya dünyevîleşerek mevcut duruma ayak uyduracaklar; ya da kendilerini yeni yapıya uyarlamamayı seçecek ve eski düzenlerinin arkasına sığınacaklardır. Bu ikilem, modern toplumda "teoloji" ve "kilise" bunalımlarına yol açmaktadır.[84]

---

[80] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 110.

[81] Berger, "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", s. 149 vd.

[82] Berger, **A Far Glory**, s. 19.

[83] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 173-5.

[84] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 226.

Modern dinî toplumsal yapıdaki "ilahiyat/teoloji bunalımı", geleneksel dinî tanımlamaların ilahiyatçılar değil, sıradan insanlar tarafından sorgulanmasından çıkmaktadır. Çünkü dünyevîleşen yeni toplumda dinî kurumların gerçeklik tanımları artık "sorgusuz sualsiz" kabul edilmemektedir. Dinî kurumların bu yeni duruma uyum sağlamasında karşımıza çıkan soru "bu adaptasyonun daha nereye kadar gideceği"dir. Uyum sağlamayı reddedip mücadeleyi seçen dinî kurumların karşısına çıkan soru ise "bu dirençlerin ne kadar dayanıklı olduğu"dur. Berger'in bahsettiği "ilahiyat bunalımı" işte bu iki seçeneğin meşrulaştırımında belirginleşir. Bu hususta Protestanlık'ın gelişimi, daha önce de belirtildiği gibi, ideel-tipik bir model kabul edilmektedir. İlk dönem Protestanlığı, aynı Katoliklik gibi, dünyevîleşme ve çoğulculaşmaya karşı dirençli idi.

Protestan ortodoksinin XIX. yüzyıl öncesi geçirdiği iki şok, konumuz açısından dikkat çekicidir: Birincisi çeşitli uyanışçı hareketlerde ifadesini bulan "duygusal dindarlık (*pietism*)"tır. Pietizm, ortodoks dogmanın duygularla eritilmesini sağlayarak onun gerçeklik tanımlarını "dışsallık"tan çıkarmakta ve "öznelleştirmekte"dir. Böylece dinin öznel tecrübesi, dogmanın dışsallığının önüne geçmekte ve bu da görececiliğe ve çoğulculuğa yol açmaktaydı. Ortodoksinin geçirdiği ikinci şok, "Aydınlanma rasyonalizmi"dir. Bu fenomenin XIX. yüzyıldaki yansıması addedilen "teolojik liberalizm", Protestan ortodoksinin gerçek bunalımı olmuştur. Schleiermacher'in öncülük ettiği "liberal teoloji"de "dinî tecrübe" vurgulanmakta, tüm dogmatik öğretiler göreceleşmektedir.[85] O dönemde teoloji dünyası, seküler bir aydın topluluğunu muhatap alarak savunmacı bir tutuma girmişti.[86] Neticede Protestan liberalizmi, ekonomi ve teknoloji alanlarında yaşanan "altın çağ"ın altyapısını oluşturmuştur. Fakat liberal teolojinin hükümranlığı rakipsiz kalmamıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde Protestan liberalizmine muhalif sesler çıkmaya başlar. Bu düşünceler, Avrupa'da

---

[85] Berger, **Heretical**, s. 70 vd.

[86] Berger, Kierkegaard'ın bu teolojik yapıda marjinal kaldığını ifade eder. bkz. Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 235.

1930'lardan, Amerika'da ise 1940'lardan sonra etkisini gösterir. "Neo-ortodoksi" diyebileceğimiz liberalizm-karşıtı bu akımın baş temsilcisi Karl Barth idi. Barthçı Neo-ortodoksi, bir mukavemet ideolojisi haline geldi. Bu harekete göre "liberal teoloji"nin öznelleştirici, uzlaştırıcı yönleri reddedilmekteydi. Ayrıca onlara göre Hıristiyan vahyi ve Tanrısal lütuf, öznel ve derunî değil, haricî nitelikteydi. Neo-ortodoksi, aynı zamanda özgürlükçü bireyciliğe de karşıdır. Nitekim bu görüş, "birey"e değil, "kilise"ye vurgu yapmaktadır. Neo-ortodoksiyi tekrar tepkisel tarzda "neo-liberalizm" izler ki bu akım, tahmin edilebileceği gibi, dini yeniden "öznelleştirir (*subjectivize*)". Din, yine özgür bireysel tercih konusu haline gelmeye başlar. Dinin "bilinç-dışı" atıfları, yerlerini "bilinçteki" atıflara bırakır. Böylece dinin "gerçekliği", "kozmos" ve "tarih"i terk ederek "bireysel bilinç"e naklolur.[87] "Psikolojizm"[88] ve "varoluşçuluk", bu durumda ön plana çıkan akımlardır. Geleneksel dinî kavramların insanın bilincinin derinliklerinde yer aldığı varsayılan bilgilere tekabül eden "semboller" addedilmesi, psikolojizme kapı aralamaktadır. Bu bağlamda özellikle Amerika'da dinin psikoterapik işlevselliği belirginleşmektedir.[89]

Berger, modernleşme ile yüzyüze kalan –ister Batılı, ister değil– her toplumun bir şekilde dünyevîleşme, çoğulculaşma ve öznelleşme ile karşılaşacağını belirtir.[90] Modernleşme insanın öznel yönüne güçlü bir vurgu yapar. Modernleşme ile öznelleşme akraba süreçlerdir. Epistemolojinin sürekli sorduğu "Neyi bilebilirim?" sorusuna birey, bulunduğu toplumdan cevap alamazsa kendi içine dönmek suretiyle öznelleşir. Öznelliği yoluyla tercih zorunluluğu içerisinde bu-

---

87 Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 244.

88 "Psikolojizm: Sosyal hayatı kuşatan tüm düzenliliklerin, bütün insan davranışlarının tâbi olduğu kuralların, son tahlilde, insan doğasından çıkarsanan psikolojik yasalara indirgenebilir nitelikte olduğunu, dolayısıyla tüm insan eylemlerinin insan doğasının potansiyel imkanlarının bağlı olduğu ilkelerle açıklanabileceğini savunan yaklaşım." Demir ve Acar, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, "Psikolojizm" maddesi.

89 Amerikan bireyciliğinde terapinin konumuna dair bilgi için bkz. Bellah vd., a.g.e., s. 47, 121-38.

90 Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 249.

lunan birey, Promete'ye benzer.[91] Bir yanda özgürlük, diğer yanda ise yalnızlık ve kaygı bulunmaktadır. Yani "kader"den "tercih"e geçiş, sancılı bir süreçtir. Gelişmekte olan ülkelerde yaşanan modernleşme de benzer şekilde cereyan eder. Modernleşme yolundaki birey, bir taraftan özgürlükçe cezbedilir; ama öbür taraftan bunun bedelinin yalnızlık olduğunun farkına varır.[92]

"Kurumsallıktan uzaklaşma" ve "öznelleşme" ile ilişkili bir kavramı daha zikretmeden bu konuyu tamamlamış olamayız: "Soyutlanma (*abstraction*)". Soyutlanmanın temelinde, modernliğin de altyapısında bulunan kapitalist pazar, bürokratik devlet, teknolojikleştirilmiş ekonomi, büyük şehir, ve kitle iletişim araçları yer alır. Soyutlanma, toplumsal hayatta, insanların içerisinde tarih boyunca dayanışma ve anlam dünyalarını buldukları sağlam ve birleştirici "topluluk" yapısının, yok olmasa bile zayıflamasını ifade eder. Bahse konu fenomen, bilinç düzeyinde de farklı bir düşünce ve duygu yapılanmasına yol açmıştır. Burada özellikle vurgulanan, tekilleştirici/parçalayıcı/ayırıcı (*atomizing*) bir zihinsel yapının her alana nüfuzudur. En çok modernleştiği düşünülen Batı ülkelerinde soyutlanma süreci topluma iyice işlemiş durumdadır. Gelişme sürecindeki ülkelerde ise eski ile yeni arasındaki çatışma her zaman gözlenebilir.[93]

4.8. ÖZGÜRLEŞME

Modern-öncesi toplum yapısında insan hayatına dair hemen her sahada "kaderin belirleyiciliği" sorgusuz sualsiz kabul edilmekteydi. Oysa modernleş-

---

[91] Yunan mitolojisine göre Prometheus, Tanrı Zeus'un insanlar için uygun gördüğü "karanlık" kaderi aydınlatmak için Pantheon'dan ateşi çalmış ve insanlara götürmüştür. Yaptığından dolayı cezalandırılacağını bile bile böyle davranmış, *kendi tercihiyle* kaderi yenmiş; sonunda da Zeus tarafından feci şekilde cezalandırılmıştır. Promete'nin savunduğu iki değer bireycilik açısından dikkat çekicidir: "Bilinç" ve "özgürlük". Nitekim Zeus ile Promete arasındaki çatışma, bir "özgürlük-kölelik" kavgasıdır. bkz. Azra Erhat, **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 278-281.

[92] Berger, **Heretical**, s. 23.

[93] Berger, **Facing Up**, s. 71.

menin temel unsuru, tercihin ön plana çıkmaya başlamasıyla tebarüz eden "özgürleşme (*liberation*)"dir.[94] Bu kavram genellikle "Promete unsuru" ile örneklendirilmektedir. Geleneksel dinî dünya görüşü taraftarları, bu durumu insanın Tanrı tarafından belirlenmiş durumuna karşı köklü bir isyan addetmektedirler. Halbuki modernleşme, seçeneklerin çoğalmasını gerektirir. Moderniteyi özlü biçimde ifade eden bir söz şöyledir: "Her şey, mevcut durumundan başka türlü de olabilir." Başka bir ifadeyle hiçbir şey şu anda olduğu gibi kalmak zorunda değildir. Bu özdeyiş, modernleşmenin temelindeki yenilikçi ve devrimci dinamizmin bir yansımasıdır. "Gelenek artık bağlayıcı değildir; mevcut durum (*status-quo*) değiştirilebilir; gelecek, uçsuz bucaksız bir ufuktur…" gibi sözlerle modernleşmenin ruhu özetlenebilir. Berger, "kader"den "tercih"e geçiş konusunda Arnold Gehlen'in bazı fikirlerine gönderme yapar. Gehlen'e göre toplumun –belki de "topluluk" demek daha doğru olur– en eski işlevlerinden birisi, bireyin sırtından tercih külfetini kaldırmasıdır. Zira geleneksel anlayışa göre yaşayan bir kimse zaten toplumsal hayatta fazla seçim şansına sahip değildir. Eline bir tercih fırsatı geçse de ya kendisi onu kullanmak istemeyecek, ya da topluluk tarafından yadırganacaktır. Sonuçta geleneksel topluluktaki kişi, her halükârda bu 'külfet'ten kurtulmuştur. Ne var ki modernleşme sayesinde topluluğun bu külfet kaldırma işlevi zayıflamaktadır; çünkü artık kadere meydan okunmuş, bireyin omuzlarına seçme sorumluluğu yüklenmiştir.

Kendi tercihleriyle baş başa kalmaya zorlanan birey, bir yandan özgürdür; diğer yandan da "yurd"undan uzak bir şekilde tek başına "zihinsel göçebe hayatı" yaşadığı için "yalnız"dır. Özgürlük ve yalnızlık birbirine bağlı olduğundan, birinden vazgeçmek, diğerinden de vazgeçmek anlamına gelir. Bununla birlikte, yalnız kalmak istemeyenlere "özgürlükten kaçma"nın kültürel gelenekselcilik, dinsel fundamentalizm, ideolojik kolektivizm ve bütüncül ideolojiler gibi çeşitli yolları vardır. Hepsi de yalnız kalmış bireyi belli bir topluluğa enteg-

---

[94] Berger, **A Far Glory**, s. 68.

re etmeyi amaçlar. Dinsel ya da seküler her türlü toplulukçu oluşum bireyi kuşatır, ona "yurt" sağlar.[95]

Konunun felsefî boyutuna gelindiğinde, insanın özgürlüğünün sınırları gündeme gelmektedir: "İnsan ne kadar özgürdür? İnsanlık durumunda neler değiştirilebilir, neler değiştirilemez?" Bu soru Stoalılar'dan beri sorulsa da günümüzde toplumsal dünya o zamana göre çok farklıdır. Bugün sorulması gereken soru, dinamik ve belirsizliklerle dolu bir çağda, en azından bir nebze istikrar sağlayabilecek sosyal düzenlemeler nasıl gerçekleştirilebilir? Bu durum, muhafazakar birisine kıyasla devrimci için daha fazla problem teşkil eder. Zira onun yapacağı düzenlemelerde muhafazakarda bulunan gelenekselliğin esamisi bile okunmayacak ve böylece yapılacak değişiklikler, kaderin işsiz kaldığı bir dünyada daha da kararsız hale gelecektir. Buna rağmen, özgürleşme, modernite için vazgeçilmezdir. Ama bedeli de varoluşçuların dile getirdikleri "tercih ıstırabı"dır.[96]

4.9. MODERN BİREY ANLAYIŞI VE DİNSEL BİREYCİLİK

Buraya kadar, Berger'in modern toplumda dinsel bireyciliği nereye yerleştirdiğini anlamak için düşünce kurgusunu tespit etmeye çalıştık. Şimdi o temel üzerine "modern birey" ve "dinsel bireycilik" mefhumlarının nasıl örüldüğünü inceleyeceğiz.

Din, "*insanın evrende kendisini 'evinde/yurdunda' hissetmesini sağlayan bilişsel ve normatif yapı*"dır. İşte bu yapı, toplumsal yaşam-dünyalarının çoğulculuğu tarafından tehdit edilmektedir. Ezcümle bireyin bilinci de, dinin ortaya koyduğu gerçeklik tanımlarının inandırıcılığını sarsmaktadır. Bunun sonucu da "dinin özelleşmesi (*privatization of religion*)"dir. Bu fenomen, toplumsal yaşa-

---

[95] Berger, **A Far Glory**, s. 94.

[96] Berger, **Facing Up**, s. 78.

mın "kamusal" ve "özel" diye ikiye ayrılması ile irtibatlıdır. Kamusal alanda dinin etkisi çok kısıtlı veya yok iken, özel alan bireyin dinini yaşaması için, belki de, tek alandır.[97] Modern çoğulcu durumda artık inanç da bir tercih meselesi haline gelmiştir.[98] Yani inanç, bireye toplum tarafından verilmemekte, bireyin onu kendi çabasıyla ve tercihiyle elde etmesi gerekmektedir. Artık modern insan zihinsel bir göçebe gibidir. Bütün bu söylenenlerin özeti mahiyetinde denebilir ki "*modern insan, giderek daha da koyulaşan 'yurtsuzluk' sorunundan mustarip olmaktadır*".[99]

"Birey"i tahlil ederken "benlik" (*self*) kavramını sorgulamalıyız: Gerçek benlik, bütün toplumsal rollerden ve topluluksal bağlardan mümkün mertebe yoksun "Yalnız birey" mi; yoksa o roller ve bağlarla çevrili birey midir? Modern Batı düşüncesinde de bu sorular sorulmaya devam etmektedir.[100] Konunun bizim açımızdan felsefî temeli sayılan varoluşçuluğa göre karar mercii, "benlik"tir.[101] Modernite de bireycileşmeyi teşvik ederek "özerk", "kendine özgü", "yalnız" bireye itimat etmektedir. Berger, Hıristiyan teolojisi açısından bakıldığında bireyin sorumluluğunun vurgulandığını belirtir. Zaten özerk bireyler olmadan sorumluluk da anlamsız hale gelecektir. Batı bireyciliği, iki sebepten dolayı olum-

---

[97] Subaşı, a.g.e., s. 72.

[98] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 94.

[99] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 95. Dinin özelleşmesi ve bireycileşmesinin günümüz modern toplum anlayışında çeşitli tezahürleri vardır. Kendilerini farklı cinsel tercihlerle tanımlayanların dindarlık (*religiosity*) ve maneviyatları (*spirituality*) üzerine ayrıntılı çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Örneğin bkz. Melissa M. Wilcox, "When Sheila's a Lesbian: Religious Individualism among Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Christians", **Sociology of Religion**, 63(4), Winter 2002, s. 497-513 (Gördüğümüz kadarıyla "Dinsel Bireycilik (*Religious Individualism*)" terimini başlığa taşıyan ender çalışmalardan olması hasebiyle de önem taşımaktadır. Ayrıca Wilcox, doktora tezini aynı konu üzerine yapmıştır.); Andrew K. T. Yip, "The Self as the Basis of Religious Faith: Spirituality of Gay, Lesbian and Bisexual Christians", Davie vd. (ed.), **Predicting Religion**, s. 135-146; "Queering Religious Texts: An Exploration of British Non-Heterosexual Christians' and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics", **Sociology**, 39(1), 2005, s. 47-65.

[100] Berger, **A Far Glory**, s. 97.

[101] Berger, **A Far Glory**, s. 98.

lanmaktadır: Birincisi "özgürlük", ikincisi ise bireyciliğin –dini, ırkı, yaşı, cinsiyeti ne olursa olsun– her bir bireyi "yeri doldurulamaz" kabul etmesidir. Nitekim "*bireysel özgürlük, özerklik ve birey hakları en önemli, vazgeçilemez moral değerler olarak kabul görürler...*"[102]

Modernleşme, beraberinde, bireyin kolektif oluşumlardan daha fazla ayrılması anlamına gelen "bireycileşme (*individuation*)"yi getirmiştir.[103] Bunun sonucunda da tarihin başka hiçbir döneminde eşine rastlanmamış bir birey-toplum karşıtlığı ortaya çıkmıştır. Bireycileşme, daha önce "Kurumsallıktan Uzaklaşma ve Öznelleşme" başlığı altında bahsedilen "soyutlanma" ile yakından irtibatlıdır. Modern-öncesi toplumlarda bireyi ayakta tutan kuşatıcı ve kapsayıcı cemaatler, modernleşme ile birlikte zayıflamaktadır. Bu konuyla alakalı bir paradoks dikkatimizi çekiyor: "*Bir yandan bu somut cemaatlerin yerini modern toplumun soyut devasa yapıları alırken, bireyin benliği farklı ve büyük ölçüde karmaşık algılanmakta; bunun sonucunda da soyut kurumlarda karşılanması zorlaşan* daha fazla kişisel aidiyet ihtiyacı *hasıl olmaktadır.*"[104] Sonuçta Batılı olsun olmasın hemen her toplumda yeni devasa yapı ile bireyin hayatını belirleyen cemaatler/topluluklar arasında bir kopukluk sorunu mevcuttur.[105]

Modernite, bir taraftan kurumları daha soyutlaştırarak, diğer taraftan oralardaki insanları daha da bireycileştirerek, sosyologların "anomi" dedikleri 'teh-

---

[102] Berger vd., **Modernleşme ve Bilinç**, s. 91; Berger, **A Far Glory**, s. 100.

[103] Berger, bizim "bireycileşme" demeyi tercih ettiğimiz kavram için "individuation"ı kullanmaktadır. Bu kavramın kelime karşılığı kanaatimizce "bireyleşme"dir; ama o, Jung'un Analitik Psikolojisi'nde "bireyin bilinç ve bilinçaltının birleştirilmesi suretiyle kemale ulaşması süreci"ni ifade eder. Hatta bu süreç bireyciliğin ihtiva ettiği "tek başına birey" fikrinin karşısında yer alan daha "bütüncül" manalar taşımaktadır. Dolayısıyla bu tür bir anlam karmaşası yaşamamak için "bireyleşme" yerine "bireycileşme"yi "individuation"ın karşılığında kullanıyoruz. bkz. C. G. Jung, **Analitik Psikoloji**, çev. Ender Gürol, Payel Yayınevi, İstanbul, 1997; krş. Cihat Kısa, **Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005, s. 90. Ayrıca Buber'in Jung'un "bireyleşme" kuramına yönelik düşünceleri için bkz. Buber, **Tanrı Tutulması**, s. 107.

[104] (Vurgu bizim)

[105] Berger, **Facing Up**, s. 75.

dit'i bir hayli güçlendirmiştir. Bireycileşmenin hem felsefî/teorik, hem de uygulanımsal-siyasal boyutları bulunuyor. Eşitliğin anlamı üzerine kurulu bu tartışmanın bir faydası, daha fazla insanı konunun felsefî yönünden haberdar etmektir. Ayrıca bu mütalaalar, hem bireysel özerklik, hem de cemaatsel dayanışmayı aynı anda istemek gibi bir muammanın perdesini aralama hizmeti de görecektir. Bu konuda şöyle bir felsefî antropoloji sorusu sorulabilir: "*Modern birey fikri, insanın kendini-gerçekleştirme tarihinde (Aydınlanma'dan itibaren gelişen liberal düşünce gibi) ileri atılmış önemli bir adım mıdır; yoksa, tam tersine, insanlıktan çıkaran bir sapma mıdır?*" Modern bireycileşmenin bir sapma olduğunu düşünenler için herhangi bir "bilişsel çelişki" yoktur; çünkü yapmaları gereken, sadece hangi "kolektivist" sistemin kendilerine daha uygun olduğuna karar vermekten ibarettir. Ama anomi ve belki de anarşi pahasına bireyin hak ve özgürlüklerine değer verenler, çok sayıda siyasal ve uygulanımsal sorunla karşı karşıya geleceklerdir. Nitekim gelişme sürecindeki ülkelerin bir kısmında modernleşmeyi ve modern bireycileşmeyi istemeyenlerin güçlü mevcudiyeti, bireycilik taraftarları için problem teşkil etmektedir.[106]

Modern-öncesi topluluk yapısında kişi, "din" hususunda 'nesnel'[107] ve kesinlikli bir toplumsal yapıda yaşar.[108] Modern toplumda ise bu durum tersine döner; nesnellik ve kesinlik artık yoktur. Modernite, sorgusuz sualsiz kabul edilen tüm kesinlikleri tehlikeye sokar.[109] Din artık öznelleşmiştir. Elbette her iki "ideel-tipik" toplumsal yapıda da istisnalar mevcuttur. Modern toplumsal yapıda "dünyevîleşme" ve "çoğulculaşma" vurgulanır.

---

[106] Berger, **Facing Up**, s. 76.

[107] Buradaki "nesnellik" yöntemsel terim anlamında kullanılmamıştır. "Öznenin dışında gerçekleşme"ye ve dışsallığa atıfta bulunulmaktadır.

[108] Berger, **A Far Glory**, s. 135.

[109] Berger, **A Far Glory**, s. 125.

"Modernlik"le yakından ilgili bir kavram olan "tercih" ile "sapma" arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Berger'in yazdığı onlarca eserden isim itibariyle bizim tez konumuzu en çok ilgilendirenlerden biri **The Heretical Imperative**'dir.[110] Eserin adı, kelimenin ilk anlamına bakınca anlatılmak istenenden farklı çağrışımlar uyandırabiliyor. "*Heretic*", sapkınlığı ve sapıklığı ifade eden bir kelimedir. Ama burada vurgulanan, anayoldan 'sapma' ve iftiraktır. Dinsel bireyci, kendi iradesini kullanmak suretiyle "ana-kol" dindarlıktan "sapmakta" ve tercihine bağlı "tali bir yol"a girmektedir.[111] Bu çalışmada altı çizilen de modernliğin getirdiği bireyci tutum sonucunda insanların tercihleri doğrultusunda kendi rotalarını çizme "mecburiyetinde" bulunduklarıdır. Bu eserde modern durumda insan hayatının "tercihlere" bu denli açıklığının, hatta seçim yapma zorunluluğunun din ile irtibatı incelenmiştir.

İngilizce'de "*heresy*"[112] seçmek, tercih etmek anlamına gelen Yunanca "*hairein*"den türemiştir.[113] "*Hairesis*", tercihte bulunmak demektir. Berger, bu kavramın Yeni Ahit'teki manasına dikkat çeker ki orada bu kelime büyük dinsel cemaat içerisindeki bölünmeyi, ayrılmayı, "itizal"i ifade eden oldukça dinî bir içeriğe sahiptir. Heretik (sapkın), dinî otoriteyi fazla umursamaz; geleneği sorgusuz sualsiz kabullenmeyi reddeder. Bunun yerine geleneğin muhtevasından seçme yapar ve kendisine göre uyarladığı kanaatini inşa eder. Modern-öncesi durumlarda, toplum düzeyinde ara ara "itizaller" tarafından bölünen bir dinî ke-

---

[110] Peter L. Berger, **The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation**, Collin's, Londra, 1980. Bu eser, tarafımızdan tercüme edilseydi, Türkçe adı "İtizal Zorunluluğu" olurdu.

[111] Berger'in "*heretic*" kavramına yüklediği *anakoldan sapma* anlayışını bir başka makalede de gördük. Streib, *anakol din*in verdiği anlamdan sapma ve dünyaya anlam verme konusunda özgürlüğü ifade ederken "*offroad*" tabirini kullanıyor. Orada Berger'in "heresy"ye verdiği "tercih zorunluluğu"na da vurgu yapılıyor. krş. Heinz Streib, "Offroad Religion? A Narrative Approach to Fundamentalism and Occult Orientations", **Journal of Adolescence**, 22, 1999, s. 255-267.

[112] "Dalalet", "sapma", "itizal", "dince kabul olunmuş inançlara aykırı düşünce" anlamları için bkz. **Webster**, "heresy" maddesi; **Redhouse Dictionary**, Redhouse Yayınevi, İstanbul, 1971, "heresy" ve "heretical" maddeleri.

[113] Berger, **Heretical**, s. 27; Fatma M. Coşar, **Din Savaşları**, Büke Yay., İstanbul, 2000, s. 51.

sinlik çizgisinden bahsedilebilir. Modern durum ise, bunun tam aksine, bir dinî belirsizlik dünyasıdır ve kesin dinî tasdiklere az rastlanır. Yani geleneksel toplu-luk yapısında insanlar için itizal, sadece bir ihtimalden öteye gidemezken; mo-dern birey için bu, bir gereklilik, hatta zorunluluktur.[114] "*Heretical imperative*" ibaresi, artık "itizal/ seçme/ tercih zorunluluğu" manasını burada tam anlamıyla kazanmaktadır. Dolayısıyla modernlik, Berger'e göre, seçeneklerini kat kat artı-rırken, kader telakki edilenlerin sınırını daraltmaktadır. Bu durum, her insanî alandaki gibi "din" hususunda da modern bireye inanç konularını tercih etme imkanı vermekten öte, bunu gerekli kılmaktadır.[115] Böylece "itizal (*heresy*)"[116] evrenselleşmiş olur.[117] "Sapma zorunluluğu", dindar zihin için hiç kolay değildir. Bu durumla yüzyüze kalan bir kimse, tamamen reddetme ya da tümden kabul etme yönünde tepkiler verebilir. Berger'e göre, geleneği temsil eden bir otorite-nin etkisi zayıfladığında, birey eski düşüncelerini sorgulamaya başlar. Bu da ister istemez bir kimsenin kendi "iç tecrübe dünyası"na dönmesi anlamına gelir. Artık o birey için önemli olan, inançların başkası için ne ifade ettiği ya da onla-rın aktarımı değil, bizzat kendisi için ne anlama geldiğidir. Bu durum için kulla-nılan anahtar kavram, "tecrübe (*experience*)"dir. Berger, bu kavramı açmak için Weber'in "dinsel virtüözler (*religious virtuosi*)" ile "ötekiler" arasında yaptığı ayrıma atıfta bulunur.[118] "Dinsel virtüözler", dinî hakikatlere ilişkin aracısız bi-reysel tecrübeler yaşadıklarını belirten kimselerdir. Bu tür insanlar, birisi dişi ağrıdığında onu nasıl kendisi tecrübe ediyorsa aynı onun gibi, dinî hakikatleri de kendileri tecrübe ederler. Bu insanların dışında kalanlar ise diş ağrısı fenomeni-ne dışarıdan bakan diş hekimi gibidirler.

---

[114] Berger, **Heretical**, s. 28.

[115] Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 44-5.

[116] Wach, **Din Sosyolojisi**, s. 220.

[117] Berger, **Heretical**, s. 31.

[118] Berger, **Heretical**, s. 33.

Modern durum, bu tecrübelerin pazar yerinde sergilenmesini andırır. Günümüzde bir kimse –eğer büyük şehirlerde yaşıyorsa daha da kolaylıkla– farklı inançların tecrübe ve gelenekleri hakkında bilgi sahibi olabilir. Bu dinlerden birini seçebilir; veyahut da kendisininkinden farklı tecrübe ve inanışlara kulaklarını tıkayabilir. Ancak diğer dinleri reddedip kendi eski inancını koruma tutumu bile, haddi zatında, modern zamanlarda bir "tercih" meselesidir.[119]

Berger, Schutz'a atıfla, "gerçekliği" birbirinden farklı ve çok katmanlı bir yapıda telakki eder. Örneğin bir kimsenin uyanıkken, rüya görürken ve çok sevdiği bir müziği dinlerken yaşadığı "gerçeklik katmanları" birbirinden farklıdır. İnsanların diğer insanlarla paylaştığı gündelik hayat tecrübesine "zirve gerçeklik (*paramount reality*)" denmektedir. Konuya dinsel boyutu da dahil ettiğimizde "doğaüstünün tecrübesi" ve "kutsalın tecrübesi" diye iki tecrübe türü karşımıza çıkar ki bunlar birbirlerinden ayrıdırlar. "Mistik tecrübe" de "kutsalın tecrübesi"yle birçok noktada kesişmekle beraber birbirleriyle aynı değildirler. "Dinî tecrübe" de diyebileceğimiz "kutsalın tecrübesi", Otto'ya atıfla, "tamamen farklı olan"ın tecrübesidir. Dolayısıyla hem doğaüstünün, hem de kutsalın tecrübesi, zirve gerçeklikten, yani gündelik hayat tecrübesinden apayrı gerçeklikleri yansıtmaktadır.[120] Ne var ki dinsel tecrübe, bütün insanlarda ve eşit yoğunlukta yaşanmaz. Yaşayanlar da bunu devamlı tecrübe edemezler. Sonuçta dinî tecrübe, onu hiç yaşamamış olanlara aktarılarak "gelenekleşir"; Weber'in kavramıyla ifade edersek "rutinleşir". Zaman içinde kurumsallaştığı için onun toplumdaki anlamlı gelme yapısı da sağlamlaşır. Mamafih "gelenek", tecrübeyi topluma aktarmakla kalmaz; aynı zamanda onu denetim altında da tutar. Çünkü dinî tecrübe diğer taraftan da toplumsal hayatın düzeni için bir tehdit oluşturabilir.[121] Günde-

---

[119] Berger, **Heretical**, s. 35-6.

[120] Berger, **Heretical**, s. 46.

[121] Berger, **A Far Glory**, s. 173.

lik yaşamın rutin işleyişi bile tehlikeye girebilir. Dolayısıyla "dinî gelenek", zirve gerçekliğin muhafazası konumundadır.[122]

Modern toplum anlayışında bireyin karşısında üç ideel-tipik dinsel düşünce modeli bulunduğunu "Çoğulculuk" başlığı altında belirtmiştik. Bunlardan "dinsel bireycilik" ile en yakın ilişkili olanı, Berger'in tümevarımcı imkan dediği seçenektir. "Tümevarımcı" kavramının kullanılması, empirik delillendirmeye ve insanî tecrübenin dinî tefekkürün başlangıç noktası addedilmesine atıfladır. Schleiermacher'in düşünsel anlamda başını çektiği tümevarımsal model, daha önce bahsi geçen neo-ortodoksinin tam tersi bir seyir izlemek suretiyle, vahiyden önce insanî tecrübeyi dinî düşüncenin başlangıç noktası kabul eder.[123] Ona göre dinin özü, Nihaî Olan'ın tecrübesidir ki bu aynı zamanda tam bağımlılığın iç-deneyimlenmesidir. Teorik spekülasyonlar, ahlakî vaazlar vs. … Bunların hepsi dinin dış kabuğudur.[124] Her dinin bir "öz tecrübe"si vardır. Sonradan dine eklenen unsurlar bir kenara bırakılıp, o öze tekrar inilmelidir. Berger, Schleiermacher'in bu yöntemine ilişkin olarak da "itizal (*heresy*)" kavramını kullanıyor; çünkü bireylerin "öz tecrübe"ye inerek elde edecekleri özel dinsel formların her biri ayrı birer "din" gibidir. Böylece tümevarımcı modelin başrolüne Schleiermacher yerleştirilmektedir. Protestan liberal teolojinin merkezinde "dinî tecrübe" kategorisi önemli bir konumda durmaktadır. Dine dair her türlü kuramsal tefekkür, dinî tecrübeden hareket etmek durumundadır.[125] Buradaki eylem yönü, insandan insanötesine doğrudur.

Dinsel düşüncede tümevarımcı modelin karşısında üç temel problem yatmaktadır: "Yanıltıcı dinî tecrübe", "belli bir dini tercih etme" ve "kesinlik arayışı". Dinî tecrübenin hakikisi ile sahtesi nasıl ayırt edilecektir? Tümevarımcı

---

[122] Berger, **Heretical**, s. 49.

[123] Berger, **A Far Glory**, s. 138.

[124] Berger, **Heretical**, s. 129-30.

[125] Berger, **A Far Glory**, s. 154.

yaklaşımın savunucularından kabul edilebilecek William James'e göre bu, "pragmatizm" yoluyla anlaşılabilir. Yani bir dinî tecrübe, insanın hayatında bir işe yarıyorsa, bir "ürün"ü varsa hakikîdir. Mamafih James, önceleri "sahte dinî tecrübe"leri ayıklama hususunda böyle "ahlakî/moral" ölçütleri öne sürerken, sonraları bu kriterin elverişsizliğini fark etmiş ve onun yerine daha empirist ve akılcı nitelikte bilişsel yöntemler önermiştir. Berger, James'in bu yöntemine destek mahiyetinde, Gazalî'nin "dinî tecrübelerin akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiği" ikazını dile getirir. Ancak, Aydınlanma akılcılığının dine yönelik dışlayıcı tutumunu da hatırlatarak "din" fenomeninin özünün "aklın ötesinde" olduğuna vurgu yapmayı da ihmal etmez.[126]

"Tümevarımcı model"in karşısında yer alan ikinci problem, "belli bir dini tercih etme"dir, demiştik. "İlla itizal zorunluluğu varsa neden bir dini diğerine tercih ediyoruz?" sorusunu soran Berger burada Hıristiyanlık örneğini ele alarak dinlerin göreceli fenomenler olduğunu belirtir.[127] Tüm dinler ortak bir hedefe yöneliktirler.[128]

Tümevarımcı modelin karşılaşacağı üçüncü problem de "kesinlik"tir. Berger'e göre bu durum, bir yandan tümevarımcı, diğer yandan kurumsal bir dinî inanç sahibi olanlar için ciddî bir varoluşsal problem teşkil eder. Dahası, ilahiyatçılardan da fazla, sokaktaki insan için müşküldür; çünkü o, bilişsel seviyede kesinliği bertaraf eden unsurlarla mücadele edeceği zihinsel donanıma sahip değildir. Kaldı ki entelektüel seviyesi yüksek insanların bile kesinlik ihtiyacı vardır. Ama bu kesinlik, fanatik bir mutlakiyet gereksinimi değil, "yumuşak kesinlik" diye algılanmalıdır.[129]

---

[126] Berger, **Heretical**, s. 148.

[127] Berger, **Heretical**, s. 149.

[128] Berger, **Heretical**, s. 151.

[129] Berger, **Heretical**, s. 153.

Şimdiye kadar dinî düşünce için önerilen üç model içerisinde "tümevarımcı" seçenek, modern durumda en uygulanabiliridir. Felsefî kökeni Schleiermacher'e dayanan ve liberal teolojiyi bu modele en uygun örnek gösterebileceğimiz tümevarımcı yaklaşım, bir uçtaki "tümdengelimci" neo-ortodoks model ile diğer uçtaki seküler yönelimli "indirgemeci" yaklaşımın ortasında yer almaktadır. Tümevarımcı model, tümdengelimci modelle karşılaştırıldığında teolojik düşüncenin başlangıç noktasına insanı yerleştirmesi ve haricî bir otoriteyi reddetmesiyle tebarüz etmektedir. İndirgemeci modelle kıyaslandığında ise dinî tecrübenin doğaüstü ve kutsal özelliklerinin yeniden gündeme gelmesi ve özellikle modern seküler anlayışın ezici yetkesinin reddi anlamına gelir.[130] Bu anlayış, "birey"i, onun tecrübesini, tercihlerini öne çıkarmasıyla "dinsel bireycilik"e en yakın yaklaşım gibi görünmektedir. Berger de kendi entelektüel tercihini bu seçenekten yana kullandığını ifade ediyor. O, moderniteyi idealize etmediğini, fakat bir şekilde bu tarihsel durumun içerisinde bulunduğumuzu vurgulamaktadır. Modern durumun içinde yaşadığını kabul eden, "itizal zorunluluğu"nu da kabul edecektir. Her şeye rağmen modernlik, insana emsalsiz bir özgürlük bahşetmektedir.[131]

Berger'in dinsel bireyciliğini destekleyecek nitelikte bir örnek dikkatimizi çekti: İznik Amentüsü'nün ilk cümlesi olan "Bir tek Tanrı'ya iman ederim." ibaresi ele alınmaktadır. Özne durumundaki "Ben", dinsel bireycilik açısından son derecede anlamlıdır. Bu ifadenin öznesi, çeşitli cemaatlerde "Biz" şeklinde değiştirilmiş; fakat o zaman da "Ben"in şehadet vurgusu ve imanın bireysellik özelliği kaybolmuş, böylece cümle sadece tasvirî bir hal almıştır.[132] Sözü geçen iki varyasyonu düşündüğümüzde, birincisindeki anlam, cemaati dışarıda bırakıp bireyi öncelemekte; hatta cemaate karşı bir tavrı da içerebilmektedir. Diğerinde ise birey kendisini cemaatin içine bırakmaktadır.

---

[130] Berger, **Heretical**, s. 154.

[131] Berger, **A Far Glory**, s. 104.

[132] Berger, **A Far Glory**, s. 81.

Gelelim Batı düşüncesinin bir ürünü konumundaki "Yalnız birey" fikri bir başarı mı, yoksa bir sapma mıdır sorunsalına. Tarihte gerilere gidildiğinde insanın yalnız olmadığı, cemaat içinde yaşadığı görülür. Ama zaman içerisinde bu durumda kırılmalar meydana gelmiştir. Her bir kırılma birer "bireycileşme"yi ifade eder ki bunlar sadece Batı'ya mahsus değildir. Batı tarihinde modernlik, bireyi daha da yalnızlaştırmaktadır. Bu durum bireycilik-karşıtı tutumu da beraberinde getirmiştir. Çoğulcu toplumsal yapı sonucunda bireyin sahip olduğu inançlar da sorgusuz sualsiz kabul edilmeye devam edememişler, her biri tercih konusu haline gelmişlerdir. Bu sosyal duruma ait bireyin özelliği, birçok tercih imkanı bahşeden bir özgürlüğe sahip oluşudur. "*Sadece bu derecede özgür bir birey tam anlamıyla inanabilir. Ayrıca özgürlük yalnızlığı gerektirir. Dolayısıyla sadece Yalnız birey inanma eyleminde bulunabilir.*" Bir cemaat mensubu, içinde bulunduğu topluluğun inançlarına tâbi olur; onun için inanma eyleminden bahsetmek zordur.[133] Bundan dolayı modern birey kendi seçimini kendisi yapmak zorundadır.

Neticede buraya kadar söylenenlerden anlıyoruz ki Berger, modernitenin getirdiği toplumsal ve dinsel sıkıntılarla baş etmede dinsel bireyciliği en önemli çıkış kapılarından biri görmektedir. Modern toplumda dinin durumu göz önüne alındığında dünyevîleşme kuramcılarının iddia ettiği "dinin çöküşü" fikrine de böylece bir cevap verilmiş olmaktadır. Zira modern zamanlarda din fenomeni dönüşüme uğramakta, kurumsal yapısı giderek zayıflarken, bireysel yanı ağır basmaya başlamaktadır. Günümüzde birey belli bir topluluğa ve onun zihniyetine bağımlı kalarak değil, daha ziyade bireysel tercihlerini uygulayarak kendisini daha dindar hissetmektedir. Nitekim Berger de modern durumda yaşanan değişmelerin insanları dinsel bireyciliğe yönlendirdiğini belirtiyor.[134] Bir sonraki bö-

---

[133] Berger, **A Far Glory**, s. 84-7.

[134] Giovanni Filoramo, "Religious Pluralism and Crises of Identity", **Diogenes**, 50(3), 2003, s. 32.

lümde görüleceği gibi Thomas Luckmann da modern toplumda dinin "kurumsal"dan "bireysel"e doğru değiştiği fikrini Berger ile paylaşacaktır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

THOMAS LUCKMANN'DA DİNSEL BİREYCİLİK

Dördüncü Bölüm'de fenomenolojik din sosyolojisi geleneğinden Berger'in dinsel bireycilik konusundaki düşünceleri incelenmişti. Burada da aynı sosyoloji geleneğine mensup olan ve Berger ile bazı çalışmalara birlikte imza atan Thomas Luckmann'ın[1] modernlik-bireysel dindarlık ilişkisine dair görüşleri ele alınacak; onun dinsel bireycilik anlayışının din sosyolojisi literatürüne katkısı görülecektir. Luckmann'ın "modern toplumda din problemi"ni ele aldığı **Görünmeyen Din** adlı eseri, dinsel bireycilik için son derecede önemli bir din sosyolojisi çalışması olduğundan,[2] konu üzerindeki düşünceleri incelenirken odak noktasına konulacaktır. Luckmann, eserini 1960'tan sonra farklı isimlerle müsvedde halinde ya-

---

[1] Thomas Luckmann, 1927'de Slovenya'da doğmuş; Viyana ve Insbruck Üniversiteleri ile New York'taki Graduate Faculty of New School for Social Research'te öğrenim görmüş; Linköping Üniversitesi'nde yüksek lisansını felsefe, doktorasını da sosyoloji alanında tamamlamıştır. New York Hombart College'da, Graduate Faculty of New School for Social Research'te, Frankfurt ve Konstanz Üniversitelerinde öğretim üyeliği görevinde bulunmuştur. bkz. Thomas Luckmann, "Some Problems of Pluralism in Modern Societies", Erişim: 16.03.2005, http://stud.unisg.ch/~cems/review/luckmann.html ("Some Problems" olarak atıfta bulunulacaktır); Thomas Luckmann, **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yay., İstanbul, 2003, s.2. (**Görünmeyen Din** şeklinde gönderme yapılacaktır.) **Görünmeyen Din**'in İngilizce 1974 baskısı (Thomas Luckmann, **The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society**, MacMillan Publishing, New York, 1974) elimizde olmakla birlikte bu bölümde Türkçe çevirisine atıfta bulunduk. Ne var ki sadece Türkçesi ile yetinmeyip orijinaliyle karşılaştırarak okuduk. Çünkü bazı yerlerde çeviri tercihlerinden dolayı Luckmann'ı anlamakta zorlandığımız oldu. Bu yüzden burada ona ait kimi ifadeler tercümesiyle uyuşmuyor görünebilir.

[2] Aradan yıllar geçmesine rağmen, Luckmann'ın ortaya koyduğu "görünmeyen din" kavramını merkeze alan makaleler yazılmıştır. bkz. Richard Machalek ve Michael Martin, "'Invisible' Religions: Some Preliminary Evidence", **JSSR**, 15(4), 1976, s. 311-321; Kelly Besecke, "Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource", **Sociology of Religion**, 62(3), 2001, s. 365-381; "Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning", **Sociological Theory**, 23(2), 2005, s. 179-196; Roberto Cipriani, "Invisible Religion or Diffused Religion in Italy?", **Social Compass**, 50(3), 2003, s. 311-320; Roberto Cipriani, "Secularization or 'Diffused Religion'?", Erişim: 02.04.2007, http://host.uniroma3.it/docenti/cipriani/secularization.htm.

yınlayarak fikirlerini zaman içinde olgunlaştırmış ve nihayetinde kitap halinde 1963'te Almanca, 1967'de de İngilizce ilk baskıyı almıştır.[3]

"Görünmeyen din (*invisible religion*)" tabiri, dinin görünen ve görünmeyen diye –en azından– iki tarafı olduğunu ihsas ettiriyor. Dinin görünmeyen yönü, bireysellik ve içsellikle; görünen yönü ise kurumsallık ve dışsallık/nesnellikle ilişkilidir. Dinin düşüşe geçtiğini ileri süren "dünyevîleşme teorisi"nin ortaya çıkışı, araştırmaların kuramsal temeline yerleştirilen "dindarlık/din" kavramından ve araştırma yönteminden kaynaklanmıştır. Din araştırmaları, uzun süre "din" yerine "dinsel kurum/kilise"yi alarak incelemelerini bu yönde gerçekleştirmiştir.[4] Durum böyle olunca, dindar insan, "kiliseye devam eden insan" anlamına gelmektedir. Ayrıca, yapılan istatistik çalışmalarda dindarlık, "kiliseye devam ediyor musunuz?" sorusuna verilen cevaba göre ölçülmekteydi. Dindarlığı sadece kilise müdavimliğine bağlayan bir ölçek, kiliseye gitmeyen, fakat kendisini dindar kabul eden insanları görmezlikten gelecektir. Çünkü dindarlığını "ötekilere görünmeyen" bir tarzda yaşamayı tercih eden müminler, o kurumsal ve "görünen" dinin mensubu addedilmeyebileceklerdir. Kendini diğerleriyle aynı dine mensup hisseden; ama dindarlığını kendi derununda yaşamayı seçen inananlar, bu yüzden ötekilerce "görünmeyen" bir dindarlık yaşamaktadırlar.[5] İşte biz bu toplumsal fenomene "dinsel bireycilik" demekteyiz.

"Bireycilik" ve ilişkili kavramlar, son dönem sosyoloji literatüründe yıpratılmış ve küçümseyici anlamlar yüklenmiştir. O derecede ki, bireycilik üzerine söz söyleyen sosyologların, "değerden-bağımsızlık" ilkesini zedeleyecek yorumlar yaptıkları görülmektedir.[6] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Luckmann, çalışmalarında "bireycilik" kavramını çok az kullanmakta; "dinsel bireycilik" kavramını

---

[3] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 7.

[4] Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 432.

[5] Günay, a.g.e., s. 365; "Modern Sanayi Toplumlarında Din: II", Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4, 1987, s. 58.

[6] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 10.

ise hiç kullanmamaktadır. Ama bu durum, onun bizim temel kavramlarımızla ilgisizliğini akla getirmemelidir. Bilakis, kanaatimizce esere **Görünmeyen Din** yerine **Dinsel Bireycilik** adı verilseydi sorun çıkarmazdı. Okumalarımız sonucunda onun "bireysel dindarlık (*individual religiosity*)" kavramını "dinsel bireycilik" yerine kullandığını anladığımızı söyleyebiliriz. Nitekim bazı sosyologlar, onun temellerini ortaya koyduğu anlayışı "bireycileşme tezi (*thesis of individualization*)" içerisinde telakki etmektedirler.[7] Temel eserinde yeralan "Bireysel Dindarlık" başlığı altında Luckmann'ın oluşturduğu düşünce, kanaatimizi güçlendirmektedir. Biz de onun kavramsallaştırmasına dokunmayacağız; ancak "bireysel dindarlık" ile bizim "dinsel bireycilik"ten anladığımız mefhumu kastettiğini zikretmeden geçseydik kavram kargaşasına mahal verebilirdik. Aşağıda bu iddiamızı temellendirmeye çalışacağız.

5.1. DİNİN VE BİREYİN TOPLUMDAKİ YERİ

5.1.1. 1960'lara kadar Din Sosyolojisinde Din ve Birey

1960'lı yıllara kadar, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında, kiliseler, mezhepler ve dinî kanaatlere dair din sosyolojisi çalışmaları yapılmışsa da; Durkheim ve Weber'den sonra sağlam ve yeni bir kuram oluşturulamamıştır. Dahası, toplumu anlamada "din"in merkezî yeri ve önemi, giderek gözardı ediliyor görünmektedir. 1960'lara kadar Batı'da yapılan din sosyolojisi araştırmaları, daha ziyade kilise gibi dinî kurumların çöküşünü tasvir etmektedir. Sözkonusu çalışmalar, kilisevî din örgütlenmelerini, sadece kurumsal açıdan problem edinmekteydiler. Bu yüzden din sosyolojisi, daha geniş bir bakış açısından "modern toplumda dinin değişen toplumsal temeli"ni çözümlemeyi ihmal etmekteydi.[8]

---

[7] Dick Houtman ve Peter Mascini, "Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands", **JSSR**, 41(3), 2002, s. 458.

[8] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 14.

Bundan dolayı 1930'lu ve 40'lı yıllar, Luckmann'a göre, din sosyolojisi için 'zayıf' yıllar kabul edilmektedir. Zaten o dönemin sosyologları, "din"i, ilkel toplumda işlevsel bir inançlar sistemi telakki etmekteydiler. Ancak savaş sonrası yıllarda sosyolojiyi kilise keşfetmiştir.[9] Yani kilise, birtakım dinsel ve toplumsal tespitlerde bulunmak amacıyla sosyolojiden 'yardım istemiştir' denebilir. Böylece din sosyolojisi tekrar revaç bulmaya başlamış; ama bunu teolojinin yardımcı bir bilim dalı kimliğiyle gerçekleştirmiştir. Çalışma alanı ise "kurumsal din" ile sınırlandırılmıştır. Artık din sosyolojisinin 'sponsor'u kilisedir.[10] Bu sürecin sonuçlarından biri, "dinsel ve mezhepsel sosyolojiler"in artmasıdır. Hatta denominasyonlara[11] ait din sosyolojileri, Katolik, Protestan ve Yahudi sosyolojilerinden daha fazla rağbet görmüştür. Elbette ki bu "dinî sosyoloji"nin araştırma sonuçları da 'sponsor'unun düşünce ve inançları doğrultusundadır. Bu nedenle din sosyolojisi için temel ilkelerden sayılan "değerden-bağımsızlık" ne derecede geçerlidir, tartışma götürür.[12] Diğer yandan o dönemde din sosyolojisi araştırmaları yapan başka bir grupta ise dar pozitivist bir metodoloji hakimdir.[13] Bu yeni yaklaşım, kuramsal açıdan yetersiz görünmektedir. Örneğin kilise gibi "dinsel kurumlar" ile "din"in özdeş sayılması, problem teşkil etmektedir. Bu özdeşliği meşrulaştırma gayreti, "*din çok şey olabilir; ancak sadece organize ve kurumsal hale geldiği ölçüde bilimsel tahlile elverir*" ibaresinde somutlaşır.[14] Bu anlayışa

---

9 Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", çev. M. Rami Ayas, **Ankara Üni. İlahiyat Fak. Derg.**, Ankara, 1988, c. XXX, s. 376.

10 Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 16.

11 "Denominasyon", Türkçesi'ni bulmakta bir hayli zorlandığımız kavramlardan biridir. Dinsel kurumlar tipolojisinde kilise ile mezhep arasında yer almaktadır. "Tarikat" olarak da tercüme edilen bu dinsel örgütlenmenin gönüllülük esasına dayalı formel bir bürokrasisi bulunmaktadır. bkz. Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, "tarikat" maddesi. Ayrıca bkz. Bryan Wilson, **Dinî Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma**, çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 253; Günter Kehrer vd., **Din Sosyolojisi**, çev. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 58; Thomas Robbins, **Cults, Converts, and Charisma**, Sage Publications, Londra, 1992, s. 155. Ayrıca denominasyonun Niebuhr'a ait "diğer kiliselerin de var olma hakkını kabul eden kilise" tarifi için bkz. Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 47.

12 Roland Robertson, "Din Sosyolojisinin Gelişimi", Kehrer vd., a.g.e., s. 217.

13 Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 17.

14 Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 18.

göre din sosyologlarına düşen, sadece birtakım demografik ve etnolojik veri tahlillerinden ibarettir. Bu anlayış, "görünmeyen din" fenomenini ve dolayısıyla dinsel bireyciliği dışlamaktadır. Bütün bu tartışmalardaki merkez kavram "din", sosyologlarca nasıl tanımlanmaktadır? Farklı tanımlar, dinsel bireyciliğe yaklaşımımızı da etkiler mi?

5.1.2. Dinin Tanımlanması Problemi

"Din" üzerine yapılan bilimsel araştırmalarda genellikle nasıl bir "din tanımı"nın tercih edileceği gündeme gelir. Bu konuda ciddi terminoloji sıkıntıları yaşanmakta; sonuçta da metodoloji ve kuram hususunda anlaşmazlıklar doğmaktadır. Din'in ne'liğine dair çerçeveye sahip olmayan araştırmacı problemi de ilave edilmelidir.[15] Bazı din sosyologlarına göre, ele alınan din tanımları "özsel" ve "işlevsel" olmak üzere iki ana grupta incelenir. Özsel din tanımları, incelenen dinin özüne/mahiyetine ilişkin sorulara cevap arar. İşlevsel din tanımları ise herhangi bir dini değil, her dini, özüne müteallik hiçbir soruyu araştırmadan, sadece işlevine yönelerek inceler.[16] İşte Luckmann da bu ayrımdan hareket eder ve özsel din tanımlarını merkeze almanın doğurabileceği sakıncalardan bahseder. Bir anlamda, din sosyolojisi çalışmalarında belli bir dini 'kayırmayı' veya daha fazla vurgulamayı ve bunun meydana getirebileceği darlığı engellemek için işlevsel tanımları tercih eder. Odak noktasına alınacak din tanımının "özsel" olmaması gerektiği fikrini sağlamlaştırmak için, ileride göreceğimiz "dinî kurumlar" konusundan örnek verir. Özsel din tanımı, dinî kurumları evrensel kabul etmektedir. Halbuki evrensel olan, dinî kurumun kendisi değil, ona temel teşkil eden fenomenler ya da işlevlerdir.[17]

---

[15] Thomas Luckmann, "The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies", **Japanese Journal of Religious Studies**, 6(1-2), 1979, s. 125. (Bundan sonra "Structural Conditions" şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

[16] Peter L. Berger, "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion", **JSSR**, 13: 2, 1974, s. 126-134, nakleden: Recep Yaparel, "Dinin Tarifi Mümkün Mü?", **DEÜİFD**, 4, 1987, s. 406.

[17] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 36-7; Machalek ve Martin, a.g.m., s. 312.

Dinin tanımlanması hususunda ilk teşebbüslere baktığımızda görürüz ki sosyolojinin bazı kurucuları, Aydınlanma'nın dine dair felsefesini benimsemişlerdir: Din, insanlığın toplumsal ve zihinsel evriminde bir geçiş aşamasıdır. Onun yerine er geç pozitif bir felsefe ve pozitif bir "din" geçecektir.[18] Comte ve Durkheim, XVIII. yüzyıldan beri Avrupa'da kiliseye devamın azaldığını gösteren istatistikleri merkeze alan dünyevîleşme kuramlarına uymuşlardır. Bu düşünceye göre din, modern toplum anlayışıyla uyumsuz addedilmiştir. Luckmann, bu hakim paradigma karşısında kendi antropolojik faraziyelerini/varsayımlarını öne sürmektedir. O, dinin mahiyeti hakkındaki salt akılcı felsefî ve sosyolojik kuramları hatalı bulur. Din, bir geçiş evresi değil, insanlık durumunun evrensel bir veçhesidir.[19] Bu evrensel hakikati yaşayan, insandır. İnsan hayatında dinin anlamlılığı, belli bir toplumsal kimliğe sahip olmayı gerektirmektedir.

5.1.3. Bireyin Toplumsal Kimliği

Evrensel bir fenomen olan dinin muhatabı konumundaki "birey"in kimliği (*identity*) sosyolojik anlamda ne ifade etmektedir? Kimlik, birey'in ürünü müdür, yoksa ona *verili* midir? Henüz yeni sayılabilecek "bireysel kimlik" ya da "kişisel kimlik" kavramları, "bireycilik" düşüncesinden çıkmıştır. Luckmann'a göre bu düşünce akımı, XVIII. ile XX. yüzyıllar arasında, "topluluk" fikrinin karşısında, "toplum" düşüncesinin yanında yer alan, kendi başına ayakta durabilen insanlardan oluşan bir sosyal düzeni vurgulayan entelektüel çabayı ifade etmekteydi. XX. yüzyıl boyunca kimlik kavramının siyasî çağrışımı, gittikçe psikolojikleşerek "içsel benlik (*inner self*)" ile ilişkilendirildi. Genel teamüle göre bireysel kimliğin, insanın içinden/kendisinden neşet ettiği varsayılır. Bu kanaatin kökeni felsefedeki

---

[18] Thomas Luckmann, "Transformations of Religion and Morality in Modern Europe", **Social Compass**, 50(3), 2003, s. 275. (Bundan sonra "Transformations" olarak atıfta bulunulacaktır.)

[19] Luckmann, "Transformations", s. 276.

idealist gelenektir ki orada Benlik'in (*The Self*) kendi kendisini ürettiği düşünülür.[20]

Ne var ki Luckmann'a göre bireysel kimlik, "*toplumsal kurum kavramıyla benzer öneme sahip bir sosyolojik kategoridir ve kendi kendisini inşa etmemiştir; öznelerarası bir süreçte yapılanmıştır.*"[21] Birey, kendisini ötekilerin bakış açısıyla görebildiğinde, bireysel kimlik şekillenmeye başlamış demektir. Bir başka deyişle, bireyler, eylemlerini sadece kendi "içsel" perspektiflerinden değil, aynı zamanda sanki karşısındakinin yerindeymiş gibi, onun "dışsal" perspektifiyle algılayabilirler. Bireyler-arası bakış açılarının karşılıklılığı, sorumlulukların da karşılıklılığını doğurmaktadır. Bu durum, bireysel kimlik ile kurum arasındaki bağlantıyı ihsas ettirir. Birbirlerinin perspektifine sahip olabilen insanlar, anlamlı/önemli diğerlerinin (*significant others*) beklentilerini de eylemlerinde göz önünde bulundururlar. Beklentiler, aile ve yüzyüze iletişimin yaşandığı küçük topluluklarda belirgindir. İnsanlık tarihine bakıldığında arkaik dönemlerde ilişkilerin bu şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Sözkonusu yakın ilişkiler, "dünya görüşleri"nin ve "kurumlar"ın ilk modelleridir denebilir.[22] Bu ilişkiler ağı içerisinde kurumların oluşumu, ihtisaslaşması ve dinin toplumsal biçimlerinin zaman içerisindeki farklılaşımı, bu bölümün ilerleyen başlıkları altında incelenecektir.

Bireysel kimliğin bireyler-arası bir süreçle oluşması, bize Martin Buber'in "arasında alanı" kavramını çağrıştırıyor. Luckmann, dinsel bireycilerden kurulu toplumu "topluluk"a ve mutlak bireyci anlayışa tercih ediyor. Buber'in arzuladığı toplum tipi de yine dinsel bireycilerin oluşturduğu "Biz" toplumu idi. Nitekim bu açıdan bakınca her iki düşünürü de "cemaatsel bireycilik" çerçevesinde değerlendirmekteyiz.

---

[20] Thomas Luckmann, "Personal Identity as a Sociological Category", Zagreb, 2006, Erişim: 19.07.2006, http://www.hsd.hr/docs/Luckmann-personal_identity.pdf, s. 1. (Bundan sonra "Personal Identity" şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

[21] Luckmann, "Personal Identity", s. 1-2.

[22] Luckmann, "Personal Identity", s. 3.

5.1.4. Dinin Toplumsal Biçimlerinin Evrimi

Birey-toplum ikileminde birey nerede durmaktadır? Büyük ölçekli sistem kuramları "birey"i görmezden gelmektedirler. Fenomenolojik sosyoloji ise bu yaklaşımları eleştirerek incelemenin merkezine "birey"i koymakta; aynı zamanda "yöntembilimsel bireycilik" tercih edilmiş olmaktadır. "Sosyal kurumlar teorisi", "sosyal değişme" ve "bireysel sosyalleşme" çerçevelerinden bakınca "birey"in toplumdaki konumu nedir? "*Modern toplumun bireysel hayatın akışı üzerindeki etkisi nedir? Bir kişi, hangi yolla bu toplumdaki özerkliğini sürdürebilir?*" gibi temel sorular, meselenin belkemiğidir.[23]

İnsanların modern topluma intibakında hızlı toplumsal değişme, artan sosyal hareketlilik, aile yapısının dönüşümü ve sosyal kurumlardaki organizasyonların yüksek rasyonellik seviyesi gibi bazı hususlarda zorluklar yaşanabilmektedir. Modern toplumun ortaya çıkışıyla birlikte bireyin sosyal konumunda ve dinsel anlayışta ciddi bir değişim gerçekleşmiştir.[24] Bu değişimin önünü açan en büyük toplumsal fenomenlerden biri, bireysel hayatın beraberinde kutsal kozmosun da özelleşmesi ve çoğulculuk ile yakından ilişkili "kurumsal uzmanlaşma/ihtisaslaşma (*specialization*)"dır.[25] Her toplumsal kurum gibi din de ihtisaslaşma sürecine maruz kalmıştır. Bu dönüşümleri anlamak için Batı'nın modern hayata geçişte yaşadığı değişimleri ve evrimi irdelemek gerekmektedir.[26]

Toplumsal kurumsallaşma süreci ve kutsal evrenin kurumsallaşması, tüm medeniyet tarihi açısından incelendiğinde sırayla üç toplum tipi, toplumların evrimlerine göre sosyal hayatta dinin yerini belirlemiştir. İlk aşamada, ilkel, arkaik

---

[23] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 9-10.

[24] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 11.

[25] Freyer, a.g.e., s. 75.

[26] Luckmann, "Structural Conditions", s. 121, 124.

toplumlar yer alır.[27] Bu düzeyde kurumsal farklılaşmaya rastlanmamakta; her kurumsal işlev sosyal yapının bütünü tarafından yürütülmektedir.[28] Böyle bir toplumda kutsal gerçeklik de, sosyal süreçler aracılığıyla kültürün bir parçası olarak idame ettirilir ve nesilden nesile aktarılır. Bu yaşam sürecinde gerçekleştirilen bütün gündelik davranışlar, kutsal gerçeklikle ilişkilidir. Din ile irtibatlandırılamayacak hiçbir toplumsal davranış kalmaz. Bu örnekte kültür, toplumsal yapı ve bireyin anlayışı birbirleriyle büyük ölçüde uyumludur.[29] Basit işbölümünün yaşandığı topluluklarda bile "şaman" gibi dinsel bilgi mütehassısları kısmen görülebilir. Toplumsal örgütlenme, yüzyüze ilişkiler üzerine kuruludur. Kimliğin oluşumu bu aşamada sorunlu değildir; çünkü insanın, zihnen ve kısmen bedenen topluluğun dışına çıkması pek mümkün gözükmemektedir. Benlik, içinde bulunulan topluluğun dünya-görüşüne bağımlıdır. Bu tür topluluklar, insanlara kendi varoluşsal durumları üzerine tefekkürde bulunma motivasyonu sağlamazlar. Ama elbette gelişim psikolojisi açısından belli yaşlarda yaşanan geçiş dönemlerinde veya inziva ve riyazet gibi gündelik hayatın dışındaki tecrübelerde istisnalara rastlanabilir.[30] İnsanlık tarihinin büyük bölümünde bu ilk ve en eski toplum şekli hüküm sürmüştür.

Medeniyetin ikinci aşaması, dört ila altı bin yıl öncesine gider. Firavunların Mısır'ı ve Yakın Doğu'nun "sucu" toplulukları, bu ideel-tipin örnekleridir. Buralarda bütün toplumsal yapı, kutsal evreni desteklemeye devam eder. Kutsal gerçeklikler de sosyal yapıyı meşrulaştırır. Dünya görüşünün dinsel kısmı, iktidar kurumlarına bağlıdır. Arkaik topluluklara göre işbölümünün daha karmaşık ya-

---

[27] Luckmann, "Personal Identity", s. 5.

[28] Thomas Luckmann, "The Moral Order of Modern Societies, Moral Communication and Indirect Moralising" (Konuşma metni, 3 Mart 1997, Institute for Advanced Study, Collegium Budapest), Erişim: 16.03.2005, http://www.colbud.hu/main_old/PubArchive /PL/PL17-Luckmann.pdf, s. 5. (Bundan sonra "Moral Order" şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

[29] Luckmann, "Structural Conditions", s. 126.

[30] Luckmann, "Personal Identity", s. 5-6.

şandığı bu toplum tipinde din, toplumsal düzen içinde müstakil bir kurumsal konum kazanmıştır.[31] Yani bir çeşit kilisenin ilk tohumları atılmış olmaktadır.

Dinin toplumsal biçimlerinin üçüncüsü, aşkın gerçekliğin topluma yönelik temsillerini sürdüren ve nesilden nesile aktaran özel bir kurumlar sistemi ile tebarüz eder. Gerçekliğin kutsal ve dünyevî cenahları birbirinden keskin biçimde ayrılmıştır. Din, toplumsal kurumlar ağında kendine ayrı bir yer edinmiştir. Bu kurumsal uzmanlaşma yapısının Roma İmparatorluğu'na dayanan modern-öncesi kökleri vardır. Bu evrede toplumsal işlevler ayrı ayrı kurumlar tarafından yürütülmektedir. Dinsel işlevler de ayrı bir kurumlar ağında tamamen uzmanlaşmaktadır. Bu müstakil din kurumu, dini idame ettirip sonraki nesillere aktarmakla görevlidir.[32] Bu süreçte din, Hıristiyan kiliseler şeklinde uzmanlaşma sürecine tabi olur. Dinin bu toplumsal türü, arkaik ve geleneksel aşamaların karışımı üzerine kuruludur. Din, kısmen toplumsal genel-geçerliğe sahiptir. Dinsel işlevlerin kurumsal uzmanlaşması ve tekelleşmesi, Ortaçağ'daki kilisenin durumu gibi bir tek dinsel kurumda birleşirse, o takdirde kilise devlet ile rekabete girebileceği gibi, karşılıklı çıkar ittifakına da teşebbüs edebilir.[33]

Dinin kurumsal ihtisaslaşması toplumsal değişmenin kapsamlı bir sürecidir.[34] Arkaik ve geleneksel toplum tiplerinde sosyal yapının genelinde kutsal evrenin mantığı hakim konumdadır; ya da en azından "resmî" bir hüviyet taşır.[35] Toplumun yapısı karmaşıklaştıkça, dinsel uzmanlaşma oranı da artmaktadır. Böyle toplumlarda dinin yeni nesillere aktarılması, arkaik ve geleneksel toplumlardaki gibi basit toplumsallaşma prosedürleriyle gerçekleştirilmez. Dahası, artık dinin bütün toplumu kapsayıcı genel-geçerliği de kalmamıştır.[36]

---

[31] Luckmann, "Transformations", s. 278.

[32] Luckmann, "Structural Conditions", s. 127.

[33] Luckmann, "Transformations", s. 279.

[34] Luckmann, "Structural Conditions", s. 128.

[35] Luckmann, "Structural Conditions", s. 129.

[36] Luckmann, "Structural Conditions", s. 131.

Toplumsal yapıda kurumsal dinin düşünce ve eylem üzerindeki sınırlı yetkisi, din fenomeninin toplumdaki konumunu istikrarsızlaştırıyordu. Buna rağmen dinin mevcut toplumsal biçimi, bin beş yüz yıl kadar hakimiyetini sürdürdü. Ne var ki Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi gibi toplumsal dönüşümlerin hızıyla kurumların uzmanlaşmasının sonuçları, bu toplumsal biçimin üstünlüğünü kaybetmesine yardımcı oldu. Genellikle dünyevîleşmenin yaygınlaşması olarak yorumlanan bu sürece Luckmann dinin dördüncü, yani "özelleşmiş (*privatized*)" toplumsal biçimi demektedir.[37]

Modern Batı düşüncesi, "dünyevîleşme"yi bütünüyle dinin çöküşü diye nitelendirmeye meyilli iken; Luckmann, onu sadece dinin biçim değiştirmesi, dinsel kurumların ve geleneksel dinî formların gerilemesi şeklinde algılar.[38] Modern toplum hayatına geçişte yaşanan değişim, dinî kurumlar üzerinde de etkilidir. Örneğin kiliseye devamın azalması, şehirleşme ve sanayileşme süreçlerinden etkilenmiştir.[39] Ama kiliseye devam oranlarındaki düşüş, bireysel dindarlığın da yok olması anlamına gelmemektedir. Din, toplumdaki varlığını bir şekilde sürdürmektedir. Çünkü aşkın (*transcendental*) yönümüze yönelik soru(n)lar, insanoğlunu hep meşgul edecektir.[40]

---

[37] Luckmann, "Transformations", s. 279. Ayrıntılar, bu bölümde "Özerk Birey ve Dinin Yeni Toplumsal Biçimi" başlığı altında incelenecektir. Robert N. Bellah da Luckmann'ınkine benzer bir "dinsel evrim"den bahsetmektedir. "İlkel", "arkaik", "tarihsel", "erken modern" ve "modern din" şeklinde beşli tasnife tabi tutulan toplumsal evrim görüşü için bkz. Bellah, **Beyond Belief**, "Religious Evolution" Bölümü, s. 20-45. Bellah'ın **Habits of the Heart**'ta ortaya koyduğu dinsel bireycilik görüşünün altyapısı, bu çalışmanın "modern din" başlığı altında oluşturulmuş görünüyor.

[38] Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 36-7; Thomas Luckmann, "The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions", **Social Compass**, 46(3), 1999, s. 253 ("Religious Situation" şeklinde atıfta bulunulacaktır.); Hamilton, a.g.e., s. 185. Modernleşmenin geleneksel din anlayışının ve kurumsal dinselliğin gerilemesini, buna mukabil genel olarak bakıldığında dinsel bireyciliğin ilerlemesini getirdiğini görebileceğimiz kapsamlı bir derleme için bkz. Grace Davie, Paul Heelas ve Linda Woodhead (ed.), **Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures**, Ashgate, Hampshire, 2005.

[39] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 20.

[40] Malcolm Hamilton, **Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives**, Routledge, Londra, 2001, s. 183; Luckmann, "Transformations", s. 283.

5.2. KİLİSE-YÖNELİMLİ DİNDARLIK

"Kilise-yönelimli dindarlık" ile "bireysel dindarlık" arasında ayrım yapılması gerekir. Zira sözkonusu iki fenomen birbirleriyle ters ilişkilidirler; birisi güçlendiğinde diğeri zayıflar.[41] Örneğin Casanova, Avrupa'daki dinsel hayatı incelerken, dünyevîleşmenin "kiliseden uzaklaşma (*unchurching*)" ve yanısıra özel/bireysel dinsel inançlarda artış eğilimi doğrultusunda tezahür ettiğini belirtmektedir.[42] Davie de bu fenomeni meşhurlaşan kavramı "ait olmadan inanma (*believing without belonging*)" ile ifade eder.[43] Bu, dindarlığın "dışsal (*objective*)" ve "içsel (*subjective*)" boyutları arasında da bir ayrılmayı gündeme getirir. Dışsal boyut, sadece gözlenebilir davranışları odak noktasına alır. O da mahalli kilise sosyolojisinde incelenen "kiliseye devam oranları" ile ölçülür. Maksat kilise-yönelimli dindarlığı ölçmek, yani dışsal boyut hakkında kanaat sahibi olmaksa, bu istatistik teknikler fikir verebilir. Ne var ki bireylerin içsel dindarlıkları bu yolla incelenecekse, o zaman sorun çıkmaktadır. Çünkü bireylerin sübjektif dinî hayatlarını yansıtan fenomenal boyutları, sadece dışsal dindarlık hakkında fikir vermeyle sınırlı araçlarla öğrenilemez. Ayrıca, kilise-yönelimli dindarlık hakkında bilgi edinmek için bile yalnızca kiliseye devam edenler ile ilgili göstergelere bakmak yeterli değildir. Yani sadece kiliseye gidenlerin sayısal çokluğu, onların dindarlığının da doğru orantıyla artacağını ifade etmez. Tersi de geçerlidir. Bu da yine dindarlığın içsel boyutuyla ilgilidir. Dolayısıyla, bir toplumda yaşanan dindarlık, sadece bahsi geçen türde istatistiklere dayandırılarak anlaşılamamaktadır.[44]

---

[41] Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 435.

[42] José Casanova, "Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective", Davie vd. (ed.), **Predicting Religion**, s. 19.

[43] Grace Davie, **Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging**, Oxford: Blackwell Publishing, 1994. Hervieu-Léger, "ait olmadan inanma"yı Avrupa'da dinsel bireycileşme şeklinde tezahür eden dünyevîleşmenin en tipik özelliği addeder. bkz. Hervieu-Léger, "The Role of Religion", s. 3.

[44] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 20-1.

İçsel dindarlıkta bireylerin sahip oldukları dinsel kanaatler ve tutumlar belirginleşiyor. Fakat dindarlığın içsel boyutu, kurumsal tanımlı doktrin ve teolojik ifadeler doğrultusunda hazırlanmış malzeme kullanılarak araştırıldığında denekler "ya hep, ya hiç" mantığıyla değerlendirilmekte ve *ya "yandaş", ya "düşman"* gibi görülmektedirler. Oysa ki bireysel dindarlık bu kadar dar ve "gözle görülebilir" kalıplara hapsedilemez. Din sosyolojisinin bir zamanlar düştüğü bu metodolojik yanılgının sebebi, daha önce de söylendiği gibi, "din"in, kurumsallaşmış haliyle özdeş tutulmasına racidir.[45] Neticede din sosyolojisi, o döneme kadar "kilise" ile "din"i bir ve aynı gördüğünden, toplumda "bireyin dini" ile ilgilenmede başarısız olmuştur.[46]

Luckmann, öyle anlaşılıyor ki, 1960'lara kadar yapılan din sosyolojisi çalışmalarını, bireysel dindarlığa eğilmeme yönünden eleştiriyor. Bununla birlikte, yapılan onca kilise-yönelimli çalışmayı bir kalemde silip atmak da istemiyor. Bu yüzden öncelikle eldeki dışsal dindarlık malzemesini gözden geçirip değerlendirmeyi daha uygun buluyor.[47] O, böyle bir incelemede birçok bilgi tekrarına rastlanabileceğini ve verilerin bazen araştırmacının kişisel yorum eğiliminden kurtarılarak ele alınması gerektiğini vurguluyor.

Mezkur araştırma bulgularına göre Avrupa'da köy, şehirden daha dindar görünmektedir. Tabii buradaki dindarlığın kilise-yönelimliliği unutulmamalıdır. Ancak, köy ve şehir dindarlığı farkı, eskiye nazaran kapanma eğilimi göstermektedir. Aradaki farkın azalması; köydeki artan rasyonelleşme, iki kültürün birbirinden etkilenmesi, kitle iletişim araçları yoluyla şehir kültürünün kırsal alana yayılması gibi nedenlere bağlanabilir.[48]

---

[45] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 21.

[46] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 22.

[47] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 23.

[48] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 24-5

Söze konu dışsal dindarlık araştırmalarından çıkan bir başka sonuç; kadınların erkeklerden, gençler ve yaşlıların da diğer yaş gruplarından daha dindar olmalarıdır. Ancak kadın-erkek dindarlığı farkını, "çalışan kadın" etkeni bozmakta; bu etken, erkeklerinkine benzeyen sonuçlar vermektedir. Sonuçta "*modern sanayi toplumunda iş süreçlerine katılımın derecesi, kilise-yönelimli dine katılımın derecesiyle negatif bağıntı ilişkisi içindedir.*"[49] Luckmann, böyle bir sonuç çıkarmanın ardından ihtiyatlı davranılması gerektiğini, bunun kesin bir genelleme olmadığını, bu sonucun ülkeden ülkeye, dinden dine değişebileceğini ekler. Örneğin Avrupa'daki sonuçlarla Amerika'daki sonuçlar farklılıklar arz etmektedir.[50] Avrupa'da büyük kurumsal yapılar belirginlik kazanmaktayken, Amerika'da denominasyonlar, büyük kiliselerden daha fazla inceleme konusu olmuştur. Ayrıca Avrupa'nın tarihte geçirdiği sosyal dönüşümlerle Amerika'da yaşanan süreç, birbirinden oldukça farklıdır. Bu da iki kıtanın dinsel-sosyal hayatını karşılaştırmayı zorlaştırmaktadır. Yine de mukayesede farklılıklar son tahlilde önemsiz görülmektedir.[51] Bu noktada bir tespit dikkatimizi çekiyor: Amerika, araştırma yapılan ülkeler arasında Luckmann tarafından en "modern"lerinden biri sayılmasına rağmen, kilise-yönelimli dine en yüksek katılım da orada görülüyor.[52] Bu veriden hareketle "*modern toplumda hiçbir basit doğrusal ve tek boyutlu dünyevîleşme teorisinden bahsedilemez*" denebilir.[53] Ayrıca Amerika'daki kilise-yönelimli din daha ziyade orta sınıflarda etkili olup; bu tabaka da modern toplumda ancak "çevre (*periphery*)" mesabesindedir. Dahası, Amerika'da yaşanan bu dinî hayat tarzı, bir "geleneksel kilise dinine dönüş" emaresi değildir. Demek ki "geleneksel kilise-yönelimli din" anlayışı, dünyevîleşme sürecine maruz kalarak "modernleşmek-

---

[49] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 26.

[50] Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 438; Avrupa ve Amerika'nın dünyevîleşme anlayışlarındaki farklılıklar için bkz. José Casanova, "Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective", Davie vd. (ed.), **Predicting Religion**, s. 17-29.

[51] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 30.

[52] Conrad Ostwald, "Seküler Çan Kuleleri", Köse (haz.), **Laik Ama Kutsal**, s.50.

[53] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 31. Ayrıca bkz. Dobbelaere, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü", s. 122.

te" ve modern toplumun ancak kıyısında kendisine yer bulabilmektedir.[54] Geleneksel kilise dininin değerlerini dünyevîleştiren temel faktörler, "sanayileşme" ve "şehirleşme"dir. Zaten bu iki etken toplumsal hayatın her alanında köklü değişimlere yol açmıştır.[55]

5.3. RESMÎ DİN MODELİ

Bireyin, içinde doğduğu dünya-görüşünde kutsal kozmosa, yani dinsel düzene[56] ait unsurlar, dünya-görüşüyle birlikte içselleştirilmektedir. Böylece hayatın aşkın sorunları ve bunalımları, o kutsal kozmosun sunduğu dinsel temsillere atıfla yorumlanacaktır. Buna karşılık eğer kutsal kozmos, bireyin bilincinde mevcut dünya-görüşüyle aynı zihinsel-dinsel katmanda yer almaz da farklı bir katmanda içselleştirilirse orada "bireysel dindarlık"tan söz edilebilir. Birey bu durumda kendisine intikal eden kutsal kozmos hamulesini zihnine *olduğu gibi* taşımamıştır. O birikimi bilincine yerleştirirken kendi tercihiyle birtakım değişiklikler yaparak bireyselliğini ortaya koymuştur.[57] Yine de bu özerklik, sınırsız değildir. Çünkü birey, sonuçta belli bir anlam sistemin(d)e doğmaktadır. Bu sistem de kendine has dinsel sembollerle doludur. Bir kimsenin bireysel dindarlığı bu hazır model içerisinde şekillenir. Sözkonusu "resmî" model, muhatabını kendisini kabule zorlar. Dünyevîleşmenin görülmediği ya da etkili olmadığı toplumlarda dindarlık, kilise-yönelimli dindarlık şeklinde gelişir. Birey, din uzmanları topluluğunun "din" olarak verdiklerine maruz kalır. Öğreti ve uygulama belli bir gelenek halinde sabittir. Dolayısıyla bu tür dindarlık, dinsel kurum tarafından belirlenmektedir. Ne var ki

---

[54] Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 435, 438.

[55] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 32. Amerika'da ergenlerde kilise-yönelimli dindarlığın yerini bireysel dindarlığa bıraktığını gösteren bir çalışma için bkz. Jeffrey Jensen Arnett ve Lene Arnett Jensen, "A Congregation of One: Individualized Religious Beliefs Among Emerging Adults", **Journal of Adolescent Research**, 17(5), 2002, s. 451-67; Houtman ve Mascini, a.g.m., s. 459.

[56] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 56.

[57] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 66; Dobbelaere, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü", s. 115.

bireyin dinsel kurumun isteği doğrultusunda sosyalleşmesinin başarıya ulaşması için "resmî" modelin onun zihnince anlamlı görülmesi gerekmektedir.[58]

"Kutsal kozmos", "dünya-görüşünün anlam hiyerarşisi" ve dinin kurumsal anlamda ihtisaslaşmasını sembolize eden "kilise" arasında yöndeşlik veya özdeşliğin yer alması, ayrıca "öznel boyut"un da bu uyuma eşlik etmesi, sözkonusu dört unsurun armonisi anlamına gelir. Bu, toplumsal hayatta aynen vukuu pek mümkün gözükmeyen ideel-tipik bir örnektir. Burada zikredilen paralellik gerçekleştiğinde tam bir uyumluluktan bahsedilebilir. Böyle bir durumda bireyin düşüncesi, kilise-yönelimli resmî din modeli doğrultusunda tahakkuk edecektir. Bu hal, tarihte yakın dönemlerde görülmemiştir; buna karşın Ortaçağ Hıristiyan toplumlarında ise büyük bir benzerlikle yaşanmıştır.[59] Kişi, dinin resmî modelini tam anlamıyla içselleştirdiğinde toplumsallaşma da tam olur. Bu hal nispeten basit toplumlar için daha yüksek bir ihtimal görülmektedir. Zaten günümüzde, başka bir ifadeyle daha karmaşık modern toplumlarda "bireysel dindarlık" unsuru devreye girdiğinde, yukarıda bahsedilen "ahenk" bozulmaktadır.[60] Artık yeni ortamda "dinsel çoğulculuk"tan söz edilebilir. Çünkü "çoğulculuk", farklı yaşam biçimlerinin, aynı toplumda genel ve ortak bir değer sistemine başvurmaksızın bulunabildiği bir durumdur.[61] Ayrıca böyle toplumlarda kilise de "dünyevî" nitelikteki siyasî ve ekonomik kurumlarla çok yönlü ilişki içine girer. Kilisenin bu tür kurumlarla münasebeti, onun bir de dünyevî cihetinin oluşmasına yol açar. Mamafih kilise, seküler eylemlerini kutsal ile irtibatlandıramazsa meşruluk sorunu yaşayabilir. Üstelik, çoğulculuk da kilisenin anlamlı gelmesini/hakikat değerini tehdit eden unsurlardan biri haline gelir.

---

[58] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 68-71.

[59] Luckmann kanaatini böyle belirtse de bu husus tartışmalıdır. Bazı yazarlar, tarihin hiçbir döneminde tam anlamıyla dindar bir evre yaşanmadığını, bir anlamda "asr-ı saadet" denebilecek bir birey-toplum-din uyumunun kurgudan ibaret olduğunu iddia etmektedirler. bkz. Ostwald, a.g.m., s. 51.

[60] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 75.

[61] Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 28; Luckmann, "Some Problems", s. 2.

Dinin resmî modeli ile bireyin "nihaî" anlam sistemi arasındaki uyumsuzluk, ciddî boyutlara ulaşabilir. Kilise, resmî dinin standartlaşmış halini nakletme hedefi güder. Bunu yaparken de doktriner bir yasa koyar, sapmaları denetler, kutsal kozmosun metinsel istikrarını güçlendirici faaliyetlerde bulunur. Diğer yandan toplumsal değişme sonucunda, özellikle ilk nesillere göre sonraki nesillerde resmî model ile bireysel dindarlık arasındaki uyumsuzluk artar. Bir taraftan da "din mütehassısları", dinsel *status quo*'yu sürdürmeye ve temel akideleri halka aktarmaya çalışırlar. Ne var ki modern insan, gündelik hayatı ile kutsal kozmos arasında bir irtibat kurmaya kendisini mecbur hissetmez. Bu yüzden din mütehassıslarının resmî modeli anlamlı kılma hususunda işleri zor görünmektedir. Onlar eğer resmî dini kendilerine mahsus kurumsal bir düzende tutmazlar da mutlaka gündelik hayata taşımak isterlerse, ellerindeki malzemeyi günün değişen şartlarına uyarlamak zorunda kalacaklardır. Elbette ki bu hal, resmî dinin organizasyonel ve metinsel istikrarı için bir tehdittir. Sonuçta "dondurulmuş/sabitlenmiş" doktriner din kuralları, bir şekilde anlamlı gelme/hakikat kaybına uğrayacaktır.[62]

Luckmann, resmî din modeli ile bireysel dindarlık arasındaki uyumsuzluğu bertaraf edebilecek, ama bunu yaparken bireysel dindarlığı ikinci plana itmeyi göze alanlar için bir seçenekten bahsediyor. Sosyalleşme vetiresi içerisinde resmî modelle karşılaşan genç birey, ailesi tarafından başka bir yola yönlendirilmedikçe, o modeli benimseyecektir. Gündelik hayat ile resmî model arasında uyumsuzluk görmeyecek ve gündelik hayata resmî din modeli açısından bakacaktır. Nitekim kilise de resmî modeli aktarırken sosyal değişme ile oluşabilecek hakikat kaybını önleyici birtakım tutumları bireye telkin eder.[63]

"Din" ve "dünya"nın birbirinden farklı anlam-sistemleri, toplumdaki bireyden, farklı beklentiler içindedir. İkisi de bireyi başka yöne çekmek ister. Bu

---

[62] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 78.

[63] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 79.

durumda birey, "durup düşünmeye" zorlanır.[64] Düşünme eyleminden çeşitli ürünler çıkabilir. Bunlardan biri, "iman sıçraması (*leap of faith*)"dır.[65] Berger'in de **Heretical Imperative**'de üzerinde durduğu, neo-ortodoksi ile örneklenen tümdengelimci yaklaşımda ifadesini bulduğu gibi, birey, belli bir "şüphe" aşamasından sonra, resmî modele göre şekillenmiş dindarlığını yeniden inşa eder.[66] Burada yeniden resmî modelin kabulü "bireysel dindarlık" addedilir.[67] Zannediyoruz ki resmî din modeline geri dönülse de bu eylemin bireyci bir tutum görülmesi, her şeyden önce bir "tercih" ve "bilinçli bir seçim" sonucunda kabul edilmesine matuftur. Tezimizin Birinci Bölümü'nde "cemaatsel bireycilik (*ecclesiastical individualism*)"ten bahsedilmişti. Orada birey, taklidî değil, tahkikî bir kabulle cemaate mensup oluyordu. Luckmann yakın tarihli bir çalışmasında bu görüşü desteklemektedir: "*Bireyler veya gruplar, çoğulcu modern toplumlarda mevcut din modellerinden birini* seçip *onu kendileri için zorunlu kılabilirler.*"[68] Demek ki dinsel bireyciliğin anahtar kavramı, Luckmann'da da "bireysel tercih/seçim"dir. Diğer yandan "iman sıçraması"nın bireysel dindarlığa mı yoksa resmî din modeline mi götürdüğü hususunda Luckmann ile Berger'in düşünceleri ihtilaf arz ediyor. Berger'e göre resmî modelin yeniden kabulü, bireysel dindarlığa götürmemektedir. Onun neo-ortodoksi ile örneklendirdiği "tümdengelimci imkan"a göre iman sıçramasında bulunan "iman şövalyesi", geleneksel din anlayışıyla tutarlı bir karakterdir. Berger'ce modern duruma en iyi uyan seçenek, "tümevarımcı imkan" dediği bireysel dinî tecrübelerdir. Nitekim dinsel tecrübelerini dinî edim ve eylemlerinin merkezine yerleştiren birey, kendisini resmî din modeline uymak zorunda hissetmemektedir. Yine de aralarındaki bu farklılığa rağmen Berger ile Luckmann, bireysel dinî edim/eylemlerin "kişisel tercih" anahtar kavramına dayandırılması gerektiği hususunda birleşmektedirler. Biz, Luckmann'ın bu örnekte

---

[64] Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 44.

[65] Luckmann, Kierkegaard'a atıf yapmasa da onunla aynı kavramı kullanmıştır.

[66] Berger, **Heretical**, s. 81.

[67] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 80; krş. Berger, **Heretical**, s. 92.

[68] Luckmann, "Religious Situation", s. 256 (vurgu bizim).

kabul ettiği bireysel dindarlığı cemaatsel bireyciliğe yakın buluyor; derecelemeye tabi tutulursa, dinsel bireyciliğin alt sıralarında konumlandırıyoruz.

"Durup düşünme" sonucunda ortaya çıkabilecek ikinci bir ürün, kendisini bu konularda kafa yorup makul bir çözüm bulmak için yetersiz gören bireyin "dünyevî" değil de "dinsel" icraları uygulamasıdır. Bu seçenekte bireysel dindarlık değil, resmî din modelinin uygulanmasına uygun bir durum sergileniyor. Dolayısıyla burada aktör, bir "birey" değil, "kişi" olmayı yeğlemektedir. Bu örnek de Berger'in "tümdengelimci imkan"ına uyuyor. Üçüncü bir ürün ise, "dünyevî anlam sistemini resmî dine tercih etme"dir. Bu seçenekte birey, dinî rolleri ya "oportünist" bir tutumla yerine getirir, ya da tamamen terk eder.[69] Bu süreç, "din"i gittikçe daha fazla "öznel (*subjective*)" ve "özel (*private*)" bir gerçekliğe dönüştürmektedir. Luckmann, modern toplumda bu eğilimi görüyor. Onun üçüncü seçeneği, Berger'in "indirgemeci imkan"ı ile "tümevarımcı imkan"ının karışımı izlenimini veriyor. İndirgemeci seçenekte dinsel argümanlar yerine dünyevîleri tercih edilmekteydi. Dinsel anlam sistemi burada tehlikeye girmektedir. Din'in gittikçe "öznel" ve "özel" bir karakter kazanması ise "tümevarımcı" seçenekte gördüğümüz hususlardı. Her iki toplumbilimcinin birleştiği nokta, yine de, dinsel bireyciliğin ayrılmaz unsurlarından kabul ettiğimiz "öznellik" ve "dinin bir özel alan konusu haline gelmesi"dir.

Bir toplumda "resmî din modeli" ile "bireysel nihaî anlam sistemleri" arasında tam bir uyum bulunma ihtimalinin oldukça düşük kabul edildiğini belirtmiştik. Bu iki unsur arasında tam bir uyumsuzluk olasılığı ise ancak toplumun hiçbir üyesi "resmi" modele göre sosyalleşmediğinde gerçekleşebilir. Zaten o takdirde ortada fiilen resmî din modeli de kalmamış demektir. Tam uyumsuzluğun bir türü, resmî modelin artık yeni nesiller için anlam ifade etmemesidir. O takdirde de bir başka resmî modelden bahsedilebileceği gibi, toplumun farklı tabakaları için farklı resmî din modelleri de geçerli olabilir. Şu da var ki buradaki çoğulcu reka-

[69] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 81.

bet, farklı resmî modeller için tehlike teşkil edebilir. Bir resmî model geçerliliğini kaybettiğinde bile geride izler bırakır; mamafih etkisi nesilden nesile azalır.[70]

Kurumsal dinin egemen olduğu toplumsal yapılarda resmî model ile kişinin dindarlığı arasında uyumun ağır bastığı durumda resmî modele uygun sosyalleşme gerçekleştiğinden bahsettik. Böyle bir toplumda şayet sosyal değişme oranı artar ve resmî modelde de bu değişime paralel bir esneklik yaşanmazsa, resmî model ile bireysel anlam sistemi arasında uyumsuzluk baş göstermeye başlayacaktır. Ancak işin ilginç tarafı, resmî modelle uyumlu sosyalleşmiş bireyler, bu uyumsuzluğu ya fark edemeyecek, ya da fark etmek istemeyebileceklerdir. Sözkonusu iki unsur arasındaki uyumsuzluk daha ziyade yeni nesiller için vazıh hale gelecektir. Resmî model nesilden nesile aktarılmaya devam edecek; ama uygulamadan çok bu modelin *söylemi/retoriği* belirginlik kazanacaktır. Böylece resmî modelin içinde sosyalleşen eski ve yeni nesiller, bilgi açısından o modelin içeriğine sahip olsalar da, bunu eylemlerine yansıtmaları zayıf olacaktır. Veyahut, bilinçlerindeki "din" gündelik hayatlarıyla pek ilişkisi olmayan birtakım dağınık kanaatlerden öteye geçemeyecektir. Zaman içerisinde resmî din modeli sadece azınlık için "nihaî" bir anlam sistemini ifade edecektir. Böyle bir toplumda artık "kurumsal din"den bahsetmek epeyce zordur.[71]

5.4. DİNSEL UZMANLAŞMA

Hıristiyanlığın geleneksel formlarının çöküşü; dünyevî ideolojiler, ateizm, yeni paganizm vb.nin ilerlemesine atfedilemez. Neden, "kurumsal" dindarlığın yerini "bireysel" dindarlığın almasıdır.[72] Batı medeniyet tarihine bakıldığında, feodal sistemin yıkılışından sonra toplumsal ve siyasî değişimler yaşanmıştır.[73]

---

[70] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 82.

[71] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 83-4.

[72] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 85.

[73] Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 432.

Siyaset ve ekonominin birbirinden ayrışarak farklılaşması sonucunda toplum yapısında da değişmeler gerçekleşti. Din de bu değişimden nasibini alarak kurumsal ihtisaslaşmaya maruz kaldı ve "kurumsal din", kiliseye hapsedildi. Bir başka deyişle, kilise; sakramentler, çeşitli özel ritüeller, ibadetler vs. gibi 'dinsel işler'le sınırlandırıldı. Toplumsal yapı, artık kurumsal uzmanlık alanlarından müteşekkil bir hale geldi. Bu durum, Yakın Doğu, Kuzey Afrika ve Batı'da Roma İmparatorluğu ve Bizans sonrası dönemde başladı ve Ortaçağ'ın sonunda Avrupa'da hız kazanarak devam etti. Bu dönüşümün dinin toplumsal formları açısından sonucu, "dinsel uzmanlaşma" ve dinî işlevlerin belli bir kurumda "tekelleşmesi"dir.

Geleneksel kilise-yönelimli dindarlığın güç kaybetmesi ile toplumdaki bireysel hayatın değişimi arasında bir ilişki bulunmaktadır. Sanayileşmenin getirdiği "uzmanlaşma" dinî kurumlara da yansımış; birey, toplumdaki yaşam alanlarını farklı farklı bölümler halinde algılamaya başlamıştır. Dinî kurumların eskiden her alandan üstün kabul edilen değerleri artık önemsizleşmiştir. Kilisenin normları, diğer toplumsal normlardan farksızlaşmıştır. Nitekim modern toplumda sorgulanamayan kesin bir değer sistemi bulmak zordur.[74]

Kutsal kozmosun içinde bulunduğu toplumun yapısının "basit" veya "karmaşık" olması ile kurumsallık arasında ilişki vardır. Toplum karmaşıklaştıkça dinsel kurumsallaşma da artmaktadır. Tamamıyla ayrı bir dinî kurum, öz itibariyle basit medeniyetlerde de görülmekle birlikte, Luckmann'a göre, kemâlini özellikle Batı Yahudi-Hıristiyan geleneğinde bulmaktadır. Herhangi bir toplumda bazı insanlara "rahiplik" gibi farklı dinî-sosyal roller biçilebilir. Böylece "meslekî roller" ve "toplumsal tabakalaşma" ile "kutsal kozmos" ilişkisi de gündeme gelmektedir. Dinsel ihtisaslaşmanın tam olarak tahakkuk ettiği bir toplumsal yapıda dinî mütehassıslar "kutsal bilgi"ye sahiptirler.[75] Ama onların dışındaki halk da kutsal kozmostan tamamen kopuk değildir. Kutsal bilginin uygulama alanı uzmanlara

---

[74] Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 18.

[75] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 61.

aittir. Böylece din mütehassıslarının halka "aracılık" görevi meşrulaşır. Bu artan dinsel uzmanlaşma "dinsel-toplumsal denetimin özel kurumlara nakli" ile sonuçlanacaktır ki o da bir tür kilisevî örgütlenmeye götürmektedir.[76]

Dinin aşkınlık boyutu, insanlararası ilişkilerden apayrı, uzaklarda bir yerlerde düşünülemez. O, bireyler arasında gerçekleşen yüzyüze ilişkilerde meydana çıkar. Bilinç ve vicdan bu süreçte bireycileşir. Tarihte yer alan birey, her zaman tek başına bir dünya-görüşü veya kutsal evren oluşturmaz; çoğu kez kendisini mevcut bir toplumsal ve dinsel sistemin içinde bulur. Toplumdaki bireyler, dünya-görüşünü birbirlerine aktarırlar. "Dünya-görüşü", başlangıç itibariyle tek tek bireylerin ortaya koyduğu bir birikim olsa da, nesnelleşme sonucunda bireyin dışında bulunan bir anlam sistemidir. Toplumsallaşma süreciyle birey, bu sistemi içselleştirir. Böylece bireye sunulan 'nesnel' anlam artık "öznelleşir".[77] Luckmann'ın kullandığı bu kavramlar, Berger'in insan-toplum diyalektiğini ifade ederken kullandığı "dışsallaşma", "nesnelleşme" ve "içselleşme"ye karşılık gelir. Hatırlanacağı üzere, "dışsallaşma" bireyin kendi iç dünyasını, yaşadığı topluma yansıtmasını veya aktarmasını; "nesnelleşme", bu süreç sonucu insandan neşet eden ürünün artık onun denetiminden çıkıp topluma mal olmasını; "içselleşme" de bireylerin o toplumsal üründen etkilenmelerini ve onu benimsemelerini ifade etmekteydi. Bu üçlü süreç bir arada yaşanmaktadır. Yani bir yandan birey topluma kendisini kazandırmakta ve yarattığı anlamları yüklemekte; diğer yandan kendisinden önceki bireylerin oluşturduğu nesnelleşmiş anlamlara maruz kalmaktadır. Dolayısıyla hem birey, hem toplum, karşılıklı etkileşim içerisindedirler.[78] Bununla birlikte Luckmann ve Berger, fenomenolojik sosyoloji geleneğinin bir özelliği olarak bireyin failliğini ve aktif rolünü vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla bu

---

[76] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 62-3.

[77] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 64-5.

[78] Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 37-8.

üçlemede öncelik "dışsallaştırma"da, yani bireyin topluma öncelliğinde ve katkısında olsa gerektir. Çünkü toplumu oluşturan unsur bireydir.[79]

5.5. ÖZERK BİREY VE DİNİN YENİ TOPLUMSAL BİÇİMİ

"Özerk birey" fikri, klasik Stoacılık'tan Aydınlanma Felsefesi'ne kadar geniş bir tarihsel çerçeveye yayılmaktadır. "Özerklik" mefhumu, ilk modern ifadesini Romantik "sanatçı özgürlüğü" düşüncesinde bulur. Kapitalist burjuvazinin bohem hayatında da iyice kökleşir. Günümüze gelindiğinde bireysel özerklik, dışsal baskıların kalkması ve kimlik gelişiminde geleneğin rol kaybı ile sembolize edilir.[80] Modern birey, özerk olmak zorundadır.[81] Özerk birey için modern toplumda en önemli temalardan biri, "kendini gerçekleştirme (*self-realization*)", diğeri de "kendini ifade etme (*self-expression*)"dir. Birey, "özel alan"ında kendini gerçekleştirmenin yollarını arar.[82]

Mezkur "özerk birey" fikrinin teşekkülünü izlemek amacıyla tekrar Batı medeniyet tarihine döndüğümüzde, onun dayanağı diyebileceğimiz dinsel uzmanlaşma sürecinin başlangıcının Roma İmparatorluğu ve Bizans sonrası dönemlere kadar gittiğini ifade etmiştik. Modern zamanlara değin süregelen bu fenomen, bin beş yüz yıl boyunca Batı'nın toplumsal-dinsel hayatının çerçevesini belirlemiştir. Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi gibi büyük toplumsal dönüşümlerin yaşandığı XVIII. yüzyıl sonları ile XIX. yüzyıl başlarına gelindiğinde dinin uzmanlaşmış kurumsal şekli zarar görmeye başlar. Bu arada toplumun değişik kurumsal alanları arasında şiddetli yetki tartışmaları vuku bulmuştur. İdarî denetimin merkezî-

---

[79] Luckmann'ın bilgi sosyolojisi, konumuzun sınırlarını aşıyor. Onun Berger ile birlikte bu konu üzerine yazdığı müstakil bir eser bulunmaktadır. Ayrıntı için bkz. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, **The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge**, Anchor Books, New York, 1967.

[80] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 103-4.

[81] Luckmann, "Personal Identity", s. 8.

[82] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 105-6; Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 441.

leşmesi, şehirlerin büyümesi, farklı toplulukların birbirleriyle tanışmaları, kadim bilgi ve değer sistemlerinin yeniden keşfi, modern kapitalizmin yükselişi gibi sosyal olaylar, toplumun yapısında değişikliklere yol açtı. Dinin nihaî mevzulardaki yetkisi sadece "özerk birey"in manevî ilgi konularıyla sınırlı kılındı. Ortaçağ'dan sonra toplumsal hayatın siyasî, ekonomik ve hukukî işlevlerindeki farklılaşmanın hızlanmasıyla birlikte din de aynı süreci yaşadı. Dinî kurumlar, bir yandan bütün ihtişamlarıyla toplumda var olmaya devam ettiler; ama yetki alanları ve koydukları kuralların sınırları devlet tarafından keskince daraltıldı. Bu arada birbirleriyle rekabet eden düşünce sistemleri ve ideolojiler toplumda yer almaya başladı. Böylece XIX. yüzyıl Batı medeniyetinde geleneksel kutsal kozmos, gündelik hayatın geniş alanlarına nüfuz edemez hale geldi. Dahası, bazı siyasî ve ekonomik değer sistemleri, kutsal gerçekliğe girerek ya Hıristiyanlığın hakim temalarıyla birleştiler, ya da onların yerini aldılar.[83] Mevcut ortam, toplumdaki kültürel çoğulculuğu pekiştirdi. Bu yüzden Batı'nın modern sanayi toplumlarının nihaî anlam sistemleri, oldukça heterojendir ve dünyevî unsurlar taşırlar. İhtisaslaşmış dinsel kurumlar, kutsal evrendeki geleneksel temalar hususunda tekellik iddialarına devam etmekle birlikte; son dönemlerde bu vaziyet değişmiştir. Artık onlar da dünyevî ideolojilerle rekabet ortamına girmişlerdir.[84] Modern zamanlarda tek bir "resmî" din modeli bulunmamaktadır. Geleneksel din anlayışı, yeni din anlayışlarıyla da rekabete itilmiştir.[85] Sonuçta dinî kurumların toplumsal ve ahlakî anlamda düzene sokucu güçleri zayıflamaya başladı. Hem din, hem ahlak giderek bireycileşti/özelleşti. Din "iman"a, ahlak da "vicdan"a dönüşerek toplumun öznel gerçeklikleri haline geldiler.[86]

Daha önce bahsi geçen büyük devrimlerin sonucu, literatürde genellikle "dünyevîleşme", yani –bir anlamda– dinin düşüş süreci ile ilişkilendirilmektedir.

---

[83] Luckmann, "Structural Conditions", s. 133.

[84] Luckmann, "Transformations", s. 281.

[85] Luckmann, "Structural Conditions", s. 134.

[86] Luckmann, "Structural Conditions", s. 133; Luckmann, "Transformations", s. 280; Luckmann, "The Moral Order", s. 6.

Halbuki bu süreçte o çökmemiş, yalnızca şekil değiştirmiştir.[87] Din, artık "özelleşmiştir".[88] Bu durum, kurumsal dinî yapıların yok olması anlamına gelmese de, dinin özelleşmiş toplumsal biçimi, son birkaç on yıl içinde, bu değişimin içinde yer aldığı yaklaşık iki yüz yıllık bir sürecin ardından kurumsal biçimini yenmiştir. Dinin yeni toplumsal biçimi, kiliselerin kendi rakipleriyle bir arada bulunacağı toplumsal-yapısal ve kültürel çerçeveyi yeniden tanımlamıştır. Kilisenin en önemli rakiplerinden birisi, dinî tecrübenin bireycileşmiş nesnelleşmeleridir. Dinin bu dördüncü toplumsal biçimi "modernleşme" süreci içinde ortaya çıkmıştır.[89]

Modern bireyin en tipik özelliklerinden kabul edilen "özerklik", "tüketici yönelimi" ile de ilişkilidir.[90] Bu eğilim, modern toplumda bireyin genel niteliklerinden biridir.[91] Birey, kendi hayatıyla ilgili –kendi nihaî anlam sistemi dahil– her türlü konuda tercihlerini kendisi yapar. Tercihler alanı son derecede genişlemiştir. Modernleşmenin sonucunda "kader"den "tercih"e geçilmiştir. Önceleri doğumdan ölüme kadar hayatın her safhası, belirlenmiş görülürken, modern bireyin kader algısı dönüşüme uğrar. Doğum ve ölüm konuları halen kader kabul edilmekle birlikte toplumsal ve entelektüel alanda "bireysel seçim" hakim hale gelmiştir. Mensup olunan din, vatandaşlık, yaşam tarzı, kişisel imaj, cinsel kimlik artık birer tercih konusudur. Bunun yanı sıra "sorgusuz sualsiz kabul edilen (*taken for granted*)" toplumsal alanın sınırları daralmıştır.[92] Çoğulculuk, Berger'in de dediği gibi, bireyleri seçenekler arasından tercihte bulunmaya zorlamaktadır. Modern insan, bu ortamda yaşarken kendi tercihinin yegane seçenek olmadığı gerçeğine gözlerini kapayamaz.[93] Bu seçimlerde birincil toplumsal kurumların denetim gücü en alt seviyededir.

---

87 Luckmann, "Religious Situation", s. 253.

88 Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 88.

89 Luckmann, "Transformations", s. 280.

90 krş. Roof, a.g.e., s. 145 vd.

91 Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 436, 444.

92 Luckmann, "Some Problems", s. 6.

93 Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 45.

"Tüketici yönelimi" ekonominin dışında kültürel bir anlamda kullanılmaktadır. Bu yönelim, bireyin kutsal kozmos ile ilişkisinde de kendisini gösterir. Birey, din'i bir "özel iş" gördüğünde önünde duran nihaî anlam seçenekleri içinden tercihte bulunur. Onu *olduğu gibi* almaz, kendi bireysel anlam dünyası içinde şekillendirir. Bireylerin kendi nihaî anlam sistemlerinden hiçbirisi artık "sorgusuz sualsiz kabul edilmiş" değildir. Aslında modern birey, bu seçenekler arasında "resmî model"le de karşılaşır. O eğer bunu *alırsa*, kendi tercihiyle eylemde bulunmuş demektir.[94] Modern çoğulculuk sayesinde dinsel kurumlar tekelliklerini kaybetmişler ve dinsel tercihler pazarındaki tedarikçiler durumuna gelmişlerdir. Belli bir cemaate devam edenler, bu eylemlerini eskisi gibi "taklidî" yolla sürdürmemekte; müdavimliklerine düşünsel bir tercih sonucunda karar vermektedirler.[95]

Modern sanayi toplumlarında kutsal kozmos, bireye herhangi bir aracı tarafından aktarılmaz; "tüketici", almak istediğinde "ürün"e doğrudan ulaşabilir. Kitle iletişim araçları ve çok sayıda yayın bu süreci oldukça hızlandırmaktadır. Örneğin geçen yüzyılın başlarında "hayatı reforma tabi tutma" anafikri üzerine yazılmış eserler, 1950'ler ve 60'larda yaygınlaşmaya başlayan "pozitif düşünce" ve "kişisel gelişim" gibi konularda en-çok-satan-kitapların öncüleridir.[96] Diğer yandan dinin "müşterileri", kendi ana-babalarından kendilerine tevarüs eden inanca bağlı kalmaya karar verebilecekleri gibi, din de değiştirebilirler; hatta dinsizliği tercih edebilirler. İnananların önünde duran bu seçenek yelpazesi, dinsel kurumların toplumsal konumunu temelden değiştirmektedir. Nitekim bir kurum hayatta kalmayı istiyorsa müntesiplerinin istek ve tercihlerini dikkate almak zorundadır. "Müşteri daima haklıdır" deyişi, dinsel kurumlar için de geçerlidir.[97]

---

[94] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 92.

[95] Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 46.

[96] Luckmann, "Transformations", s. 281.

[97] Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 47; Luckmann, "Some Problems", s. 6.

Neticede bir "özel alan" meselesi haline gelen ve "öznelleşen" din, toplumsal bir pazaryerindedir. Bu aşamada –Gehlen'in tabiriyle– "ikincil kurumlar" devreye girer.[98] İkincil kurumlar, tüketici tercihine ve "özel alan"a bağımlıdır. Bu kurumlar toplumun merkezinde yer almazlar. Modern öncesi toplumlarda dinsel kurum, yerleşim merkezinin ortasında yer alan "birincil kurumlar"dandı. Modern toplumda ise "mahalle"nin merkezinden kıyısına doğru itilen bir "ikincil kurum"a dönüştü. Dinsel kurumlar, artık aşkın anlam ve değerlerin yegane taşıyıcısı olma özelliklerini yitirmekte; kamusal rollerini terk edip özel alana çekilmektedirler. Mamafih bu durum onların toplumda artık "işsiz kaldıkları" anlamına gelmemelidir. Kendi istekleriyle kiliseye/cemaate devam etmeyi arzulayanlar için bu kurumlar hâlâ anlam sağlamaktadır. Ayrıca dinsel kurum/kilise, sözkonusu aracılık işlevini bireylere zecir uygulamadan yerine getirmektedir ki bu, onun modern öncesi dönemdeki "baskıcı" rolüne zıt bir tablo sergilemektedir.[99] Modern zamanlarda karşımıza çıkan bu "dinsel çoğulculuk" tablosu, beraberinde anlam krizini de getirir. Toplumun üyelerinin zihinsel düzeyde boşlukta kalmaları ile sonuçlanan bu durumun yayılması, toplumsal bir düzensizlik doğurabilir. İşte "ikincil kurum" denen "aracı yapılar (*intermediary structures*)" krizin önlenmesinde veya aşılmasında tampon işlevi görmektedir. Bahse konu krizler tamamen yok edilmezler; ama zararsızlaştırılırlar.[100]

Modern toplumda tebarüz eden kişisel tercih merkezli bireysel dindarlık, birincil kamusal kurumlardan tam onay almazken; diğer yandan öteki "özerk" bireylerden destek görür.[101] Özerk birey kendi inisiyatifiyle istediğini seçer. Kilise de bu tercihlerden biri haline gelmiş ve birçok nihaî anlam kaynağıyla "rekabet" içerisine girmiştir. Şu da var ki kilisenin sunduğu anlam sistemi, modern toplumun, içinde barındırdığı seçeneklerden daha keskin ve açık seçiktir. Çünkü "din-

---

98 Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 98.

99 Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 53-5.

100 Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 62-3.

101 Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 100.

sel" etiketini taşıyan bir ürün sunarlar.[102] "Özel alan"larda oluşan sistemler ise nispeten istikrarsızdırlar.[103] Mesela Amerika'da bir dine mensubiyetin genel ifadesi "dinsel tercih (*religious preference*)" ibaresiyle dile getirilmektedir. Bir kimseye dini sorulduğunda, onun cevaben "Dinsel tercihim Lutheryanlık'tır." demesi gibi. Bu söyleyiş tarzı ekonomi literatüründen gelmekte ve "bağlılık eksikliği"ni, gelecekte o tercihin değişebileceği ihtimalini ifade etmektedir.[104]

Ezcümle, "özelleşme" ile modern toplumun getirdiği "çoğulculuk" arasında yakın irtibat vardır. Helenistik ve Roma dönemlerinde de bir tür çoğulculuk mevcuttu; çeşitli etnik toplulukların birbiriyle etkileşimi, dinsel kurallar, toplumsal normlar ve gelenekler tarafından sınırlandırılmaktaydı. Bu yüzden o dönemlerde imparatorlukta farklı gruplar bir arada bulunsalar bile ayrı ayrı yaşamak zorundaydılar. Fakat modern zamanlardaki çoğulculuk, eskisinden bir hayli farklıdır. Artık dünya-görüşleri herkese açık hale gelmiştir.[105] İnsanlar karşılaştıkları birçok dinsel "ürün"den istediklerini seçmektedirler. Hatta modern birey, tercihte bulunma fırsatına sahip olmaktan öte buna mecburdur.[106] Dinsel statü ve bağlılıklar bile seçimlik hale gelmiştir. Sözkonusu dönüşümde rol sahibi asıl etkenler "serbest piyasa ekonomisi" ve "demokrasi"dir. Nitekim dünya görüşleri –dinî olanları da dahil– artık tekellikten çıkmış; hepsi pazara dökülmüştür. Herhangi bir görüşün tüm toplum için yegane doğru kabul edilmesi, tarihe karışmıştır. Kiliseler ve mezhepler, günümüz Batı toplumunda "kutsal kozmos söylemi piyasası"nda yer edinebilmek için gayret sarf etmektedirler. Dinsel kurumlar, bir kutsal kozmosa ait muadil inşâlarla üç şekilde rekabet ederler: ı) "modern bilinç"e uyum sağlayarak, ıı) muhafazakârlığı seçerek, ııı) katıksız bir "fundamentalizm"[107] ile.

---

[102] Luckmann, "Transformations", s. 281.

[103] Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 443.

[104] Berger ve Luckmann, **Modernity**, s. 49.

[105] Luckmann, "Transformations", s. 280.

[106] Luckmann, "Religious Situation", s. 253; Luckmann, "Some Problems", s. 6; krş. Berger, **Heretical**, s. 22, 28.

[107] Luckmann'ın fundamentalizme dair yorumları için bkz. "Transformations", s. 282.

Dinsel kurumlardan başka XIX. yüzyıldan kalma seküler ve/ya siyasî ideolojiler de kendilerine pazarda yer bulma çabası içerisindedirler. Ayrıca "New Age Hareketi" gibi çeşitli yeni dinsel hareketler, okültist ve spiritüalist oluşumlar, popüler psikoloji, meditasyon ve Uzak Doğu mistik uygulamaları, astroloji vs. de "ürün"lerini müşterilere sergilemektedirler.[108] Günümüzde öznel hayat tecrübelerinin ürettiği konular toplanır, yeniden formülleştirilir ve çeşitli "marka"lar altında "paketlenir"; ardından yerel ya da küresel çapta dağıtımı yapılır.[109] Bireyler, bu ürünlerden istediklerini birbiriyle karıştırıp alabilmektedirler.[110] Bu seçim, münferit bireyler için olabildiği gibi, topluluklar için de geçerlidir. Eğer seçenekler içinden yapılan tercih grup tarafından desteklenirse, modern toplumun "kıyısında" bir mezhebe dönüşebilir. Bununla birlikte o oluşumun sabit bir şekilde kurumsallaşma ihtimali düşüktür. New Age girişimlerinin çoğu, formel kurumsallaşmaya çoğunlukla teşebbüs bile etmezler.[111]

Birincil kamusal kurumlar, artık bireyin bilincinin gelişiminde eskisi kadar rol sahibi değildirler. Yani bireyin kendine has kimliği, apayrı bir fenomendir. İşte onun bu özerklik ve özgürlüğü, modern toplum yapısının "en devrimci" özelliğidir.[112] Luckmann, ilk zamanlardaki yazılarında "dinsel uzmanlaşma" ile "dinin özelleşmesi" arasında yöndeşlik ilişkisi kuruyor.[113] Bir başka deyişle dinsel işlevlerin kurumsal ihtisaslaşmasının, beraberinde bireysel dindarlıkla ilişkilendirebileceğimiz "dinin özel alana aktarılması"nı getirdiğini belirtiyor. Oysa ki 1999 tarihli makalesinde "dinsel uzmanlaşma", tarihsel sıra itibariyle "bireysel dindarlık" 'evre'sinden önce gelmektedir.[114] Bizce de bireysel dindarlık, özerk dinsel

---

[108] Luckmann, "Religious Situation", s. 254; Hanegraaff, a.g.m., s. 145-160.

[109] Luckmann, "Transformations", s. 281.

[110] Krş. Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", s. 96.

[111] Luckmann, "Transformations", s. 282.

[112] Luckmann, **Görünmeyen Din**, s. 91; Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 440.

[113] Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 434.

[114] Luckmann, "Religious Situation", s. 253.

eylemleri merkeze aldığına göre, kilisenin dini tekeline alması ile yanyana zikredilen "dinin kurumsal uzmanlaşması"yla aynı çerçevede değerlendirilmemelidir.

Neticede dinin özelleşmiş modern toplumsal biçiminin iki temel özelliği ortaya çıkıyor: ı) aşkınlığa dair süregelen genel-geçer insanî tecrübelerin makul ve zorunlu toplumsal modellerinin bulunmayışı ve ıı) anlamlı bir hayat arayışı.[115] Bireysel varoluşun özelleşmesi, toplumsal anlamda modern hayatın genel bir ilkesi haline gelmiştir. Bireyin bilinci hiçbir zaman toplumsal yapının bütünü tarafından kalıba sokulamaz. Onun özel hayatına yapılan vurgunun artması, dinin özelleşmesini beraberinde getirir. Toplumsal yapının dönüşümleri, kurumsal uzmanlaşma ve modern çoğulculuk, bireysel kimliğin teşekkülü görevini toplumsal desteğe hiç başvurmadan "aile"ye bırakmıştır. Ancak bundan bir sonraki safhada aileden daha da özele inerek onu bireyin kendisine tevdi etmiştir.[116] Artık bir kimse dinî meselelerde "Ne yapsam gider (*Anything goes*)" diyebilmektedir.[117] Küresel düzeyde kültürlerin iç içe girmesi, geniş bir değerler, fikirler, inançlar ve uygulamalar müzesinin kapılarını açmıştır. Bu etkileşim ve alışveriş, her zaman yüzyüze ilişkilerle gerçekleşemese de kitle iletişim araçları yoluyla hayata geçmektedir.[118] Modern birey, bu çoğulcu toplumsal ortamda kendi dinsel tercihlerini kendisi yapacaktır.

Sonuç olarak, modern dindarlık ne kurumsallıkla, ne de bütünüyle toplumsallıkla nitelendirilebilir. Toplumda dinsel anlam sistemi bireysel olarak kurulmaktadır. Bu kurulum, kurumsal özellik taşımaz. Eskiden resmî din modeli ve cemaatsel bağlar, insanın dinsel edimlerinde belirleyici role sahipken; modern toplumda cemaat, artık bütün hayatın sürdürüldüğü ve yaşam çerçevesi sunan bir ortam değildir. Çoğunluğun dinsel dünya görüşünün kabul edilip edilmeyeceği

---

[115] Luckmann, "Transformations", s. 282.

[116] Luckmann, "Personal Identity", s. 11.

[117] Bir başka avamî söylem de "Kafana göre takıl! (*Do your own thing!*)"dır. Krş. Wuthnow, a.g.m., s. 86.

[118] Luckmann, "Structural Conditions", s. 136.

veya ne kadarının alınıp geri kalanının bırakılacağı, bireysel tercih konusudur. Modern birey, özgürdür ve değişken bir zihniyete sahiptir. Dünyevîleşme de, böylece, dinin kurumsallaşmamış esnek bir toplumsal biçimini meydana getirmektedir.[119] Şu da var ki modern hayatın bireye yüklediği tercih zorunluluğu, bazılarına ağır gelebilmekte ve kimlik krizlerine ve karmaşalarına sebebiyet verebilmektedir. Ayrıca yaşanılan toplumun dünya-görüşünde din gibi güçlü ve dayanıklı bir öz bulunmazsa, kişilik tipi "uyumcu" ya da – Riesman'ın deyişiyle– "öteki-yönelimli" olabilir.[120] Her şeye rağmen diyebiliriz ki bahsi geçen bütün değişimlerin sonucunda genel yapısal şartlar, modern toplumlarda dinsel anlayışın bireycileşmesini getirmekte[121] ve "özelleşmiş/görünmeyen dindarlığı"[122] ifade eden dinin yeni toplumsal formunu "dinsel bireycilik" olarak ilan etmektedir.

---

[119] Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan", s. 446.

[120] Luckmann, "Personal Identity", s. 11.

[121] Luckmann'ın modern toplumda özelleşmiş/görünmeyen dinlere dair görüşünü empirik yoldan destekleyen bir çalışma için bkz. Machalek ve Martin, a.g.m., s. 311-321.

[122] Luckmann, "Religious Situation", s. 255; Machalek ve Martin, a.g.m., s. 313; Günay, a.g.m., s. 49, 51, 58.

SONUÇ

"Dinsel bireycilik"in "bireycilik" kanadının tarihsel çerçevesi Aydınlanma Felsefesi'ne; "dinsel" kanadınınki ise Reformasyon'a dayandırılabilir. Çünkü bireycilik, Aydınlanma düşüncesinin öne çıkardığı "akıl"ı kendisine şiar edinir. Bununla birlikte Aydınlanma'nın dine karşı olumsuz ve dışlayıcı bir tutum içerisinde olduğunu da dikkate almak gerekmektedir. Bu noktada "dinsel" kanadın "rasyonel"i aşan yönünü hesaba katınca Reformasyon devreye girer. Böylece dinsel bireyciliği, radikal/mutlak bireycilikten ayırmış oluyoruz.

Dinsel bireycilik, bireyciliğin bir türevi olmakla birlikte, bazı noktalarda ondan belirgince ayrılır. Örneğin bireycilikte eylemin kriteri sadece "benlik"tir; yani bireyin tercihleridir. Bu uğurda gerekirse din de feda edilebilir. Ama dinsel bireycilikte iki ölçüt vardır: Birisi bireyin benliği, diğeri ise dindir. Dinsel bireycilik, sahip olduğu temel unsurlar veya karakteristikler açısından bireyciliğinkileri taşır; bireycilikle pek çok hususta aykırılık barındırmaz. Ama bireycilik ile dinsel bireyciliği aynıymış gibi değerlendiremeyiz. Bu yüzden tek başına bireycilik yerine mutlak/radikal bireycilik tabirini kullanmamız, dinsel bireycilikten farklılıkları olduğunu ihsas ettirmek içindir. Bu ayrımı yapmamız şu açıdan da önemlidir: Mutlak bireycilik sözkonusu ise sahnede sadece "Ben" vardır. Dinsel bireycilikte rolleri "Ben" ve "Sen (Tanrı)" paylaşırlar; aslolan Birey-Tanrı ilişkisidir. Bireycilik ile solipsizm (tekbencilik) ilişkisini bu bağlamda ele aldığımızda, mutlak bireyciliğin solipsizme kapı aralama ihtimali mevcut görünmektedir. Ne var ki dinsel bireycilik, "ilişki"den dolayı ona uzaktır. Cemaatsel bireycilikte Ben ve Sen'in dışında yeralan "cemaat", Birey-Tanrı diyalogu/ilişkisinin esasında yoktur; bireyin "tercihine dayalı olarak" vardır. Ama cemaatin kesinlikle Birey ile Tanrı arasında hiyerarşik aracılık rolü (mesela "şefaat" gibi) kabul edilmez. Buber'in "arasında alanı" tabir ettiği "Biz" bölgesi, dinsel bireycilerin biraradalığıyla mey-

dana gelmiş bir topluluktur. "Arasında alanı" da Birey ile Tanrı'nın arasına giremez. Kierkegaard'ın radikal dinsel bireyciliği, Buber'de "arasında alanı" ile yumuşatılmıştır. Ama bu yumuşatma, Buber'in dinsel bireycilik anlayışına zarar vermez. Buradan hareketle onun yaklaşımını cemaatsel bireyciliğe yakın görüyoruz. Ezcümle denebilir ki, dinsel bireycilik fenomeninin toplumdaki tezahürü, diğer sosyal fenomenler gibi farklı renk tonları sunar. Bir uçta Kierkegaard'da örneğini bulan "radikal dinsel bireycilik" yer alırken; diğer uca Buber'de ayırdına vardığımız "cemaatsel (dinsel) bireycilik" yerleştirilebilir. Radikal dinsel bireyciliği ele aldığımızda sadece birey ve Tanrı ilişkisini görürken; cemaatsel dinsel bireycilikte düşüncelerinin merkezine birey-Tanrı ilişkisini yerleştiren insanların oluşturduğu topluluk dikkati çeker. Her toplumsal fenomen gibi dinsel bireycilik de bu uç noktalar arasında çeşitli tonlara sahiptir. Radikal ve cemaatsel dinsel bireycilikler, birer ideel-tip niteliğinde değerlendirilmelidir.

Tezimiz dahilinde görüşlerini ele aldığımız dört düşünür, bireyciliğin modernitenin çocuğu olduğu hususunda hemfikir görünüyorlar. Mamafih dinsel bireyciliğin doğumu bireycilikten farklı süreçler içinde gerçekleşmiştir. Nitekim moderniteyi Aydınlanma'nın öne sürdüğü din-karşıtı tutum meydana getirmiştir. Dolayısıyla din'i dışarıda bırakan, moderniteden neşet eden bireyciliktir. O halde din ve bireycilik nasıl bir araya gelmiştir? Bu sorunun cevabı, incelediğimiz dört düşünürün teolog kimlikleriyle ilintilidir kanaatindeyiz. Zira onların düşüncesinde dinsel bireycilik, köken itibariyle moderniteden çok daha gerilere, dinin –en azından Eski Ahit bağlamında– başlangıç tarihine kadar çekilmektedir. Yani düşünürlerimiz, dinsel bireyciliğin dinin ilk ortaya çıkışıyla birlikte var olduğunu ileri sürmektedirler. Ne zaman ki "kilise (*ecclesia*)" kendisini öne çıkarmıştır, o zaman dinsel bireyciliğin üstü örtülmüştür. Reformasyon, bu bağlamda, uykudaki bireysel dindarlığın üzerinden örtüsünü atıp canlanmasına yol açmıştır. Buradan hareketle denebilir ki, düşünürlerimiz, teolog sıfatını kullanarak dinsel bireyciliği modernite ile meşrulaştırmış olabilirler. Zira modernitenin ortaya çıkışından sonra bireyciliğin meşrulaştırımı ancak dinsel bireycilik vasıtasıyla olabilirdi. Bu

yargı, itham veya suçlama niteliğinde algılanmamalıdır. Sözkonusu meşrulaştırmadaki amacın, dinsel bireyciliği modernite gibi tarihin belli bir dönemine hapsetmekten korkmak olabileceğini düşünüyoruz. Nitekim ortaya çıkan kanaate göre dinsel bireycilik, tarihin her döneminde bir şekilde mevcuttu; muhtemelen modernite denen tarihsel durum geçtikten sonra da varlığını devam ettirecektir. Çünkü dinsel bireycilik ruhunun Eski ve Yeni Ahit geleneği içerisinde zaten mevcut olduğu iddia edilmektedir. Kısaca denebilir ki, bireycilik, modernitenin istenerek ve planlı doğan çocuğudur. Ama dinsel bireycilik, moderniteden 'kazarâ' doğmuştur.

Geleneksel/kurumsal din'i günlük hayattaki eylemlerinde birincil ölçüt gören, sekülerleşmemiş ve sekülerleşme karşıtı çevreler, "bireycilik" tabirine karşı olumsuz tavır içerisine girebilmektedirler. Bireyciliğin onlara, dinsizlik veya ona götüren bir tehdit benzeri çağrışımlar yaptığını gözlemledik. Gelgelelim, kendileriyle dinsel bireyciliğin muhtevası üzerine –değer yargısı vermeden– konuştuğumuzda, mefhumun "din"e zarar vermek bir yana, birçok yönden ona uygun bir söylem geliştirdiğini beyan etmektedirler. Dolayısıyla toplumda oluşmuş önyargıları bertaraf etmeye katkıda bulunmak gibi bir işlev de böylece görülmüş olmaktadır.

Dinsel bireycilik, köken itibariyle modern-öncesine kadar götürülse de sosyal tezahürlerinin yaygınlaşması bakımından yeni bir toplumsal dinsellik biçimidir. Bir yandan dinini geleneksel formlarda yaşamayı tercih etmeyen, diğer yandan dinle bağlantısını koparmak istemeyen bireyin arayışının bir ürünü ve dindarlığının yeni toplumsal şeklidir. Herkesin aynı tarzda dindar olması ve dinini yaşaması, artık günümüz toplumunda beklenememektedir. Çoğulculaşmanın, küreselleşmenin ve akılcılaşmanın sınırları zorladığı bir toplumda bireyin din anlayışı ve yaşayışını belirli sınırlar içinde tutmaya çalışmak, bir anlamda onu dinden soğutmaya yöneltebilmektedir. Modern birey, "bir şekilde" dinini yaşamak ve içselleştirmek istemektedir. "Öteki"nin istediği ve belirlediği şekilde değil, kendi-

sini daha dindar ve samimi hissedeceği biçimde dindarlığını yaşamayı arzu etmektedir. Bu durum, Luckmann'ın da vurguladığı gibi, toplumsal hayatta dinin çöküşü değil, bilakis, farklı ve bireysel tarzda yeniden canlanışıdır aslında. Toplumsal değişme karşısında hiçbir kurum, eskisi gibi kalamaz. Bir toplumsal kurum olan din de dönüşümden muaf değildir. Nitekim dinsel bireycilik, düşünürlerimize göre, geleneksel din anlayışı mensuplarının endişelendiği gibi bir "bozulma" görülmemekte, tam tersine, "ihya" çabası telakki edilmektedir.

Yaptığımız araştırma sonunda gördük ki dinsel bireycilik fenomeni, Batı toplumlarında yükseliş trendine girmiş durumdadır. Bu sebeple Batı'da, özellikle Avrupa ve Amerika'da bu konu üzerine araştırma ve incelemeler uzun süredir yapılmaktadır. Türkiye, modernleşen bir ülke olması hasebiyle dinsel bireycilik ile eninde sonunda karşılaşacaktır. Nitekim şahsî gözlemlerimiz ve insanlararası ilişkilerden edindiğimiz intiba da ülkemizde böyle bir sürecin emarelerinin görülmeye başladığı yönündedir. Batı'da dinsel bireycilik, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gittikçe yükseliş göstermeye başlamıştır. Bizim öngörümüz, Türkiye'de de bu fenomenle toplumsal-dinsel hayatta çok yakında ve gittikçe artarak yüzyüze geleceğimizdir. Bilimsel çalışma yapma sorumluluğu kendisine yüklenmiş bir din sosyologu adayı olarak bizim de kendimize yüklediğimiz sorumluluk, ülkemiz için yeni sayılacak bu toplumsal-dinsel fenomeni tanımak ve tanıtmaktır.

Çalışmamızın en başında sorduğumuz soruya geri dönelim: Dinsel bireycilik, bir tehdit mi, yoksa bir fırsat mıdır? Ayrıca bu yeni eğilim, gelenek ve/veya resmî din anlayışının temelini sarsabilir mi? Bu sorulara cevap vermeden önce önemli bir metodolojik hatırlatmada bulunma ihtiyacını duyuyoruz. Genelde bilimsel, özelde sosyolojik bir çalışma, değer yargılarından bağımsız yazılmalıdır. Bu yüzden "iyi-kötü" ve "doğru-yanlış" gibi değerlendirmeler, bilimsel olma iddiasındaki bir tezden beklenmemelidir. Ne var ki bu çekince, biliminsanını kendi bakış açısından durum tanımı/tespiti yapmaktan da alıkoymamalıdır. İnsanoğlu,

dinsel duyguları olan ve bunları ifade etmek isteyen bir varlıktır. Dinsel bireycilik de bireysel ifade yollarından biri olarak değerlendirilebilir.

Dinsel bireyciliğin, geleneksel din anlayışının ve resmî din modelinin altını oyup oymayacağı problemine gelince; meseleye "fenomenolojik" ve "anlayıcı" yaklaşalım. (ı) Eğer resmî din modeli, dindar bireye "anlamlı" gelmiyorsa, onun aşkın (*transcendental*) soru(n)larına cevap veremiyorsa ve birey o modele uygun davranırken kendisini Tanrı'sıyla başbaşa hissedemiyorsa; *buna mukabil*, (ıı) geleneksel din anlayışına aykırı da olsa şayet resmî modelden aldığı dinsel verileri kendi bilinciyle, hür iradesi ile, üzerinde düşünerek, sorgulayarak işleyip, bireysel dinî kanaatini kendisi oluşturuyorsa ve böyle davrandığında "kendisini daha dindar hissediyorsa", bu iki seçenekten hangisi mümin için daha "anlamlı"dır? Bu soruya düşünürlerimizin cevabı, okumalarımız sonucunda edindiğimiz kanaate göre, "ikinci seçenek" olabilir.

Sosyal değişim süreci yaşayan ülkemizde dindarlık fenomeni, modernleşme ile yeniden tanımlanmakta, böylece yeni anlamlar kazanarak farklılaşıp çeşitlenmektedir. Modernleşmenin bileşenlerinden sayılan dünyevîleşme, ülkemizde de etkilidir; ne var ki bu etki "dinsizleşme" değil, tam tersine dinsel yaşanışların zenginleşmesi yönündedir. "Yeni-dünyevîleşme (*neo-secularization*)" diyebileceğimiz bu süreç, dinin zayıflaması veya yokolması değil, kurumsal dinî otorite yapılarının zayıflayıp bireysel dinin güçlenmesini ifade eder.[1] Houtman ve Mascini, dünyevîleşmeyi ifade eden teze "akılcılaşma (*rationalization*)", dinin değişime uğramasını anlatan yenî-dünyevîleşmeye ise "bireycileşme (*individualization*)" demektedir.[2] Bu bilgiden hareketle ülkemize gelirsek, Türkiye'de yaşanan dinselliğin dinamik bir yapı sergilediği rahatça söylenebilir. Günümüzün mümini, bu dinamizm içerisinde hayatı "yeniden" anlama, anlamlan-

---

[1] Yip, "Queering Religious Texts", s. 60; Hanegraaff, a.g.m., s. 145; Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni şekilleri", s. 47.

[2] Houtman ve Mascini, a.g.m., s. 456.

dırma ve zihinsel inşa çabasındadır. Bu yeni yönelişlerden birisi, tezimize göre dinsel bireycilik'tir. Örneğin gerek gündelik hayatta, gerek akademik alanda, gerekse siyasî arenada gittikçe daha fazla telaffuz edilmeye başlanan "din de insan içindir" söylemi, aslında dinin bireycileşmesinin göstergelerinden kabul edilmelidir.[3] Dini böyle algılayan mümin, dinini ona sunulduğu gibi değil, kendi anlayıp yorumladığı şekilde yaşamak isteyecektir. Zaten dinsel bireycilik de bireyin bu özgürlüğe sahip olduğunu söylemektedir.

Bu bağlamda düşünce çerçevemizdeki en önemli kavramlardan birisi "tercih"tir. Modern birey, birçok seçenek arasından tercihte bulunarak bireysel kararını verir. Aslında dinsel bireycilik de modern insanın karşısında duran seçeneklerden biridir. Kendisi isterse onu tercih eder; yoksa dinsel bireycilik, modern toplum anlayışının dayattığı bir tutum kabul edilmemelidir.

Burada ele aldığımız tablo, aslında oldukça büyük ve karmaşık bir resim içermektedir. Büyük resmin pek çok köşesi, halen yeterince anlaşılabilmiş değildir. Bu yüzden bizim başlatmaya çalıştığımız bu "inşaat"ın tamamlanması yolunda daha epey emek ve harç gerekmektedir. Eğer inşaat ilerlemezse, önceki malzeme boşa gidecektir. Şimdi sıra dinsel bireyciliği kendi ülkemiz ve kültürümüzde incelemeye gelmiştir. Umarız ki başlanan inşaat akim kalmaz.

---

[3] bkz. Gülay Göktürk, "Din de Araçtır", **Bugün Gazetesi**, 16 Mayıs 2007.

KAYNAKLAR

AKDOĞAN, Ali, **Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dinî Hayat**, Rağbet, İstanbul, 2002.

AKU, Edmund, **Re-defining Community: A Discourse on Community and the Pluralism of Today's World with Personalist Underpinnings**, Peter Lang, Frankfurt, 2000.

ALLIK, Jüri ve Anu Realo, "Individualism-Collectivism and Social Capital", **Journal of Cross-Cultural Psychology**, 35(1), 2004, s. 29-49.

ARNETT, Jeffrey Jensen ve Lene Arnett Jensen, "A Congregation of One: Individualized Religious Beliefs Among Emerging Adults", **Journal of Adolescent Research**, 17(5), 2002, s. 451-467.

BAILEY, Joe, "Some Meanings of 'the Private' in Sociological Thought", **Sociology**, 34(3), 2000, s. 381-401.

BAUMAN, Zygmunt, **Özgürlük**, çev. Vasıf Erenus, Sarmal Yay., İstanbul, 1997.

BECKER, Penny Edgell, **Congregations in Conflict: Cultural Models of Local Religious Life**, Cambridge University Press, New York, 1999.

BELLAH, Robert N., **Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World**, University of California Press, Berkeley, 1991.

BELLAH, Robert N. vd., **Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life**, University of California Press, Berkeley, 1985.

BERGER, Peter L., "Globalization and the Rise of Religion", **Speaking of Faith** (Yayın: 19.05.2005), Public Radio, American Public Media, Erişim: 22.03.2006, http://speakingoffaith.publicradio.org/programs/globalization/ transcript.shtml

----------, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", Ali Köse (haz.), **Laik Ama Kutsal**, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006.

----------, "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", Adil Çiftçi (telif, der. ve çev.), **Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

----------, **Kutsal Şemsiye**, çev. Ali Coşkun, Rağbet, İstanbul, 2000.

----------, **A Far Glory: The Quest For Faith in an Age of Credulity**, The Free Press, New York, 1992.

----------, **The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation**, Collin's, London, 1980.

----------, **Facing Up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion**, Basic Books, New York, 1977.

----------, **A Rumor of Angels**, Anchor Books, New York, 1969.

----------, **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**, Doubleday, New York, 1967.

BERGER, Peter L., Brigitte Berger, Hansfried Kellner, **Modernleşme ve Bilinç**, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.

----------, **The Homeless Mind: Modernization and Consciousness**, Random House, New York, 1973.

BERGER, Peter L. ve Thomas Luckmann, **Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning**, Bertelsmann Foundation Publishers, Gütersloh, 1995.

----------, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", çev. M. Rami Ayas, **Ankara Üni. İlahiyat Fak. Derg.**, Ankara, 1988, c. XXX, s. 375-385.

----------, **The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge**, Anchor Books, New York, 1967.

BESECKE, Kelly, "Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning", **Sociological Theory**, 23(2), 2005, s. 179-196.

----------, "Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource", **Sociology of Religion**, 62(3), 2001, s. 365-381.

BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ, Ankara, 1996.

BUBER, Martin, **Ben ve Sen**, çev. İnci Palsay, Kitâbiyât, Ankara, 2003.

----------, **Between Man and Man**, İng. çev. Ronald Gregor-Smith, Routledge, New York, 2002.

----------, **Tanrı Tutulması**, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000.

BUNGE, Mario, "Ten Modes of Individualism –None of Which Works– And Their Alternatives", **Philosophy of the Social Sciences**, 30(3), 2000, s. 384-406.

BURNETT, Gary, **Paul and the Salvation of the Individual**, Brill, Leiden, 2001.

BUSS, Andreas E., **Russian-Orthodox Tradition and Modernity**, Brill, Leiden, 2003.

----------, "The Evolution of Western Individualism", **Religion**, 30, 2000, s. 1-25.

CASANOVA, José, "Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective", Grace Davie, Paul Heelas, Linda Woodhead (ed.), **Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures**, Ashgate, Hampshire, 2005.

CAULY, Olivier, **Kierkegaard**, çev. Işık Ergüden, Dost Yay., Ankara, 2006.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma, İstanbul, 2002.

CIPRIANI, Roberto, "Secularization or 'Diffused Religion'?", Erişim: 02.04.2007, http://host.uniroma3.it/docenti/cipriani/secularization.htm

----------, "Invisible Religion or Diffused Religion in Italy?", **Social Compass**, 50(3), 2003, s. 311-320.

COŞAR, Fatma M., **Din Savaşları**, Büke Yay., İstanbul, 2000.

COŞKUN, Ali, "Peter Ludwig Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", Peter L. Berger, **Kutsal Şemsiye**, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul, 2000.

COX, Harvey, "Piyasa Tanrısı", Ali Köse (haz.), **Laik ama Kutsal**, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006.

----------, **Religion and the Secular City: Toward A Postmodern Theology**, Simon & Schuster, New York, 1984.

CREEGAN, Charles L., **Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality, and Philosophical Method**, Routledge, Londra, 1989.

CRITTENDEN, Jack, **Beyond Individualism: Reconstituting Liberal Self**, Oxford University Press, New York, 1992.

ÇİFTÇİ, Adil, **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları: Empirik Bir Deneme**, Kitabiyat, Ankara, 2004.

----------, **Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar**, Kitabiyat, Ankara, 2003.

----------, "Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi", Adil Çiftçi (telif, der. ve çev.), **Din ve Modernlik: Toplumbilimi Yazıları I**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

----------, "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma: Sosyolojik Bir Yaklaşım", **İslâmiyât**, 3(3), 2000, s. 11-28.

ÇİĞDEM, Ahmet, **Bir İmkan Olarak Modernite**, İletişim, İstanbul, 1997.

----------, **Aydınlanma Felsefesi**, Ağaç Yay., İstanbul, 1993.

DAIBER, Karl-Fritz, "Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities", **Social Compass**, 49(3), 2002, s. 329-341.

DAVIE, Grace, **Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging**, Oxford: Blackwell Publishing, 1994.

DAVIE, Grace, Paul Heelas ve Linda Woodhead (ed.), **Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures**, Ashgate, Hampshire, 2005.

DEMİR, Ömer ve Mustafa Acar, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

DOBBELAERE, Karel, "Bryan Wilson's Contributions to the Study of Secularization", **Social Compass**, 53(2), 2006, s. 141-146.

----------, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme", Ali Köse (haz.), **Laik Ama Kutsal**, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006.

EHRHARDT, E., "Individualism", **Encyclopedia of Religion and Ethics**, James Hastings (ed.), T&T Clark, Edinburgh, 1994, c. VIII, s. 218-222.

ERHAT, Azra, **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

FILORAMO, Giovanni, "Religious Pluralism and Crises of Identity", **Diogenes**, 50(3), 2003, s. 31-44.

FREYER, Hans, **Din Sosyolojisi**, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, 1964.

FRIEDMAN, Maurice, "The Interhuman and What is Common to All: Martin Buber and Sociology", **Journal for the Theory of Social Behaviour**, 29(4), s. 403-417.

FURSETH, Inger, "From 'Everything Has a Meaning' to 'I Want to Believe in Something': Religious Change Between Two Generations of Women in Norway", **Social Compass**, 52(2), 2005, s. 157-168.

GÖKTÜRK, Gülay, "Din de Araçtır", **Bugün Gazetesi**, 16 Mayıs 2007.

GÜNAY, Ünver, **Din Sosyolojisi**, İnsan Yay., İstanbul, 1998.

----------, "Modern Sanayi Toplumlarında Din: II", Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4, 1987, s. 29-58.

HAMILTON, Malcolm, **Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives**, Routledge, Londra, 2001.

HAMPSON, Norman, **Aydınlanma Çağı**, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

HANEGRAAFF, Wouter J., "New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective", **Social Compass**, 46(2), 1999, s. 145-160.

HAZELRIGG, Lawrence E., "Individualism", Edgar F. Borgotta ve Rhonda J.V. Montgomery (ed.), **Encyclopedia of Sociology**, Macmillan Reference Books, New York, 2000, c. II, s. 1301-1308.

HEELAS, Paul ve Linda Woodhead, "Homeless Minds Today?", Linda Woodhead (ed.), **Peter Berger and the Study of Religion**, Routledge, Londra, 2001.

HERMET, Guy, "The Citizen-Individual in Western Christianity", Pierre Birnbaum ve Jean Leca (ed.), **Individualism: Theories and Methods**, Oxford University Press, New York, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, "The Role of Religion in Establishing Social Cohesion", Erişim: 21.09.2006, http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-hervieuleger-en.html

----------, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", çev. Halil Aydınalp, **MÜİFD**, 26(1), 2004, s. 45-58.

----------, "Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity", Richard Fenn (ed.), **The Blackwell Companion to Sociology of Religion**, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.

----------, "Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity", **International Journal of Urban and Regional Research**, 26(1), 2002, s. 99-105.

----------, "Individualism Religious and Modern: Continuities and Discontinuities", David Lyon ve Marguerite Van Die (ed.), **Rethinking Church, State, and Modernity**, Univ. of Toronto Press, Toronto, 2000.

----------, **Religion As A Chain of Memory**, İng. çev. Simon Lee, Polity Press, G.Britain, 2000.

HOUTMAN, Dick ve Peter Mascini, "Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands", **JSSR**, 41(3), 2002, s. 455-473.

HUNDERT, Gershon David, **Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity**, University of California Press, California, 2004.

JAMES, William, **The Varieties of Religious Experience**, Random House, New York, 1929.

JUNG, Carl G., **Analitik Psikoloji**, çev. Ender Gürol, Payel Yayınevi, İstanbul, 1997.

KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem, **İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş**, Evrim, İstanbul, 1996.

KAUFMANN, Walter, "Mukaddime", Martin Buber, **Ben ve Sen**, çev. İnci Palsay, Kitâbiyât, Ankara, 2003.

KEHRER, Günter vd., **Din Sosyolojisi**, (der. ve çev.) Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

KIERKEGAARD, Søren, **Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe**, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2005.

----------, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul, 2005.

----------, **Korku ve Titreme**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul, 2005.

----------, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2004.

----------, **Concluding Unscientific Postscript**, İng. çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1974.

----------, **Either/Or**, Cilt I, çev. David F. Swenson ve Lillian Marvin Swenson, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1971; Cilt II, çev. Walter Lowrie, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1974.

----------, **The Point of View for My Work as an Author**, İng. çev. Walter Lowrie, Oxford Univ. Press, Londra, 1939.

KISA, Cihat, **Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005.

KİRMAN, Mehmet Ali, **Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, Karahan Kitabevi, Adana, 2005.

----------, **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yay., İstanbul, 2004.

KRIEG, Robert A., "Romano Guardini's Theology of the Human Person", **Theological Studies**, 59(3), 1998, s. 457-474.

KUMAR, Krishan, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

LASKI, Harold J., **Authority in the Modern State**, Batoche Books, Ontario, 2000.

LECA, Jean, "Individualism and Citizenship", Pierre Birnbaum ve Jean Leca (ed.), **Individualism: Theories and Methods**, Oxford University Press, New York, 1990.

LEHMANN, Hartmut, "The Suitability of the Tools Provided by Ernst Troeltsch for the Understanding of Twentieth-Century Religion", **Religion, State & Society**, 27(3/4), 1999, s. 295-300.

LOO, Hans Van Der ve Williem Van Reijen, **Modernleşmenin Paradoksları**, çev. Kadir Canatan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

LUCKMANN, Thomas, "Modern Toplumda Din ve İnsan", çev. M. Emin Köktaş, **DEÜİFD**, c. V, 1989, s. 431-447.

----------, "Personal Identity as a Sociological Category", Zagreb, 2006, Erişim: 19.07.2006, http://www.hsd.hr/docs/Luckmann-personal_ identity.pdf

----------, "Some Problems of Pluralism in Modern Societies", Erişim: 16.03.2005, http://stud.unisg.ch/~cems/review/luckmann.html

----------, "The Moral Order of Modern Societies, Moral Communication and Indirect Moralising" (Konuşma metni, 3 Mart 1997, Institute for Advanced Study, Collegium Budapest), Erişim: 16.03.2005, http://www.colbud.hu/main_old/ PubArchive/PL/PL17-Luckmann.pdf

----------, "Transformations of Religion and Morality in Modern Europe", **Social Compass**, 50(3), 2003, s. 275-285.

----------, **Görünmeyen Din**, çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yay., İstanbul, 2003.

----------, "The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions", **Social Compass**, 46(3), 1999, s. 251-258.

----------, "The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies", **Japanese Journal of Religious Studies**, 6(1-2), 1979, s. 121-137.

----------, **The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society**, MacMillan Publishing, New York, 1974.

LUKES, Steven, "Types of Individualism", **Dictionary of the History of Ideas**, Erişim: 03.01.2006, http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id= dv2-66

----------, "Bireycilik Tipleri", çev. Levent Sevinçok, **Felsefe Ansiklopedisi**, Ahmet Cevizci (ed.), Etik Yay., İstanbul, 2004, c. II, s. 651-663.

----------, "İktidar ve Otorite", T. Bottomore ve R. Nisbet (ed.), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ayraç, Ankara, 1997.

----------, **Bireycilik**, çev. İsmail Serin, Ark Yayınevi, Ankara, 1995.

MACHALEK, Richard ve Michael Martin, "'Invisible' Religions: Some Preliminary Evidence", **JSSR**, 15(4), 1976, s. 311-321.

MAGILL, Frank, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği**, çev. Vahap Mutal, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1992.

MARCUSE, Herbert, **Us ve Devrim**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1989.

MARSHALL, Gordon, **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

MARTIN, David, "On Secularization and its Prediction: a Self-examination", Grace Davie, Paul Heelas, Linda Woodhead, **Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures**, Ashgate, Hampshire, 2005.

----------, "Berger: An Appreciation", Linda Woodhead (ed.), **Peter Berger and the Study of Religion**, Routledge, Londra, 2001.

MEVLÂNÂ, **Mesnevî**, haz. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yay., Ankara, 2007 (I-II, III-IV, V-VI şeklinde 3 cilt halinde).

MCCARTHY, Jane R. ve Rosalind Edwards, "Illuminating Meanings of 'the Private' in Sociological Thought: A Response to Joe Bailey", **Sociology**, 35(3), 2001, s. 765-777.

MCCLAY, Wilfred M., "Individualism and Its Discontents", **The Virginia Quarterly Review**, 77(3), 2001, s. 391-405.

MCDONALD, William, "Søren Kierkegaard", Edward N. Zalta (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2006 Ed.)**, Erişim: 21.02.2007, http://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/

MCIVER, R. M. ve C. H. Page, **Cemiyet I**, çev. Amiran Kurtkan, MEB Yayınları, İstanbul, 1994.

MOUW, Richard J., "Individualism and Christian Faith", **Theology Today**, 38(4), s. 450-457, Erişim: 28.01.2004, http://theologytoday.ptsem.edu/jan1982/v38-4-article1.htm

MUTAL, Vahap, "Önsöz", Frank Magill, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği**, çev. Vahap Mutal, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.

OLGUN, Hakan, **Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık**, İz Yay., İstanbul, 2006.

OSTWALD, Conrad, "Seküler Çan Kuleleri", Ali Köse (haz.), **Laik Ama Kutsal**, Etkleşim Yay., İstanbul, 2006.

ÖKTEN, Kaan H., **Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi: Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları**, Mavi Ada Yay., İstanbul, 2000.

PEI, Mario, **The New Grolier Webster International Dictionary**, Grolier, New York, 1973, c. I.

POLOMA, Margaret M., **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yay., Ankara, 1993.

PULTAR, Gönül, "Giriş", Gönül Pultar (der.), **İslam ve Modernite**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.

Redhouse Dictionary, Redhouse Yayınevi, İstanbul, 1971.

RIESMAN, David, **The Lonely Crowd**, The Yale Univ. Press, Massachusetts, 1964.

----------, **Individualism Reconsidered**, The Free Press, Illinois, 1954.

ROBBINS, Thomas, **Cults, Converts, and Charisma**, Sage Publications, Londra, 1992.

ROBERTSON, Roland, "Din Sosyolojisinin Gelişimi", Günter Kehrer vd., **Din Sosyolojisi**, Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (der. ve çev.), Vadi Yay., Ankara, 1998.

ROOF, Wade Clark, **Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion**, Princeton University Press, Princeton, 1999.

ROSENOW, Eliyahu, "Kierkegaard's Existing Individual", **Journal of Philosophy of Education**, 23(1), 1989, s. 3-13.

ROUSSEAU, J. J., **İtiraflar**, çev. Serkan Özburun, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998.

RYAN, John A., "Individualism", **The Catholic Encyclopedia**, Erişim: 30.09.2004, http://www.newadvent.org/cathen/07761a.htm

SAFRAN, William, **Secular and the Sacred**, Frank Cass Publishers, Londra, 2002.

SAGI, Avi, **Kierkegaard, Religion, and Existence: The Voyage of the Self**, Rodopi, Amsterdam, 2000.

SAUCIER, Gerard ve Katarzyna Skrzypinska, "Spiritual But Not Religious? Evidence for Two Independent Dispositions", **Journal of Personality**, 74(5), 2006, s. 1-36.

SCHILDERMAN, Hans, "Personal Religion", C.A.M. Hermans vd. (ed.), **Social Constructionism and Theology**, Brill, Leiden, 2002.

SEGAL, Robert A., "Clifford Geertz, Peter Berger ve Din: Farklı ve Değişen Görüşleri", Adil Çiftçi (telif, der. ve çev.), **Toplumbilimi Yazıları**, Anadolu Yayınları, İzmir, 1999.

SENNETT, Richard, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. S.Durak ve A.Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.

SHADY, Sara Lyn Habegger, "The Self in Community: An Exploration of Authentic Being-With-Others", (Yayınlanmamış doktora tezi), South Carolina Üniversitesi Felsefe Bölümü, South Carolina, 2003.

STARK, Rodney vd., "Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden, and Japan", **Journal of Contemporary Religion**, 20(1), 2005, s. 3-23.

STARK, Rodney ve William Sims Bainbridge, **A Theory of Religion**, Rutgers University Press, New Jersey, 1996.

STEVENSON, Jay, **Complete Idiot's Guide to Philosophy**, Alpha Books, Indianapolis, 2002.

STRATHERN, Paul, **90 Dakikada Kierkegaard**, çev. Murat Lu, Gendaş Yay., İstanbul, 1999.

STREIB, Heinz, "Offroad Religion? A Narrative Approach to Fundamentalism and Occult Orientations", **Journal of Adolescence**, 22, 1999, s. 255-267.

SUBAŞI, Necdet, "Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği", Gönül Pultar (der.), **İslam ve Modernite**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.

----------, **Gündelik Hayat ve Dinsellik**, İz Yay., İstanbul, 2004.

ŞENTÜRK, Recep, "Amerika'da Din Sosyolojisinin Son Otuz Yılı: 1960-1990", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2, 1998, s. 91-142.

The Shorter Oxford English Dictionary (Fifth Ed.) on CD-ROM version, Oxford University Press, 2002.

THOMPSON, J.D. ve D.R. van Houten, **The Behavioral Sciences: An Interpretation**, Addison-Wesley Publishing Company, 1970.

TILMAN, Rick, "Durkheim and Veblen on the Social Nature of Individualism", **Journal of Economic Issues**, 36(4), 2002, s. 1104-1110.

TOKAT, Latif, **Varoluşçuluk ve Hürriyet: Teist Varoluşçu Felsefede**, Rize, 2003.

TOURAINE, Alain, **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, YKY, İstanbul, 2000.

TROELTSCH, Ernst, **The Social Teaching of the Christian Churches**, İng. çev. Olive Wyon, Allen & Unwin Ltd., Londra, 1956, c. I-II.

TUAN, Yi-Fu, "Community, Society, and the Individual", **The Geographical Review**, 92(3), 2002, s. 307-318.

TUĞLACI, Pars, **Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlük**, Pars Yay., İstanbul, 1971.

TURCESCU, Lucian, " 'Person' versus 'Individual', and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa", **Modern Theology**, 18(4), 2002, s. 527-539.

TURNER, Bryan S., "Talcott Parson's Sociology of Religion and the Expressive Revolution: The Problem of Western Individualism", **Journal of Classical Sociology**, 5(3), 2005, s. 303-318.

TÜZER, Abdüllatif, "Buber, Martin", Ahmet Cevizci (ed.), **Felsefe Ansiklopedisi**, Etik Yay., İstanbul, 2004, c. II, s.860-863.

----------, "(Batı Felsefesi Çerçevesinde) Epistemolojik ve Etik Açıdan İnanç", **Dinî Araştırmalar**, 16, 2003, s. 87-110.

----------, "Çevirenin Önsözü", Martin Buber, **Tanrı Tutulması**, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000.

URHAN, Veli, **İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği: Bilinçlerarası İlişki**, Ankara Okulu, Ankara, 2002.

ÜLVER, Lütfü, "Peter L. Berger'in Sosyoloji Anlayışına Göre Modern Toplumda Din Sorunu", (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üni. Sos. Bil. Ens., İzmir, 2002.

ÜSKÜL, Zeynep Özlem, **Bireyselciliğe Tarihsel Bakış**, Büke Yayıncılık, İstanbul, 2003.

WACH, Joachim, **Din Sosyolojisi**, çev. Ünver Günay, İFAV, İstanbul, 1995.

----------, **Din Sosyolojisine Giriş**, çev. Battal İnandı, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, 1987.

WATSON, P. J. ve Ronald J. Morris, "Individualist and Collectivist Values: Hypotheses Suggested by Alexis de Tocqueville", **The Journal of Psychology**, 136(3), 2002, s. 263-271.

Webster's New World College Dictionary on Power CD, ver. 2,5, Zane Publ. Inc., Dallas, 1996.

WEST, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 1998.

WESTON, Michael, "Kierkegaard and the Origins of the Post-Modern 'Self'", **European Journal of Philosophy**, 10(3), 2002, s. 398-412.

WILCOX, Melissa M., "When Sheila's a Lesbian: Religious Individualism among Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Christians", **Sociology of Religion**, 63(4), 2002, s. 497-513.

WILSON, Bryan, **Dinî Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma**, çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

----------, **Contemporary Transformations of Religion**, Oxford University Press, Norfolk, 1979.

WOLFSON, Adam, "Individualism: New and Old", **Public Interest**, 126, 1997, s. 75-88.

WOODHEAD, Linda, "Introduction", L. Woodhead (ed.), **Peter Berger and the Study of Religion**, Routledge, Londra, 2001.

WUTHNOW, Robert, "Din Sosyolojisi", **Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I**, Adil Çiftçi (telif,der.ve çev.), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.

----------, **Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves**, Princeton University Press, New Jersey, 1991.

----------, **The Consciousness Reformation**, University of California Press, California, 1976.

YANKELOVICH, Daniel, **New Rules: Searching for Self-Fulfillment in a World Turned Upside Down**, Bantam Books, New York, 1982.

YAPAREL, Recep, "Dinin Tarifi Mümkün Mü?", **DEÜİFD**, 4, 1987, s. 403-417.

YELKEN, Ramazan, **Cemaatin Dönüşümü**, Vadi Yay., Ankara, 1999.

YIP, Andrew K. T., "Queering Religious Texts: An Exploration of British Non-Heterosexual Christians' and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics", **Sociology**, 39(1), 2005, s. 47-65.

----------, "The Self as the Basis of Religious Faith: Spirituality of Gay, Lesbian and Bisexual Christians", Grace Davie, Paul Heelas, Linda Woodhead, **Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures**, Ashgate, Hampshire, 2005.

ZAEHNER, Robert C., **Hindu and Muslim Mysticism**, The Athlone Press, Londra, 1960.

ZANK, Michael, "Martin Buber", Edward N. Zalta (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2004 Ed.)**, Erişim: 21.02.2007, http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/buber/

ZEIGLER, Leslie, "Personal Existence: A Study of Buber and Kierkegaard", **The Journal of Religion**, 40(2), 1960, s. 80-94.

ZIJDERVELD, Anton C., **Soyut Toplum**, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul, 1985.