

Mekanizmadan Duruşa: Bilişsel Din Bilimleri'nin Normatif Boşluğu ve Protodik Hipotez

Betimleyici Bulgulardan Normatif Çerçeve Türetmenin İmkânı Üzerine Bir Deneme

Zeki Coşar *Protodizm: İçimizdeki Gizli Din* (2026) — Akademik Genişleme Çalışması

Özet (Türkçe)

Bilişsel din bilimleri (BDB) son otuz yılda insan inanç mekanizmasını açıklayan güçlü bir betimleyici çerçeve inşa etti. Pascal Boyer, Scott Atran ve Ara Norenzayan başta olmak üzere alanın kurucu isimleri, dinin neden evrensel olduğunu ve neden bu kadar kalıcı biçimlerde aktarıldığını açıkladı. Ancak bu literatür kasıtlı olarak normatif bir boşluk bıraktı: mekanizma bilindiğinde *ne yapılmalı?* sorusu yanıtızsız kaldı. Bu makale, söz konusu boşluğu üç eksende haritalıyor: (1) BDB'nin betimleyici tutumunun normatif soruyu neden devre dışı bıraktığı, (2) mevcut köprü girişimlerinin — yeni ateizm, post-sekülerizm ve spiritüellik söylemleri — bu boşluğu neden dolduramadığı, (3) Protodik Hipotez'in (Coşar, 2026) *theogenik dürtü/thumos* ayrımını merkeze alarak bu boşluğu nasıl kapatmayı önerdiği. Makalenin temel iddiası şudur: betimleyici bulgulardan normatif bir duruş türetmek için Tanrı sorusunu yanıtlamak gerekmez; theogenik dürtü ile anlam üretme kapasitesinin kavramsal olarak ayrıştırılması yeterli ve zorunlu koşulu sağlar. Bu ayrıştırma belirli bir kültürel ya da dini geleneğe bağlı değildir: İbrahimî, Dharma ve Doğu Asya geleneklerinden çok-kültürlü tarihsel kanıtlarla desteklenen bu çerçeve, Protodizm'in "metodolojik agnostisizm — pratik non-teizm" epistemik pozisyonunu mümkün kılmakta ve din araştırmalarında eşi görülmemiş bir evrensel çerçeve sunmaktadır.

Anahtar kavramlar: bilişsel din bilimleri, theogenik dürtü, thumos, theolepsia, theoleptic thumos, synaesthesia, metaxima, apolysis, yatay kayma, thumolysis kanalları, Koordinat Paradoksu, Kristalleşme Paradoksu, Görünmez Adım İlkesi, yedi kristalleşme, normatif din felsefesi, MADAD, Protodik Hipotez, arayışçı tiplolojisi, dekonversiyon, metodolojik agnostisizm, Fraktal Mekanizma, Sessiz Kurucu, Din-Yakıt Çerçevesi, Anayasal Tortu Teorisi, Kolektif MADAD, transgression credit

Abstract (English)

The cognitive science of religion (CSR) has built a powerful descriptive framework explaining the mechanisms of human belief over the past three decades. Foundational figures including Pascal Boyer, Scott Atran, and Ara Norenzayan have explained why religion is universal and why it persists in remarkably stable forms. Yet this literature deliberately left a normative gap: once the mechanism is known, what should one *do*? This paper maps that gap along three axes: (1) why the descriptive stance of CSR disengages the normative question, (2) why existing bridge

attempts — new atheism, post-secularism, and spirituality discourses — fail to fill it, and (3) how the Protodik Hypothesis (Coşar, 2026) proposes to close this gap by centering the *theogenic drive/thumos* distinction. The paper's central claim is this: deriving a normative stance from descriptive findings does not require answering the God question; the conceptual separation of the theogenic drive from the capacity for meaning-making provides the necessary and sufficient condition for such a derivation. This separation is not culturally bound: supported by cross-traditional historical evidence spanning Abrahamic, Dharmic, and East Asian traditions, it enables the epistemological position of "methodological agnosticism — practical non-theism" and offers a universal framework unprecedented in religious studies.

Keywords: cognitive science of religion, theogenic drive, thumos, theolepsia, theoleptic thumos, synaesthesia, metaxima, apolysis, lateral shift, thumolysis channels, Coordinate Paradox, Crystallization Paradox, Invisible Step Principle, seven crystallizations, normative philosophy of religion, MADAD, Protodik Hypothesis, seeker typology, deconversion, methodological agnosticism

1. Giriş: İki Kopukluk

Din araştırmaları iki kopuklukla karşı karşıyadır.

Birinci kopukluk betimleyici ile normatif arasındadır. Bilişsel din bilimleri, inancın neden ortaya çıktığını ve neden sürdüğünü açıklayan güçlü araçlar geliştirdi. Ama bu açıklama, inançla ne yapılması gerektiği sorusunu kasıtlı olarak gündem dışı bıraktı. Boyer'in kendi ifadesiyle, "bilişsel açıklama teolojik pozisyonlar için nötr" olmalıydı (Boyer, 2001, s. 320). Bu tutum metodolojik olarak savunulabilirdi — ama pratik açıdan giderek sürdürülemez hale geldi. Küresel ölçekte artan dinî kutuplaşma, dekonversiyon sonrası anlam bunalımları ve seküler bağlamda amaçsızlık krizi, "mekanizmayı bilmek yeterli" yanıtının artık tatmin etmediğini gösteriyor.

İkinci kopukluk teoloji ile psikoloji arasındadır. Din felsefesi tarihsel olarak "Tanrı var mı?" sorusunu merkezine aldı ve bu soru etrafında sofistike argümanlar inşa etti. Oysa bu tartışmanın, inanç deneyimini yaşayan bireyin psikolojik ve varoluşsal gerçekliğiyle neredeyse hiç ilişkisi yoktu. Bir kişi Tanrı'nın varlığını çürütülemez biçimde ispatlansa bile yine de inanmaya devam edebilir; aksine güçlü bir kanıt sunulsa da inancı terk etmeyebilir. Çünkü inanç, öncelikle epistemik bir pozisyon değil, biyolojik ve psikolojik bir işlevdir.

Bu iki kopukluğun kesişim noktasında duran soru, din araştırmalarının en önemli yanıtı sorusudur: **İnancın kökenini ve işleyişini anladıktan sonra — Tanrı sorusunu yanıtlamadan — anlamlı bir duruş inşa etmek mümkün müdür?**

Bu makalenin amacı, bu soruya Protodik Hipotez'in (Coşar, 2026) verdiği yanıtı değerlendirmek ve bu yanıtın din araştırmaları literatüründeki özgünlüğünü göstermektir.

2. Bilişsel Din Bilimleri'nin Normatif Sınırı

BDB, 1990'lı yıllardan itibaren dini inanç ve davranışı insan zihninin olağan bilişsel kapasiteleri aracılığıyla açıklayan tutarlı bir araştırma programı geliştirdi. Bu programın birkaç temel bulgusu, Protodik Hipotez'in zeminini doğrudan oluşturmaktadır.

İnanç evrimsel bir kapasite olarak: Boyer (2001) ve Atran (2002), dinin "Minimal Karşısezgisel Varlıklar" (Minimal Counterintuitive Agents) etrafında yapılandığını ve bu yapının insan zihninin ajan algısıyla doğrudan bağlantılı olduğunu gösterdi. Norenzayan (2013) ise büyük ölçekli toplumsal işbirliğinin "ahlakçı tanrı" kavramının yükselişiyle paralel gittiğini, dolayısıyla dinin koordinasyon çözümü olarak evrimsel bir işlev gördüğünü ortaya koydu. Barrett (2004, 2012) çocuklarda dini düşünce kalıplarının öğrenilmeden değil, baskılanarak terk edildiğini öne sürdü — bu, inancın özel koşullar gerektiren bir sapma değil, biyolojik bir varsayılan durum olduğuna işaret ediyor.

Bu bulguların coğrafi ve kültürel kapsamı dikkat çekicidir: HADD mekanizmasının işleyişi Batılı örneklerle sınırlı kalmamış, Yoruba geleneklerindeki orişa inancından Hint köy ritüellerine, Arktik şamanizmden Mezoamerika kozmolojilerine uzanan karşılaştırmalı araştırmalarda da gözlemlenmiştir (Atran, 2002; Boyer, 2001). Minimal Karşısezgisel Varlıklar teorisi, hangi içeriklerin kültürel aktarımda tutunduğunu açıklar — ve bu mekanizmanın, Brahma geleneğinin devaların özelliklerinden Budist tanrıların açıklanamaz güçlerine, Orta Afrika'nın ata ruhlarına kadar geniş bir içerik yelpazesinde tutarlı biçimde işlediği görülmektedir.

Bu bulgular birlikte güçlü bir iddia oluşturuyor: din, kültürel bir tercih ya da tarihsel bir rastlantı değil, insan bilişinin kaçınılmaz bir ürünüdür. Aynı kapasite yokluğunda değil, varlığında açıklanmayı gerektiren bir olgudur.

Normatif tarafsızlık ilkesi ve sınırları: BDB'nin çoğunlukla üstlendiği metodolojik tarafsızlık, iki çelişkili eleştiriyle karşılaşmaktadır. Bir yanda dinî korumacılar, doğalcı açıklamanın inancı zımnen indirgemeci kıldığını öne sürmektedir (McCauley, 2020). Öte yanda seküler düşünürler, "mekanizma açıklandı, inanç artık geçersiz" sonucuna varmaktadır — ne var ki bu sonuç BDB bulgularının kendisinden çıkmaz. Boyer açıkça şunu söylemiştir: bilişsel bir açıklama, teolojik bir pozisyon için nötr olmalıdır (2001). Ama bu nötrlük, pratik soruları yanıtsız bırakmaktadır.

Kritik boşluk burada açılmaktadır: BDB, inanç kapasitesinin *nasıl* çalıştığını açıklamada son derece güçlüdür. Ama bu kapasite bilindiğinde bireyin ya da toplumun onunla *ne yapacağı* sorusu, BDB'nin yöntemsel çerçevesinin dışında kalmaktadır.

3. Mevcut Köprü Girişimleri ve Eksiklikler

Betimleyici bulgular ile yaşamsal anlam arasındaki kopukluğu kapatmaya çalışan üç ana girişim vardır. Her biri belirli bir boşluğu doldurmakla birlikte, temel soruyu yanıtsız bırakmaktadır.

3.1 Yeni Ateizm: Mekanizma Bilinirse İnanç Düşer

Dawkins, Hitchens ve Harris'in temsil ettiği yeni ateizm akımı, BDB bulgularından

hızlı bir normatif sonuç çıkardı: inanç mekanizması doğalcı terimlerle açıklanabiliyorsa, inanç rasyonel açıdan sürdürülemez ve terk edilmelidir. Bu çıkarım birkaç nedenle sorunludur.

Birincisi, "A'nın bilişsel mekanizması B'dir" önermesinden "A yanlıştır" önermesi çıkmaz — bu, kaynak yanılgısı (genetic fallacy) olarak tanımlanmıştır (Barrett, 2004b). Gözlerimizin evrimsel bir ürün olması, gördüklerimizin gerçek olmadığı anlamına gelmediği gibi, inanç kapasitesinin evrimsel bir ürün olması da inancın yanlış olduğu anlamına gelmez.

İkincisi ve pratikte daha önemli olanı: yeni ateizm, dinî inancın bıraktığı işlevsel boşluğu — anlam, ölümle yüzleşme, topluluk, ritüel, ahlaki çerçeve — nasıl dolduracağını söylemez. Dekonversiyon araştırmaları tutarlı biçimde gösteriyor ki kurumsal inancı terk edenlerin psikolojik iyilik hali, bu boşluğun hangi araçlarla doldurulduğuna bağlıdır (Bleidorn et al., 2024; Streib & Keller, 2014).

3.2 Post-Sekülerizm: Din ile Laikliğin Yeniden Çerçevenlenmesi

Habermas'ın "post-seküler toplum" kavramı ve Charles Taylor'ın *A Secular Age* (2007) çalışması, din ile laikliğin birbirini dışlayan kategoriler olmadığını ikna edici biçimde gösterdi. Taylor özellikle, "tam içkinlik" (immanent frame) olarak adlandırdığı seküler çerçevenin dini değerleri nasıl miras aldığını ve seküler bireyin kendi içinde taşıdığı dini artığı (residue) anlatır.

Ne var ki bu literatürün ciddi bir sınırı vardır: makro-sosyolojik ya da siyasi-felsefik düzeyde çalışmaktadır. Bireysel varoluşsal düzlemde — kurumsal inancı terk etmiş ya da hiç sahip olmamış birisi için anlam üretiminin nasıl sürdürülebileceği sorusunda — post-sekülerizm somut bir çerçeve sunmamaktadır.

3.3 Spiritüellik Söylemi: Deneyimi Merkeze Almak

"Spiritüel ama dindar değil" (SBNR) olarak tanımlanan grup, küresel ölçekte büyümektedir. Bu söylem, kurumsal dinin kalıbını reddederken deneyimin özünü tutmaya çalışır. Tarihsel kökenleri William James'in mistik deneyim çalışmalarına ve Maslow'un tepe deneyimi (peak experience) kavramına uzanır.

Spiritüellik söyleminin güçlü yanı gerçektir: deneyim merkezli bir yaklaşım, kurumun dayattığı dogmadan bağımsız anlam üretiminin mümkün olduğunu gösterir. Ama zayıf yanı da aynı derecede gerçektir: spiritüellik de kristalleşebilir. Astroloji dogmaya dönüşebilir, "evren seni duyar" inancı kurumsal dinin sessiz kopyasına dönüşebilir. Deneyimi merkeze almak, deneyimin kaynağını sormaktan vazgeçmek anlamına gelir — ve bu vazgeçiş, yeni bir kör noktadır.

3.4 Boşluğun Özeti

Her üç girişim de belirli bir eksikliği taşımaktadır: ya Tanrı sorusunu yanıtlamak zorunda kalarak epistemik çıkmaza girmektedir (yeni ateizm), ya bireysel varoluşsal düzlemi ihmal etmektedir (post-sekülerizm), ya da deneyimin kaynağını sorgulamayı askıya almaktadır (spiritüellik). **Hiçbiri, inancın mekanizması bilindiğinde bu bilgiden normatif bir duruş türetemektedir — Tanrı sorusunu yanıtlamadan.**

Bu tam olarak Protodik Hipotez'in iddia ettiği boşluktur.

4. Protodik Hipotez: Kilit Kavramsal İnovasyonlar

4.1 Theogenik Dürtü ile Thumos Ayrımı — Normatif Sıçramanın Anahtarı

Protodik Hipotez'in en özgün katkısı, çoğu din araştırmasının tek bir kavram olarak ele aldığı şeyi iki ayrı katmana ayırmasıdır.

Theogenik dürtü (theogenic drive): Tanrı'ya ya da eşdeğer bir mutlak çerçeveye yönelik arayış. Evrimsel kökenlidir; ölüm bilincinin ürettiği belirsizliği kapatan en eski bilişsel çözümdür. Kuruma dönüştüğünde kristalleşir. Protodik Hipotez, bu dürtünün farkındalıkla karşılandığında kapanabileceğini öne sürer — theolysis olarak adlandırılan bu süreç, dürtünün ihtiyaç duyduğu belirsizliğin kapatılmasıdır.

Thumos: Anlam üretmenin içsel yaşam gücü; merak, bağlılık, derin soruları taşıma kapasitesi. Evrimsel mirasa daha köklü bir biçimde gömülüdür ve theogenik dürtünün kapanmasıyla birlikte bitmez — serbest kalır (thumolysis). Aristoteles'in thumos kavramına yakın olmakla birlikte, bu çerçevede özgün biçimde yeniden işlenmiştir: thumos, bir arzu ya da onur duygusu değil, anlam üretiminin motor kuvvetidir.

Kavram zincirinin evrimsel zemini: Kitap, thumos'un kendisinin de daha köklü bir evrimsel zeminden beslendiğini iki ön kavramla ortaya koymaktadır. *Prothumos* (proto + thumos), anlam üretme kapasitesinin insanla sınırlı olmayan evrimsel zeminini tanımlar — hayvan ve insan paylaşır. *Protaisthesis* (prōtos + aisthesis: ilk duyum, önceki duyarlılık) ise yalnızca insana özgü olan, dil öncesi ve kavram öncesi bir ham duyarlılıktır: görünmeyene yönelmiş bu kapasite, prothumos ile thumos arasındaki geçiş halkasıdır. Tam kavram zinciri şu biçimde işler: **Prothumos → Protaisthesis → Thumos → Theogenik dürtü → Theolepsia → MADAD → Synaisthesis → Metaxima → Theolysis → Thumolysis.**

Theolepsia ve varsayılan hal: Theogenik dürtü aktifken thumos onun yönlendirmesiyle çalışır; tanrısal nesneye yönelmiş, o nesne aracılığıyla anlam üretir. Bu hal *theolepsia* (theos + lepsis: tanrısal el koyma) olarak adlandırılmaktadır — İngilizce sözlüklerde 1851'den beri yer alan ve klasik filolojide "theolepsy" (tanrısal ele geçirilme, vecd hali) olarak bilinen antik terimden ilham alınarak, bu çerçevenin ihtiyaç duyduğu operasyonel kapsamla genişletilmiş bir ödünçlemedir. Theolepsia, theolysis öncesindeki varsayılan konumdur; kitabın güvenli mod, kalkan ve kilit metaforları bu halin üç ayrı yüzünü tanımlar. Theolepsia altındaki birey *theoleptos* konumundadır. Bu kavram iki yörünge taşır: *derinleşen/mistik yörüngede* theolepsia anlam üretiminin en yoğun biçimini üretebilir (Hallac-ı Mansur); *araçsallaşan/kristalleşen yörüngede* ise thumos kuruma hizmet eden bir araca dönüşür.

Araçsallaşan yörüngenin uç noktası — theoleptic thumos ve şiddet:

Kristalleşen yörünge yalnızca pasif bir araçsallaşmayla sınırlı kalmaz; uç noktasında şiddeti üretebilir. Milgram'ın (1974) itaat deneyinde katılımcıların yüzde altmış beşi, bir otorite figürünün yönlendirmesiyle, karşı taraftaki kişiye tehlikeli etiketli elektrik şoku uygulamaya devam etmiştir. Asch'in (1951) konformite deneyinde katılımcıların üçte biri, apaçık yanlış bir cevabı yalnızca grup öyle dediği için tekrarlamıştır. Milgram itaatin gücünü, Asch çoğunluğun gücünü göstermiştir — ikisi birlikte, bireysel vicdanın otorite ve grup baskısı tarafından nasıl kuşatılabildiğini

ortaya koyar. Zimbardo'nun (2007) Stanford Hapishane Deneyi kötülüğün role atfedilebileceğini öne sürmüş, ama akademik itibarı Le Texier'nin (2019) arşiv araştırmasıyla ciddi biçimde sarsılmıştır — deney tek başına kanıt değil, tartışmalı bir vaka olarak okunmalıdır; buna karşın Milgram ve Asch'in bulguları bağımsız laboratuvarlarda defalarca tekrarlanmıştır. Hannah Arendt'in (1963) Eichmann yargılamasından çıkardığı "kötülüğün sıradanlığı" kavramı bu tabloyu tamamlar: büyük şiddet çoğunlukla canavarlardan değil, sorumluluğu görünmez bir otoriteye devretmiş sıradan insanlardan gelir. Kavram ailesiyle konuşursak: *theoleptic thumos* — kutsal nesneye yönelmiş, o nesnenin çerçevesiyle işleyen thumos — çerçeve "bu insanlar insan değil" dediğinde empatiyi kapatabilir; bu bir sapkınlık değil, theolepsia'nın araçsallaşan yörüngesinin doğal bir uzantısıdır. Bandura'nın (1999) *moral disengagement* (ahlaki kopuş) kavramı bu sürecin beş aşamasını tanımlar: insanlıktan çıkarma, sorumluluğu dağıtma, eylemi yeniden etiketleme, sonuçları küçümseme, kurbanı suçlama. Bu teşhis dinin özgün bir kusuru değildir — kristalleşmenin taşıdığı bir risktir; din kurumu bu riski yalnızca en uzun soluklu ve en geniş coğrafyada gerçekleştirmiş olan sistemdir.

Yakıt olarak theogenik dürtü — yapısal ayırım: Theoleptic thumos'un karanlık yörüngesi, aynı ham kapasitenin yapısal olarak tersine çevrilebilir olduğunu da gösterir. Theogenik dürtü ve thumos, kendi başlarına ne iyi ne kötüdür — yakıt gibi, hem ambulansı hem bombayı taşıyabilir bir enerji kaynağıdır. Kitap bu yapısal simetriyi *Din-Yakıt Çerçevesi* olarak adlandırır ve ayırımı niyette değil üç somut koşulda konumlandırır: (a) hedef — kapasitenin kendisini özgürleştirmek mi, yoksa onu ele geçirip tek bir kanala kilitlemek mi; (b) yöntemin şeffaflığı — meşrulaştırma açık mı, yoksa gizli/sorgulanamaz mı; (c) kristalleşmeye tutum — donma bir risk olarak mı görülüyor, yoksa bilinçli olarak mı hızlandırılıyor. Aynı tarihsel figür bu iki yapıyı ayrı eylemlerinde taşıyabilir: Luther'in 95 Tez'i ilk koşulu — vicdanı kiliseden özgürleştirmeyi — karşılarken, aynı Luther'in sonraki Yahudi karşıtı yazıları üçüncü koşulu ihlal eder — belirli bir grubu insanlıktan çıkarmak için aynı retorik yakıtı kullanır. Fark kişide değil yapıdadır; bu da mekanizmanın ahlaki değerlendirmesini niyet okumaktan çıkarıp gözlemlenebilir yapısal kriterlere taşır.

Synaisthesis — geri alınamaz eşik: MADAD aktifleştğinde kalkanın ilk kez dışarıdan görüldüğü eş zamanlı çifte farkındalık anı *synaisthesis* olarak adlandırılmaktadır. Synaisthesis bir aydınlanma değil, bir geçiş eşiğidir — geri alınamaz. Bu andan itibaren birey hem görüyor hem hâlâ içinde bulunuyor: theolepsia sürmekte, ama artık dışarıdan da izleniyor.

Metaxima — asılı dönem: Synaisthesis yaşandıktan sonra, theolysis henüz gerçekleşmemişken geçilen ara konum *metaxima* (metaxy + -ima: iki eşiğin arasındaki gerilim hali) olarak tanımlanmaktadır. Kavramın kökü olan *metaxy* (Yunanca "arada" anlamına gelir), Platon'dan Plotinos'a ve özellikle Eric Voegelin'in siyaset felsefesine uzanan köklü bir felsefi soy taşır; ama Voegelin'in metaxy'si bilincin içkinlik-aşkınlık arasındaki kalıcı, genel yapısını tarif ederken, metaxima bundan farklı ve daha dar bir iddia taşır: synaisthesis sonrası, theolysis'e açılan, geçici ve klinik olarak izlenebilir bir konumu adlandırır. Bu dönemi yaşayan kişi *metaxitos*'tur. Metaxima, ne theolepsia ne theolysis'tir: "görüyorum ama hâlâ içindeyim" geriliminin kronik biçimde taşındığı konumdur. Bu konumun ACT'ın psikolojik esneklik kavramıyla yapısal örtüşmesi (Bölüm 4.6) bu dönemin terapötik boyutunu açık kılmaktadır.

Theolysis ve thumolysis sonrasında yollar: Theolysis gerçekleştikten sonra thumos serbest kalır (*theolutos* konumu, thumolysis başlar). Farkındalık sürecinin sonucu theolysis olmayabilir: MADAD aktifleşse de theogenik dürtü yeni bir kalıba akabilir — bu *yatay kayma* olarak adlandırılmakta ve *theotropos* konumunun

sürdüğüne işaret etmektedir. Kitap bu iki yolu eşdeğer olarak konumlandırmakta; theolysis'i dayatmamaktadır.

Thumolysis'in beş kanalı: Serbest kalan thumos'un aktığı yönler rastlantısal değildir; kitap bunları beş ana başlıkta toplar: *estetik* (yaratma, güzelliğe açılma), *etik* (başkasına yönelen sorumluluk), *bilişsel* (merak, araştırma), *geçiş anları* (doğum, ölüm, dönüşüm karşısında duruş) ve *cesaret* (bedensel risk, tehlikeyle rızayla yüzleşme). Beşinci kanal — cesaret — tarihsel olarak gladyatör dövüşleri, turnuvalar ve boğa güreşinde; modern karşılığında maratonda, dağcılıkta, boks ve uç sporlarda somutlaşır. Bu kanal, önceki dört kanalın (estetik, etik, bilişsel, geçiş anları) kapsamadığı bir boşluğu doldurur: theogenik dürtünün ölüm bilincini bir kuruma teslim ederek değil, tehlikeyi doğrudan ve rızayla karşılayarak yönetme kapasitesi. Beş kanal bir liste değil bir haritadır — thumos her bireyde farklı bir kombinasyona akar; kanalların var olduğunu göstermek bu çerçevenin işidir, hangi kanalın kişiye ait olduğunu göstermek değil.

Theogenik dürtünün bu iki boyutlu yapısı yalnızca İbrahimî geleneklere özgü değildir. Hinduizm'de *moksha* arayışı — döngüsel varoluştan kurtuluş özlemi — ve Budizm'de *nirvana* talebi, aynı dürtünün farklı kültürel kodlarla kristalleşmiş biçimleridir; her ikisi de ölüm bilincinin ürettiği belirsizliği kapatma işlevini üstlenmektedir. *Upanişadlar*'daki Brahman-Atman özdeşliği ile Theravada Budizm'in *anatta* (öz-yokluğu) öğretisi, bu arayışa birbirinden oldukça farklı yanıtlar üretmiş — ama her ikisi de aynı theogenik dürtünün çeşitlemeleridir. Daoizm'in *Tao*'su, tüm bölünmeleri aşan mutlak ilkeye yönelik arayışı doğalcı bir dille ifade eder — ve bu da biçim farklılığına karşın aynı işlevsel zorunluluğun bir versiyonudur. Thumos ise bu tablo içinde hangi kültürel kaba akılırsa aksın sabit kalan kapasiteyi tanımlar: anlam örme, merak, derin soruları taşıyabilme gücü.

Bir metodolojik itiraf gerekir: Hinduizm, Budizm ve Daoizm'i tek bir karşılaştırma paragrafında yan yana getirmenin kendisi, Said'in (1978) *Oryantalizm* eleştirisinin işaret ettiği tam o hareketi taşır — birbirinden köklü biçimde farklı gelenekleri, yalnızca "Batı olmadıkları" için tek çatı altında toplamak. Bu makale bu sınıflandırmayı bilerek korumaktadır; okuyucunun sınıflandırmanın kendisini de sorgulaması, çerçevenin geri kalanını aynı eleştirel gözle okuması için bir davettir.

Bu ayrım neden kritiktir? Çünkü mevcut literatürün tamamı, ya her ikisini aynı kefeye koyarak dini inançla birlikte anlam üretimini de sorgulamakta (yeni ateizm hatası) ya da her ikisini korumak adına kurumsal dinden vazgeçilmesine direnilmektedir (dinî korumacı hata). Theogenik dürtü ile thumos'u kavramsal olarak ayıran bir çerçeve yoktur — ve bu ayrım olmadan, normatif bir duruşun inşası olanaksızdır.

BDB ile Hiyerarşik İlişki: HADD, MCI ve Theogenik Dürtü

Theogenik dürtü kavramının BDB literatürüyle ilişkisi bir örtüşme ilişkisi değil, hiyerarşik bir kapsama ilişkisidir. Atran'ın (2002) ve Boyer'ın (2001) geliştirdiği HADD mekanizması — belirli bir uyaranda niyetli bir failin varlığını hiperaktif biçimde algılama eğilimi — theogenik dürtünün *bilişsel tetikleyicisidir*; ama theogenik dürtünün kendisi değildir. HADD, belirli bir olaya fail atfeder: "bu gürültünün bir sebebi var, bu düzenin bir tasarımcısı var." Theogenik dürtü ise bu tek olay atfının çok ötesine geçer: varoluşun *bütününü* açıklayan, ölümü anlamlandıran ve ahlaki bir çerçeve sunan kapsamlı bir anlam sistemine yönelik süregelen arayıştır. HADD bu arayışı tetikler; arayışın kendisi değildir.

Boyer'ın Minimal Karşısezgisel Varlıklar (MCI) teorisi farklı bir düzlemde çalışır: hangi tür doğaüstü içeriklerin bellekte kalıcı ve kültürel aktarımda etkili olduğunu

açıklar. MCI, inanç içeriklerinin *seleksiyonunu* anlatan bir mekanizmadır — theogenik dürtünün *neyi bulduğunu* değil, *bulduğunun neden tutunduğunu* açıklar. Norenzayan'ın (2013) büyük ölçekli ahlakçı tanrı hipotezi ise bu üçüncü boyutu tamamlar: theogenik dürtünün sosyal koordinasyon işlevini ve bu işlevin evrimsel seçim baskısıyla nasıl güçlendiğini açıklar.

Atran'ın saha araştırmaları dördüncü bir boyut ekler: kutsal değerlerin neden müzakere edilemez olduğunu belgeler. Atran'ın adlandırdığı "devoted actor" (adanmış aktör), kutsal değerler söz konusu olduğunda standart maliyet-fayda akıl yürütmesinin devre dışı kaldığı sınır durumları tanımlar — bu değerlerin pazarlığa açılması, bizzat kimliği tehdit ettiği için pazarlık dışıdır. Atran, alanın bu olguyu açıklayacak kapsamlı bir teoriden halen yoksun olduğunu kendisi de kabul etmektedir. Protodik çerçevede devoted actor, MADAD'ın tamamen kapandığı sınır durumudur: kutsal değer, kristalleşmiş thumos'un dışavurumudur.

Dört mekanizmanın birlikte okunması şu tabloyu verir: HADD arayışı başlatır, MCI hangi içeriklerin hayatta kalacağını belirler, Norenzayan'ın hipotezi neden büyük topluluk ölçeğinde bu içeriklerin kurumlaştığını açıklar, Atran'ın devoted actor kavramı neden bazı içeriklerin müzakere dışına çıktığını gösterir. Theogenik dürtü ise bu mekanizmaların toplamından çıkan *bütünsel fenomendir* — bilişsel, varoluşsal ve sosyal boyutlarıyla. Kavramsal sınır burada netleşir: BDB, theogenik dürtünün *nasıl çalıştığını* açıklar. Theogenik dürtünün *ne anlama geldiği* ve onunla *ne yapılması gerektiği* sorusu BDB'nin kasıtlı olarak yanıtsız bıraktığı normatif alandır. Protodik Hipotez tam bu noktada başlar: BDB'nin açıkladığı mekanizmaları zemin olarak kabul ederek, bu mekanizmalar bilindiğinde nasıl bir duruş inşa edilebileceğini sorar.

4.2 Prototip / Kristalleşme Döngüsü

Protodik Hipotez, dini tarihsel bir "hata" olarak değil, anlam mühendisliğinin ilk taslağı olarak konumlandırmaktadır. Bu, Coşar'ın *prototip* olarak adlandırdığı aşamadır: insanın anlam örme kapasitesinin ilk, ham, henüz kurumlaşmamış biçimi.

Kristalleşme ise bu prototipin kuruma dönüşmesini tanımlar. Zorunlu bir dinamiktir — başarılı her inanç sistemi kristalleşir, çünkü sosyal koordinasyonun, aktarımın ve sürekliliğin kurum gerektirdiği kanıtlanmış bir gözlemdir. Ama zorunlu olması onu iyi yapmaz.

Kristalleşme Paradoksu şudur: bir inanç sistemi ne kadar başarılı olursa, o kadar hızlı kristalleşir; ve kristalleştikçe, başarısını mümkün kılan soruları o kadar hızlı kapatır. Bu paradoks, Max Weber'in "karizmanın rutinleşmesi" (Veralltäglicung des Charisma) gözlemiyle örtüşmektedir; ama Weber'in çerçevesi betimleyici kalmakta, normatif bir kapı açmamaktadır. Protodik Hipotez ise paradoksu görmek üzerine bir duruş inşa eder: paradoksun farkında olmak, theogenik dürtünün kapanmasının önünü açar.

Bu paradoks tarih boyunca her coğrafyada gözlemlenebilir. Budizm'in ilk yüzyıllarında Theravada ile Mahayana arasındaki büyük bölünme, başarılı bir inanç hareketinin nasıl kristalleştiğinin ve kristalleşmenin içinden nasıl yeni bir theolysis dalgası çıktığının paradigmatik örneğidir. Hindistan'da yüzyıllar boyunca süren Bhakti hareketi, katılaşmış Brahmin ritüelizmine — Vedik geleneğin kristalleşmiş biçimine — karşı doğrudan deneyim ve yürek bağıni öneren bir theolysis dalgasıydı; ama Bhakti tarikatları da zamanla kendi soy zincirlerini, törenlerini ve ortodoksilerini ürettiler. İslam'da Mutezile'nin kelim tartışmalarından tasavvuf hareketlerine uzanan iç eleştiri dalgaları ve Çin'de felsefi Daoizm'in kurumsal

ritüelizme dönüşme süreci — tüm bu hareketler aynı mantığı izler: soruları kapatmak, başarının kaçınılmaz bedeli haline gelir.

4.3 MADAD — İçeriden Çalışan Epistemik Güvence

MADAD, Üst-Bilişsel Farkındalık ve İnanç Değerlendirme Aygıtı. Protodik Hipotez'in en yenilikçi mekanizma önerisini oluşturmaktadır. İncanın nasıl oluştuğunu açıklayan bir araç değil, kişinin kendi inanç süreçlerini değerlendirebileceği ve Kristalleşme döngüsünü görebileceği üst-bilişsel kapasiteye verilen addır.

Flavell'ın (1979) meta-biliş hiyerarşisi ve Nelson & Narens'in (1990) nesne düzeyi / meta düzeyi ayrımı, MADAD kavramı için güçlü bir ampirik zemin sağlamaktadır. İnanç sistemi bu terminoloji içinde bir "nesne düzeyi" süreç olarak tanımlanabilirken, MADAD "meta düzeyi" işlevi üstlenmektedir: nesne düzeyi süreci izlemek, değerlendirmek ve gerektiğinde müdahale etmek.

MADAD'ın "güvenli mod" kavramıyla bağlantısı özellikle güçlüdür. İnsan zihni belirsizlik karşısında sistematik olarak belirli düşünce kalıplarına sığınır — Norenzayan'ın ahlakçı tanrı teorisi, Bering'in (2011) psişik süreklilik varsayımı ve TMT araştırmalarının tamamı bu "güvenli moda" işaret eder. MADAD, bu modu görmek ve adlandırmak için gereken kapasitedir. Adlandırılmadan terk edilemez; terk edilmeden thumos serbest kalamaz.

MADAD'ın Mevcut Kavramlardan Ayırışması

MADAD, standart metacognition araştırmalarıyla yüzeysel bir benzerlik taşımaktadır; ama kritik bir ayrım söz konusudur. Stanovich ve West'in (2000) bilişsel ayırışma (cognitive decoupling) çalışmaları ya da Wells ve Cartwright-Hatton'ın (2004) üstbiliş ölçekleri, bireyin kendi düşünce süreçlerini genel bir düzeyde izlemesini ölçmektedir. MADAD ise çok daha özgün bir koşulda çalışır: kimlik ve varoluşsal anlam sistemiyle *kaynaşmış* bir inanç içeriğinin öz-denetimi. Bu kaynaşma, Quine ve Ullian'ın (1970) inanç ağı metaforundaki "merkezi inançlar" için geçerlidir — ve merkezi bir inancı sorgulamak, ağın tamamını yeniden örgülemek anlamına geldiğinden, standart metacognition protokolleri burada yetersiz kalır. Gärdenfors'un (1988) AGM teorisinde formalize edilen "minimum değişiklik" ilkesi, kimlik-inanç kaynaşmasında sistematik olarak *sıfır değişiklik* ilkesine dönüşür. MADAD, tam bu noktada mevcut araçlardan ayırışmakta ve özgün bir analiz birimi olarak öne çıkmaktadır.

Operasyonel Tanım

MADAD'ın sınanabilir bir kavramsallaştırma olarak öne sürülebilmesi için işlemsel bir tanım zorunludur. Bu makalede şu tanım önerilmektedir: *MADAD aktif*, bireyin taşıdığı kültürel/dinsel/ideolojik incanın (a) kökenini kendi biyografik ve sosyal tarihine atfedebilmesi, (b) bu incanın kimliğiyle kaynaşma düzeyini fark edebilmesi ve (c) gerçekliği bu inançtan bağımsız bir perspektiften değerlendirme girişiminde bulunabilmesi koşullarının *eş zamanlı* karşılandığı bilişsel durumdur. Bu üç koşuldan herhangi birinin karşılanamadığı ve bu yetersizliğin fark edilemediği durum ise *MADAD kapalı* olarak tanımlanır. MADAD bu çerçevede ikili (açık/kapalı) değil, sürekli (continuum) bir değişken olarak modellenmektedir.

Davranışsal Göstergeler

MADAD'ın aktifliğini dolaylı yoldan saptayabilecek birkaç davranışsal gösterge belirlenebilir. *İnanç ayırıştırma kapasitesi*, bireyin normatif olarak benimsediği bir

önermeyi hipotetik çerçevede değerlendirebilmesini — "diyelim ki bu inanç yanlış ise..." — ifade eder. *Kaynak atfı doğruluğu*, bireyin temel inançlarının kökenini aile, kültürel çevre ya da otorite figürü olarak tanımlayabilme oranıdır; MADAD aktif bireylerde bu atfın daha biyografik ve çoğulcu olması beklenir. *Kesinlik asimetrisinin azalması* ise bireyin kendi inançları ile başkalarının inançları hakkındaki kesinlik değerlendirmeleri arasındaki tutarsızlıkla ölçülür: MADAD aktifleştğinde, bireyin kendi inancının da epistemik kırılganlığını kabul edebildiği görülür. Bu göstergelerin sistematik biçimde ölçülmesi için, standart MCQ-30 (Wells & Cartwright-Hatton, 2004) ve MAI (Schraw & Dennison, 1994) ölçeklerinden yapısal olarak ayrışan, inanç-spesifik bir metacognition ölçeği geliştirilmesi gerekmektedir. Dört alt boyutlu bir yapı önerilmektedir: kaynak farkındalığı, kimlik-inanç ayrışması, filtre görünürlüğü ve maliyet toleransı.

Nöral Altyapı: Default Mode Network Hipotezi

MADAD'ın ampirik zeminini en güçlü biçimde destekleyen nörobiyolojik çerçeve, Default Mode Network (DMN) araştırmalarıdır. Buckner, Andrews-Hanna ve Schacter (2008), DMN'yi dışsal uyaranlara odaklanma gerektirmeyen durumlarda aktifleşen, self-referential düşünce ve otobiyografik belleğin altyapısı olarak tanımlamaktadır. İnanç sistemleri de yapıları gereği self-referential ve otobiyografik bir içeriğe sahip olduğundan, DMN bu alanın nöral karşılığı olarak değerlendirilebilir.

Buradan türetilebilecek hipotez iki yönlüdür. MADAD aktif olduğunda, bireyin kendi inanç sistemini dışarıdan değerlendirmesi medial prefrontal kortekste (mPFC) hem self-referential hem karşı-olgusal işlem gerektirir; anterior singulat korteks (ACC) çatışma izleme işleviyle bu "pürüz görme" anının nöral karşılığı olabilir. MADAD kapandığında ise DMN'nin self-referential işlemi bir keşif değil, pekiştirme mekanizması olarak çalışır: posterior singulat korteks (PCC) aktivasyonu yükselir, ACC çatışma sinyali baskılanır. Bu ikinci örüntü, TMT araştırmalarının (Pyszczyński vd., 1999) ölüm kaygısıyla tetiklenen inanç güçlenmesiyle yapısal olarak örtüşmektedir. Fleming ve ark.'nın (2010) bulgusuna göre metacognitive accuracy, dorsolateral prefrontal korteks (dlPFC) kalınlığıyla pozitif korelasyon göstermektedir; MADAD'ın inanç-spesifik versiyonu için benzer yapısal araştırma yapılabilir.

TMT'nin bireysel düzeyde önerdiği mekanizma, makro-sosyolojik düzeyde bağımsız bir veri kümesiyle örtüşmektedir. Norris ve Inglehart'ın (2011) Insecurity Theory'si, toplumlar arasındaki dindarlık farkının en güçlü yordayıcısının maddi güvenlik olduğunu göstermiştir: sosyal devleti güçlü, sağlık ve emeklilik güvencesi yüksek toplumlarda din hızla gerilerken, güvencesiz toplumlarda dirençli kalmaktadır. Korelasyon güçlüdür, ama literatür mekanizma sorusunu — güvenlik azaldıkça artan şeyin genel bir kaygı mı yoksa özellikle ölüm bilinci mi olduğunu — açık bırakmıştır. Protodik çerçevede bu ayrım netleşir: theogenik dürtünün birincil kaynağı ölüm bilinciyse, maddi güvenlik bu ihtiyacın kendisini azaltmaz, yalnızca aciliyetini azaltır. Açlık, hastalık ve güvencesizlik ölümü günlük ve somut kılar; refah bu aciliyeti geri çeker — ölüm hâlâ kesindir, yalnızca uzak ve soyut hissettirir. Theogenik dürtü bu yüzden kaybolmaz, yalnızca uykuya çekilir: kriz anlarında (savaş, pandemi, deprem) güvenli toplumlarda bile dini/manevi arayışın aniden sıçraması, bu uykudan uyanıştır. Insecurity Theory'nin sağladığı korelasyon ile TMT'nin sağladığı mekanizma böylece tek bir çerçevede birleşir: ihtiyaç sabit kalır, yalnızca aciliyeti değişir.

Sınanabilirlik Sınırı

Bu ampirik çerçevenin bir metodolojik sınırı açıkça belirtilmelidir. Önerilen

davranışsal göstergeler ve nörogörüntüleme protokolü MADAD'ın işlevsel korelleri ölçer; kavramın gerçekliğini kanıtlamaz. Kavramın kaderini belirleyecek kritik sınamaya şudur: inanç-spesifik metacognition göstergelerinin, genel metacognition ölçümlerine göre *artımlı geçerlik* sergilemesi — yani dekonversiyon süreci, inanç esnekliği ve anlam doyumu gibi çıktılar yordamada standart ölçümlerin üzerine anlamlı bir katkı sağlaması. Bu artımlı geçerlik gösterilemezse, MADAD kavramı mevcut metacognition çerçevesine indirgenmelidir. Bu dürüstlük, kavramın bilimsel çevrelerle diyalogunu güçlendirmekte ve sekizinci bölümde sunulan çürütme koşullarıyla tutarlılığını korumaktadır.

Kolektif MADAD: Demokrasinin Mekanizması

MADAD şimdiye dek bireysel düzeyde tanımlanmıştır: zihnin kendi inanç katmanını denetleme kapasitesi. Ama aynı mekanizma toplumsal ölçekte de işler — ve bu ölçekte kurumsal karşılığı demokrasidir.

Bireysel MADAD	Kolektif MADAD (Demokrasi)
Kendi inanç katmanını sorgulayabilme	Seçim: iktidarın kendisini sorgulayabilme
Başka bakış açılarını görebilme	Basın özgürlüğü: iktidarın dışından görüş üretebilme
Kendi yanılabilirliğini kabul edebilme	Bağımsız yargı: iktidarın kendi kararlarını itiraz etmeye açma
İç sesi duyabilme	Muhalefet: kolektif zihnin farklı sesini yaşatma

Demokrasi, bir toplumun kendi kendine synaisthesis yaşayabilmesinin kurumsal çerçevesi olarak okunabilir: kolektif zihnin kendi kristalleşmesini görebileceği mekanizmaların bütünü. Bu mekanizma işlediğinde iktidar sorgulanır, kristalleşme görünür kalır, theolysis mümkündür. Kapandığında ise — baskı yoluyla, norm erozyonuyla ya da seçmenin gönüllü teslimiyetiyle — demokrasi içeriğini yitirir, formu kalır: seçimler yapılır ama sonuç önceden bellidir, mahkemeler çalışır ama kararlar teslim alınmıştır. Bu, Bölüm 5'te kurulan İçerik/Form Asimetrisi'nin siyasi düzeydeki ters aynasıdır — orada form theolysis'ten *sonra* hayatta kalıyordu; burada form, theolysis hiç yaşanmadan içi boşaltılarak korunuyor.

Bu "gönüllü teslimiyet" in güncel, somut bir akademik karşılığı vardır. Lalot ve Abrams (2025), seçmenlerin kendi liderlerinin etik ihlallerini başışlarken rakip liderin aynı ihlali şiddetle kınadığı örüntüyü belgelemiş ve buna *transgression credit* (ihlal kredisi) adını vermiştir. Demokratik gerileme literatürü bu örüntünün izlediği yörüngeyi açık bir soru olarak kabul etmekte, çeşitli mekanizmalar (statü tehdidi, elit iş birliği, otokratik yasallaştırma) önerilmekte, ama kapsayıcı bir psikolojik model sunulamamaktadır. Kolektif MADAD çerçevesinde bu boşluk kapanır: transgression credit, MADAD'ın *seçici* biçimde devre dışı kalmasıdır. Lider kristalleşmiş bir kimlik nesnesine dönüştüğünde, ona yönelik eleştiri artık bir politikayı değil seçmenin kendi kimliğini tehdit eder; MADAD'ın denetim katmanı tam bu noktada susar — çünkü soruyu sormak kimliğin kendisini sorgulamak

anlamına gelir. Aynı seçmen rakip lider söz konusu olduğunda MADAD'ı tam kapasiteyle çalıştırır, çünkü orada kimlik tehdidi yoktur. Bu seçicilik mekanizmanın arızalı olduğunu değil, beklendiği gibi işlediğini gösterir: kristalleşme, sadakatin olduğu yerde tutar.

Bu örüntü, bireysel theolepsia'nın toplumsal ölçekteki karşılığı olarak okunabilir — theogenik dürtü kurumu ele geçirir, form korunur, öz donar. Tarihsel örnekleri farklı meşrulaştırma araçları taşır ama aynı yapıyı sergiler: Weimar Almanyası'nda 1933'te seçimle, çeşitli ülkelerde 2010'larda referandum ya da parlamento çoğunluğuyla. Ortak payda dışarıdan bir işgal değil, içeriden bir theogenik kristalleşmedir.

4.4 Koordinat Paradoksu ve Metodolojik Agnostisizm — Pratik Non-Teizm

Protodik Hipotez'in epistemik pozisyonu, mevcut literatürdeki hiçbir kategoriye tam olarak uymamaktadır. Ama tam bu uymama hali, pozisyonun özgünlüğünü göstermektedir. Bu pozisyonun gerekçesi bir felsefi argümana dayanır: **Koordinat Paradoksu**.

Koordinat Paradoksu: Bir şeyi tanımlamak en az bir karşıtlık, bir kategori, bir kıyas gerektirir — "sıcak" soğuk olmadan, "büyük" küçük olmadan anlamsızdır. Kıyaslanamaz bir varlık bu nedenle tanımlanamaz; tanımlanamayan hakkında anlamlı bir önerme kurulamaz. Ama tektanrılı gelenekler Tanrı'nın eşsiz ve kıyassız olduğunu ilan ettikten hemen sonra binlerce sayfa kural, sıfat ve emir üretir. Bu çelişki rastlantı değildir: koordinatsız bir Tanrı kuruma, metne, aracıya ihtiyaç duymaz; kurum ancak Tanrı'yı koordinatlandığında (bu kitap, bu peygamber, bu ibadet) kendi varlık gerekçesini üretir. Apofatik gelenekler — İslam'da tenzih, Hristiyanlıkta *via negativa*, Budizm'de *sunyata* — bu çelişkiyi Tanrı'yı olumsuz biçimde tanımlayarak aşmaya çalışır. İtiraz ciddiye alınmalıdır; ama teoride koordinatsız kalan bu gelenekler pratikte koordinat üretmeye devam eder — hangi dille dua edileceğini, hangi peygamberin izleneceğini söylemeyi sürdürür. Meister Eckhart ("Gottheit" — Tanrı'nın bile ötesindeki Tanrılık) ve Gazali (insan aklının Tanrı'yı kavrama kapasitesizliği) bu çelişkiyi içeriden en keskin görmüş iki isimdir — ikisi de bu görüşün bedelini kurumla çatışarak ödemiştir.

Koordinat Paradoksu'nun üç ayrı işlevi vardır ve bunları ayırmak paradoksun gücünü de sınırını da netleştirir. *Epistemik itiraz* (en sağlam işlev): Tanrı hakkında anlamlı önerme kurmak bir referans çerçevesi gerektirir; "sınırsız, tanımlanamaz" ifadesinin kendisi bile olumsuz bir koordinattır. *Kurumsal din eleştirisi* (gözlemsel olarak güçlü): "tanımlanamaz" diyen kurumlar pratikte tanımlamaya devam eder. *Tanrı'nın varlığına itiraz* (en zayıf ve en tartışmalı işlev): Protodik Hipotez bu üçüncü işlevi **açıkça reddeder**. Koordinat Paradoksu Tanrı'nın var olmadığını kanıtlamaz; yalnızca Tanrı hakkında anlamlı önerme kurmanın güçlüğüne gösterir. Açlığı açıklamak yemeğin var olmadığını kanıtlamaz; bir sorunun psikolojik ya da evrimsel kökenini tanımlamak, o sorunun işaret ettiği gerçekliği geçersiz kılmaz. Bölüm 4.1'de tartışılan Tillich bu paradoksu en keskin görmüş düşünürlerden biridir — "Protestanlık İlkesi" ikinci işlevle neredeyse örtüşür — ama Tillich'in çözümü ("Tanrı üstündeki Tanrı") paradoksu çözmez, yalnızca bir üst katmana taşır: o da bir koordinattır. Wittgenstein'in *Tractatus*'ta (1921) çizdiği sınır — dilin sınırlarının dünyanın sınırları olduğu, "üzerine konuşulamayan şey hakkında susulması gerektiği" önermesi — paradoksun dil felsefesindeki en keskin ifadesidir; ama susmanın kendisinin de bir koordinat ürettiğini (Tanrı'yı "konuşulamaz olanlar" kategorisine yerleştirdiğini) göstermek, Koordinat Paradoksu'nun kendi sınırını da açık tutar.

Koordinat Paradoksu, Protodik Hipotez'in Tanrı sorusunu neden yanıtlamak *zorunda olmadığını* — yanıtlamaktan *kaçındığını* değil — gösterir. Bu ayrım, aşağıdaki pozisyonun gerekçesidir:

Metodolojik agnostisizm: Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu bu çerçevenin *kapsamı dışındadır*. Bu bir kaçamak değil, bir kapsam bildirimidir. Çerçeve, o soruyu değil, o soruyu *üreten* mekanizmayı incelemiştir.

Pratik non-teizm: Tanrı sorusu yanıtsız bırakılmış olsa da çerçeve, anlam üretiminin Tanrı varsayımına bağlı olmadığını öngörür ve bu öngöründen hareket eder. Eylem, Tanrı'nın varlığını beklemeden gerçekleşir.

İki bileşen çelişmez: "bilmiyorum" (metodolojik agnostisizm) ve "beklemiyorum" (pratik non-teizm) aynı anda tutulabilir. Bu pozisyon, Hume'dan Wittgenstein'a uzanan bir geleneğin pratik varoluşsal tamamlamasıdır — ama o geleneğin hiçbirisi bu denli açık bir normatif çerçevede bu pozisyonu sahiplenip adlandırmamıştır.

4.5 Post-Seküler Literatürdeki Konumu: Taylor, Habermas, Berger

"Metodolojik agnostisizm — pratik non-teizm" pozisyonu kendi başına tanımlanabilir; ama hangi sorulara ne yanıt verdiği ve mevcut çerçevelerden nerede ayrıştığı gösterilmeden akademik literatürde tam olarak konumlandırılmaz. Post-seküler düşüncenin üç ana çerçevesi bu karşılaştırma için en verimli zemin sunmaktadır: Charles Taylor'ın *immanent frame* analizi, Jürgen Habermas'ın post-seküler toplum kavramı ve Peter Berger'in desekülizasyon tezi.

Taylor: Seküler Çerçeveyi Aşmak — Ama Hangi Temelden?

Charles Taylor'ın *A Secular Age* (2007) çalışması, modern Batı'nın inancı "tarafsız" bir zemin olarak konumlandığı seküler çerçevenin (*immanent frame*) aslında köklü normatif varsayımlar barındırdığını ve bu çerçevenin kendisinin tarihsel bir inşa olduğunu göstermiştir. Taylor'ın en güçlü katkısı şudur: sekülerlik, dinin yokluğu değil, dini koşullayan yeni bir zihinsel yapıdır — ve bu yapı aşkınlık kapasitesini değil, aşkınlığa duyulan özlemi baskılar.

Bu tespiti Protodik Hipotez de paylaşır. "İmmanent frame", Protodik okumayla, theogenik dürtünün yeni bir çerçeveye — bu kez doğalcı bir kozmoloji içine — kristalleşmesi olarak görülebilir. Dürtü kapanmadığında kutsal olan yerini kutsal-benzere bırakır: bilim dini dogmatizmine, ilerleme kültüne, vatanseverlik ritüeline. Taylor'ın gözlemlediği "doluluk arayışı" (*fullness*) ile Protodik Hipotez'in thumos kavramı aynı fenomene farklı düzlemlerden bakmaktadır.

Ayrışma noktası ise eşit derecede belirleyicidir. Taylor, seküler çerçevenin sorunu için belirli bir yön önerir: aşkınlık kapasitesinin yeniden bulunması, Hristiyanlığın sunduğu anlamın içeriden yenilenmesi. Bu tutum betimleyici analizi normatifte belirli bir yöne çeker. Protodik Hipotez ise thumos'un kristalleşmiş olduğu tespiti konusunda Taylor'la hemfikirdir; ama çözümü epistemik bir temele oturtur. Belirli bir geleneğe ya da aşkınlık anlayışına değil; mekanizmayı görmek, theogenik dürtüyü adlandırmak ve thumos'u serbest bırakmak üzerine. Taylor "aşkınlık yeniden bulunmalı" der; Protodizm "mekanizma görülmeli — thumos bundan sonra nereye akarsa aksın" der.

Bu fark küçük değildir. Taylor'ın Katolik zemini, çerçeveyi belirli bir normatif sonuca doğru çeker ve bu çekilme metodolojik agnostisizmle bağdaşmaz. Pratik non-teizm

ise bir kaybı değil, bir epistemik pozisyonu ifade eder: Tanrı sorusunu askıya almak, bu sorunun cevabına bağlı kalmadan anlam üretmeye devam etmektir.

Habermas: Dini Söylemi Müzakereye Dahil Etmek — Ama Müzakerenin Zemini Ne?

Jürgen Habermas'ın post-seküler toplum kavramı, din ile laik akıl arasındaki ilişkiyi yeniden çerçevelemektedir. Habermas'a göre (*Between Naturalism and Religion*, 2008) demokratik müzakereden dini gerekçeler dışlanamaz; seküler vatandaşlar bu gerekçeleri "tercüme yükümlülüğü" (*translation proviso*) kapsamında laik terminolojiye çevirmekle yükümlüdür, ama dini söylem kamusal aklın dışında değildir. Bu, Aydınlanma'nın bir kenara bıraktığı soruyla yeniden yüzleşmektir: din ve laik akıl birbirini dışlamaz, aksine karşılıklı öğrenim kapasitesine sahiptir.

Bu tutumun gerçekçi payı büyüktür. Habermas'ın tespiti önemlidir: theogenik dürtü, kamusal alandan yalnızca yasal düzenlemeyle söküp atılamaz. Protodik Hipotez bu noktayı mekanizma düzeyinde açıklar — MADAD aktifleşmediği sürece dürtü yeni biçimler alarak geri döner; kurumsal dini kamusal alandan dışlamak, dürtüyü değil yalnızca onun biçimini değiştirir.

Ama ayrışma noktası yapısalıdır. Habermas makro-sosyolojik ve siyasi-felsefi bir düzlemde çalışır; bireysel varoluşsal zemini neredeyse hiç işlemez. "Din ile laik akıl nasıl birlikte müzakere eder?" sorusu önemlidir; ama "kurumsal inancı terk etmiş ya da hiç edinmemiş bir bireyin anlam üretimini nasıl sürdüreceği" sorusu Habermas'ın gündeminin dışındadır. Bu boşluk tesadüfi değildir — Habermas'ın post-sekülerizmi toplumların dönüşümüyle ilgilidir, bireyin dönüşümüyle değil.

Daha derin bir ayrışma ise şudur: Habermas, kurumsal dini demokratik müzakerenin meşru bir ortağı olarak konumlandırır. Protodik Hipotez, kurumsal dinin bu statüsünü ne onaylar ne de reddeder — çünkü asıl soru kurumun statüsü değil, theogenik dürtünün farkındalıkla karşılanıp karşılanmadığıdır. Kurumsal dinden bağımsız bir bireysel kapasite olarak thumos, Habermas'ın çerçevesinde hiç yer almaz. Bu boşluk, Protodik Hipotez'in özgün katkısının başladığı noktadır.

Berger: Dinin Geri Döndüğü Tespiti — Neden Döndüğü Sorusu

Peter Berger, onlarca yıl savunduğu sekülizasyon tezini 1990'lı yıllarda açıkça revize etmek zorunda kaldı. *The Desecularization of the World* (1999) ile Berger, modernitenin dini zayıflatmak yerine çoğu bağlamda güçlendirdiğini ve dinin küresel ölçekte çarpıcı bir geri dönüş yaşadığını teslim etti. Bu dürüst revizyon, sosyoloji tarihinin önemli metodolojik dönüm noktalarından biridir.

Ama "din neden geri döndü?" sorusu, tespitin ötesine geçen bir açıklama gerektirir. Berger'in çerçevesi bu soruyu yanıtsız bırakır. Modernite dini zayıflattı ama ortadan kaldıramadı; seküler çerçeveler onun yerini doldurmaya çalıştı ama başaramadı. Neden?

Protodik Hipotez, Berger'in tespitini öngörülebilir bir sonuç olarak okur. Theogenik dürtü farkındalıkla karşılanmadığı sürece — MADAD aktifleşmediği sürece — yeni kalıplara akar. Bu kalıplar bazen dini biçim alır, bazen seküler: milliyetçilik, sağlık kültü, popüler psikoloji, ideoloji. Berger'in gözlemlediği "geri dönüş", Protodik Hipotez açısından dürtünün farklı kristalleşme biçimleri arasındaki yer değiştirmesidir. Din "geri dönmüş" değildir — theogenik dürtü hiç gitmemiştir; yalnızca hangi kaba aktığı değişmiştir.

Bu okuma Berger'i çürütmez. Aksine: sosyolojik tespiti kabul eder ve bir açıklama katmanı ekler. Gözlem (din geri döndü) ile mekanizma açıklaması (theogenik dürtü kapanmadan yeni kaplar üretir) iki ayrı iddia düzeyidir; ikincisi birincinin zeminini sağlar. Desekülarizasyon, Protodik Hipotez'in yanlışlanmasını değil, beklenen bir bulguyu temsil etmektedir.

Bu çerçeve, sekülerleşme tartışmasının güncel bir açmazına da doğrudan yanıt sunar. Uzlaner (2025), alanın kendi içinde ayrıştığı iki farklı iddiayı tespit etmiştir: "sekülerleşme(1)" — dinin toplumsal önemini kaybetmesi — ile "sekülerleşme(2)" — bireysel dindarlığın azalması. Bu ikisinin bazı toplumlarda birlikte, bazılarında bağımsız hızlarda ilerlediğini, ve literatürün bu ayrışmanın nedenini çözülmemiş bir mesele olarak bıraktığını belirtmiştir. Protodik çerçevede bu ayrışma beklenendir: sekülerleşme(1) form göçüdür — kurum kırılır, ilke seküler hukuka ve kuruma taşınır (Bölüm 5, Anayasal Tortu Teorisi); sekülerleşme(2) ise içerik çözülmesidir — bireyin kendi theogenik dürtüsü kişisel theolysis yaşar ya da yaşamaz. İkisi aynı mekanizmanın farklı katmanlarıdır; bağımsız hızlarda ilerlemeleri de bu yüzden kaçınılmazdır — bir toplum kurumsal olarak sekülerleşebilirken (form göçü tamamlanmış) bireyleri hâlâ yoğun dindar kalabilir (içerik çözülmemiş), ya da tam tersi olabilir.

Üçlü Karşılaştırmannın Özeti

Üç çerçeveyeyle yapılan karşılaştırma, "metodolojik agnostisizm — pratik non-teizm" pozisyonunun post-seküler literatürdeki özgün koordinatlarını ortaya koyar:

Çerçeve	Ortak Zemin	Ayrışma Noktası
Taylor (<i>A Secular Age</i> , 2007)	Seküler çerçevenin sınırlılığı görülüyor; thumos karşılığı bir "doluluk arayışı" tanımlanıyor	Taylor Katolik temelde çözüm üretiyor; Protodizm epistemik temelde, belirli bir geleneğe bağlanmadan
Habermas (<i>Between Naturalism and Religion</i> , 2008)	Theogenik dürtü kamusal alandan sökülemez; din ve laik akıl karşılıklı öğrenim kapasitesi taşıyor	Habermas makro-sosyolojik çalışıyor; bireysel varoluşsal zemini ihmal ediyor; kurumsal dini ortak sayıyor
Berger (<i>The Desecularization of the World</i> , 1999)	Dinin "geri dönüşü" tespiti geçerli; sekülerleşme tezinin yetersizliği teslim ediliyor	Berger neden döndüğünü açıklayamıyor; Protodizm gözlemi yerine theogenik dürtü mekanizmasıyla açıklıyor

4.6 Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT): Bilişsel Ayrışma ve MADAD

Protodik Hipotez'in kavramsal çerçevesi, 4.5 bölümünde post-seküler felsefi literatürle karşılaştırıldı. Bu ve ardından gelen üç alt bölüm, karşılaştırmayı klinik psikoloji literatürüne doğru genişletiyor. Gerekçe şudur: theolysis ve thumolysis süreçleri yalnızca felsefi değil, psikolojik ve klinik düzlemde de karşılığı olan süreçlerdir. Son yirmi yılda bağımsız gelişen üç klinik çerçeve — Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT), Anlam Merkezli Psikoterapi (MCP) ve Devam Eden Bağlar modeli — Protodik Hipotez'in kavramsal çekirdeklerine yapısal olarak temas eden bulgular üretmiştir. Bu temas incelenmeden, Protodik Hipotez'in özgün katkısı klinik düzlemde tam olarak konumlandırılmaz.

Kabul ve Kararlılık Terapisi (Hayes, Strosahl & Wilson, 2012), bilişsel davranış terapisinin üçüncü dalgasının en sistematik çerçevesidir. ACT'ın temel mekanizması olan *bilişsel ayrışma* (cognitive defusion), bireyin kendi düşünce içeriklerine geçmiş gibi fusions oluşturmamak yerine o içerikleri dışarıdan gözlemleyebilmesidir; ileri gelen klinisyenler bunu "düşünceleri düşünce olarak görmek" biçiminde özetlemektedir (Luoma, Hayes & Walser, 2007). Bu kapasite, MADAD'ın birinci ve ikinci katmanı — mantıksal tutarlılık denetimi ve analitik ayrıştırma — doğrudan örtüşen bir bilişsel işlem olarak değerlendirilebilir.

ACT'ın *psikolojik esneklik* kavramı ise Protodik Hipotez'in belirsizliği taşıma modülüyle yapısal bir örtüşme sunar. Psikolojik esneklik, bireyin yaşadığı düşünce, duygu ve istemleri kontrol etmeye ya da bastırmaya çalışmak yerine onları gözlemleyerek değerlerine uygun hareket edebilme kapasitesi olarak tanımlanmaktadır (Hayes vd., 2012). Metaxima döneminde — synaesthesia yaşanmış, theolysis henüz gelmemiş, "görüyorum ama hâlâ içindeyim" — thumos'un bu gerilimi taşıyabilmesi, psikolojik esneklikle işlevsel açıdan örtüşen bir örüntüdür.

Ayrışma noktası: ACT, inanç içeriğine agnostik bir tutum benimser; bir inancın işlevselliğini sorgular, epistemik doğruluğunu değil. Bu tutumun terapötik gerekçesi açıktır. Ama bu metodolojik agnostisizm, kimlikle derin biçimde kaynaşmış dinsel inançla karşılaştığında kritik bir açıklama boşluğu bırakır: standart bilişsel ayrışma tekniklerinin, kültürel ve davranışsal tercihler için başarılı olduğu halde kimlik-varoluş kaynaşmasına sahip inanç sistemlerinde neden yapısal olarak zorlandığı, ACT teorisi içinde mekanizmayla açıklanamaz. Quine ve Ullian'ın (1970) inanç ağı metaforundaki "merkezi inançlar" için geçerli olan bu durum, Gärdenfors'un (1988) AGM teorisinde "minimum değişiklik" ilkesinin kimlik-inanç kaynaşmasında sistematik olarak "sıfır değişiklik" ilkesine dönüşmesiyle formalize edilmiştir (bkz. 4.3 bölümü).

Protodizm'in eklediği: MADAD'ın dördüncü katmanı — algısal boyut — bu boşluğu tanımlar. ACT'ın *bağlam benliği* (context self) kavramı bireyin düşüncelerden ayrışmasını hedefler; MADAD'ın dördüncü katmanı ise bir adım ileri gider: yalnızca düşüncenin içeriğini değil, gerçekliği filtreleyen yapının kendisini görme kapasitesini. Standart metacognition nesne düzeyinde herhangi bir bilişsel içeriği izler; MADAD kimlik ve varoluşsal anlam sistemiyle kaynaşmış bir içeriği izler — ve bu kaynaşma, meta düzeyin işlevini yapısal olarak değiştirir (Nelson & Narens, 1990 çerçevesiyle kıyaslamalı analiz için bkz. 4.3 bölümü).

4.7 Anlam Merkezli Psikoterapi: Logoterapi Geleneği ve Kristalleşme Kör Noktası

Viktor Frankl'ın logoterapi çerçevesi (1946), anlam iradesini (will to meaning) biyolojik temel bir motivasyon olarak konumlandırmakta ve anlam üretimini kaynağından bağımsız bir varoluşsal zorunluluk olarak ele almaktadır. William Breitbart ve ekibinin terminal hastalık bağlamında geliştirdiği Anlam Merkezli Psikoterapi (Breitbart vd., 2010; Breitbart & Applebaum, 2011), bu mirası ampirik bir müdahale programına dönüştürmüş ve kanserin ileri evrelerinde anlamlılık, umut ve tinsel iyilik halini geliştirdiğini randomize kontrollü çalışmalarla desteklemiştir.

Frankl'ın "yaratıcı değerler / deneyim değerleri / tutumsal değerler" üçlüsü, thumolysis kanallarıyla yapısal örtüşme sunar. Yaratıcı değerler — bir şey üretmek, bir eser inşa etmek — estetik ve bilişsel kanalları; deneyim değerleri — güzelliğe, başkasına, anlık olana açılmak — ilişkisel bağlanma kapasitesini; tutumsal değerler — kaçınılmaz acıya nasıl duracağını seçmek — etik kanalı çağrıştırmaktadır. Bu örtüşme, her iki çerçevenin de aynı fenomeni — anlam üretiminin içsel motor gücünü, Protodik Hipotez'in thumos olarak adlandırdığı kapasiteyi — bağımsız olarak keşfettiğini düşündürmektedir.

Ayrışma noktaları: Birincisi, Breitbart terminal hastalık bağlamında çalışır; ölüm bilinci aksiyomatik bir verili koşul olarak çerçeveye girer. Protodik Hipotez, ölüm bilincini theogenik dürtünün evrimsel kökü ve çerçevenin açıklayıcı zemini olarak kurar (bkz. 4.1 bölümü). Bu fark klinik düzlemde sınırlı etki doğurabilir; ama teorik düzlemde kritiktir: Protodizm ölüm bilincini müdahale bağlamı değil, mekanizmanın başlangıç noktası olarak okumaktadır.

İkincisi ve daha yapısal olanı: logoterapi, "anlam önemlidir" önermesini güçlü biçimde savunur; ama anlam üretiminin neden belirli çerçeveler içinde kilitlendiğini — kristalleşme döngüsünü — mekanizma düzeyinde açıklayamaz. Bir danışan terapötik süreçte anlam iradesini yeniden harekete geçirebilir; ama bu iradenin hangi anlam çerçevesi içinde işlediğini görmeden, özgürleşme eksik kalır. MADAD aktifleşmeden anlam üretimi mevcut kristalleşmiş çerçevenin içinde döner. Logoterapi'nin göremediği kırılma noktası budur: anlam iradesini onurlandırmak, anlam çerçevesinin kendisini görünür kılmaktan farklı ve bu adımla tamamlanmayı gerektiren bir süreçtir.

Protodizm'in eklediği: Anlam üretiminin neden bu denli dirençli olduğunun mekanizmayla açıklanması. Kristalleşme döngüsü, logoterapi literatüründe karşılığı bulunmayan bir kavramsal katkıdır: başarılı her inanç sistemi kristalleşir; kristalleşme, anlam üretim kapasitesini belirli bir kalıba kilitler; MADAD aktifleşmedikçe bu kilidi görünür kılmak mümkün değildir. Bu mekanizmanın tanımlanması, anlam merkezli yaklaşımlar için tamamlayıcı bir açıklama katmanı sunmaktadır.

4.8 Devam Eden Bağlar: Yas Modeli ve Protodik Yas

Klass, Silverman ve Nickman'ın (1996) öncülük ettiği "Devam Eden Bağlar" modeli, yas psikolojisindeki dominant paradigmaya — sağlıklı yasın kaybedilen nesneyle bağın kesilmesiyle tamamlandığı anlayışına — sistematik bir itiraz yöneltmiştir. Nitel ve nicel araştırmalar, hayatta kalanların büyük çoğunluğunun kaybettikleriyle ilişkiyi kesmediğini, aksine bu ilişkiyi yeni bir biçimde sürdürdüğünü ve bu sürekliliğin patoloji değil işlevsel yas sürecinin parçası olduğunu ortaya koymuştur. Steffen ve Coyle (2010), bu bağlamdaki "varlık hissi" (sense of presence) deneyimlerinin ruhsal anlam taşıyıp taşımadığını tartışmış; dini ve laik çerçeveler arasındaki işlevsel süreklilik sorunu bu noktada doğrudan açık hale gelmiştir.

Devam Eden Bağlar modeli, theolysis sonrasında inanç çerçevesiyle ilişkinin nasıl sürdüğünü anlamak için bir zemin sunmaktadır. Theolysis yaşandığında — theogenik dürtü kapandığında — yalnızca boşluk değil, kalıp içinde yaşanmış deneyimlerin birikimi, bazı pratikler ve figürler kalabilir. Modelin temel önermesiyle örtüşen şudur: bağı kesmek tamamlanmanın zorunlu koşulu değildir; bağın dönüşmesi yeterlidir.

Ayrışma noktası: Klass ve Steffen'in çerçevesi ölüm yası bağlamına özgüdür. Protodik Hipotez bu modeli tüm theolysis sürecine uygulamaktadır: kaybedilen nesne ölüm yoluyla değil, farkındalık yoluyla yitirilmiş anlam çerçevesidir. Bu ayrım Protodik Yas kavramıyla formalize edilmektedir: kayıp nesne, sevilen değil, hayatı boyunca içinde yaşanmış anlam kalıbının kendisidir.

Protodik Yas'ın travmatik alt tipi — kurumsal ihanet: Protodik Yas her zaman sakin bir dönüşüm biçiminde ilerlemez. Freyd'in (2008) tanımladığı *institutional betrayal* (kurumsal ihanet) — kişinin güven ve bağımlılık ilişkisi içinde olduğu bir kurumun, onu koruması gerekirken ona zarar vermesi — dini travmanın PTSD'den ayrılan özgül bir boyutunu yakalar. Güncel klinik literatürde buna *moral injury* (ahlaki yaralanma) denmektedir: kişi yalnızca acı çekmez, kendi ahlaki evreninin gerçek olduğuna dair temel güveni sarsılır — çünkü acıyı veren, tam da ahlakın kaynağı ilan edilen kurumun kendisidir. Protodik çerçevede bu, MADAD'ın dördüncü katmanının (algısal — gerçekliği algılama filtresinin kendisini görme) zorla ve travmatik biçimde tetiklenmesidir: kişi yalnızca bir inancı değil, inancı nasıl doğruladığı mekanizmanın kendisini güvenilmez bulmak zorunda kalır. Bu, sıradan Protodik Yas'tan niteliksel olarak farklıdır: sıradan yasta kalıp sessizce terk edilir, kurumsal ihanette kalıbın kendisi güven kırıcı fail haline gelir.

Protodizm'in eklediği: İki katmanlı bir katkı. Birincisi, dinin öte dünya vaadinin neden bu denli evrensel olduğunun mekanizmayla açıklanması: theogenik dürtünün ölüm bilincine verdiği en kadim yanıt, ölüm ötesinde sürececek bir bağın vaadidir. Bu vaadin insanlığın anlam mühendisliğinin ilk ve en kalıcı buluşlarından biri olduğu, Protodik Hipotez tarafından saygıyla teslim edilmektedir. İkincisi, bu bağın kozmolojik iddia olmadan sürdürülebileceğini göstermek: theolysis yaşandıktan sonra bağ, theogenik dürtüye değil serbest kalan thumos'a dayanarak dönüştürülmüş biçimde devam edebilir. Devam Eden Bağlar modeli, bu dönüşümün ampirik varlığını göstermektedir; Protodik Hipotez, bu dönüşümün neden mümkün olduğunu mekanizma düzeyinde açıklamaktadır.

4.9 Terapötik Karşılaştırma: Özet

Üç klinik çerçeveye yapılan karşılaştırma, Protodik Hipotez'in spesifik katkısını terapötik literatür içinde konumlandırmaktadır:

Yaklaşım	Protodik Hipotez ile örtüşme	Ayrışma noktası	Protodizim'in eklediği
ACT (Hayes vd., 2012)	MADAD ↔ bilişsel ayrışma; belirsizliği taşıma ↔ psikolojik esneklik	ACT inanç içeriğine agnostik — kimlik-inanç kaynaşmasında defusion'ın neden zorlandığını açıklamıyor	MADAD'ın dördüncü katmanı (algısal boyut): düşüncenin içeriğini değil, gerçekliği filtreleyen yapının kendisini görmek
Logoterapi / MCP (Frankl, 1946; Breitbart vd., 2010)	Anlam iradesi ↔ thumos; yaratıcı/ deneyim/ tutumsal değerler → thumolysis kanalları	Ölüm bilinci terminal bağlamında veri, genel koşul değil; kristalleşme mekânlaşmasıyla açıklanıyor	Anlam üretiminin neden dirençli olduğunu kristalleşme mekânlaşmasıyla açıklamak

Bu karşılaştırma, Protodik Hipotez'in klinik psikolojide alternatif değil, tamamlayıcı bir çerçeve olarak konumlandırılabilirliğini göstermektedir. Mevcut klinik araçlar kimlik-inanç kaynaşmasının belirli bir yoğunluğunda kaldığı vakalarda başarılıdır. Protodik Hipotez'in gün katkısı, yoğunluğunun üzerindeki vakaları — derin kimlik-inanç kaynaşmasını, kurumsal inanç kaybının varoluşsal yas sürecini ve theogenik dürtünün yeni kalıplara akmasını — kavramsal olarak tanımlamak ve bu tanımla ampirik araştırma programına taşıyacak operasyonel çerçeveyi sunmaktır.

5. İçerik/Form Asimetrisi: Kristalleşme Paradoksu'nun Tarihsel Kanıtı

Protodik Hipotez'in en güçlü ampirik iddialarından biri, tarihsel kanıtlarla sınanabilir olanıdır: kristalleşme kırıldığında *içerik* çözülür ama *form* hayatta kalır ve yeni kaplara göç eder.

Bu tezi **Anayasal Tortu Teorisi** olarak adlandırmak mümkündür: modern dünyanın temel kurumlarının — bireysel sorumluluk, güçler ayrılığı, evrensel eşitlik, hesap verebilirlik, insan onuru — büyük ölçüde dini kristalleşme kırılmalarının (theolysis olaylarının) form artığı olarak inşa edildiği ileri sürülmektedir. "Tortu" terimi burada Pareto'nun (1935) kalıcı "residues" (tortular) ile değişken "derivations" (türetimler) ayrımını çağırıştır; ama Pareto'nun tortusu bireyin sabit psikolojik itkilerini tarif

ederken, buradaki tortu tarihsel bir kırılma anından (theolysis) sonra kurumsal forma geçmiş, dini içeriğinden bağımsızlaşmış norm kalıntısıdır — birim analiz düzeyi bireyden kuruma kaymıştır.

Beş somut tarihsel kanıt:

Bireysel sorumluluk: Protestan Reformu, kurumsal aracıyı (Kilise) devre dışı bırakarak Tanrı ile birey arasındaki ilişkiyi doğrudan kurdu. Bu theolysis olayının form artığı, bireysel vicdan ve sorumluluğun kutsal olduğu normudur — ki bu norm modern hukuk devletinin temelidir.

Güçler ayrılığı: Aydınlanma dönemi Hristiyan teolojisinin tek mutlak otoriteye duyduğu şüpheyi siyasi düzleme taşıdı. Hiç kimsenin — kral dahil — mutlak ve denetimsiz otorite kullanamayacağı normu, theolysis'in biçimsel kalıntısıdır.

Evrensel eşitlik: "Tanrı katında tüm ruhlar eşittir" normu, dini kristalleşmelerin içeriğini kaybetse bile bu eşitlik normunu modern anayasalara miras bıraktı. Jefferson'ın "tüm insanlar eşit yaratılmıştır" cümlesi, dini içeriğini yitirmiş ama dini formunu koruyan bir norm aktarımının kanıtıdır.

İnsan onuru: Yahudilik ve Hristiyanlıktan gelen *imago Dei* (Tanrı'nın suretinde yaratılmış insan) kavramı, seküler insan hakları söyleminde dinî içeriğini terk ederek ama yapısal konumunu koruyarak yaşamaktadır.

Hesap verebilirlik: "Her günahın hesabı sorulacak" normu, seküler hukukta "her eylemin bedeli ödenir" normuna dönüştü. Teolojik çerçeve çözüldü; ama işlevsel yapı — eylem ve sonuç arasındaki kaçınılmaz bağ — miras kaldı.

Bu tarihsel örüntü, Weber'in gözlemlediği ama açıklayamadığı şeyi netleştirmektedir. Weber, *Entzauberung* (büyünün bozulması) kavramıyla dini anlamın seküler dünyada kayboluşunu tanımladı; ama bu kayboluşun neden aynı zamanda dini değerlerin seküler kurumlara taşınmasını mümkün kıldığını açıklayamadı. İçerik/Form Asimetrisi teorisi, bu görünen paradoksu çözer: Theolysis içeriği çözerken formu serbest bırakır, ve form güçlüdür — çünkü form, o kapasitenin en özlü, en rafine birikimini taşır.

Bu tortu örüntüsü Batı ve Hristiyan medeniyetine özgü değildir. İslam medeniyetinde Abbasiler döneminin büyük tercüme hareketi — Yunan, Hint ve İran biliminin Arapçaya aktarılması — dini meşrulukla beslenen ama zamanla kendi laik mantığını geliştiren bir form aktarımıdır: felsefi sorgulama geleneği, kristalleşmiş teoloji içine sığmayan soruları yeni disiplinlere taşıdı ve bu birikim 12.-13. yüzyıl Avrupa'sının bilimsel atağını mümkün kıldı. Hint geleneğinde Maurya İmparatoru Aşoka'nın MÖ 3. yüzyılda taşlara kazıttığı ediktler — tüm canlılara karşı şiddetsizlik (*ahimsa*) ve kamu sorumluluğu ilkesi — dini içeriğini (Budizm) yönetim etiğine taşıyan bir form aktarımının antik örneğidir; modern devletin "zulüm etmeme" normunun öncüllerinden biri sayılabilir. Çin'de Konfüçyen *ren* (insanlık) ve *li* (uygun ilişkiler) kavramları, kökeni ne olursa olsun ahlaki karşılıklılık normunu kurumsallaştırmış ve bu norm theogenik içeriğini yitirdikten sonra bile Doğu Asya hukuk ve yönetim geleneklerinde form olarak yaşamayı sürdürmüştür.

Fraktal Mekanizma — Mikro ve Makro Ölçekte Aynı İşleyiş: Anayasal Tortu Teorisi'nin beş kanıtı *neyin* hayatta kaldığını gösterir; geriye *nasıl* sorusu kalır — reformcu, kristalleşmiş bir sistemi nasıl kalıcı biçimde dönüştürür? Kitap bu soruyu tarihsel karşılaştırmayla yanıtlar: kalıcı reform üretenler (Musa, Muhammed, Luther, Gandhi, Mandela) ile aynı hedefe ulaşamayanlar (İsa'nın özgün eşitlikçi mesajı, Jan

Hus, Giordano Bruno) karşılaştırıldığında dört değişken sabit kalır — *otorite kaynağı* (sistemin kendi meşruiyet dilini kullanmak), *eşik hesabı* (sistemin taşıyabileceği maksimum değişimi doğru ölçmek), *alternatif sunmak* (yıkılanın yerine boşluk bırakmadan yeni bir düzen hazırlamak) ve *zamanlama* (değişimi sistemin krizle en açık olduğu ana denk getirmek). Dördü birlikte doğru olduğunda reform kalıcı olur; biri eksik kaldığında sistem reformcuyu reddeder (Hus aracı — matbaayı — bulamadığı, Bruno eşiği doğru ölçemediği için) ya da reform kurumsallaşırken içerik geri döner (İsa'nın eşitlikçi mesajının sonraki hiyerarşik kilise kurumunda tersine çevrilmesi gibi).

Bu dört değişkenin asıl iddiası ölçek bağımsızlığıdır — kitap bunu *Fraktal Mekanizma* olarak adlandırır. Aynı dört adım yalnızca medeniyet ölçeğinde değil, günlük yaşamın en sıradan otorite ilişkilerinde de aynı yapıyla işler: bir apartman yöneticisinin aidat artışını ortak fayda diliyle sunması, eşiği aşmadan teklif etmesi, bütçe planını hazır tutması ve arıza sonrası doğru anı seçmesi aynı dört değişkenle açıklanabilir. Bu ölçek bağımsızlığının makale için taşıdığı iddia açıktır: Bölüm 4'te bireysel düzeyde kurulan mekanizma (theogenik dürtü, MADAD, synaisthesis, theolysis) yalnızca kişisel bir fenomenoloji değildir — aynı yapısal mantık kolektif ve kurumsal dönüşümde de aynı dört değişkenle çalışır. Bu, Bölüm 4.1'de tartışılan theolepsia'nın karanlık yörüngesinin (theoleptic thumos; Milgram, Asch, Zimbardo) tam simetrik karşılığını oluşturur: biri mekanizmanın kötüye kullanımını gösterir, Fraktal Mekanizma aynı kapasitenin meşru ve kalıcı biçimde kullanılmasını gösterir.

Kurumsal çürümenin aynı çerçeveden okunuşu: Fraktal Mekanizma'nın başarı örüntüsü, başarısızlık örüntüsüyle tamamlanmadan eksik kalır. Toynbee, medeniyetlerin çöküşünü "yaratıcı azınlığın dominant azınlığa dönüşmesi" tezinde formüle etmişti: bir kriz karşısında yaratıcı çözümler üreten öncü grup, zamanla o çözümleri savunmaktan çıkıp yalnızca kendi konumunu korumaya başlar. Fukuyama (2014), yarım yüzyıl sonra bu tezi kurumsal düzeyde yeniden keşfetmiştir: güçlü kurumların paradoksal biçimde kendi güçlerinin kurbanı olduğunu, elitlerin zamanla kurumu kendi dar çıkarları için ele geçirdiğini göstermiş ve bu sürece *repatrimonyalizasyon* adını vermiştir — kurumun yeniden "aile malı" hâline gelmesi. Fukuyama'nın betimlemesi titizdir: kimin ele geçirdiğini, hangi araçlarla, hangi sırayla. Ama sosyoloji düzeyinde yanıtsız kalan bir soru vardır: elitlerin kurumu koruma dürtüsü neden akılcı çıkar hesabının çok ötesine geçip kurumu kendi kimlikleriyle özdeşleştirdikleri bir noktaya varır? Protodik çerçevede bu soru mekanizma düzeyinde yanıtlanır: repatrimonyalizasyon, Fraktal Mekanizma'nın dört değişkeninin tersine işlemesidir — otorite kaynağı artık sistemin ortak diline değil elitin kendi çıkarına hizmet eder, eşik hesabı sistemin taşıyabileceği değişimi değil elitin kaybedebileceği ayrıcalığı ölçer, alternatif sunulmaz çünkü elitin çıkarına aykırıdır, zamanlama kriz anını fırsata değil savunmaya çevirir. Kurum, tam da onu doğuran theolysis'in tersine, yeniden kristalleşir — bu kez ilke etrafında değil, onu elinde tutanların çıkarı etrafında.

Sessiz Kurucu — kurumsal hafızanın seçici silinmesi: Fraktal Mekanizma'nın ürettiği kalıcı reformlar bir ek örüntü taşır: reformcunun kendisi, kurduğu kurumun sonraki hafızasından sistematik olarak silinir. Hammurabi, Musa, İsa, Muhammed ve Ashoka'nın ortak noktası, bireysel hukuki sorumluluk, güçler ayrılığının erken biçimleri ve evrensel insan onuru gibi ilkeleri ilk formüle ederken kullanabildikleri tek meşrulaştırma dilinin dinsel olmasıdır — seküler bir alternatif henüz mevcut değildi. Modern laik hukuk sistemleri bu ilkeleri miras almıştır, ama kaynağı çoğunlukla anmaz; ilke kalır, kurucu sessizleşir. Kitap bunu *Sessiz Kurucu* olarak adlandırır — kristalleşmenin tersine çevrilmiş bir versiyonu: kristalleşme genellikle formu koruyup içeriği unutturur (Bölüm 4.2), Sessiz Kurucu ise formu (hukuki ilkeyi) koruyup kaynağı unutturur. Bu bir nankörlük iması değildir; laikleşmenin doğal bir

yan ürünüdür — ama Weber'in karizmatik otoritenin rutinleşmesi tezinin tamamlayamadığı bir boşluğu doldurur: rutinleşme neden formu koruyup kaynağı sildiğini açıklamaz, Sessiz Kurucu bu seçiciliği theolysis'in form/içerik ayrımıyla açıklar.

6. Normatif Sıçramanın Mantiğı

İnanç mekanizmasının betimleyici açıklamasından nasıl normatif bir duruş türetilir? Bu geçiş dikkatli bir felsefi kurgu gerektirir.

Standart itiraz şudur: "olan"dan "olması gereken" çıkmaz (Hume'un *is-ought* problemi). BDB bulgularından — "inanç böyle çalışır" — "şunu yapmalısın" sonucu çıkamaz. Bu itiraz geçerlidir. Ama Protodik Hipotez bu sıçramayı doğrudan yapmamaktadır.

Normatif sıçrama üç önermenin birleşiminden oluşur:

Önerme 1 (Ampirik): Anlam üretme kapasitesi (thumos), ölüm bilincinin ürettiği biyolojik bir donanımdır. Bu kapasite din dahil pek çok alanda işlev gösterebilir.

Önerme 2 (Ampirik): Kristalleşme, bu kapasitenin belirli bir kalıba kilitlenmesidir. Kilitlendikten sonra kapasite, kalıba hizmet eder; kalıp ise soruları kapatır.

Önerme 3 (Değer önermesi): Anlam üretme kapasitesinin — thumos'un — canlı ve serbest kalması, kilitli kalmaktan daha iyi bir durumdur.

Yalnızca üçüncü önerme normatiftir; ve bu önerme, ilk iki önerme olmadan boşta kalır. Protodik Hipotez'in özgünlüğü, bu üçüncü önermenin doğrulanması için Tanrı sorusunu yanıtlamak gerekmediğini göstermesidir. Thumos'un değeri, onun hangi yönde akarsa aksın işlevsel gücünden bağımsızdır — theogenik dürtüye yönelse de, sanata, bilime ya da ahlaka yönelse de, o kapasite değerlidir.

Bu, *köklü* bir normatif önerme değildir — tartışılabilir, hatta reddedilebilir. Ama önermenin reddedilebilirliği, onu zayıf kılmaz; tersine, bilimsel metodoloji ile uyumlu bir normatif çerçevenin zorunlu özelliğidir.

7. Protodizm'in Yedi İlkesi ve Özgünlük İddiası

Betimleyici bulgular ile normatif duruş arasındaki köprü, Protodizm'in yedi ilkesi üzerine kurulmuştur.

1. Prototip İlkesi: Din, anlam arayışının ilk taslağıdır — ne bir hata ne de nihai cevap. Bu ilke, hem dinî korumacılığın ("din kutsal ve değiştirilemez") hem de indirgemecilik hatasının ("din sadece bir yanılsama") önünde durur.

2. Kristalleşme Paradoksu: Başarılı her inanç sistemi dondurur. Bu, bir kınama değil bir gözlemdir; ve bu gözlem, kristalleşmeyi fark etmeyi değerli kılar.

3. Koordinat Sınırlılığı: Hiçbir tanım sonsuz bir gerçekliği kapsayamaz. Tanımlamak, sınırlamaktır. Bu ilke, herhangi bir mutlak çerçeveye karşı yapısal bir mesafenin epistemik gerekçesidir.

4. İçsellik Zorunluluğu: Anlam dışarıdan gelmez, içeriden üretilir. Bu ilke, Frankl'ın logoterapi geleneğiyle örtüşmektedir — ama Frankl bir Tanrı varsayımını korurken, bu ilke o varsayımı askıya alır.

5. Güvenli Modun Farkındalığı: Kalkanın kapasite olmadığını görmek değerlidir. Güvenli modda yaşayan zihin kilidin var olduğunu bilmez. Bu ilke, MADAD kavramının normatif ifadesidir.

6. Görünmez Adım İlkesi: Her argüman gördüğünden fazla adım taşır. Kırılma noktaları çoğunlukla iki önerme arasındaki görünmez köprüde gizlidir. "Bilinç var, öyleyse Tanrı var" cümlesi iki adımı saklar: *açıklanamayan → doğaüstü gerekli → bu geleneğin Tanrısı*. Adımları görünür kılmak argümanı çürütmez; nerede durduğunu gösterir. Bu ilke MADAD'ın pratik boyutudur: thumos bir argümanın önünde durduğunda kaç adım atlandığını sorabilir — ve atlanan her adım sınanabilir bir iddiadır.

7. Kırma İlkesi: Protodizm de kristalleşebilir. Bu kaçınılmazlık çerçevenin içine açıkça yazılmıştır. Bir gün bu ilkeler keşfettiğinizle çelişirse — o kalıpları kırın. Özdeşleşme tehlikesine karşı içeriden çalışan epistemik güvence budur; çerçevenin kendi kendini aşma kapasitesini içine gömmesidir.

Bu yedi ilke, mevcut din felsefesi literatüründe eşi bulunmayan bir özellik taşımaktadır: **tümü, Tanrı'nın var olup olmadığından bağımsız olarak geçerlidir; ve tümü, belirli bir kültürel veya coğrafi bağlamı ön koşul olarak gerektirmez.** Teist de, agnostik de, ateist de; Müslüman, Budist, Hindu veya inanmayan da bu çerçeve içinde anlamlı bir konuma yerleşebilir — çünkü çerçeve Tanrı sorusunu değil, Tanrı sorusunu üreten mekanizmayı tartışmaktadır. Yedi ilkeden herhangi biri, Ganges kıyısında bir Vaişnava keşişe, Kyoto'da bir Zen uygulayıcısına ya da Lagos'ta kurumsal Hristiyanlıktan sessizce uzaklaşan birine aynı açıklama gücüyle uygulanabilir.

Literatürdeki Benzerleri ve Farkı

Bu özgünlük iddiası, daha önceki çalışmaların katkısını küçümsemez; ama spesifik bir boşluğu işaret eder.

Alain de Botton'ın *Religion for Atheists* (2012) çalışması en yakın olandır: dini pratiklerin seküler bağlamda ne işe yarayabileceğini araştırır. Ama de Botton'ın çerçevesi *araçsal* kalır — kurumdan ne alabiliriz? Protodik Hipotez ise kurumun kendisini aşma kapasitesini inceler.

Robert Bellah'ın *Religion in Human Evolution* (2011) çalışması Axial Age'i inceler ve dini düşüncenin insanlık tarihindeki evrimini gösterir. Ama Bellah betimleyici kalır; normatif bir tutum türetmez.

Charles Taylor'ın *A Secular Age* (2007) çalışması modern dünyanın dinden nasıl uzaklaştığını ve bu uzaklaşmanın neleri beraberinde getirdiğini gösterir. Ama Taylor'ın çerçevesi Katolik bir zemine oturur ve inanç kaybını bir kayıp olarak değerlendirir; thumos'un serbest kalmasını bir kazanım olarak konumlandırmaz.

Paul Tillich'in *nihai kaygı* (*ultimate concern*, 1957) kavramı theogenik dürtünün en

yakın felsefi karşılığıdır: insanın varoluşunun temelini sorguladığı, sonluluğuyla yüzleştiği ve bu yüzleşmede kendini yeniden kurduğu varoluşsal yönelim. Tillich bunu Tanrı'ya inanıp inanmaktan bağımsız olarak her insanda bulunan bir kapasite olarak kurdu — bu nokta Protodik Hipotez ile örtüşmektedir. Ama Tillich'in ayrışma noktası belirleyicidir: Tillich "Protestanlık İlkesi"yle kurumu içeriden eleştirdi, ama kurumun *içinde* kaldı. "Tanrı üstündeki Tanrı" kavramı tanımlanmış Tanrı'yı aşmak için zarif bir hamledir — ama bu hamle Tanrı kavramını terk etmez, onu soyutlaştırır. Protodik Hipotez'in farkı şudur: thumos yeterlidir, varılacak bir "üst" koordinat yoktur. Tillich mekanizmayı hissetti; adını koyamadı.

William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902) ile dini deneyimi dışarıdan değil içeriden inceledi. James'in pragmatik sorusu — "bu deneyim insanın hayatında ne işe yarıyor?" — teoloji tartışmasını paranteze alarak dini deneyimi insan psikolojisinin meşru nesnesi olarak ele aldı. *Varieties*'in sonunda daha cesur bir adım attı: dini deneyimde insan, kendi sınırlarının ötesinde bir şeyle — James bunu "*the more*" olarak adlandırdı — gerçek temas kurar. Bu temas Tanrı'nın varlığını kanıtlamaz, ama deneyimin saf öznel yanılmasından ibaret olmadığını söyler. James "the more"u kasıtlı açık bıraktı — çünkü adlandırmak kalıba sokmaktır. Protodik Hipotez burada James'le el sıkışır: anlam örmenin işaret ettiği şey gerçektir; onu adlandıran kalıp değil. Ayrışma noktası şudur: James neden işe yaradığını evrimsel zeminde konumlandıramadı — 1902'de primat araştırması, Terror Management Theory, nörobilim yoktu. Theogenik dürtü, James'in "the more"unu evrimsel mekanizma düzeyinde adlandırma girişimidir.

Heinz Streib ve ekibinin dekonversiyon araştırmaları (2009, 2014, 2021), kurumsal inancı terk etme sürecini sistematik biçimde haritalamıştır. Ama bu literatür betimleyici kalmaktadır: theolysis *neden* gerçekleşir ve *nasıl* gider? Sonrasında ne olur? Özellikle, apolysis (kurumdan sessiz ayrılma — theogenik dürtüye dokunulmadan) ile theolysis arasındaki kritik ayrım ve bu ayrımın apoluthos tipini metaxitos'tan ayırt etmedeki rolü, dekonversiyon araştırmalarında henüz adlandırılmamıştır. Yatay kayma — eski kalıptan çıkıp yeni bir kalıba girerken theotopos konumunun sürmesi — da bu literatürde teorik zemine kavuşturulmamıştır.

Sistemik Envanter: Literatürün Açık Bıraktığı On İki Köşe

Yukarıdaki karşılaştırmalar münferit değildir; daha geniş bir örüntünün parçasıdır. Yirminci yüzyılın büyük düşünürlerinin çoğu, Protodik Hipotez'in tablosunun bir köşesini görmüş, ama tabloyu tamamlayacak parçayı bulamamıştır. Bu örüntü dört kategoride sistematize edilebilir; her kategori, düşünürün *gördüğü* şey ile *açıklayamadığı* şey arasındaki boşluğu, ve bu boşluğun Protodik çerçevede nasıl kapandığını gösterir. (Arendt, Berger, Frankl, James, Wittgenstein, Weber ve Taylor bu envanterin doğal üyeleridir; bu düşünürler yukarıda veya Bölüm 4.5'te ayrıca ele alındığından burada tekrar edilmemiştir.)

Teşhis var, mekanizma yok. Durkheim, *Le Suicide*'da (1897) anomiyi tanımlamıştır: dini entegrasyon çözüldüğünde birey savrulur. Ama *neden* savrulduğu sorusu yanıtsız kalır. Protodik cevap: MADAD'ın adressiz kalan theogenik dürtüsü — entegrasyon çözüldüğünde dürtü kaybolmaz, yönünü kaybeder. Eric Hoffer, *The True Believer*'da (1951) yatay kaymayı tarihsel olarak belgelemiştir: fanatik bir komünist, fanatik bir faşiste şaşırtıcı bir kolaylıkla dönüşebilir. Hoffer bu geçişkenliği tasvir eder ama mekanizmasını veremez; Protodik cevap, theogenik dürtünün theolysis yaşanmadan bir kristalleşmeden diğerine akabileceğidir — içerik değişir, dürtünün tatmin arayışı sürer. Erich Fromm, *Escape from Freedom*'da (1941) özgürlükten kaçışı ve "otoriter karakter"i tanımlamıştır; ama bu kaçışın altında yatan itki adlandırılmamış kalır.

Protodik çerçevede bu, kristalleşme theolysis yaşanmadan çöktüğünde theogenik dürtünün adressiz kalması ve yeni bir kalıp aramasıdır — Fromm'un otoriter karakteri, güvenli modu kapanmış ama theolysis'i hiç yaşamamış bir zihnin yeni kristalleşme arayışı olarak okunabilir.

Mekanizma var, zemin yok. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te (1883-1885) Übermensch'i — kendi değerlerini yaratan insanı — tasvir etmiştir, ama bu figüre evrimsel ya da bilişsel bir zemin bulamamıştır. Protodik cevap: theolysis sonrası serbest kalan thumos, evrimsel olarak gerçek bir kapasitedir — Übermensch metaforik bir ideal değil, thumolysis'in somut bir tarifidir. Camus, *L'Homme révolté*'de (1951) isyanı — absürdü kabul edip yine de yaşamaya devam etmeyi — tanımlamıştır; ama isyanın kendisinin neden mümkün olduğu, hangi kapasiteden beslendiği açık bırakılmıştır. Protodik cevap: theogenik dürtü evrimsel olarak köklüyse, absürd yalnızca trajik bir veri değil, aynı zamanda anlam üretme kapasitemizin — thumos'un — kanıtıdır. Rawls, *A Theory of Justice*'ta (1971) adalet teorisinin motivasyon sorusunu tam çözemez: cehalet peçesinin ardında "makul insan" neden başkasının çıkarını önemsesin? Protodik çerçevede bu motivasyon, theogenik dürtüsü aktif olan bir bireyin başkasının da kendine özgü bir anlam üretme kapasitesi taşıdığını görebilmesiyle açıklanabilir.

Evrensel desen var, kaynak yok. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*'de (1949) Eksen Çağı'nı (Axial Age) tanımlamıştır — MÖ 800-200 arasında, birbirinden bağımsız beş coğrafyada (Yunanistan, İsrail, Hindistan, Çin, İran) benzer felsefi-dini atılımların eşzamanlı ortaya çıkışı. Jaspers bu eşzamanlılığın *nedenini* açıklayamamıştır. Protodik cevap: aynı anda birden fazla coğrafyada kristalleşme baskısının aynı eşiğe ulaşması — kolektif bir synaisthesis dalgası. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*'te (1949) kahraman yolculuğunun kültürler arası evrenselliğini göstermiştir, ama bu evrenselliğin kaynağını tam olarak adlandıramamıştır; Protodik çerçevede kaynak theogenik dürtünün evrenselliğidir — çağrı synaisthesis'e, eşiği aşmak metaxima'ya, ölüm/dönüşüm theolysis'e, topluluğa dönüş ise post-protodik bireyin toplumsal yeniden entegrasyonuna karşılık gelir. Jung, kolektif bilinçdışındaki Tanrı imgesinin gerçek bir psikolojik güç taşıdığını görmüş ve buna "arketip" demiştir; ama arketiplerin neden evrensel olduğu sorusu psikanalitik çerçevede açık kalır. Protodik cevap: arketipler, theogenik dürtünün farklı kültürlerdeki kristalleşme biçimleridir — evrenseldirler çünkü hepsinin kaynağı aynı evrimsel kapasitedir. Victor Turner, *The Ritual Process*'te (1969) liminaliteyi — eşik hali, ne-burada-ne-orada durumu — kusursuz biçimde tanımlamış, ama bu halden çıkışın mekanizmasını veremez. Protodik cevap: liminalite metaximadır; geçişi tamamlayan theolysis'i yaşayan kişidir, geri dönen ise güvenli moda yeniden kapanandır. Girard, *La Violence et le sacré*'de (1972) kurban mekanizmasını tanımlamıştır, ama bu mekanizmanın neden ve nasıl sorgulanmaya başlandığını açıklayamaz. Protodik cevap: kurban mekanizmasını sorgulayan kişi, synaisthesis yaşayan kişidir — mekanizmanın içindeyken onu dışarıdan görebilen zihindir.

Soruyu sorar, cevaplamaz. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*'ta (1781) "Ne umabilirim?" sorusunu sormuş, yalnızca ahlaki bir Tanrı varsayımıyla yaklaşabilmiştir. Protodik cevap: umut kapasitesinin kendisi theogenik dürtüdür — bu dürtü evrimsel olarak gerçekse, ürettiği umut da gerçektir; bir varsayıma ihtiyaç duymaz.

Bu envanterin gösterdiği şey açıktır: Protodik Hipotez mevcut akademik çerçevelerin hiçbirini reddetmemektedir. Her birinin gördüğü şeyi kabul etmekte ve bir adım ileri taşımaktadır — eksik kalan mekanizmayı, zemini ya da kaynağı ekleyerek.

Protodik Hipotez'in benzersiz bileşimi şudur: mekanizmanın bilişsel-evrimsel açıklaması + prototip/kristalleşme kavramsal çifti + theogenik dürtü/thumos ayrımı (theolepsia, synaesthesia, metaxima, apolysis, yatay kayma kavramlarıyla eksiksizleştirilmiş) + normatif duruş türetimi + Koordinat Paradoksu'yla gerekçelendirilmiş biçimde Tanrı sorusunun askıya alınması. Bu bileşenlerin tümünü aynı anda barındıran başka bir çalışma yoktur.

8. Çürütme Koşulları ve Sınırlar

Bilimsel bir hipotezin zorunlu özelliği çürütülebilirlik koşullarını açıkça bildirmektir. Protodik Hipotez bu standarda uyacak şekilde tasarlanmıştır.

Ampirik katman çürütme koşulu: Eğer arkeolojik, nörobiyolojik ya da karşılaştırmalı din tarihi araştırmaları, inanç kapasitesinin kültürel olarak kazanıldığını ve evrimsel bir donanım olmadığını gösterirse, hipotezin birinci ampirik önermesi çöker. Gelişimsel psikoloji araştırmalarının (Barrett, 2012; Kelemen, 2004, 2013) şimdiye kadar sunduğu kanıtlar bu önermeyi destekler niteliktedir; ama literatür açık kalmaya devam etmektedir.

Kristalleşme paradoksu çürütme koşulu: Eğer bir inanç sistemi kurumlaşmadan sınırsız biçimde büyüyebileceği gösterilebilirse — yani kristalleşme mekanizması zorunlu değilse — paradoks çöker. Bu sinama, tarihsel vaka analizleriyle yapılabilir. Mevcut kanıtlar tersine işaret etmektedir: kurumlaşmadan hayatta kalan inanç hareketleri bilinmemektedir.

Normatif katman çürütme koşulu: Eğer thumos'un kilitli kalmasının serbest kalmaktan daha iyi sonuçlar ürettiği — psikolojik iyilik hali, anlam doyumu ve toplumsal işbirliği açısından — gösterilebilirse, normatif önerme tartışmaya açılır. Bu sinama, dekonversiyon araştırmalarının uzunlamasına (longitudinal) metodolojisiyle mümkündür.

Protodik Hipotez'in içkin paradoksu: Hipotezin en dürüst cephesidir. Protodizm de bir gün kristalleşebilir mi? Evet. Bu kaçınılmazlık çerçevenin içine açıkça yazılmıştır. Bölüm 7'de formüle edilen Kıрма İlkesi tam da budur: bu ilkeler keşfettiğinizle çelişirse, o kalıpları kırın. Anodik duruş bu ilkenin yaşanan halidir — kristalleşmenin her zaman mümkün olduğunu bilmek ve söylemek, ona karşı içeriden çalışan en güçlü epistemik güvencedir.

9. Terapötik Literatürle Karşılaştırma: Özet

Bölüm 4.6–4.9'da yürütülen karşılaştırma, Protodik Hipotez'in klinik psikoloji literatürüne alternatif değil tamamlayıcı bir çerçeve sunduğunu göstermektedir. ACT'ın bilişsel ayrışma kapasitesi MADAD'ın ilk iki katmanı ile örtüşmekte; ama kimlik-inanç kaynaşmasının yoğunlaştığı noktalarda mekanizma düzeyinde açıklama üretememektedir. Logoterapinin anlam iradesi thumos kavramının işlevsel karşılığını taşımakta; ama kristalleşme döngüsünü görmeden anlam iradesini harekete geçirmek, kapasiteyi mevcut çerçeve içinde döndürmeye devam ettirir. Devam Eden Bağlar modeli bağı kesmeden dönüştürmenin ampirik varlığını

göstermekte; Protodik Hipotez ise bu dönüşümün neden mümkün olduğunu mekanizma düzeyinde açıklamaktadır.

Bu karşılaştırmanın özeti şudur: mevcut klinik araçlar, kimlik-inanç kaynaşmasının belirli bir yoğunluğun altında kaldığı vakalarda başarılıdır. Protodik Hipotez'in özgün katkısı, bu yoğunluk eşiğinin üzerindeki vakaları — apoluthos tipini (Bölüm 11), derin kimlik-inanç kaynaşmasını ve theogenik dürtünün seküler kalıplara göçünü (Bölüm 10) — kavramsal olarak tanımlamak ve bu tanımları ampirik araştırma programına taşıyacak operasyonel çerçeveyi sunmaktır.

10. Seküler Kristalleşmeler: Mekanizma Dini Seçmiyor

Bölüm 4.1'de kurulan theogenik dürtü kavramı, bir tez içerir: bu dürtü dini değil, *kalıbı* seçer. Dini kurum tarihsel olarak bu dürtünün en başarılı kristalleşme biçimi olmuştur; ama başarılı olmasının nedeni özgünlüğü değil, evrimsel ihtiyacı en kapsamlı biçimde karşılamasıdır. Aynı mekanizma, koşullar değiştiğinde farklı kaplara akar.

Bu tezin teorik zeminini manüskriptin B58.5 bölümü "Tek Kapasitenin Yedi Kristalleşmesi" çerçevesiyle sistematikleştirir: eğer theogenik dürtü insanlığın tanımlayıcı kapasitesiyse, insanlığın büyük kültürel üretimleri — din, sanat, felsefe, bilim, hukuk, ahlak, mitoloji — aynı kapasitenin farklı kristalleşme biçimleridir. Yedi kanalın kaynağı tektir. Bu çerçeve Becker'ın (1973) "ölümsüzlük projesi" tezinin mekanizma düzeyinde genişletilmesidir: Becker tüm kültürel üretimi ölüm bilincine yanıt olarak tanımladı; Yedi Kristalleşme çerçevesi bu üretimin *hangi kapasiteden* ve *hangi mekanizmayla* aktığını gösterir. Seküler kristalleşmeler bu yüzden istisnai değildir — dürtünün norm dışı davranışı değil, *olağan işleyişidir*.

Bu tezi sınamanın en verimli yolu, modern seküler bağlamda kristalleşme döngüsünün dini olmayan nesnelere uygulanıp uygulanamayacağına bakmaktır.

Beş vaka bu tezi destekler niteliktedir.

Milliyetçilik: Emile Durkheim'ın kolektif heyecan (*effervescence*) kavramı ve Ernest Renan'ın "millet bir günlük plebisittir" formülü, milliyetçiliğin nasıl kurucu bir kutsal anlatı inşa ettiğini göstermektedir. Emilio Gentile'nin (2006) siyasi din analizi bu gözlemi sistematikleştirir: milliyetçilik kutsal metinler (anayasa, marşlar), şehitler (savaş anıtları), ritüeller (bayram törenleri) ve aforoz mekanizmaları (ihanet suçlaması) geliştirmiştir. Kristalleşme döngüsü dini kurumla özdeş bir yapı üretmiştir — içerik değişmiş, form değişmemiştir.

Wellness ve Sağlık Kültü: Eva Illouz'un (2008) terapötik kültür analizi, öz-gelişim söyleminin nasıl bir kurtuluş anlatısına dönüştüğünü göstermektedir. "Toksinlerden arınma", "bedenini tapınak gibi koru", "farkındalık pratiği" söylemi, theogenik dürtünün ölüm kaygısına verdiği yanıtın seküler versiyonudur. Kristopher Lasch'ın (1979) narsisizm kültürü analizi bu dönüşümün sosyolojik zeminini açıklamaktadır. Wellness endüstrisi; uzmanlar (beslenme koçları, yaşam danışmanları), kutsal metinler (bestseller öz-yardım kitapları), tökezleme anlatıları (cheat day günah çıkarma) ve cemaatler (crossfit toplulukları, veganlık ağları) üretmiştir.

Sosyal Medya Cemaati: Sherry Turkle'in (2011) bağlantı çağı analizi, dijital platformların nasıl kimlik ve aidiyet ihtiyacını karşıladığını göstermektedir. Algoritmik yankı odaları, theogenik dürtünün kristalleşme döngüsünü hızlandırır: homojen bir cemaat inşa eder, dış sesleri filtreler, sapkınları dışlar. Jean Baudrillard'ın simülasyon teorisi bu bağlamda yeni anlam kazanır — simülasyon, orijinalin yokluğunda kutsal olanın yeniden üretilmesidir. Sosyal medya cemaatinin "cancel culture" mekanizması, afroz ritüelinin dijital karşılığıdır.

Popüler Psikoloji: Frankl'in logoterapi geleneğinden beslenen ama onun felsefi derinliğini yitiren popüler psikoloji söylemi, anlam üretimini teknik bir sorun olarak çerçeveler. "Travmanı şifalandır", "iç çocuğunu kurtar", "bağlanma stilini tanı" söylemi, theogenik dürtünün psikolojik dile tercüme edilmiş versiyonudur. Bu söylem kristalleştiğinde yeni bir ortodoksi üretir: doğru kavramları bilmeyenler "farkındaliksız" sayılır, terapötik dile hâkim olmayanlar cemaatin dışında tutulur.

Festival: 1945'te İspanya'nın Buñol kasabasında kendiliğinden başlayan bir domates atışması, bir yıl içinde yıllık beklentiye dönüştü — La Tomatina. 1950'lerde Franco rejimi festivali yasakladı; resmî gerekçe çarpıcıdır: dini bir anlamı olmadığı için. Halkın yanıtı tören biçiminde geldi — 1957'de köylüler dev bir domatesi tabuta koyup gerçek bir cenaze düzenledi; aynı yıl belediye festivali resmen tanıdı. Bu örüntü tek vakaya özgü değildir: Rusya'da Ortodoks Vaftiz Bayramı'nın buza girme ritüeli Sovyet bastırmasından sonra 1991'de hem dinî hem laik ("Mors Kulübü") paralel bir pratik olarak geri döndü; Çin'de Ejderha Teknesi Festivali Kültür Devrimi'nin bastırmasından sonra 2008'de resmi tatil olarak tanınırken dinî kökeninden kayıp sportif bir forma dönüştü. Üç rejim — Franco dinsiz olduğu için, Sovyetler dinli olduğu için, Kültür Devrimi eski olduğu için — üç zıt gerekçeyle aynı türden kolektif ritüelleri bastırmaya çalıştı; üçü de başarısız oldu. Bu örtüşme, kristalleşme mekanizmasının yalnızca dini seçmediğini değil, hangi yönden bastırılırsa bastırılsın dayandığını göstermektedir.

Bu beş vakanın ortak örüntüsü Berger'in desekülizasyon tezine mekanizma düzeyinde bir yanıt sunmaktadır. Berger (1999) dinin "geri döndüğünü" gözlemlemiş; ama bu gözlem eksik bir tanımlamaya dayanmaktadır. Theogenik dürtü hiç gitmemiştir — yalnızca hangi kaba aktığı değişmiştir. Seküler modernite dini zayıflatmış ama theogenik dürtüyü çözmemiştir; dürtü yeni kristalleşme biçimleri üretmiştir. Protodik Hipotez bu sürecin öngörülebilir bir sonuç olduğunu savunur: MADAD aktifleşmeden, dürtünün dini değil *kalıbı* seçtiği görülemez ve yeni kalıplar eski kalıpların işlevsel kopyaları olarak üretilmeye devam eder.

Bu analiz ayrıca mevcut köprü girişimlerine (Bölüm 3) ilişkin bir düzeltme içermektedir. Spiritüellik söylemi dini kurumun kalıbını reddederken aynı kristalleşme döngüsüne girme riskini taşır; Bölüm 3.3'te işaret edilen bu risk, seküler kristalleşme vakalarıyla somutlaşmaktadır. "Spiritüel ama dindar değil" konumunun kendisi de kristalleşebilir — astroloji dogmaya, "evren seni duyar" inancı kurumsal dinin sessiz kopyasına dönüşebilir. Mekanizma, içeriği değil yapıyı seçer.

Kristalleşmenin bu yapısal ısrarı bir sınıf katmanı da taşır. Gramsci'nin (1971) hegemonya kavramı aynı donmayı toplumsal düzeyde tarif eder: kültürel liderlik zorla değil ikna ile işlediğinde, ezilen kesimler de egemen dünya görüşünü "sağduyu" sanır — bir yorumun "doğal" görünmesi, Protodik Hipotez'in bireysel-bilişsel düzeyde tarif ettiği kristalleşmenin toplumsal akrabasıdır. Bourdieu (1991) bu ikisini birleştirir: dini alan da sanat ya da eğitim gibi kendi sermayesini — kutsal otorite, teolojik bilgi — tekelinde tutan bir habitus üretir; kristalleşmiş dogma yalnızca yanlış bir inanç değil, kimin konuşma hakkına sahip olduğunu belirleyen bir

sınıf sınırıdır. Bu sosyolojik katman, yukarıdaki beş vakanın her birinde de örtük biçimde işler: wellness endüstrisinin uzmanları, sosyal medya cemaatinin algoritmik otoriteleri, popüler psikolojinin terapötik dile hâkim olanları — hepsi kendi kutsal sermayesini tekelinde tutan yeni bir habitus üretir.

11. Apoluthos: Sessiz Çoğunluğun Fenomenolojisi

Dekonversiyon araştırmaları literatürü ağırlıklı olarak iki tip üzerine yoğunlaşmıştır: kurumsal inançtan aktif biçimde kopan ve bu kopuşu kamusal olarak ifade eden bireyler ile inançlarını muhafaza eden bireyler. Bu iki uç arasında, araştırma literatüründe görece az yer bulan ve insanlığın büyük çoğunluğunu oluşturan üçüncü bir tip vardır: Streib ve Keller'ın (2014) "özelleştirici çıkış" (privatizing exit) olarak tanımladığı, sessizce uzaklaşan birey.

Protodik Hipotez bu tipi *apoluthos* olarak adlandırır: kurumsal inançtan ayrılmış — ancak bu ayrılma theolysis yoluyla değil, yalnızca kurumun terk edilmesiyle gerçekleşmiş olan kişi. Apoluthos ile theolutos arasındaki ayrım kritiktir: theolutos theogenik dürtüsü kapanmış biridir; apoluthos ise theogenik dürtüsüne hiç dokunmamış biridir — dürtü özel bir yaşam pratiği olarak içeride sessizce akmaya devam etmektedir. Bu nedenle apoluthos theotropos konumundadır: kurumsal çerçevesi yoktur ve yeni bir adrese de taşınmamıştır, ama anlam üretme kapasitesi hâlâ theogenik dürtü tarafından yönlendirilmektedir. Bu süreci tanımlayan kavram *apolysis*'tir (apo + lysis: uzaklaşma yoluyla çözülme) — kurumdan ayrılma, ama theogenik dürtüye dokunulmadan gerçekleşen ayrılma. Streib ve Keller'ın (2014) "özelleştirici çıkış" bulgusunun Protodik terminolojideki karşılığı budur. Apoluthos kavramı, theolysis'in dramatik bir aydınlanma anı gerektirmediğini değil, aksine çoğunlukla hiç gerçekleşmediğini ve insanların kurum olmadan ama theogenik dürtü ile yaşamaya devam ettiğini göstermektedir.

Apoluthos'un fenomenolojisi birkaç karakteristik özellik taşır. *Görünmez olma tercihi*: Apoluthos, kurumdan ayrıldığını açıklamaz — sosyal, mesleki ve aile bağlamındaki maliyeti taşıyamaz ya da taşımak istemez. Türkiye gibi bağlamlarda bu maliyet özellikle yüksektir: namaz ve Ramazan görünürlüğü, cemaat kimliği ve aile baskısı, kurumsal inançtan ayrışmayı bireysel değil toplumsal bir hesaplasmaya dönüştürür. Ama bu örüntü Türkiye'ye özgü değildir: İran'da beş vakit namaz görünürlüğünden sessizce geri çekilmek, Hindistan'da kast beklentilerini ve aile ritüellerini sürdürmeye devam ederken inanç içeriğinden ayrışmak, Güney Kore'de Konfüçyen ata törenlerine katılmayı sürdürmek ya da Japonya'da *omikuji* çeken ama buna gerçekten inanmayan bireyin konumu — hepsi apoluthos'un kültürel varyantlarıdır. *Tutarsız pratik*: Apoluthos ritüellere katılmaya devam eder — cenazelerde, bayramlarda, aile baskısıyla — ama bu pratikleri artık kuruma bağlılık olarak içselleştirmez. Bununla birlikte theogenik dürtü sessizce sürer: özel dua, kişisel ritüel, anlam yüklü pratikler kurumun dışında ama dürtünün içinde işlemeye devam eder. *Metaxima ile ilişkisi*: Apoluthos, synaisthesis yaşamamış olmakla metaxitos'tan ayrılır; theogenik dürtünün varlığını görmemiştir — yalnızca kurumun dışına çıkmıştır. Bu ayrım terapötik açıdan önemlidir: metaxitos görüyor ama hâlâ içinde; apoluthos ise mekanizmayı hiç görmemiştir.

Bu tablonun klinik önemi açıktır ve Bölüm 4.6–4.9'da geliştirilen terapötik karşılaştırmayı tamamlar. ACT'ın bilişsel ayrışma teknikleri ve logoterapinin anlam iradesi çalışması, apoluthos tipinde belirli bir sınırla karşılaşır: bu birey inanç kurumundan zaten ayrılmıştır; ama theogenik dürtüsü aktif olmaya devam

etmektedir. Devam Eden Bağlar modelinin (Klass vd., 1996) katkısı bu noktada doğrudan temas kurar — ama apoluthos için asıl soru bağı dönüştürmek değil, bağı varlığını görünür kılmaktır.

11.1 Tam Arayışçı Tiplolojisi

Apoluthos, Protodik Hipotez'in geliştirdiği daha geniş bir arayışçı tiplolojisinin parçasıdır. Bu tipler kalıcı etiketler değil, anlık konumlardır:

Tip	Theogenik dürtü	Tanım
Protodist	Kapanma sürecinde	Kristalleşmeyi görmüş; theolysis yaşıyor ya da sürecinde. Thumos işliyor.
Arketodist	Kapandı (theolysis yaşandı)	Kristalleşmiş sistemin içinden geçmiş, theolutos konumuna erişmiş, bedelini ödemiş.
Endodist	Hiç kristalleşmedi	Hiçbir kalıba hiç girmemiş. Thumos var ama kurumsal kristalleşme deneyimi yok.
Metanoist	Aktif — bilinçli seçimle theotropos	Sorguladı, inancını terk etti, sonra bilinçli seçimle döndü. Miras değil seçim .

Bu tiptoloji, dekonversiyon araştırmaları literatüründe yalnızca aktif kopuşları inceleyen çalışmaların göremediği bir çoğulluğu görünür kılar. Apoluthos tipinin özgün psikolojik profili — ve theotropos konumunda sessizce süren theogenik dürtünün iyilik hali üzerindeki uzun vadeli etkileri — henüz sistematik biçimde araştırılmamıştır.

Apoluthos tipinin akademik karşılığı araştırma açısından da bir boşluğu işaret etmektedir. Streib vd.'nin (2009) Almanya-ABD karşılaştırmalı dekonversiyon çalışması ve Bleidorn vd.'nin (2024) longitudinal verisi, aktif dekonversiyon süreçlerine odaklanmaktadır. Apoluthos tipinin özgün psikolojik profili — sessizce askıya alınmış theolysis'in iyilik hali üzerindeki uzun vadeli etkileri — henüz sistematik biçimde araştırılmamıştır. Bu boşluk, Bölüm 4.3'te önerilen MADAD ölçeğinin geliştirilmesinde öncelikli bir sınama alanı olarak konumlandırılabilir.

12. Normatif Sıçramanın Tam Mantığı

Bölüm 6'da sunulan üç önerme, makalenin en kritik felsefi iddiasını taşımaktadır: betimleyici bulgulardan normatif bir duruş türetilir — Tanrı sorusunu yanıtlamadan. Bu bölüm o argümanı daha eksiksiz kurmayı amaçlamaktadır.

Hume'un sınırı ve nasıl aşılr: Hume'un *is-ought* problemi — "olan"dan "olması gereken" çıkmaz — felsefi açıdan geçerli bir uyarıdır ve bu makale o sınırı ihlal etmemektedir. Normatif sıçrama, ampirik bulgulardan *doğrudan* değil, üç önermenin birlikte çalışmasından üretilmektedir. İlk iki önerme ampirik, üçüncüsü normatiftir — ve üçüncüsünün normatif statüsü açıkça bildirilmektedir:

Önerme 1 (Ampirik): Anlam üretme kapasitesi — thumos — evrimsel bir donanımdır. Psikolojik işlevsellik, anlam doyumu ve varoluşsal yönelim bu kapasitenin aktifliğiyle pozitif korelasyon göstermektedir (Frankl, 1946; Yalom, 1980; Ryff & Singer, 2008).

Önerme 2 (Ampirik): Kristalleşme döngüsü bu kapasiteyi belirli bir kalıba kilitler. Kilitlendikten sonra kapasite kalıba hizmet eder; kalıbı aşkın sorular kapanır. Bu süreç Gärdenfors'un (1988) AGM teorisinde "minimum değişiklik" ilkesinin kimlik-inanç kaynaşmasında "sıfır değişiklik" ilkesine dönüşmesiyle formalize edilmektedir.

Önerme 3 (Normatif): Anlam üretme kapasitesinin canlı ve serbest kalması, kilitli kalmaktan daha iyi bir durumdur.

Yalnızca üçüncü önerme normatiftir. Ve bu önerme için Tanrı sorusunu yanıtlamak gerekmez — çünkü thumos'un değeri, onun hangi yönde akacağından bağımsızdır. Theogenik dürtüye yönelse de, sanata, bilime, etiğe ya da ilişkilere yönelse de, bu kapasitenin canlı kalması değerlidir. Bir teist bu önermeyi kabul edebilir — thumos'un kilitlenmesi, onun için Tanrı'ya yönelen kapasiteyi de kilitler. Bir ateist aynı önermeyi farklı gerekçeyle kabul edebilir. Epistemik pozisyon farklılaşsa da normatif önerme geçerliliğini korur.

Önermenin reddedilebilirliği: Üçüncü önerme tartışılabilir. Thumos'un kilitli kalmasının serbest kalmaktan daha iyi sonuçlar ürettiği — psikolojik iyilik hali, anlam doyumu ve toplumsal işbirliği açısından — gösterilebilirse, normatif önerme tartışmaya açılır. Bu sınama longitudinal dekonversiyon araştırmalarıyla mümkündür. Önermenin reddedilebilirliği onu zayıf kılmaz — tersine, bilimsel metodoloji ile uyumlu bir normatif çerçevenin zorunlu özelliğidir.

Pratik non-teizm ile normatif sıçramanın ilişkisi: "Pratik non-teizm" bileşeni (Bölüm 4.4), normatif sıçramanın üçüncü önermesinin eylemsel uzantısıdır. Tanrı sorusu yanıtsız bırakılmış olsa da çerçeve anlam üretiminin Tanrı varsayımına bağlı olmadığını öngörür ve bu öngörüden hareket eder. Bu, "Tanrı yoktur" iddiası değildir — thumos'un Tanrı sorusu çözülmeden de serbest kalabileceğinin işlevsel tespidir.

Aristoteles'ten fark: Bu normatif çerçeve Aristotelesçi eudaimonia geleneğiyle yüzeysel bir benzerlik taşır — her ikisi de insan kapasitesinin gerçekleşmesini iyi yaşamın temeli olarak görür. Ayrışma noktası şudur: Aristoteles insan doğasının teleolojik bir yönelimi olduğunu varsayar; Protodik Hipotez böyle bir varsayım yapmaz. Thumos'un değeri, insan doğasının metafizik bir amacından değil,

kapasitenin işlevsel gücünden türetilmektedir. Bu ayrım, çerçevenin metodolojik agnostisizmle tutarlılığını korur.

13. Mekanizmanın Kendi Riski: Protodizm'in İçkin Paradoksu

Bölüm 8'de sunulan çürütme koşulları, Protodik Hipotez'in ampirik, kavramsal ve normatif katmanlarındaki kırılğanlıkları adreslemektedir. Bu bölüm farklı ama ilişkili bir soruyu ele almaktadır: çerçevenin *dışarıdan* çürütülmesi değil, *içeriden* dönüşme riski.

Protodik Hipotez, kristalleşme döngüsünün evrensel olduğunu öne sürer. Başarılı her inanç sistemi kristalleşir. Bu tez kendi çerçevesine de uygulanabilir — ve uygulanmalıdır.

Araç metaforu: Bir çerçeve, onu kullanan ellere bağlı olarak farklı işlevler üstlenebilir. Nietzsche'nin güç istenci analizi bazı okurlarca üstün ırk ideolojisine malzeme yapılmış, Darwinizm sosyal Darwinizme araçsallaştırılmıştır. Protodik Hipotez'in mekanizma analizi de benzer bir dönüşüme açıktır: theogenik dürtüyü ve kristalleşme döngüsünü bilen biri bu bilgiyi farkındalık için değil, başkalarını manipüle etmek için kullanabilir. "Senin inancın kristalleşmiş — benim çerçevem özgürleştirici" söylemi, yeni bir iktidar aracına dönüşebilir. Bu risk, çerçevenin içine açıkça yazılmadan gerçek anlamda ele alınmış sayılmaz.

Tetikleme sorunu: Kopernik'in heliosentrik teorisi, Darwin'in evrim tezi ve Spinoza'nın Tanrı anlayışı ilk yayıldıklarında toplumsal çatışmayı azaltmamış, artırmıştır. Mekanizmayı açıklamak, o mekanizmanın savunma reflekslerini harekete geçirir; theogenik dürtüsü güçlü bireylerde farkındalık girişimi daha derin bir kapanmayı tetikleyebilir. Bu, çerçevenin yanlışlığına değil, yayılma dinamiğinin doğrusal olmadığına işaret etmektedir. Pratik düzlemde bu bulgu önemlidir: MADAD aktivasyonu zorla değil, koşullar olgunlaştığında gerçekleşir.

"Uyanmışlar/sürü" riski: Protodik Hipotez'in en özgün ve en tehlikeli potansiyel kristalleşmesi budur. "Mekanizmayı görenler" ile "henüz göremeyenler" arasındaki ayrım, seçilmişlik hiyerarşisine dönüşebilir. Luther'in reformcu bilinci zamanla kurumsal Protestanlığa, Fransız Devrimi'nin özgürlük ideali Jakoben terörüne, Freud'un psikanalitik çerçevesi dogmatik bir okula dönüşmüştür. Bu örneklerin ortak yapısı, özgürleştirici bir farkındalığın kendisinin yeni bir kristalleşme üretmesidir. Protodizm bu döngüden muaf değildir — ve bu muafiyetsizliği kabul etmek, çerçevenin epistemik dürüstlüğüne zorunlu parçasıdır.

Ortak düşman çerçevesi olarak kristalleşme: Bu risklerin farkında olunması, farklı inanç gelenekleri arasında beklenmedik bir diyalog zemini açabilir. Kristalleşme mekanizması — kurumun soruları kapatması, theogenik arayışın donması — her büyük geleneğin kendi içinden de eleştirdiği bir dinamiktir. Budizm'de bu eleştiri en keskin biçimini Zen geleneğinde bulur: "Yolda Buda'ya rastlarsan onu öldür" öğretisi, kavramsal kristalleşmeye karşı bir iç savunma mekanizmasıdır. Hristiyanlıkta mistik gelenek — Meister Eckhart'tan John of the Cross'a uzanan hat — kurumsal dogmanın donduramadığı doğrudan deneyim arayışını temsil eder. İslam'da tasavvuf, İbn Arabî'den Rumi'ye uzanan çizgide, fıkıh ve kelam'ın katılaşmasına karşı içsel bir theolysis dalgası olarak okunabilir.

Hinduizm'de Upaniřad geleneğinin Vedik ritüelizme yönelttiğı soru, Bhakti hareketinin Brahmin hiyerarşisine meydan okuması ve Jainizm'in ortaya çıkışı — hepsi aynı yapıyı izler: içeriden çıkan bir farkındalık dalgası, onu tetikleyen kristalleşmenin dışında yeni bir form üretir. Konfüçyanizm'de de bu izi sürmek mümkündür: Neo-Konfüçyen hareketin Budizm ile hesaplaşması, aynı mekanizmanın Çin bağlamındaki versiyonudur. Tarihin uzun dönemlerinde dini gelenekler arası diyalogların en verimli olduğı anlar, bu ortak yapısal tehlikenin tanındığı anlardır. Protodik Hipotez'in kristalleşme kavramı bu anlamda gelenekler arasında bir köprü dili sunabilir — ama yalnızca, bu dilin kendisinin kristalleşmemesi koşuluyla.

14. Sonuç

Bu makale, Protodik Hipotez'in din araştırmalarında doldurduğu spesifik boşluğu üç eksende göstermiştir.

Birinci eksen — BDB'nin normatif sınırı: Bilişsel din bilimleri inancın mekanizmasını güçlü biçimde açıklamış ama normatif sonuçlar türetmekten metodolojik olarak kaçınmıştır. Bu kaçınma anlaşılabilir; ama giderek artan anlam krizleri, dekonversiyon travmaları ve seküler bağlamda amaçsızlık sorunu karşısında yetersiz kalmaktadır.

İkinci eksen — Mevcut köprülerin sınırı: Yeni ateizm, post-sekülerizm ve spiritüellik söylemi, her biri kısmi bir köprü kurmuştur. Ama ya Tanrı sorusunu yanıtlamak zorunda kalmaktadır ya da bireysel varoluşsal düzlemi ihmal etmekte ya da deneyimin kaynağını sormaktan vazgeçmektedir. Hiçbiri, mekanizma bilindiğinde bu bilgiden normatif bir duruş türetememektedir.

Üçüncü eksen — Protodik Hipotez'in özgün katkısı: Theogenik dürtü ile thumos arasındaki kavramsal ayırım, normatif sıçramayı Tanrı sorusunu yanıtlamadan mümkün kılmaktadır. Bu ayırım, "metodolojik agnostisizm — pratik non-teizm" epistemik pozisyonunu yerleştirmekte ve din araştırmaları literatüründe eşi görülmemiş bir çerçeve sunmaktadır.

Sonuç olarak Protodik Hipotez, BDB'nin bıraktığı normatif boşluğu doldurmaya en yakın yaklaşım olarak değerlendirilebilir — çürütme koşullarını açıkça bildirdiğı, Tanrı sorusunu kapsam dışında tuttuğı ve normatif önermeyi bağımsız bir değer kabulü olarak dürüstçe sunduğı sürece.

Alanın bir sonraki görevi açıktır: bu çerçevenin deneysel olarak sınanması. Bu makale, 4.3 bölümünde MADAD için bir operasyonel tanım, davranışsal göstergeler, Default Mode Network tabanlı bir nöral hipotez ve inanç-spesifik metacognition ölçeğı önerisi sunmuştur; böylece kavramı felsefi iddia düzeyinden ampirik araştırma programı düzeyine taşıyacak ilk adımı atmıştır. Sıradaki görevler şunlardır: theolysis/thumolysis sürecinin longitudinal psikolojik verilerle haritalanması; metaxima döneminin (synaisthesis yaşandıktan sonra, theolysis öncesinde geçilen asılı konum) klinik psikoloji araştırmalarına entegrasyonu; apoluthos tipinin apolysis / yatay kayma / theolysis üçlüsü içindeki özgün psikolojik profilinin araştırılması (Bölüm 11); Kristalleşme Paradoksu'nun karşılaştırılmalı tarihsel vakalarla — seküler kristalleşmeler dahil (Bölüm 10) — sistematik biçimde test edilmesi ve önerilen Kristalleşme Farkındalık Ölçeğı'nin (KFÖ) geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarıyla sınanması.

Kaynakça

Carleton, P. D. (2004). *Concepts: A ProtoTheist Quest for Science-Minded Skeptics*. Carleton House.

Atran, S. (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press.

Atran, S. (2016). The devoted actor: Unconditional commitment and intractable conflict across cultures. *Current Anthropology*, 57(S13), S192–S203.

Barrett, J. L. (2004a). *Why Would Anyone Believe in God?* AltaMira Press.

Barrett, J. L. (2004b). Cognitive science of religion and the nature of religion. *Theology and Science*, 2(2), 231–239.

Barrett, J. L. (2012). *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. Free Press.

Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et Simulation*. Galilée.

Bering, J. (2011). *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. W. W. Norton.

Bellah, R. N. (2011). *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Harvard University Press.

Berger, P. L. (Ed.). (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Eerdmans.

Bleidorn, W., et al. (2024). Psychological change before and after religious conversion and deconversion. *Journal of Personality*. <https://doi.org/10.1111/jopy.12881>

Becker, E. (1973). *The Denial of Death*. Free Press.

Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books.

Breitbart, W., Rosenfeld, B., Gibson, C., Pessin, H., Poppito, S., Nelson, C., Tomarken, A., Timm, A. K., Berg, A., Jacobson, C., Sorger, B., Abbey, J., & Olden, M. (2010). Meaning-centered group psychotherapy for patients with advanced cancer: A pilot randomized controlled trial. *Psycho-Oncology*, 19(1), 21–28.

Camus, A. (1951). *L'Homme Révolté*. Gallimard.

Breitbart, W., & Applebaum, A. (2011). Meaning-centered group psychotherapy. In M. Watson & D. W. Kissane (Eds.), *Handbook of psychotherapy in cancer care* (pp. 137–148). Wiley-Blackwell.

Buckner, R. L., Andrews-Hanna, J. R., & Schacter, D. L. (2008). The brain's default network: Anatomy, function, and relevance to disease. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124, 1–38.

- Coşar, Z. (2026). *Protodizm: İçimizdeki Gizli Din*. [Birinci Baskı.]
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. Bantam Books.
- de Botton, A. (2012). *Religion for Atheists: A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion*. Pantheon Books.
- Dennett, D. C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Viking.
- Durkheim, É. (1897). *Le Suicide: Étude de Sociologie*. Félix Alcan.
- Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press.
- Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. Farrar & Rinehart.
- Flavell, J. H. (1979). Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry. *American Psychologist*, 34(10), 906–911.
- Fleming, S. M., Weil, R. S., Nagy, Z., Dolan, R. J., & Rees, G. (2010). Relating introspective accuracy to individual differences in brain structure. *Science*, 329(5998), 1541–1543.
- Frankl, V. E. (1946). *Man's Search for Meaning*. Beacon Press.
- Freyd, J. J. (2008). Betrayal trauma: The logic of forgetting childhood abuse. Harvard University Press.
- Gärdenfors, P. (1988). *Knowledge in Flux: Modeling the Dynamics of Epistemic States*. MIT Press.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks* (Q. Hoare & G. Nowell-Smith, Eds. & Trans.). International Publishers.
- Bourdieu, P. (1991). Genesis and structure of the religious field. *Comparative Social Research*, 13, 1–44.
- Gentile, E. (2006). *Politics as Religion*. Princeton University Press.
- Girard, R. (1972). *La Violence et le Sacré*. Grasset.
- Habermas, J. (2008). *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Polity Press.
- Hoffer, E. (1951). *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. Harper & Row.
- Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2012). *Acceptance and commitment therapy: The process and practice of mindful change* (2nd ed.). Guilford Press.
- Illouz, E. (2008). *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. University of California Press.
- Jaspers, K. (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Piper Verlag.

- Jung, C. G. (1938). *Psychology and Religion*. Yale University Press.
- Klass, D., Silverman, P. R., & Nickman, S. L. (Eds.). (1996). *Continuing bonds: New understandings of grief*. Taylor & Francis.
- Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Johann Friedrich Hartknoch.
- Lalot, F., & Abrams, D. (2025). Transgression credit: Partisan double standards in the evaluation of political leaders' ethical violations. *Political Psychology*.
- Lasch, C. (1979). *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. W. W. Norton.
- Luoma, J. B., Hayes, S. C., & Walser, R. D. (2007). *Learning ACT: An acceptance and commitment therapy skills-training manual for therapists*. New Harbinger.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience*. Longmans, Green, and Co.
- Kennedy, L. (2025). The origins of La Tomatina, Spain's tomato-throwing festival. *HISTORY*.
- Radio Free Europe/Radio Liberty. (2019). Orthodox believers swim in icy waters on Epiphany.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. (2024). Dragon Boat Festival. *Encyclopædia Britannica*.
- Kelemen, D. (2004). Are children "intuitive theists"? Reasoning about purpose and design in nature. *Psychological Science*, 15(5), 295–301.
- Kelemen, D. (2013). Teleological minds: How natural intuitions about agency and purpose influence learning about evolution. *Evolution challenges: Integrating research and practice in teaching and learning about evolution* (pp. 66–92). Oxford University Press.
- McCauley, R. N. (2020). Recent trends in the cognitive science of religion. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 55(1), 25–47.
- Nietzsche, F. (1883–1885). *Also Sprach Zarathustra*. Ernst Schmeitzner.
- Nelson, T. O., & Narens, L. (1990). Metamemory: A theoretical framework and new findings. *The Psychology of Learning and Motivation*, 26, 125–173.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. Harper & Row.
- Asch, S. E. (1951). Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgements. In H. Guetzkow (Ed.), *Groups, Leadership and Men*. Carnegie Press.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Viking.
- Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), 193–209.
- Zimbardo, P. G. (2007). *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. Random House.

- Le Texier, T. (2019). Debunking the Stanford Prison Experiment. *American Psychologist*, 74(7), 823–839.
- Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton University Press.
- Pareto, V. (1935). *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology* (A. Bongiorno & A. Livingston, Trans.). Harcourt, Brace.
- Voegelin, E. (1974). *Order and History, Vol. 4: The Ecumenic Age*. Louisiana State University Press.
- Norenzayan, A., et al. (2016). The cultural evolution of prosocial religions. *Behavioral and Brain Sciences*, 39, e1.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Oviedo, L. (2022). Why does the multidisciplinary study of beliefs and believing matter so much? *Frontiers in Psychology*, 13, 946953. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.946953>
- Pyszczynski, T., Greenberg, J., & Solomon, S. (1999). A dual-process model of defense against conscious and unconscious death-related thoughts: An extension of terror management theory. *Psychological Review*, 106(4), 835–845.
- Quine, W. V., & Ullian, J. S. (1970). *The Web of Belief*. Random House.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Ryff, C. D., & Singer, B. H. (2008). Know thyself and become what you are: A eudaimonic approach to psychological well-being. *Journal of Happiness Studies*, 9(1), 13–39.
- Schraw, G., & Dennison, R. S. (1994). Assessing metacognitive awareness. *Contemporary Educational Psychology*, 19(4), 460–475.
- Stanovich, K. E., & West, R. F. (2000). Individual differences in reasoning: Implications for the rationality debate? *Behavioral and Brain Sciences*, 23(5), 645–665.
- Steffen, E., & Coyle, A. (2010). Can "sense of presence" experiences in bereavement be conceptualised as spiritual phenomena? *Mental Health, Religion & Culture*, 13(3), 273–291.
- Streib, H., & Keller, B. (2014). Deconversion and religious or spiritual transformation. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (2nd ed., pp. 290–307). Guilford Press.
- Streib, H., Hood, R. W., Keller, B., Csöff, M., & Silver, C. (2009). *Deconversion: Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States*. Vandenhoeck & Ruprecht.

- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Publishing.
- Toynbee, A. J. (1934–1961). *A Study of History* (12 vols.). Oxford University Press.
- Fukuyama, F. (2014). *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. Farrar, Straus and Giroux.
- Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Annalen der Naturphilosophie.
- Tillich, P. (1952). *The Courage to Be*. Yale University Press.
- Tillich, P. (1957). *Systematic Theology, Vol. 2*. University of Chicago Press.
- Campbell, J. (1949). *The Hero with a Thousand Faces*. Pantheon Books.
- Lévi-Strauss, C. (1955). The structural study of myth. *Journal of American Folklore*, 68(270), 428–444.
- Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Basic Books.
- Uzlaner, D. (2025). The decline of religion or its social significance? An unresolved issue in the secularization debate. *Religion*, 55(3).
- Weber, M. (1905/1930). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge.
- Weber, M. (1922/1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. University of California Press.
- Wells, A., & Cartwright-Hatton, S. (2004). A short form of the metacognitions questionnaire: Properties of the MCQ-30. *Behaviour Research and Therapy*, 42(4), 385–396.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. Basic Books.

Bu makale, Coşar (2026) Protodizm: İçimizdeki Gizli Din çalışmasının akademik genişlemesi olarak hazırlanmıştır. Önerilen atıf formatı: Coşar, Z. (2026). Mekanizmadan Duruşa: Bilişsel Din Bilimleri'nin Normatif Boşluğu ve Protodik Hipotez. [Yayın bilgisi güncellenecektir.]