



Bireysel Özgürlükten Toplumsal Düzene: Toplum Kuramında Din Sorunu

From Individual Freedom to Social Order: The Religion Question in Social Theory

Aydoğan KUTLU¹

Article Info

Abstract

Article History:

Date Submitted: 23.12.2019

Date Accepted: 08.01.2020

Jel Classification:

Z10, Z12, Z19

Keywords:

Religion-Politics
Relationship,
Social Theory,
Enlightenment,
Emancipation.

This study deals with the question of religion, which constitutes a basic discussion of political and social theory with the birth of the modern state. The autonomization of politics from religion, with various scientific developments has led to the secularization of other scopes of society and the public functions of religion have become increasingly debatable. Two moments and their synthesis can be mentioned here. After the French Revolution, the Enlightenment's critical debate on an individual basis turned into a supportive debate focusing on the social function of religion. A critical synthesis of these individual and social approaches was developed by Marx and the inadequacy of considering religion as a purely epistemological problem was ignored.

Özet

Bu çalışma, modern devletin doğuşuyla birlikte, siyasal ve toplumsal kuramın temel bir tartışmasını oluşturan din sorununu ele almaktadır. Siyasetin dinden özerkleşmesi, çeşitli bilimsel gelişmelerle birlikte toplumun diğer alanlarının da sekülerleşmesinin yolunu açmış ve dinin kamusal işlevleri giderek daha fazla tartışılır hale gelmiştir. Burada iki momentten ve bunların bir tür sentezinden bahsedilebilir. Aydınlanma'nın bireyi temel alarak yürüttüğü eleştirel tartışma, Fransız Devrimi'nden sonra dinin toplumsal işlevine odaklanan, destekleyici bir tartışmaya dönüşmüştür. Bu bireysel ve toplumsal yaklaşımların eleştirel bir sentezi Marx tarafından geliştirilmiş ve dinin toplumsal düzene payanda olan işlevi göz ardı edilerek salt epistemolojik bir sorun olarak ele alınmasının yetersizliği vurgulanmıştır.

¹Arş. Gör. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, akutlu@kastamonu.edu.tr

1. Giriş

Modern siyaset ve toplum kuramının ortaya çıkışından itibaren dinin konumu, önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmayı bütün boyutlarıyla layıkıyla ele alıp tüketmek, açıktır ki, hem yazarın hem de bu çalışmanın üstesinden gelemeyeceği genişlikte bir meseledir. Bununla birlikte sorunun nasıl doğduğunu, hangi dönüm noktalarından geçerek evrildiğini birincil kaynaklar üzerinden ortaya koymak, sorunun eskizini çıkarmak açısından faydalı olacaktır.

Din-siyaset ilişkisini, Ortaçağ'dan itibaren taşıdığı dinin ilkesel üstünlüğü düzleminden çıkararak ana gelişme, modern devletin doğuşu olmuştur. Modern devletin ruhunu oluşturan egemenlik kuramıyla birlikte cebri iktidar ile onun meşruiyet ilkesi devletin uhdesine geçmiştir. Siyasetin dinden özerkleşmesini getiren bu gelişme, dinin her şeyi kapsayan kozmolojik açıklayıcılığını zedelemiş, ardından başta astrofizik ve coğrafya alanlarındakiler olmak üzere, yeni keşiflerle bu gedik daha da büyümüştür. Dinin Aydınlanma döneminde epistemolojik bir soruna dönüşmesi bu minval üzerinedir. Dinsel hükümlerin, yeni gelişen bilimler temelinde ele alınıp tartışılması, peşinden insanın inancının kökeni tartışmasına ve o da korku ile despotizm arasındaki ilişkiye taklîp etmiştir. Başta kilise olmak üzere dinsel kurumlar ile despotizm arasındaki ilişkiyi vurgulayan Aydınlanma literatürü, birey olarak insanın bilgi ile özgürleşmesini savunmuştur. Aydınlanma'dan bir sonraki dönüm noktası, Fransız Devrimi olmuştur. Fransız Devrimi'nin getirdiği altüst oluşu değerlendiren düşünürler, dinin toplumsal işlevini tekrar vurgulamaya başlamışlar ve dinin (içeriğinden bağımsız biçimde) toplumsal düzeni ayakta tutmaya yardımcı olabileceğini göstermek istemişlerdir. Dinin toplum kuramındaki yeri açısından özgün bir başka yorum, Marx'ın eleştirisinden neşet etmiştir. Dinin bireysel ve toplumsal işlevlerinin birbiriyle ilişkili olduğunu savunan Marx'a göre, bu iç içe geçiş göz ardı edilerek din, sadece epistemolojik bir görüngü olarak ele alınamaz. Öte yandan Marksist literatürün vülger yorumunda dine bakışının iktisadi ilişkiler karşısında bağımlı bir değişken olarak ele alınması, dinin diğer toplumsal kurumların gelişimindeki rolünü tartışmaya açmıştır. Çalışmada son olarak ele alınan Weber'in din sosyolojisi incelemeleri, tek yönlü bir belirlenimi reddederek çoklu nedensellik içinde karşılıklı bir belirlenimin bulunduğunu savunmuştur. Weber'de yer alan bir başka özgün motif, farklı toplumsal alanların dinsel açıklamaların ve denetimin dışına çıkmasıyla dünyanın aurasını yitirmiş, ruhsuz ve mekanik bir hale geldiği savıdır. Dünyanın büyüsunü yitirmesi olarak adlandırılan bu süreç, insanın anlam

arayışının sorunsallaşmasına yol açarak dinin siyasi ve toplumsal anlamını başka bir düzleme taşımıştır.

2. Modern Siyaset Kuramının Doğuşunda Din Sorunu

Rönesans'tan itibaren modern siyaset kuramının gelişimi, öncelikle, siyasi olanın dinsel olandan ayrışması ve özerkleşmesi üzerinden yürümüştür. Bu nedenle modern siyaset kuramının çözmek zorunda olduğu ilk meselelerden biri, devlet ve din ilişkisinin nasıl kurulması gerektiği olmuştur.

Machiavelli bu sorunla uğraşan ilk isimdir². Machiavelli'nin dine ilişkin yorumu, olumlu ve olumsuz iki yön içerir. Olumsuz yön, Hıristiyanlığın bu dünyayı değersizleştirmesini; edilginliği ve tembelliği öğütleyerek siyasi eylemselliği boğmasını; İtalya'nın parçalanmışlığında Kilise'nin sorumluluğunu içerir. Olumlu yön ise, bir siyasi yapının sağlamlığının dinle ilişkisine bağlı olmasıdır. Burada Machiavelli'nin formülü basittir: İyi ordular için iyi yasalar, iyi yasalar için de iyi bir din gerekir. Olumlu ve olumsuz yönün ortak sonucu, yurttaş/askerlerin birbirleriyle dayanışmasını destekleyecek, siyasi eylemselliği teşvik edecek yeni bir dinsel yorumun geliştirilmesi; Hıristiyanlığın mevcut biçiminden bir yurttaş dinine dönüştürülmesi olmuştur.

Machiavelli, bu dünyada yapılan siyasi etkinliğin din tarafından da teşvik edilmesi için Hıristiyanlığı "paganlaştırma" gerekliliğini öne sürmüştü. Hobbes ise, Kilise'nin, dünyevi otoritenin altını oymasını engellemek için Hıristiyanlığı "Yahudileştirmeyi" önerdi. Hobbes'a göre Eski Yahudi toplumu, dış düşmanlarının tehdidine karşı yargıçların (rahiplerin) yönetiminden kralların yönetimine geçmiş ve böylece monarşiye dönüşmüştü. İsa'nın kendini "Yahudilerin kralı" ilan etmesi, monarşiyi tekrar teokrasiye çevirmiş ve Hıristiyanlık hem bu dünyanın hem de öte dünyanın yönetiminde hak iddia etmiştir. Hobbes, ebedi hayat, cehennem, şeytan gibi kavramların mecazi niteliğini ve Yahudi krallığındaki somut anlamlarını deşifre ederek Hıristiyanlığın öte dünyaya yönelik yetkisini azalttığı gibi; İsa'nın krallığının bu dünyada Kıyamet'e kadar başlamayacağını savlayarak Hıristiyanlığın bu dünyanın yönetimine

² Elbette siyaset ve din ilişkisi Platon'a kadar geriye götürülebilecek kadim bir kökene sahiptir. Hıristiyanlık özelinde düşündüğümüzde de, Padova'lı Marsilius gibi Kilise - devlet ilişkilerini yeniden formüle etmeye çalışan düşünürler ortaya çıkmıştır. Burada Machiavelli'nin ilkselliği, Rönesans ve Mutlakiyet Çağı döneminde, siyaset ve din ilişkisinin erken modern biçimine ilişkindir.

yönelik iddiasını da ilga eder. Mesih döneceğine kadar her iki dünyanın işlerine de egemen bakacaktır.

Machiavelli-Hobbes çizgisi³ siyaset-din ilişkisini Aziz Augustinus'un kurduğunun tam tersi biçimde kurmaya çalıştı. Aziz Augustinus'a göre, doğuştan günahkâr olan insanoğlu için siyaset ve yönetim katlanması gereken zorunlu bir kötülüktü. Ebedi mutluluk öte dünyada ve hakiki krallık Mesih'in tahtının altındaydı. Siyaset, yetkisini dinden alıyor ve dinin çizdiği (gerçek veya kurgusal) sınırlar içinde sürdürülüyordu. Machiavelli-Hobbes çizgisi, bu dünyaya öte dünya karşısında önem kazandırdı. Dinin siyaset üzerindeki belirleyiciliği kaldırıldığı gibi, siyasetin ihtiyaçlarına göre din araçsallaştırıldı⁴.

İki sembol isim olarak Machiavelli ve Hobbes'un kuramsal düzlemde gerçekleştirdikleri dönüşümün somut tarihsel karşılığı mutlak monarşilerin doğuşuydu. Mutlak monarşilerin gelişiminin Avrupa'da din savaşlarıyla eşzamanlı gerçekleşmesi, devletin mezhep çatışmalarında bazen taraf bazen hakem olarak dahil olması ve nihayetinde *cuius regio eius religio* ilkesinin kabulüyle egemenin ülkesinin mezhebini belirlemesi, dinsel öğretinin siyasal iktidarın tasarrufuna geçmesinin açık göstergeleriydi.

3. Aydınlanma Felsefesi ve Dinden Epistemolojik Özgürleşme

Gauchet, dinden çıkış ile dini inançtan çıkış arasında bir ayrım yapar. İkisi özdeş değildir. "Dinden çıkış, dinlerin hâlâ var oldukları ama kendilerinin belirlemedikleri bir siyasal biçim ve kolektif düzene katıldıkları bir dünyaya geçiştir" (Gauchet, 2000: 13). Bu ayrım üzerinden düşünüldüğünde, Machiavelli ve Hobbes'un düşünsel düzeyde, mutlak monarşilerin kurumsal düzeyde gerçekleştirdikleri dönüşüm dinden çıkış olmuştur. Aydınlanma filozofları, doğa bilimlerindeki gelişmelere dayanarak Kilise'nin bilimsel otoritesine meydan okuyacak, Tanrı inancını sorgulayacak, rahiplerin tarih boyunca sahip oldukları entelektüel otoriteleri ile

³ Bu çizgiye Rousseau da eklenebilir mi? Sivil din kavramı ve bunun Fransız Devrimi üzerindeki etkileri düşünüldüğünde eklenebilir gibi görünse de, Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nde (IV: 8) yürüttüğü sivil din tartışması kolayca tasnif edilemeyecek kadar karmaşıktır. Bu dünyaya yönelik din ile öte dünyaya yönelik din ayrımını reddeder. Machiavelli'nin Hristiyanlık eleştirisine, Haçlı Seferleri örneğini vererek pekâlâ Hristiyanlığın da gerektiğinde dünyevi mobilizasyonu sağlayabildiğini söyler. Yine, ulusal din ve evrensel din ayrımını da reddeder. Ayrıca hoşgörü sorununu ele alır. Tüm bunlar düşünüldüğünde Rousseau, dinsel öğretinin siyasal iktidarın denetimine sokulduğu Machiavelli-Hobbes çizgisine dahil edilemeyecek denli karmaşıktır.

⁴ Bunun en açık ortaya çıktığı yerlerden biri, Machiavelli'nin Söylevler'de (1:14) Romalıların kehanetleri "ihtiyaca göre" yorumlamalarını övdüğü bölümdür. Öte yandan Hobbes da Leviathan'da (111:37) mucizeler konusunu tartışır. Her iki yazarın da dikkat çektiği husus, inanmaya eğilimli cahil insanların din aracılığıyla manipülasyonudur.

insanlığın geri kalmışlığı arasında ilişki kuracak ve böylece dinsel inançtan çıkış yönünde önemli bir adım atacaklardı.

Aydınlanma filozoflarının dini sorunsallaştırmalarının odağında, Hıristiyanlığın epistemolojik iddiası yer alıyordu. Hıristiyanlığın bu özgün niteliğini daha iyi açıklayabilmek için Gauchet'nin anlam borcu kavramını ödünç alabiliriz. Buna göre anlam borcu, ilkel toplumların sahip oldukları her şeyin toplumlarının dışındaki tanrılardan geldiğine inanmalarından doğar. Böylece toplum mevcut durumuyla doğanın düzeni ve kendisinin örgütlenmesi arasında bir mesafe kurar. Burada din, toplumun kuruluşunu öykülendirerek ontolojik bir işlev yerine getirir. Anlatılan mitin doğru olup olmadığı, yani epistemolojik bir iddia taşıyıp taşımadığı önemli değildir. Önemli olan, toplumun kendi kökenini sürekli hatırlaması ve bu öyküler aracılığıyla kendi varlığını duyumsamasıdır. Kitaplı büyük dinler, sözlü kültürden çok yazılı kültüre dayalı oldukları için anlatılanların olgusal olarak da doğru olduğunu savunmak dolayısıyla epistemolojik bir iddia taşımak durumunda olmuşlardır. Bununla birlikte Yahudilik ve İslam'da gnoslik ve mistik okuma teknikleri geliştirilerek Tevrat ve Kuran'ın metinsel anlamının dışına çıkılması ve öznel bir dinsel deneyimin peşine düşülmesi bu epistemolojik iddianın görece zayıf kalmasına neden olmuştur. Buna karşın Batı Avrupa Hıristiyanlığı, çeşitli nedenlerle 16. ve 17. yüzyıllarda düz metinsel anlamın doğruluğunda git gide daha ısrarcı hale geldi. Bunun sonucunda Hıristiyanlık, ilkel dinlerin "sorgulanmasını" engelleyen önemli bir ayırımı, yaratılışın mitsel zamanı ile toplumun yaşayışının tarihsel zamanı arasındaki ayırımı ortadan kaldırıp Kutsal Kitap'ın öykülerini tarihselleştirdiği gibi, evrenin düzeniyle ilgili Batlamyusçu ve Aristotelesçi açıklamaları da kutsallaştırdı. Yeni gelişen doğa bilimleri ve doğa felsefesi, yalnızca eski kuramlara karşı değil, dinsel inanca karşı da mücadele etmek durumundaydı.

Dini inancın eleştirisi, Kutsal Kitap'ın eleştirel bir biçimde okunması ve iç tutarsızlıklarının ortaya konulmasıyla başladı, Aklın ışığında, kutsal metinlerde geçen mucizevî olayların olabilirliği sorgulandı ve bu olayların insanları aldatmak için işlevselliği tespit edildi. Akla aykırı unsurlar çıkarıldıktan sonra bazı önemli kavramlar yeniden tanımlandı. Bu kavramların birbirleriyle ilişkisi üzerinden "gerçek din" tartışıldı⁵. Genellikle deizme ulaşan bu akıl yürütmenin geç bir örneği olarak Thomas Paine'nin (2012) Akıl Çağı adlı eseri incelenebilir.

⁵ Burada kurduğum aşamalar zincirinin kronolojik olma iddiası yoktur. Aydınlanmanın din eleştirisinin farklı unsurlarını mantıksal bir hat üzerine yerleştirmeye çalıştım.

Paine, Eski ve Yeni Ahit'in tutarsızlıklarını⁶ ortaya koyar. Anlatılan bazı olayların vahşeti ve ahlaksızlığı karşısında tavır alır. Bunlarla Tanrı'nın iyiliği arasındaki çelişkiyi açıkça ifade eder⁷. Uydurmaları, hurafeleri, mucizeleri aklın eleştirisinden geçirip gerçek Tanrı'ya ulaşmaya çalışır⁸. Yine aklın ışığında dinin temel kavramlarını tekrar tanımlar. Örneğin vahiy, tanımı gereği Tanrı ile peygamber arasında, dışa kapalı, özel bir bilgi aktarına biçimdir. "Bu sadece birinci kişi için vahiydir, diğerleri [ikincil, üçüncül kaynaklardan vahiyden haberdar olanlar, AK] için de bir *söylenti*; sonuç olarak diğerleri de buna inanmakla yükümlü değildirler" (Paine, 2012: 6). Gizemi, mucizeleri, vahiyi bireyin Tanrı'ya ulaşma yolunun dışına attıktan sonra Paine, insan dilini ele alır. Yerci ve değişken olan insan dili, evrensel ve değişmez Tanrı kelamını anlatabilir mi? Hayır diyen Paine'e göre gerçek Tanrı kelamı, "gözlemediğimiz evrendir" (Paine, 2012: 27).

Paine'in dine aklın eleştirisini uygulamasının nihai çıktısı deizmdi. Deizm ise daha önce Newton tarafından savunulmuştu. "Newton evren üstüne düşündüğü zaman Tanrı'nın varlığının kanıtını bulduğundan emindi. Göksel cisimlerin içinde bulunan yerçekimi niye onları bir araya getirip kocaman tek bir kütleli cisim meydana getirmiyordu? Çünkü bunu önlemek için araları yeterli uzaklıkta olmak üzere sonsuz uzayın her yerine dikkatli bir biçimde dağıtılmışlardı" (Armstrong, 2008: 455). Newton, evrenin başlangıcında, ona kusursuz yasalarını veren bir yasa-koyucu Tanrı fikrini geliştirmişti. Tıpkı Yunan yasakoyucular gibi, bu yasa-koyucu Tanrı da evrenin düzenini kurup geriye çekiliyordu. Zira yeniden müdahalesi, koyduğu yasaların kusursuzluğunu ortadan kaldıracaktı. Newton'un Tanrı yorumu birtakım yeni sorunlar getirmesine rağmen (Tanrı ve uzay ilişkisi, zamanın öncesinde Tanrı'nın durumu vs.), içerdiği

⁶ Gramer açısından tutarsızlıklar, örneğin Musa'nın yazdığı söylenen bir pasajda "Musa dedi ki.." gibi ifadelerin yer alması; aritmetik tutarsızlıklar, farklı aşiretlerin sayısı veya farklı peygamberlerin yaşam süreleriyle ilgili verilerin birbirini tutmaması ve mucizeler, Yeşu'nun zafer kazanabilmesi için Güneş'in batmayı havada asılı kalması gibi...

⁷ "Yapılanları olduğu gibi Tanrı'ya atfetmek, işlenen suçların, katliamların, özellikle de çocuk katliamının ahlaki adalet kuralları içinde olduğunu söylemek, üzerinde ciddi biçimde durulması gereken bir konudur. Kitab-ı Mukaddes bu katliamların Tanrı'nın doğrudan emriyle yapıldığını söylemektedir. Kitab-ı Mukaddes'in doğruluğuna inanırsak, Tanrı'nın ahlaki adaletine olan inancımızı da terk etmeliyiz; gülen ya da ağlayan bir çocuk hangi sebeple incitilebilir?" (Paine, 2012: 72).

⁸ "Hiristiyan inanç sistemi bana bir tür ateizm olarak görünmektedir; Tanrı'nın bir tür dinsel inkârı. Tanrı'dan çok bir adama inanmayla kendini ifade etmektedir. Ana maddesi insana inanmak, yardımcı maddesi olağanüstü bir varlığa inanmak olan bu bileşim ateizme, alacakaranlığın karanlığa olduğu kadar yakındır. İnsan ile Yaratıcısı arasına, dünya ile güneş arasına giren ay gibi, Işık geçirmez bir varlık yerleştirir ve böylece dinsel veya dindışı bir ışık tutulmasına neden olur. Akıl yörüngesinin tümü gölgede kalmıştır" (Paine, 2012: 32).

iki hususla modern dönemlerin Tanrı tartışmalarını belirledi⁹. İlki, başlangıç anının, yaratılışın Tanrı tartışmalarında başat konuya dönüşmesi; ikincisi de, doğanın mükemmel düzeninin Tanrı'nın varlığının delili sayılması.

David Hume, doğanın mükemmelliğinden ve evrenin düzeninden hareketle Tanrı'nın varlığını keşfetmenin, dinin tarihsel gelişimini anlamak için doğru yöntem olmadığını savundu. Zira bebekliğinden itibaren bu "mükemmel düzen" içinde büyüyen bir insan için doğa ve evren ancak sıradan olabilir. "[D]oğa ne denli düzenli ve tekbiçimli, yani yetkin görünürse ona o denli alışmış olur ve doğayı inceleyip araştırmaya o denli az eğilim duyar. Bir ucubenin doğması böyle birinin merakını gıcıklar ve bunu pek olağanüstü bir şey sayar. Yeniliğinden ötürü bu, onu ürkütür; hemen titremeye, kurbanlar kesmeye, dualar etmeye koyulur" (Hume, 2004: 40) Hume, dini tarihselleştirirken insanı dine yönelten temel duygunun korku olduğunu tespit etti. Korkuyla despotizm arasındaki ilişki Montesquieu'den beri biliniyordu. D'Holbach ise bu ilişkiye korkuyla bilgisizlik arasındaki yakın bağı ekledi ve insanların tarih boyunca cahil bırakılmalarının nasıl bir toplumsal-siyasal iktidar yarattığını gösterdi. İnsanların bilgisizliği ve korkuları, tarihin erken dönemlerinde din adamları sınıfının ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu sınıf, bilgisizliğin sürmesini ve korkuların manipülasyonunu sağlayarak bir iktidar yaratmıştır. Bu iktidar sayesinde din adamları, yönetici sınıf bloğu içinde tarih boyunca kendilerine bir yer bulabilmişlerdir.

Bilgisizlik korkuysa, bilgi cesarettir. Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" adlı makalesinin özü, bu ters çevirmedir. Bu makalede Kant, Aydınlanma felsefesinin astrofiziksel kuramlar içinde Tanrı'nın kanıtını arayan hattını değil; tarih boyunca insanın bilgisizlik, korku, inanma ve itaat döngüsüne nasıl saplandığını tartışan hattını izler. La Boétie'nin gönüllü kulluk kavramını hatırlatan, insanın kendi rızasıyla ergin olmaması temasını makalenin odağına yerleştirir. İnsanlar, tembellik ve korku nedeniyle kendi akıllarının kılavuzluğunda davranmak yerine başkalarının vesayetinde davranmayı tercih ederler. Düşüncelerini kitapların, vicdanlarını rahiplerin denetimine bırakmalarının siyasal sonucu, bütün kamusal işlerden çekilip tek siyasal davranış biçimi olarak itaati benimsemeleridir. Hep başkalarının vesayetinde davranma, hiçbir

⁹ "Şimdi yeni bilim, yaradılışı sahnenin ortasına koyuyor ve öğretinin gerçeğe uygun mekanik açıklamasını Tanrı kavramı için can alıcı kılıyordu. Bugün insanlar Tanrı'nın varlığını yadsıdıkları zaman çoğunlukla reddettikleri Newton'un Tanrı'sıdır; bilimadamlarının artık uyum içinde açıklayamadıkları evrenin kökeni ve ayakta tutucusu olan Tanrı" (Armstrong, 2008: 457).

zaman ergin olamama sonucunu doğurur. Ergin olamama, dışarıdan zorla dayatılmış değildir, insanların özgür ve ahlaki tercihlerde bulunarak sorumluluğu üstlerine alma sıkıntısına dayanamayıp, başkalarının kendileri adına karar vermesinin rahatını seve seve kabul etmelerinin sonucudur. Bu nedenle ergin olamama, insanın kendi suçudur. İnsanın kendi suçu sonucunda edindiği bu "ikinci doğa"dan çıkış, yalnızca kendi aklının kılavuzluğunu benimsemesiyle gerçekleşebilir. Ancak uzun bir süredir başkalarının vesayetinde yaşamış bir insanın bunu kendi başına başarabilmesi çok güçtür. Bu noktada Kant, kişinin kendi aklını kullanmasının kitlesel bir biçimini gösterir: Kamusal alana kendi düşüncelerin ve kendi sözünle çıkmak. İnsanın erginleşmesi ve özgürleşmesi ancak ergin ve özgür insanlarla bir araya gelmesiyle mümkündür.

Aydınlanma felsefesi, Tanrısal hakikatin ispatını, Tanrısal hakikatin evrenin fiziksel yasalarında cisimleşmesini ve nihayet, Tanrısal hakikatin işlevini tartıştı. Kitab-ı Mukaddes okumalarından, astrofizik yasalarının yorumlanmasına ve oradan da insanların korkusu ve din adamlarının istismarı üzerinden ilerleyen bir tarih felsefesine ulaşıldı. Aydınlanma felsefesinin izlediği bu rota, dinin bilgi alanındaki mutlak tekeli yıkarak dinden özerkleşmeyi siyasetten bilime, sanat ve felsefeye doğru ilerletti. İnsanın özgürleşmesini bilgisizlikten kurtulmaya bağlayıp, bunu da dini inanca *karşı* gerçekleştirmeyi savundu. Ancak Aydınlanma felsefesinin izlediği rota, tümüyle bireyin üzerinden ilerlemişti. Kutsal Kitap'ı okuyan, Newton yasalarını tartışan hep birey-insandı. Aydınlanma felsefesinin bir tarih felsefesi biçimine dönüştüğü noktalarda bile, bilgisizlik ve korkudan istismar ve tahakkümün doğuşu esas olarak birey üzerinden düşünülmüştü. Dinsel inancın tahakküm işlevi tespit edilmiş ancak bunun toplumsal niteliği incelenmemişti. 19. yüzyıl düşünürleri, öncelikle bu toplumsal özelliği tartışacaklardı.

4. Comte ve Tocqueville: Toplumsal Düzenin Dayanağı Olarak Din

Comte'un dine yaklaşımı üç eksenle incelenebilir: İnsan doğasıyla din arasındaki ilişki, dinin toplumsal işlevi ve toplumun sosyoekonomik dönüşümünde dinin durumu.

Comte'a göre insan doğası tarih-dışıdır, tarihsel değişime bağlı olarak dönüşmez. Comte, insan doğasının (Platon'u hatırlatan bir biçimde) üç unsurdan oluştuğunu söyler: Akıl, kalp/sevgi, çalışma. Bu ayırmadan çıkan sonuç, insanın akıllı, duygulu ve çalışkan bir varlık olmasıdır. Platon'dan farklı olarak bu üç unsur arasında belirgin bir hiyerarşi kurmadığı gibi, bunları

toplumun farklı kesimlerine/sınıflarına da dağıtmaz. Diğer bir deyişle, bütün insanlarda bu üç unsur da bulunur. Üç unsur arasında bir hiyerarşinin mevcut olmaması, aynı zamanda Aydınlanma felsefesine bir yanittir. Çünkü Aydınlanma filozofları, insanı özünde akılla tanımlıyorlardı. Akıllı bir varlık olan insanın dinle ilişkisi olumsuz bir biçimde, insanın bilgisizliğinin sonucunda, korku üzerinden kurulmuştu. Comte ise, insan doğasını bir teslise açıklayarak dinin, insan doğasının bu üç özelliğine de yanıt verdiğini savundu. "Entelektüel bir yön, dogma; tapınma ile dile getirilen duygusal bir yön, aşk; Auguste Comte'un rejim adını verdiği pratik bir yön" (Aron, 2007: 103). İnsanın dinle ilişkisinin yalnızca dogma üzerinden kurulmayışı, dogmanın içeriğini (Tanrı'nın varlığı, vahiy, gizem vs.) konu edinen Aydınlanma filozoflarının kullandıkları tartışma çerçevesini de değiştirdi. İnsanın ibadet aracılığıyla Tanrı'yla kurduğu sevgi ilişkisi ve Tanrı'yı düşünerek dine uygun, zahidane bir yaşam sürmesi, dinin yalnızca Tanrı'nın varlığı sorunuyla veya Teodise problemiyle tartışılmayacağını gösterdi.

Dinin toplumsal işlevi, Comte'un toplum kavramının temel bir unsuruyla, uzlaşmayla ilişkilidir. Uzlaşma, toplumun ortak bir anlaşmaya dayalı olmasını; yani bir birlik içermesini ifade eder. Sözleşme kuramlarında toplumu kuran aynı yöne dönük irade beyanlarına adeta karşılık gelir biçimde, uzlaşma ve toplumsal birliği inanç ortaklığı üzerinden kurar. "Toplumsal birlik, bir birlik ilkesinin, yani bir dinin bütün bireyler tarafından kabul edilmesini gerektirir" (Aron, 2007: 103). Dinin böylesi önemli bir işlevi yerine getirebilmesi, İnsan doğasının yukarıda tartışılan üç özelliğini de içermesiyle ilgilidir. Bu noktada yalnız Aydınlanma felsefesine değil, sözleşme kuramlarına da yanıt verir. Toplumun kuruluşu yalnızca akılsal önermelerle açıklanamaz. "Toplumsal düzeni kuran dindir"¹⁰ (Aron, 2007: 103).

İnsan doğasının tüm yönlerine yanıt vermesinin, toplumsal birliğin kurucusu olmasının yanında, Comte'un dine tanıdığı toplumsal işlev, aynı zamanda onun toplumsal iktidara düalist bakışıyla da ilgilidir. Toplumu yöneten dünyevi-maddi iktidar konusunda Comte, "gerçekçi", kötümser ve kanıksanmıştır. Toplumu her zaman güç ve zenginliği elinde bulunduran bir azınlık yönetmiştir, gelecekte de böyle olacaktır. Bu iktidarın, toplumsal uyumu bozmaması için ahlaki-ruhsal bir iktidarla sınırlanması gerekir. Bu iktidar, diğerinden daha saygın ve daha

¹⁰ Bu noktada Comte, Fransız düşüncesinde daha sonra Durkheim ve Gauchet tarafından izlenecek çizginin kurucusu olarak görülebilir.

yücedir. Erişimi, dürüst ve ahlaklı bir yaşam süren herkese açıktır. Bir tür "iki kılıç kuramı" geliştirmeye çalışan Comte, Aron'un (2007: 87) da belirttiği gibi, Hobbes'un felsefesine Kant'ın felsefesini eklemeye çalışır.

Comte'un sosyal kuramının ana konusu, askeri-feodal toplumdan ticari-sanayi topluma geçiştir. Bu geçiş, iki aks üzerinde ilerlemektedir. Bir tarafta geçim faaliyeti dönüşmektedir. Askeri-feodal toplumun yağma ve tüketime dayalı geçim faaliyeti yerini üretime ve birikime dayalı bir geçim faaliyetine bırakmaktadır. Toplumun farklı kurumları, bu dönüşüme bağlı olarak yeniden biçimlenmektedir. Diğer tarafta insan düşüncesi 3 hal yasasına bağlı olarak ilerlemektedir. İnsan düşüncesinin 3 farklı aşaması, teolojik, metafizik ve pozitif aşamalarıdır. İlk aşamada insan, çevresindeki olayları, olguları kendisinden güçlü varlıklara atfederek açıklar. İkinci aşamada, soyutlamaya giderek neden-sonuç ilişkisini soyut nesnelere üzerinden kurar. Üçüncü aşamada mutlak bilgidен vazgeçilir, belirli bir anda ve bağlamda işleyen düzenli ilişkiler, olgulardan hareketle açıklanır. Bu iki aks üzerinden düşünüldüğünde, hem askeri-feodal toplumdan ticari-sanayi toplumuna geçiş hem de epistemolojik düzeyde teolojik aşamadan pozitif aşamaya geçiş, dinin hem eski kurumlar ve sınıflarıyla (Kilise ve din adamları) hem de eski öğretisi ve dogmalarıyla devam edemeyeceğini gösterir. Peki bu, dinin ortadan kalkacağını mı gösterir? Yukarıda tartışılan özellikleri ışığında düşünüldüğünde; dinin mevcut yapısı (kurumları, öğretisi vs.) ortadan kalkabilir ancak işlevi, sanayi toplumunda, pozitif aşamaya uygun kurumlar, toplumsal sınıflar ve öğretilerle devam edecektir.

"Auguste Comte din kurucusudur ve öyle olmak ister. Çağın dininin pozitif etkide olabileceğini ve olması gerektiğini düşünür. Bu din geçmişin dini olamaz. çünkü geçmişin dini geçerliliğini yitirmiş bir düşünce biçimini gerektirir. Auguste Comte bilimsel düşünceli insanın geleneksel anlayışa göre 'vahiy'e, kilisenin din dersine ya da Tanrısallığa inanamayacağını düşünür ama, bir başka yandan din insanın sürekli bir gereksinimini karşılar. İnsanın kendisini aşan bazı şeyleri sevmeye gereksinimi olduğu için dine gereksinimi vardır, çünkü onların dünyevi gücü benimseyen, ılımlı hale getiren ve insanlara yetenek hiyerarşisinin değer hiyerarşisinin yanında hiçbir şey olmadığını hatırlatan ruhsal güce gereksinimleri vardır" (Aron, 2007: 114).

Dinin sanayi toplumunda işlevsel devamlılığını gösteren en önemli unsur, Comte'un, bilimi, dinin modern toplumdaki simetrik karşıtı olarak düşünmesidir. Bilim, olguların ilişkisinden

türetilen yeni dogmaların kaynağıdır. Karşı çıkılmayacak, kuşku duyulmayacak gerçekleri arar ve yasalarla formüle eder. Bilim modern toplumun inancıdır ve bilim adamları da sanayi toplumunun bilgisel ve ahlaki otoritesi, kısaca yeni ruhban sınıfıdır.

Tocqueville'in toplum kuramında izlediği yöntem, Comte'tan oldukça farklıdır. Comte, aynı tipteki toplumların ortak ve genel özelliklerine yoğunlaşır ve soyutlama düzeyinde o toplum tipinin (sanayi toplumu) niteliklerini çözümlerken, Tocqueville, aynı tipteki toplumların yapısal özelliklerinden hareketle karşılaştırmasını yapar. Comte, genellik düzeyindeki çözümlerden tarihin yasalarına atarken; Tocqueville, tarihsel etmenleri ortaya çıkarıp tarihi anlaşılır kılmaya çalışır. Tocqueville'in bu yöntemi, Montesquieu'nün yöntemine benzer; Montesquieu gibi Tocqueville de belirli bir toplumun benzer toplumlarla karşılaştırıldığında niçin öyle olduğunu anlamaya çalışır. Bunu yaparken de, şu nedensel zinciri izler: alışkanlık ve görenekler, yasalar, özel ve rastlantısal durumlar. Buradaki önem sırasından da anlaşılacağı gibi, Tocqueville, Comte'la benzer ve Aydınlanma filozofları ile sözleşme kuramcılarıyla karşıt biçimde toplumun kuruluşunu akılcı önermelerle açıklamaz. Coğrafyanın, iklimin, yönetim biçiminin, kültürün, dinin vs. oluşturduğu nedenler yumağından çıkan yapılageliş biçimleri (alışkanlık ve görenekler), toplumun karakterini belirleyen ilk etmendir. Tocqueville'de din, ilk burada karşımıza çıkar. Ancak Tocqueville'in toplum kuramında dinin daha önemli bir işlevi, başka bir yerde, özgürlük sorunundadır.

Tocqueville'in kuramında modern toplum, demokratik toplumdur ve demokratik toplumun tanımlayıcı unsuru, koşulların eşitlenmesidir. Tocqueville'in düşüncesinde koşulların eşitlenmesi, özgürlük açısından önemli bir tehlike barındırır. Toplum, kamusal hayatın gereğinden çok canlı olduğu aşırı siyasallaşma durumunda çoğunluğun tiranlığına; kamusal hayatın sönükleşip herkesin ailesi ve dostlarının yanına çekildiği düşük siyasallaşma durumunda da çoğunluk adına tiranlığa eğilim gösterir¹¹. Bu tehlikelere karşı özgürlüğü

¹¹ "... Demokrasilerin temel sorununu Tocqueville'in âdetler ve din konusunu mercek altına almasına neden olan ve demokrasilerin kaçınmakta güçlük çektikleri çift başlı tehlikede buluyoruz: Bir yanda toplumsal fayda ve ortak çıkarlar adına bireysel özgürlüklerin zedelendiği 'kabından taşan' demokrasi tehlikesi (ki Tocqueville için Fransız Devrimi'nin temel hatası ve problemi buydu) öte yanda herkesin dar şekilde anladığı şahsi çıkarını tatmin etmek için kendi kabuğuna çekildiği, kamusal siyasi ve toplumsal hayatın canlılığını yitirdiği 'ölgünleşen' demokrasi tehlikesi (ki Amerikan demokrasisi için Tocqueville'in en büyük korkularından biri buydu). 'Kabından taşan demokrasi' çoğunluğun zorbalığını olgusunu yaratma eğilimi içerirken, 'ölgünleşen demokrasi' vatandaşların çoğunun sadece kendi dertleri ve çıkarlarıyla ilgili oldukları bir ortamda nispeten küçük ama kararlı ve iyi örgütlenmiş bir azınlığın yönetime el koyması riskini artırır" (Aktar, 2007: 161).

korumak için din önemli bir rol oynayabilir. Din, toplumsal ve kamusal hayata katılımı teşvik edip bireylerin siyasal yalıtılmışlığını ve ilgisizliğini önleyebilir. Dahası, bireylerin ahlaki varlıklarını güçlendirip onların özgürlükleri istismar etmelerine engel olabilir¹². Tocqueville, dine tanıdığı bu iki işlevle Machiavelli ve Montesquieu çizgilerini devam ettirir.

Din ve özgürlük ilişkisi aynı zamanda Tocqueville'in incelediği iki demokratik toplum olan ABD ve Fransa'nın niçin birbirinden bu kadar farklı olduklarına dair de bir açıklama sunar. Buna göre Fransa'da "edebiyatçı" çevrelerde yayılan dinsizlik, özgürlüğün soyut bir ilke olarak değerlendirilmesine neden olmuş, dinle devlet arasında doğan çatışma nedeniyle özgürlük kurumsallaşamamış ve demokrasi din karşıtı bir nitelik edinmiştir. ABD'de ise din ve özgürlüğün baştan itibaren uyum içinde olması, özgürlüğü kamusal yaşamın içinde somutlaşmasına ve demokrasinin güçlenmesine hizmet etmiştir.

Comte ve Tocqueville, Aydınlanma filozoflarının bireyden hareket eden ve akılcı argümanlar üzerinden ilerleyen dine yönelik eleştirilerinin, Fransız Devrimi örneğinde toplum için yıkıcı etkilerini görüp; buna karşı, dinin toplumsal düzen için işlevsel olduğunu savunmuşlardır. Ancak bu savunma, özellikle Comte örneğinde, toplumun tarihselliği içinde dinin işlevini tespit etmek yerine dine atfedilen soyut bir işlevsellik durumunda kalmıştır. Daha önemlisi, Aydınlanma filozoflarının birey odaklı eleştirilerini yanıtlarken bu defa diğer uca sivrulup dinin toplumsal niteliklerini tartışırken bireyin dinsel deneyimini göz ardı etmişlerdir. Dinsel deneyimin bireysel ve toplumsal niteliklerini birlikte ele alıp dinin mantıksal araçsallığının ve soyut işlevselliğinin ötesinde bir değerlendirmeyi ortaya koyan Marx olacaktır.

5. Marx ve Weber: İdeoloji ve Toplumsal Belirlenim Olarak Din

Marx'ın yapıtlarının hacmi düşünüldüğünde din sorunu, oldukça dar bir yer kaplar, kuramının merkezi bir unsuru değildir ve daha çok erken tarihli yapıtlarında ele alınmıştır. Bununla birlikte Marksizm tartışmalarında din sorununa sıklıkla değinilir.

¹² "Tocqueville'in temel konusu kendi kendini yönetmek isteyen eşitlikçi bir toplumda bireylerin bilincinde olan ahlâki bir disiplinin zorunluluğudur. Yurttaşlar sadece ceza korkusu ile kendisini kabul ettirmeyen bir disipline içlerinden gelerek boyun eğmelidirler. Oysa bu ahlaki disiplini her şeyden daha iyi kurabilecek inanç, bu noktada halen Montesquieu'nün izleyicisi olan Tocqueville'in gözünde dinsel inançtır" (Aron, 2007: 223).

Marx'ın din değerlendirmesi, Feuerbach'ın din yorumunun eleştirilmesine dayanır. Feuerbach, Hegel felsefesinin Tin'den insana giden izleğini ters çevirerek "gerçek insan"ı tarih felsefesinin odağına çeker. Böylece Hegel'in idealizmi yerini materyalizme bırakırken insanın kendi niteliklerini Tanrı'ya atfederek içine düştüğü yabancılaşma da sona erecektir. Marx burada Feuerbach'ın insan kavramını soyut bir biçimde kullandığını ancak tarihselliğini dikkate almadığını söyler. Diğer taraftan Feuerbach, insan bilincini de maddi yaşamın içindeki insan faaliyetlerinin sonucu olarak ele almaktadır. Burada insan, kendi faaliyetlerine yabancılaşp kendi nedenselliğini Tanrı'ya atfetmektedir. Bu noktada Feuerbach, Aydınlanma filozoflarının insanı despotların ve rahiplerin tahakkümüne sokan bilgisizlik olarak din yorumuna oldukça yaklaşır. Ancak aralarında önemli bir fark vardır: "Feuerbach, dinî yabancılaşmanın çeşitli biçimlerinin yalnızca birer hata olarak görülemeyeceğini savunur. Bunlar insan bilincinin gelişiminde zorunlu bir evreyi yansıtır" (Callinicos, 2007: 132-3).

Marx'ın dinle ilgili en meşhur yorumu, dinsel deneyimin, dinsel duygunun insan bilinciyle ilişkisini değerlendirdiği "Din, halkların afyonudur" tezidir¹³. Marx'ın bu ifadesi, aslında, Feuerbach'ın Aydınlanma filozoflarının din yorumunu geliştirdiği noktanın çok daha ilerisini ifade ederken; sıklıkla, Marx'ın örneğin d'Holbach'la denk biçimde yorumlanmasına neden olmaktadır: Marx için din, yönetici sınıfların halkı esaret içinde tutmalarına yarayan bir araçtır. Hâlbuki Marx, afyon nitelemesini yönetici sınıflar için değil halkın kendisi için kullanmaktadır. Acımasız bir toplumsal düzende din, gerçek sıkıntıların hem dışavurulmasının hem de ketlenmesinin aracıdır. Gerçek toplumsal dünyanın yanında, yanılsamalardan oluşan imgesel bir dünyanın inşa edilmesine ve bu imgesel dünyaya, öte dünyaya kaydırılmasına neden olmaktadır. Din, toplumsal düzene verilen bir yanıttır. Bu nedenle toplumsal düzene dokunulmadan dinin kuramsal olarak çürütülmesi, insanın özgürleşmesini kendiliğinden getirmez. Marx işte bu noktada, Aydınlanma filozoflarının ve Feuerbach'ın ötesine geçer. Marx, dinsel duygunun bireysel niteliğini gözden kaçırmadığı gibi (zira acı/üzüntü [*suffering*] ancak bireysel olarak deneyimlenebilir) dinin toplumsal düzene nasıl payanda olduğunu da göstermektedir. Comte, dinin, toplumsal düzeni ve uyumu koruma işlevini tespit etmişti. Marx ona "Kimin toplumsal düzeni?" sorusunu sorar. Kimin düzeni sorusu, aynı zamanda ideoloji

¹³ "Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumu ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı protesto oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor" (Marx, 1997: 192).

kuramının kökenini de işaret eder. Toplumsal koşullar hakkında yanlış bir bilincin geliştirilmesinde din, önemli bir unsurdur.

Marx'ın olgunluk dönemi yapıtları açısından din, daha çok altyapı-üstyapı ayrımı bağlamında tartışılmıştır. Buna göre bir toplumun asıl belirleyicisi iktisadi etkinliktir. İktisadi etkinlik içerisinde doğan toplumsal iktidar, toplumun denetimi ve düzenlenmesi için farklı üstyapı kurumlarında, belli oranda özgüllük ve özerklik içinde cisimleşir. Devlet, hukuk, din, akademi vd. üstyapı kurumlarıdır. Bir metaforun fazlasıyla somutlaştırılarak üst üste binen iki kompartıman biçiminde düşünülmesinin sonucunda din, iktisat tarafından belirlenen bir kurum olarak düşünülmüştür. Marx'ın yukarıda alıntılanan ifadesi ışığında düşünüldüğünde, dinin basit bir araçsallık içine yerleştirilemeyeceği açıktır. Dini kendisine referansla tanımlamaz elbette; ancak ilişkisellik basit bir araçsallığa da indirgenemez. İlişkiselliği daha iyi anlamak açısından Marx'ın, örneğin Comte'taki gibi bir dünyevi ve ruhani iktidar ayrımı yapmadığını hatırlamak önemlidir. Çünkü böyle bir ayırım, ilişkiselliği ve karşılıklı belirlenimi¹⁴ dışlayarak her iki iktidarı kendi yarıkürelerine hapsedmekte ve aralarındaki sözde-ilişki ya araçsallık ya da işlevsellik üzerinden kurulmaktadır. Dünyevi ve ruhani iktidar ayrımının reddi, her ikisinin de belli bir nicel yoğunluğa ulaştığında nitelik olarak diğerine dönüşebileceğini varsayar. Böylece manevi bir duygu, geniş kitlelerce benimsendiğinde maddi bir güce dönüşebileceği gibi, iktisadi bir güç de kendi ahlaki ve dinsel araçlarını geliştirebilir.

Marx'ın din yorumunun vulgarizasyonu, ahyon olarak din ve iktisat tarafından belirlenen din tezleri üzerinden gerçekleşmiştir. Bunun reddi ise, Weber'in kuramı aracılığıyla savunulur. Burada, Weber de vulgarize edilerek vülger-Marx'ın simetrik karşıtı haline getirilir: İktisat dini belirlemez, (Protestanlık örneğinde olduğu gibi) din iktisadı belirler. Marx'ın yorumunun böyle olmadığı yukarıda tartışıldı; Weber de bu kadar küt bir yorumda bulunmaz. Tersine, tarihsel materyalizm karşısındaki entelektüel yığınağını tam da bunun reddi üzerine kurar: Hiçbir toplum, tek bir ögesinden hareketle açıklanamaz. Din de, iktisat da nedenler içinde bir nedendir, nihai belirlenim, tarihsel bir özgüllük içerisinde ortaya çıkar.

¹⁴ Buradaki karşılıklılığın eşit düzeyde olmadığını hatırlatmak gerekir.

Bununla birlikte Weber'in (2011) din sosyolojisi çalışmalarına bakıldığında ortak bir tema olarak toplumların dinsel anlayışları ile iktisadi davranışları arasında bir ilişki kurmaya, bir açıklamaya ulaşmaya çalıştığı söylenebilir. Bu tutum, biraz Montesquieu-Tocqueville çizgisine benzer, ancak Montesquieu-Tocqueville farklı siyasallıklarla dinler arasında ilişkiye odaklanırken, Weber bir toplum kuramcısı olarak sosyoekonomik öğelerle din arasındaki ilişkiyi irdeler. İslam'la, Konfüçyüsçülük'le kapitalizmin gelişmemesi arasındaki bağıntıyı araştırır ve Protestanlık'ın kapitalizmin gelişimine etkisini anlatır.

Weber'in dinle ilgili görülebilecek bir başka yorumu, dünyanın büyüünün bozulması tezidir. Durkheim'in manayla dolu ilkel dünya tasavvuruna benzer biçimde Weber, kutsallıkla dolu dünyanın akılcılığın adım adım ilerlemesiyle nasıl çözüldüğünü anlatır. Buradan kutsallık ile siyasal arasında bir ilişkiye geçmez. Bunun yerine kutsallık bakiyesi olan akıldışı öğenin, karizmanın nasıl istisnai olarak, akılcı ve geleneksel egemenlik biçimlerinin yanında bir egemenlik biçimi olarak ortaya çıkabildiğini tartışır.

6. Sonuç

Modern devletin doğuşuyla birlikte din, siyasal ve toplumsal kuram açısından bir sorun haline gelmiştir. Öncesinde genel olarak kozmik düzenin açıklayıcısı olan din, özel olarak da siyasal iktidarın meşruiyet ilkesiydi. Siyasetin dinden özerkleşmesinin ardından dinin diğer toplumsal alanlar üzerindeki otoritesi de tartışılır hale gelmiş ve özellikle 17. ve 18. yüzyıl bilimsel gelişmeleri, dinin açıklayıcılığına gölge düşürmüştür. "Gerçek" cevapların dinde olmayabileceği kuşkusunu giderek kurumsal olarak dinin (yani kilisenin) despotik yönetimlerin payandası olduğu savına evrilmiştir. Mesele bu biçimde ortaya konduğunda, birey olarak insanın özgürleşmesi, kendi aklını kullanarak korkularıyla yüzleşmesinde ve bilgi sahibi olmasında aranmaya başlanmıştır. Öte yandan Aydınlanma'nın birey üzerinden eleştirel ve hatta yıkıcı yaklaşımı, Fransız Devrimi'nin ardından, yaşanan kargaşa ve düzensizliğin nedeni olarak görülmüş ve bu defa da dinin, toplumsal işlevi bakımından olumlu özellikleri vurgulanmaya başlanmıştır. Toplumsal düzenin bir payandası olarak dinin, toplumun geleneklerinin, göreneklerinin, kültürünün, yaşam biçiminin vb. muhafazası açısından üstlenebileceği işlevler üzerinde durulmuştur. Birey üzerinden ve toplumsal düzen üzerinden ilerleyen din yaklaşımlarının eleştirel bir sentezi Marx'ta ortaya çıkmıştır. Toplumsal işlevi dikkate alınmaksızın dinin salt bireysel düzlemde eleştirisinin etkisiz olacağını savunan Marx'a

göre dinin toplumsal düzeni koruma işlevi, mevcut üretim biçimi tarafından belirlenmektedir. Ancak bu belirlenimin nasıl gerçekleştiği sorusu, Marx'tan sonra Weber'i de meşgul etmiş ve Marx'tan farklı olarak karşılıklı ve çok değişkenli bir belirlenim olduğu iddia edilmiştir.

Kaynakça

- Akman, Ayhan (2007), "Eşitlik Çağında Demokrasilerin Özgürlük Sorunsalı: Bireycilik, Din ve Siyaset Üzerine Tocquevilleci Bir Tartışma", *Doğu Batı*, 42, 155-65.
- Armstrong, Karen (2008), *Tanrı'nın Tarihi*, çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Ayraç, Ankara.
- Armstrong, Karen (2008a), *Dünyayı Sarsan Kitaplar: İncil*, çev. I. Yıldız, Versus, İstanbul.
- Aron, Raymond (2007), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. K. Alemdar, Kırmızı, İstanbul.
- Beiner, Ronald (1993), "Machiavelli, Hobbes and Rousseau on Civil Religion", *The Review of Politics*, Vol. 55, No. 4, 617-38.
- Callinicos, Alex (2007), *Toplum Kuramı*, çev. Y. Tezgiden, İletişim, İstanbul.
- Gauchet, Marcel (2000), *Demokrasi İçinde Din*, çev. M. E. Özcan, Dost, Ankara.
- Gauchet, Marcel (2005), "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset", çev. O. Erözden, içinde *Devlet Kuramı*, der. C. B. Akal, Dost, Ankara
- Hobbes, Thomas (2007), *Leviathan*, çev. S. Lim, YKY, İstanbul.
- Hume, David (2004), *Din Üstüne*, çev. M. Tunçay, İmge, Ankara.
- Machiavelli, Nicolo (2009), *Söylevler*, çev. A. Tolga, say, İstanbul.
- Marx, Karl (1997), *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. K. Somer, Sol, Ankara.
- Paine, Thomas (2012), *Akıl Çağı*, çev. A.İ. Dalgıç, İş Bankası K. Yay, İstanbul.
- Rousseau, Jean Jacques (1999), *Toplum Sözleşmesi*, çev. A. Erenbuluğ, Öteki, Ankara.
- Weber, Max (2011), *Sosyoloji Yazıları*, çev. T. Parla, Deniz, İstanbul.