

ÇAĞIMIZDA DİN  
ANLAYIŞLARI

Prof. Dr. Osman BİLEN

### **Özgeçmişi:**

#### **Prof. Dr. Osman BİLEN**

Kozaklı Nevşehir’de doğan BİLEN, 1985 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Aynı yıl Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalında araştırma görevlisi oldu. 1988-1995 yılları arasında Amerikan Katolik Üniversitesi, Felsefe Fakültesi’nde Felsefe Yüksek Lisansı ve Doktora derecelerini tamamladı.

2002 yılında Din Felsefesi ve Çağdaş Felsefe alanında Doçent oldu. 2008 yılında İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim dalında Profesör oldu. İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Yorum Bilim, Bilim Felsefesi alanında kitapları ve makaleleri olan Osman BİLEN’ in iyi derecede İngilizce bilgisi yanında, Arapça, Fransızca, Almanca okuma bilgisi vardır.

#### **Telif Kitapları**

1. Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Romantik, Felsefi ve Eleştirel Hermenotik, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2002
2. Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar-Platon’dan Wittgenstein’a, 2k Digital Yay., İzmir, 2001
3. Modern ve Klasik İslam Felsefesinin Ana Sorunları, 2K Digital Yay., İzmir 2001
4. The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 2002

Osman BİLEN

**Konuşmacı:** Prof. Dr. Osman BİLEN

**Tarih:** 17.02.2011

**Yer:** Sabancı Kùltür Merkezi

## Çağımızda Din Anlayışları

**“Gayrıdır her milletten bu bizim milletimiz  
Hiç dilinde bulunmadı din ü diyanetimiz.”**

Yunus Emre

Yunus Emre sözleri ile ifade edecek olursak, çağdaş dünyada hakkında en çok konuşulan; ancak nasıl anlaşılacağı konusu sürekli ertelenen beşerî ilgi alanlarından birisi dindir. Yunus, burada “dil” ile lisanı değil, gönlü kasteder ve insanların dine ‘sözde’ meylettüğinden, gerçek anlamıyla değil, sadece şekli olarak dine uyulmasından yakınmaktadır. Çağımızda ise tam tersi bir durum söz konusudur: “Din” hakkındaki araştırmalar ve tartışmalar dil ve kavramlar etrafında yoğunlaşmakta, dinin sadece tezahürlerine odaklanmakta, fakat insanların gönüllerindeki ve davranışlarındaki anlamıyla “dinin” ne olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır.

Günlük hayatta da “din” buradaki anlamıyla “diyanet” yerine kullanılmaktadır. Hatta halk arasında bazen bu ikinci kelime yanlış bir şekilde “dinayet” olarak telaffuz edilerek “din ve ayet” kelimelerinden bitişik bir isim sanılmaktadır. Bu yanlış telaffuz da, tesadüfen din görüntüsü, almeti ve işareti gibi anlamlara gelmektedir. İnsan için hayatın anlamını ve varlığın hakikatini kuşatan öğretiler ve inançlar bütünü olarak dinin geçirdiği bu anlam daralması, insanın hayat ve hakikatle kurduğu ilişkide de bir değişime işaret etmektedir. Osmanlı döneminde son devride çıkan bir dergi, künyesinin altında yazan “dinli hayat, hayatlı din” ilkesinin esas alınacağını ima etmekteydi. Çağdaş din anlayışı, dinin hayattan, hayatın da dinden soyutlanması ile sonuçlanan bir süreci aydınlatacak bazı ipuçlarını içinde barındırır.

Sadece din anlayışında değil, dinin tezahürlerinde de çağdaş dünyada geleneksel toplumlarda dinin işlevine göre bariz bir farklılık olduğu inkar edilmez. Din anlayışındaki bu değişimin Batı’da çağdaş düşünceinin başlangıcı sayılan 17. yüzyıldan itibaren geliştiğini belirtmek gerekir. Çağımızda dinin “görünürlük” üzerinden anlaşılması, şu ve bu şekilde son üç asırda gelişen yeni bir “kutsal tasavvuru” ile yakından ilgilidir. Burada “tasavvur” kelimesi insan zihninde oluşan dış dünyadaki nesnelere, olgulara veya gerçekliğe dair bir resim, imge ya da kavramı kastediyorum. Tasavvur, dışa dünyadaki bir olgu ve duruma tekabül ederse doğru; etmez ise, zihin dışındaki dünyayı eksik veya yetersiz

temsil ederse yanlış olarak tanımlanabilir. İmgeler, bazen kasıtlı olarak çarpıtılmış, tahrif edilmiş olabilir, bazen çeşitli nedenlerle eksik ve yetersiz kalabilir. Bir durum hakkındaki tasavvurun hatalı, kusurlu eksik veya çarpık olmasının nedenlerin araştırılması bir ölçüde mümkündür. Kullanılan araçların yetersizliği ve gerekli yetenek ve becerilerin eksikliği gibi harici faktörler eksik tasavvurların oluşmasına yol açabilir. Çağdaş din anlayışlarına esas olan “kutsal tasavvurunun” eksik ya da yanlışlığı çağdaş Batı düşüncesinin çeşitli önyargılarına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bunları sırasıyla şöyle özetlemek mümkündür: Birincisi, Batı Hıristiyan geleneğine özgü kavramların bütün dinler için genelleştirilmesi; ikincisi, din hakkındaki araştırmalara tarih, antropoloji, sosyoloji gibi sosyal bilimlerin ve hatta doğa bilimlerinin yöntemleri ve kavramları ile indirgemeci bir yaklaşımın hakim olması; son olarak da aydınlanma dönemi ile başlayan toplumsal dünyevileşmenin geri döndürülemez bir süreç olarak dini gereksiz ve geçersiz kılacağı beklentisinin yaygınlaşması.

Dinin fertlerde ve toplumlardaki görünür tezahürleri ile tanımlanması ya da “din” kelimesinin genelleştirilerek kullanılması sanıldığı gibi aksine yeni bir durumdur. Çeşitli kültürlerde daha önceleri muhtelif “inançlar ve eylemler ve kutsal tasavvurları” bütünü belirli bir geleneğin adı ile ifade edilirdi: “İslam Dini” “Hıristiyanlık” ve “Buda dini” gibi. Bu tür kullanımlarda “din” kelimesi bir sıfat değil, isim tamlamasıdır; yani “din” kelimesi bir “inanç ve davranış kurallarını benimseyen ve uyan toplumların mensup olduğu bir geleneğinin adını belirli hale getirir. Günümüzde ise “din” kelimesi, sıfat isim haline gelmiş bütün yaşayan inanç geleneklerinden bağımsız bir genellik kazanmıştır. Çağdaş kullanımda, beşeriyet arasında genel bir din vardır; çeşitli inanç gelenekleri bu genel dinin türleri veya çeşitleri olarak anlaşılmaktadır.

Geçen yüzyılın başında, dinin çağdaş dünyada varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği hakkında karamsar bir tahmin yaygınlık kazanmıştı. Sosyal bilimciler, modernitenin yol açtığı toplumsal değişimin, insan hayatı üzerinde dinin geleneksel etkisinin ve gücünü yitireceğine inanmamızı beklemekteydiler. Fakat iki dünya savaşı sonrasında, sadece baskıcı toplumlarda ve devletlerde bu kehaneti doğrulayacak uygulamalar dinî tezahürleri baskıladı. Daha çoğulcu ve serbest ortamlarda ve hatta baskı altındaki toplumlarda dinin etkisini sürdürdüğünü ve tahminlerin aksine yeni bir yayılma göstererek canlılık kazandı. Çağdaş durumda, sekülerleşme (dünyevileşme) sürecinde sadece geçmişe ait kültürel bir mirasa dönüşeceği beklenen din hakkında sosyal bilim araştırmalarının dayandığı bir varsayım olarak çağdaşlığın “dünyevileşme” yönünde ilerlediği anlayışının gözden geçirilmesine ihtiyaç doğdu. Artık birçok sosyal bilimci, dinin çağdaş hayattaki yeri hakkında yeni bir değerlendirmede bulunmaya ve moderniteye rağmen neden insanların hala bir din seçmeye ve dinî kurallara uymaya devam ettiklerine dair sekülerleşme kuramlarını sorgulamaya başladı. Medyadan günlük hayata, siyasetten aile hayatına kadar çeşitli kurumsal ve kültürel ortamlarda dinin etki alanlarına ve sınırlarına ilişkin araştırmalar çağdaş din anlayışları hakkında önemli bazı ipuçları vermektedir. Yeni yaklaşım dini, geleneksel öğretiler ve mensuplarının sayılarına göre değil, şahsî tecrübe açısından ve toplumsal etkilerine göre tanımlamaya çalışır.

Yaşayan dünya dinlerini, kendi kitabî kaynakları, yerleşik gelenekleri ve hayatın anlamı konusunda mensupları arasında oluşan tasavvurlara göre değil, çeşitli sosyal bilimlerin, tarihin, antropolojinin ve hatta doğa bilimlerinin kavramlarına indirgemek suretiyle tanımlamak, dine çağdaş yaklaşımların başlıca özelliğidir. Dinlerin kendi mensupları tarafından yapılan tanımlarını “teolojik” sayan bu yeni indirgemeci yaklaşım “genel bir tür kabul ederek” dini psikolojik, sosyolojik, ahlaki ve felsefi ve kültürel çerçevede araştırmayı seçer. Roma İmparatorluğu ile teması bulunan dünya dinlerine dair kitabında John Ferguson’i din tanımlarını aşağıdaki şekilde sınıflandırır: Teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ve sosyolojik.

### 1. Teolojik Tanımlar

Çağdaş sosyal bilimlerin kavramsal çerçevesi içinde teolojik din tanımı Batı Hıristiyan geleneğinin tarihi tecrübesine ve terimlerine başvurulmuş yapılmaktadır. Dinin, Tanrı’ya, bir mutlak güce ya da tabiatüstü manevi güçlere dair inançlar şeklinde tanımlanması teolojik yaklaşıma olarak gösterilmektedir. Mesela, İslam dini ile ilgili geleneksel tanım, Tanrı merkezli bir tanım değil, aksine insan açısından İslam ‘dünyada salâhı, ahirette felâhı’ hedefleyen bir dindir. Dünyanın ve insanın iyileştirilmesi, ıslahı, sulhu veya barışı; ahirette ise insan için kurtuluşu hedefleyen bir öğretiler ve kurallar bütünü olarak anlaşılır din.

a) Çağdaş yaklaşımda teolojik tanımlara göre din “Tanrı’ya inanmadır.” Bir sağduyu yaklaşımı olarak bu tanıma göre din, Tanrı inancı ile sınırlıdır. On üçüncü yüzyıl Hıristiyan ilahiyatçısı Thomas Aquinas (1225-1274) dini, “Tanrı ile uygun bir şekilde bağ kurmak” olarak tanımladığında, bu ilişkinin nasıl kurulacağını kutsal kilisenin belirleyeceğini varsayıyordu. Bu farkı dikkate alırsak yukarıdakine benzer bir görüşü ifade etmiş oluyordu.<sup>ii</sup>

b) ‘Din, manevi varlıklara inançtır’. Bu on dokuzuncu yüzyılda yapılan antropolojik bir tanımdır ve aslî şekliyle dinin, en aşağı düzeyden başlamak üzere en güçlü varlıklara kadar uzanan bir ruhlar hiyerarşisini içerdiğini varsayar. Doğa bilimlerinin etkisiyle maddi ve manevi olmak üzere iki düzeye indirgenen varlık sahasının yalnızca ruhî ve manevi olanı dine ait bir alan olarak gösterilmektedir.

c) ‘Din, Tanrı’nın insan ruhunda yaşamasıdır’. Bu tanım, on dokuzuncu yüzyıl teologu W. Newton Clarke (1841-1912)’dan gelir. Dinî modernizmi temsil eden bu yaklaşım dini, Tanrı hakkındaki öğretiler olarak değil, insan fertlerinin yaşadığı manevî tecrübeye göre tanımlamayı ve dinî gerçekliğin bireylerin tecrübesine göre farklılaştığını savunur.

d) ‘Din, hem korkutucu hem de hayret uyandıran bir gizemdir.’ Bu ifade ile Karl Otto, dinin özünü gizemli olmasında arar ve ona göre dinin bu büyüleyici gücü insanı cezbeder. ‘Kutsal tasavvurunun’ yirminci yüzyılda akılla ilişkisi ortadan kaldırılarak din, korku gibi akıldışı duygulara sıkıca bağlı bir düşünce biçimine indirgenmiş olur.

Yukarıdaki bu dört örnek, din hakkındaki çağdaş teolojik tanımları şu şekilde özetlemekte yardımcı olur. Teolojik tanımlar, dini öğretilerin merkezine, genel olarak yüce bir Varlık şeklinde **kişiselleştirilen** fakat aynı zamanda başka **güçlü** manevî varlıklar vasıtasıyla da etkili olabilen bir “kutsal tasavvuru” yerleştirir. Ancak, bazı durumlarda, kişi olmayan (gayri zatî), gizemli ve tabiatüstü bir güç olarak tasavvur edilen bu kutsal ya da kutsallar dinî insanın dinî tecrübesinin nihai amacı olarak gösterilerek doğa ve dünya kutsaldan arındırılmış olur. Bu yaklaşımla din, panteist bir seküler mistisizme indirgenir. Yaşayan dinlerin öğretilerini dışarıdan tanımlayan ve gelenekleri olan dinler üstü mistik bir teoloji inşasına kadar uzanan bu anlayış, yapı itibariyle seküler bir tasavvura dayanır ve dinî gelenekleri toplumsal muhtevasından soyutlayan bir yaklaşımı temsil eder. Toplumsal ve doğal dünyadan uzaklaştırılan din, bireysel tecrübede ancak ahlâkî bir öneme sahip olacaktır.

## 2. Ahlâkî Tanımlar

Dinin, kendisine inanların nasıl yaşamaları gerektiğini düzenleyen öğretilerden ibaret gösteren tanımlar, dine ahlâkî açıdan yaklaşımı temsil eder. Bu tür bir yaklaşımın tipik örnekleri olarak şunları zikretmek mümkündür:

a) ‘Din, iyi bir hayata götürür’. Bu da sağduyuya dayalı bir tanımdır ve basit bir şekilde, dinin insan için bireysel olarak ahlaklı olmak neyi gerektiriyorsa -ki bu gereklilikler asla tanımlanmaksızın- o anlamda ahlak olduğunu varsayar.

b) ‘Din, duyguyla karışık ahlâk’ tır. Yine on dokuzuncu yüzyıl İngiliz yazarı Matthew Arnold’a ait bu tanım da, beşeri duyguların mevcut bir dine yönelik ahlâkî anlayışa eşlik etmesini gerekli görür. Dinin önemini, inanç ve öğretilerinde değil, ahlâkî pratiklerde arayan bu anlayış, dine pragmatik yaklaşımı temsil eder.

c) ‘Din, bütün ahlâkî görevlerimizi ilahî emirler olarak kabul etmektir.’ Bu tanım, on sekizinci yüzyıl felsefecisi Immanuel Kant’ın ‘kategorik emir’ olarak açıkladığı ahlak yasasının bir başka şeklidir. Kant’a göre bütün insanların itaat etmesi gereken bir ahlak yasası vardır. Ahlak yasası olarak anlaşıldığında din, bu ahlak yasasının Tanrı’dan bir emir olarak yorumlandığı zaman var olur.

d) ‘Din, yeteneklerimizin özgür kullanımına engel olan endişelerin bir toplamıdır’. Yirminci yüzyılın başlarında yaşamış bir din felsefecisi olan Salomon Reinach’a (1858-1932) atfedilen bu tanım dine yönelik olumsuz bir yaklaşımı ima etmekle birlikte, dinin işlevini ezeli yasalara ya da toplumsal adetlere Tanrı’nın buyrukları olarak uymayı da kapsadığı için dinin ahlâkî tanımlarına dahil edilebilir. Ancak, bu tanım aynı zamanda, dinî özgür iradeyi kısıtlayan korkulara ve endişelere indirgeyerek kendi dönemindeki psikolojik yaklaşıma da dahil edilebilir.

Yukarıda verilen örnekler şu şekilde özetlenebilir: Ahlakî tanımlar, kaynağı sorgulanmayan ya da sorgulanamaz sayılan ve genel olarak da inançlarla desteklenen doğru davranış kurallarına uymayı dinin temel ölçüsü olarak

gösterir. Modernite ile ortaya çıkan bireyleşmenin ahlak kurallarının da evrenselliğini tehdit etmesi karşısında dine ahlâkî bir değer yüklenmesine yol açar. Birey iradesinin karşısında soyut kurallar olarak dini tanımlamakla, aynı zamanda dini psikolojik duygularla açıklamaya da kapı araladı.

### 3. Psikolojik Tanımlar

Dinin psikolojik tanımları dinin, dini objeye ilişkin insanın duyguları, hisleri ve psikolojik durumlarıyla ilgili olduğunu vurgularlar. Yukarıda adı geçen Ferguson'un verdiği örneklerden bazılarına işaret edebiliriz.

a) 'Din, sakın bir şekilde düşünüldüğünde, dehşete düşüren bir çöl gibi algılanabilecek bu dünyada teselli aramanın sonucudur'. Yirminci yüzyıl felsefecisi Bertrand Russell tarafından yapılan bu tanım, dünya hakkında karamsar bir görüşü, hatta Hıristiyan öğretilerde aslı günahı çağrıştıran "kötümser" bir insan anlayışını temsil eder. Aynı zamanda talihsizlikler ve acılarla dolu bir hayat tasavvurunu öne sürerek, dini de bir teselli ya da avunma aracı olarak göstererek psikolojik alana indirger. Daha sonra Sigmund Freud'un temsil ettiği anlayışı da yansıtan bu fikirler dini psikolojik bir yanılı olarak tarif eder.

b) 'Din, derin ve derunî tecrübenin bir türüdür'. Bu tanım derunî tecrübeyi vurguladığı için insanı birey olarak da yetersiz gören bir anlayışın sonucu olarak dini, mutlak bir bağlılık hissi olarak tanımlayan on dokuzuncu yüzyıl Alman teologu Friedrich Schleiermacher tarafından ifade edilen psikolojik bir tanım olarak tasnif edilebilir.<sup>iii</sup>

c) 'Din, evrensel bir takıntı ya da nevrozdur'. Bu tanım, Sigmund Freud'un ve psikanaliz okulunun takipçilerinin bakış açısını yansıtır. Modernitenin bireysellik anlayışı içinde, kişi kendine yeterli bir özne olarak görülmediği için, bu yetersizlik halini din ile tamamlayan bireylerin gerçek psikolojik benliğine ve sağlığına kavuştuğunda üstesinden gelebileceği bir **rahatsızlık** olarak din tanımlanmıştır.

Psikolojik tanımlar bireylerin derunî tecrübe ve hislerini dinin merkezi ölçüsü haline getirir. İnsanın birey olarak, doğa, toplum ve hayat karşısında duyduğu yalnızlık ve çaresizlik hisleri hatta korku ve kaygılarını daha kuşatıcı büyük bir güce baş vurması dinin psikolojik tanımlarına esas teşkil eder. Bu korku ve kaygıların sahici veya gerçek bir varlığa dönük olması gerekmediği gibi, bir yanılsama hatta rahatsızlık sayılması, dine olumsuz bir bakışın gelişmesine işaret eder. Duygusal yanılsamalar kadar, yanlış tasavvur ve düşünce konusu olarak da din hakkında bazı felsefi görüşler de, bu olumsuz yaklaşımları destekler niteliktedir.

#### 4.Felsefi Tanımlar

Teolojik tanımlarla ilgili olmakla birlikte felsefi tanımlar, genel olarak dini, Tanrı'nın varlığı ve bununla ilgili kanıtların geçerliliği üzerindeki tartışmalar çerçevesinde tasvir ederler. Yine de Tanrı inancı dışında, dini inançların pratik değeri üzerinde de duran felsefeciler, dini öğretilerin doğruluğu ya da yanlışlığından ziyade insan varoluşunun ilgileri açısından dini kavramlara yaklaşan felsefeciler de vardır.

a) 'Din kişinin, kendi başına, yalnızken yaptığı şeydir.' Bir yirminci yüzyıl felsefeci olan Alfred North Whitehead'e ait bu tanım, insanın tür olarak evren içindeki soyut yalnızlık düşüncesini ve kendi dışında bir bilinçli varlık arayışı içindeki beşeri varoluşun temel boyutu olarak dinî gösterir. Muhtemelen bir kimse, tek başına ya da yalnız olmasına rağmen, bu yalnızlığı aşabilecek bir bilinç durumuna yükselmeyi başardığı ya da yalnız oluşunun farkına vardığı zaman dinî bir tecrübeyi gerçekleştirmiş olur. Bu tanım da aslında dinî felsefi bir mistisizme indirger. Şöyle ki, insan yalnızlığı içinde daha yüksek bir bilinç, ya da Tanrı arayışına girdiğinde aslında kendi benliğinin genişlediğini fark eder. Kendisinde Tanrı'yı mı bulur, Tanrı'da kendisini mi bulur sorusu böylesi bir entelektüel mistisizmde anlamını kaybeder.

b) 'Din, insanın, kendisinin dışında bir varlığa kendine özgü nitelikleri yansıtması ile kurulan bir ilişkidir'. Bu iddia, on dokuzuncu yüzyıl felsefeci Ludwig Feuerbach'ın, din hakkındaki görüşleriyle alakalıdır. Buna göre din, beşerî değerlerin yüce bir varlığa yansıtılmasıdır. İnsanın güç, bilgi, ümit ve sevgi gibi elde etmeyi arzu edip ulaşamadığı beşeri değerlere, ideal ve mükemmel nitelikler yüklenerek dışarıda varlığı tasavvur edilen bir kutsal güce yansıtılır ve din böylece ortaya çıkar.

c) 'Din, nihai bir ilgidir'. Yirminci yüzyıl teologu Paul Tillich'in ifadesiyle dinin en basit ve yalın olarak, insanın nihai olarak kendi varlığını ilgilendirdiğine inandığı ve kabul ettiği bir ilişkidir. Açıkçası bu ilişki, Tanrı ya da herhangi bir manevi varlıkla olabilir; ancak, sayılanlardan daha kapsamlı bir ilişki olarak din farklı özneler göre, farklı sembol ve kavramlarda ifade edilen soyut bir gayeyi de içine alabilir.

Felsefi tanımların da, Hıristiyan teolojisinin etkisiyle dini Tanrı inancı ile sınırlandırmaktadır. Dine felsefi yaklaşımlar da, çağdaş durumun ortaya çıkardığı bireyselleşmeyi, yalnızlaşma kavramı ile varoluşsal bir kaygıya indirgeyerek dini bir varoluşsal arayışın belirsiz bir hedefi olarak tanımlar. Birey hayatının karşısındaki doğal ve toplumsal hayatın düzensizliklerini kozmik bir düzen arayışı ile dengelemeyi din olarak sunan bu yaklaşım, beşeri varoluşun nihai ilgisi olarak soyut bir kutsal kavramına başvurur.



## 5.Sosyolojik Tanımlar

Dini, kültürel araçlara ve kurallara göre şekillenen bir topluluk bilinci ya da toplumun ürettiği bir kurum olarak gösteren tanımlar sosyolojik yaklaşıma özgüdür. Dinî öğretiler ve inançların içeriğinden ziyade işlevi ve menşei üzerinde durulan sosyal bilim araştırmaları dini toplumsal hayatın dahilî öğelerine başvurarak açıklamaya çalışır.

a) ‘Din, halkın afyonudur’. Karl Marx tarafından dile getirilen bu yargı, dinin siyasi ya da **ekonomik** gücü elinde bulunduran toplumsal sınıfın kitleleri hakimiyet ve denetim altında tutmasının bir aracı olarak tanımlar. Hakim güçler, kendi düzenlerini korumak adına, baskı altındaki kitleleri gelecek bir dünyada, ya da ahirette kavuşacakları adil bir hayat düzeni ümidiyle bu dünyadaki kaderine razı olmalarını sağlamak için kullanılır. Bu yüzden de din, hem hakim güçler hem de baskı altındaki toplum kesimleri için sosyolojik bir işlev görür.

b) ‘Din, değerlerin muhafazasıdır’. Emile Durkheim gibi geleneksel sosyologlar ya da Bronislaw Malinowski gibi antropologlar tarafından yaygın olarak kabul edilen bir görüşü yansıtan bu tanıma göre din, toplum içindeki kurumları ve değerleri muhafaza edici bir güçtür. Bu güç, toplumun temel değerlerini tanımlar ve sonra da bu değerleri tabiatüstü ve manevi güçlere müracaatla muhafaza eder ve pekiştirir.

c) ‘Din, bütünüyle tatmin edici bir hayatın peşindeki ortak bir arayıştır’. Bu tanım psikolojik bir tanım gibi görülmele birlikte, sosyolojik ve felsefi tanımlarla da ortak bir çerçeve sunar. Dine ‘nihai mutluluğu aramak’ şeklinde toplumsal bir ahlaki hedef yükler. Hayata karşı karamsar bir bakışı da yansıtan bu anlayış, Hıristiyanlığın kurtuluş öğretisini esas alır. Buna göre insanlar ve toplumlar tatmin edici bir hayatı arzuladıklarında, ilgilerini dünyadan dine yöneltmektedirler. Bu anlayış aynı zamanda bazı çağdaş çağdaş antropologlar tarafından da tekrar edilir<sup>iv</sup>. Onlara göre din, ‘bir toplumun nihai ilgisine yönelik inançlar ve uygulamalardır.

Sosyolojik tanımlar, dinin toplumsal işlevini ve menşeiini açıklamayı hedef alan ve toplumsal varlık olarak bir beşeri cemaati dinin vazgeçilmez bir ögesi sayar. Bu haliyle din, bireyden ziyade toplumu, çeşitli boyutlarda bir cemaat olarak kendisinden daha büyük kuvvetlere inançla özdeşleştirilir ve bu inançlar tarafından bir arada tutulan toplumun varlığı dinin devamını sağlar.<sup>v</sup>

Çağdaşlıkla birlikte gelişen insan anlayışı, bireyi ön plana çıkarmakla birlikte, insanın yalnızlığını vurgulayan bütün yaklaşımlar dini bir teselli ve sığınma mercii olarak gösterir. Friedrich Schleiermacher din, “acizlikten doğan mutlak bağımlılık (*das schlechthinige Abhängigkeitsegefühl*) duygusu” olarak tanımlar. Bu tanımın esas aldığı din, ilkel sayılan dinî örneklerle dayandırılmaktadır. Din insanda kendi kifayetsizliği duygusundan kaynaklanan bir farkında oluş yaratır. İnsan kendi acizliğini, zayıflığını irade ettiği fakat gücünün yetmediği durumlarda fark eder. Bu engellenme duygusunu ya birey

olarak içine kapanarak, ya toplumla bütünleşerek aşabilir; ya da ahlakî buyrukların mutlaklığına olan güvenle ya da daha yüksek bir bilince doğru soyut bir fikri sıçrama ile aşabilir. Tanrı inancı ile sınırlayarak dini tanımlayan teolojik yaklaşım dışındaki bütün anlayışlar, Batılı düşünce kalıpları içinde geleneksel din anlayışına göre bir ilerlemeyi temsil eder. Zaten ilerlemenin son aşamasında olan Batıya göre insanlığın çocukluğunu temsil eden ilkeller, hayatın zaruri ihtiyaçlarını karşılama düzeyine ulaşmadıkları için daha karmaşık ve özgür bir din hayatına sahip olamazdı.

Aydınlanmanın tabiata hakim olma hamlesiyle bu ilkel şartlardan kurtulacak olan topluluklar özgürleştikçe Hıristiyanlık gibi “estetik” bir dini keşfedecektir. Dinin menşeyini estetik duygu ile açıklayan Hegel dinin gelişim sürecinin Hıristiyanlıkla sona erdiğini savunur. Hegel’in “kutsal ruhun, fani ruhlar aracılığı ile kendi öz-bilincine kavuşma süreci olarak” tanımladığı din sayesinde insan bireyi kendisini fark edip hayatın anlamını keşfetmez; aksine insanın yaptıkları sayesinde Tanrı insanda adeta kendisini keşfeder.” Böylece sadece Hıristiyanlık en gelişmiş din olarak ortaya çıkmaz, aynı zaman da Hıristiyanlar da, insanlıkla ilgili tasarım olarak Tanrı'nın hedeflediği en son ve üstün merhaleyi temsil ederler.<sup>vi</sup>

Hıristiyanlık dışındaki bütün dünya dinleri ilkel sayan bu yaklaşım, Batı dışı toplumların inançlarını ontolojik içeriklerinden boşaltarak, sadece kültürel bir öğeye indirger. Hıristiyanlık Tanrı merkezli bir din ise, öteki toplumlarda yaşayan dinler ancak antropolojinin konusudur; yani insanın eşya ile ilişkilerini konu alan bir bilimdir. Clifford Geertz tarafından birer “kültürel sistem” olarak tanımlanan öteki dinlerin ne bireysel bir duygu ile ne de Tanrı inancı alakası kurulur. Din, insanın dünya ile kurduğu ilişkilerin bir vasıtası olarak sembolik ya da kültürel araçlardan biridir. Din dünya görüşünün bir ögesidir. Dünya görüşü olarak dinin, Tanrıya, aşkın bir varlığa yer vermesi bile gerekmez. “Bir tür kültürel veya dilsel çerçeve yahut vasıta ki hayatın bütünü ve düşünceyi şekillendirir. Gerçekliği tasvir, inançları ifade etmeyi, deruni halleri, duyguları ve hatırlanan bir tecrübeyi mümkün kılan özdeyişlere benzer din.”<sup>vii</sup> Antropolojik bir konu olarak din, ancak doğum, evlilik ve ölüm gibi törenleri süsleyen folklorik araçlardan birdir.

Bütün toplumlarda rastlanan ritüeller olarak kültürel bir öğe olarak tanımlanan din, çeşitli tezahürleriyle farklı gelenekleri değil, tekil olarak Batı Hıristiyanlığına göre öteki ve karşıt olarak konumlandırılmış bir “din” anlayışına doğru evrilir. Böylece dini sadece “inanmaya” indirgeyen psikolojik köken araştırmaları, toplumsal geleneklerin korunması anlamında sosyolojik köken araştırmaları ve her türlü inanç ve dinî kültürün gelişmesini tespit için tarihî köken araştırmaları sayesinde geleneksel dinler kurucu metinleri üzerinden, ya da “kitap” merkezli açıklamalardan uzaklaşarak aynı isim altında toplanmıştır.

Bu dört yaklaşımın temel farkı, din anlayışının dayandırıldığı zemindir. Kitabi zemine dayanan anlayışlar, dinleri kitap merkezli dini geleneklerin öğretisi

ve tarihi gelişimlerini farklılaştırırken, diğer üç yaklaşım antropolojik bir zemine dayanmakla “din” kavramını “homojen” bir kavram altında özdeşleştirmeye yönelmiştir. Bu özdeşleştirme “dinin” ne olduğuna dair tespitlerden hareketle, ne olması gerektiğini belirleyen bir konuma evrilmiş gözükmektedir. Çağdaş anlamıyla “din” kavramı aşamalı bir dönüşüm geçirmesi Batıya özgü tarihi bir süreç olarak başlamakla beraber, sonuçları itibariyle günümüzde Batı Hıristiyanlığı ile birlikte öteki Hıristiyan gelenekleri olduğu kadar, diğer dinler hakkındaki algıları da etkileyebilecek bir güce kavuşmuştur.

Batı Hıristiyan ilahiyat geleneğinin kurucuları arasında önemli bir yeri olan Aziz Augustine ilk defa bir din olarak Hıristiyanlığı “*disciplina*” “*nizam, düzen*” kavramıyla tanımlar. Yani Hıristiyanlık tıpkı Roma imparatorluğu gibi, bir mülk üzerinde siyasi bir düzeni ya da gücü temsil eder. Bir ülkede maddî hayatı ya da siyasi mülkü düzene koyan egemen güce paralel olarak insanların manevî dünyasına nizam verecek, manevi olarak disiplin edecek bir siyasi güç olarak da Hıristiyan kilisesi vardır. Başka bir ifadeyle Batıda Roma Kilisesi ile kurumlaşan Hıristiyanlığı **disiplin** edici ya da “manevi hayatı düzenleyici” bir güç olarak tanımlayan Augustine, Kilise’nin bu işlevi siyasi mülk ve otoritesi ile yerişne getirdiğine emindi. Ancak yaklaşık bin yıl süren bu gelenek, Protestanlıkla birlikte “siyasi gücün” önemli bir kısmını kaybetti. Batı Hıristiyanlığı kaybettiği bu “siyasi mülkün” yerine sadece “ruhani bir düzen” ikame edecek ve “insanların ruhi melekelerini disiplin edecek” bir Kilise olmakla yetinecek şekilde değişmek zorunda kaldı. Artık Batı Hıristiyanlığı için dinden ve dindarlıkla kastedilen, kilisenin “ruhani saltanat düzenine girmek üzere insan ruhunu terbiye etmektir.”

Özel bir inanç sistemi ve kurum olarak Hıristiyanlık kapsayıcı bir isim olmaktan uzaklaşınca Protestanlıkla beraber ortaya çıkan yeni öğretileri ve mezhepleri ifade etmek üzere Latince “din” anlamındaki “*religion*” kelimesi yaygınlık kazanmaya başladı. Ancak Latince din kelimesinin kökeni olan “*Religare*” nin semantik belirsizliği ve müphemliği, yeni dinlerin Hıristiyanlıkla ilişkisi konusunda kavramsal bir boşluğun doğmasına sebep olur. Çünkü kök anlamıyla *religion* kelimesi, meşru siyasi otoriteyi tanınmayan bir güce karşı, meşru iktidarın temsilcisinin üstlendiği gizli görev ya da yetkidir.” Bu gizli görev ve yetki aracılığı ile kurulan bağın adıdır din. Kilise’nin üzerinde otoritesini kaybettiği halk ile arasındaki bağı açık bir temsil ile sürdüremediğini ve dolaylı delege sistemi ile sürdürmek zorunda kalmayı ifade eder. Yeni ortaya çıkan Avrupa krallıkları, kilisenin siyasi hakimiyetinden çıkmakla birlikte eski ve yeni dünyada kazandıkları yeni mülklerde siyasi otoritelerini kurarken halk üzerindeki manevi ve ruhani disiplini delege yoluyla, yani din yolu ile kurmayı deneyecekti. Artık Kilise aracılığı ile değil, dünyevi otoritenin “din” aracılığı halk üzerinde e manevi bir disiplin kurması gerekti. Pagan halkları hıristiyanlaştırma görevi olarak Kilisenin üstlendiği “*mission*” paralel olarak yeni siyasi erkin de, halkı kendisine bağlama görevi olarak *religion*’u vardı. Latince din, işte kurulan bu manevi bağı ifade eder.

Yeni “din” anlayışının Avrupa dışına çıkarılması ile ilgili çabalara en iyi tanıklık eden Ütopya edebiyatıdır. Avrupa kıtasında Katolik- Protestan ayrımı “din” kavramı ile yeni bir dilin inşası ile kaldırılabilir. Ancak yeni kıtalara göçler veya göç hayalleri, bu bölünmenin yarattığı travmalardan kaçışı da temsil edecektir. Keşfedilen, hayal edilen yeni kıtalarda yeniden karşılaşan Protestan-Katolik yerlilerin de sahip olabileceği genel bir “din” üzerinde değil, onlar karşısında yeniden “Hıristiyan” olduklarını farkederler ve Hıristiyanlığa dönerler. Ancak bu karşılıklı buluşma, kurumlaşmış Hıristiyanlık üzerinde değil, ayrışmadan önceki Hıristiyanlığın temellerine dönüş öngörüsü gerçekleşecektir. Ana kıtada farklı siyasi otoriteye bağlı olmakla hasım olan gruplar, ayrışmadan önce varlığı farz edilen ortak temelleri ile Hıristiyanlığı da yeniden keşfetmek arzusunu temsil ederler. Dolayısıyla farklı Hıristiyan fundamentalist akımlarının temelleri 17. yüzyıl ütopya edebiyatında atılır. Yeni bir mülkte, yeni bir siyasi ve dini otorite kurmak için ayrıldıkları kıtadaki müesses dinden vazgeçmek, onun yerine ilk ve asıl sayılan temeller üzerinde yeni bir Hıristiyanlığın kurulması ideali adeta sömürge döneminde gerçekleşmeye başladı.<sup>viii</sup>

Dolayısıyla ilk devir temel Hıristiyanlık idealinde birleşebilecek yeni Hıristiyanlar, sadece Batıdaki yarışmaları değil, daha önce karşılıklı olarak heretik (sapmış) olarak suçlanan doğu Hıristiyan geleneklerine mensupları ile aradaki husumeti ve bölünmüşlüğü de ortadan kaldırmayı amaç edinecekti. Artık ana esaslara ya da temellere dönüş sayesinde bütünleşen yeni Hıristiyan kimliğinin Doğu, Batı, Protestan-Katolik gibi karşıtlıkları ortadan kalkacaktır ve Hıristiyanlar için ötekini uzak kıtaların veya sömürgeleştirilen halkların ilkel, yerel, pagan dinleri öteki. Emperyal Roma'nın Avrupa halkları arasında kurduğu varsayılan pax-romana ideali, yeni dünyaya göç ve hücum eden farklı Hıristiyan dinleri arasında da bir pax-Christiana kurarak, yerli ve öteki halkların inançlarına aşağı bir konuma tayin edilir: İlkel ve savaşçı dinler. Latince üretilen “din” kavramının farklı kültür ve dillerde kazandığı semantik anlam haritası ana hatları ile ütopya edebiyatı ile böylece çizilmiş oldu. Reform ve karşı reformlarla yeniden biçimlenen Hıristiyanlık, Batıları ayrışma ve bölünmelerden uzaklaşarak ortak temeller üzerinde birleştiren öğretileri temsil ederken ütopya edebiyatının kahramanlarına, yerlileri ya da sömürge halklar ilkel ve vahşi (savage) kalmalarına sebep olan dinlerinden kurtarma “misyonu” yükleyecektir.

Latince din kelimesinin kökünde yatan anlamıyla bir kimseyi bir göreve ya da bilinmeyen bir yere tayin etmek, delege göndermek olarak din sömürgecinin misyonu tanımlar: Yerlilerin otorite kaynaklarını yok etmek, yerine kendi otoritelerini kurmak. Bu amaçla girişilen mücadele “öteki dinlerin” yerine Hıristiyanlığın ikamesi ya da insanların yerel dinlerle kurdukları manevi bağları, semantik anlam dünyalarının içini boşaltarak sembolik araçlara dönüştürmekle sonuçlanmıştır. Yeni anlamıyla batı dillerinde gelişen din kavramı, açıkça tanımlanmamış bir düşüncenin icrası ya da amacı belirsiz bir görevin ifasını üstlenmiş bir heyet veya kurumun temsil ettiği manevi bir otorite ya da güç olarak anlaşılır. Batıda Roma paganizminden itibaren siyasi erk ile dini otoriteyi temsil eden kişi veya gruplar arasında, üstlenilen ya da delegeyi olunan görevin belirlenmesi hususunda bir yetki mücadelesi verilmiştir.

Din, belirli ritüeller ve sembollerle kamu hayatında temsile ihtiyaç duyan bir öğretiler topluluğu olarak anlaşılmalıdır. Bu ritüellerin temsil ettiği “sembolik düzenin” sınırlarını çizmek görevini üstlenenler arasında hiyerarşik bir düzen kurulmuştur. Batı da çözülmeye başlayan bu hiyerarşiyi yeni dünyada canlandırmayı görev sayan sömürgeciler, sözde ilkel ve savaşçıların yerli dinî remiz ve sembollerini anlamsız kılmaya çalıştı. Hıristiyanlığın görünür remiz ve sembolleri üzerindeki ayrışmaları “temel” ya da “fundamental” değerlerin keşfi ile ortadan kaldıran aydınlanmış akıl, yerli dinlerin görünür remizlerini “gizemli, tuhaf” ritüeller olarak adlandırmayı seçti. Böylece, aydınlanmacı aklın kendisine biçtiği dinî misyon gereği, ilkel dinlerin “sembolik anlamsızlık” haritalarını ve şemalarını hazırlaması kaçınılmazdı. Hıristiyanlığın anlamı üzerindeki sorgulamaların yerine öteki dinlerin alması sonucu hiçbir ayırım gözetmeksizin dinin anlamsızlığı ilan edilmekteydi. Günümüze kadar dine yaklaşıma hakim olan bu bakış açıdır.

Kurumsal bir çerçeve kazandırılmış ve ritüel ve sembolleri üzerinde kilise ve devlet gibi iki farklı siyasi kurumun hakimiyet mücadelesi verdiği dini tanımlama çabası, beşeri bilimlerin ürettiği söylem aracılığı ile Batılı olmayan “dinleri” de içine alarak genişledi. Ancak yeniden tanımlanan dinin “öteki” olarak da tasavvur edilen doğu dinleri, ne ritüel bakımından, ne de temsil bakımından Batı Hıristiyanlığına benzemediği için ilkel, basit, savaşçı, gelişmemiş ve insanlığın çocukluk döneminin kalıntıları durumuna indirgenmiştir.

Zamanla din, bireylerin iradesi ile seçilmiş bazı inançlardan ve uygulamalardan ziyade, belirli bir kilise veya cemaate özgü dogmalar olarak anlaşılmaya başladı. Hem dini sembollerin üretilmesinde hem de hayatın anlamlandırılmasında tek yetkili olarak tanınan ve yeni kurulan ulusal kiliseler aracılığıyla toplumların “imgesel sermayeleri” üzerinde tekil bir otorite kurulması ihtiyacı dünya ölçeğinde genişletildi. Mesela Hindistanda, çok farklı dinlerden genel bir “Hinduizm” üretilerek tekil bir din icat edilecekti. İlkel dinlerin kurumlaştırılması Hıristiyanlığa benzer bir yolla sağlanarak devletle ilişkisini tekil bir dinî otorite üzerinden sürdürmeye zorlanacaktır. Böylece yerel dinlerin sembolik sermayeleri Hıristiyanlık öğretileri ile mukayeseli bir “söylem” çerçevesinde hakim kültürle yeniden mayalanarak (**acculturation**) ilkel dinlerin dönüşümü tamamlanacaktır. Mesela Hinduizm, Budizm gibi dinlere ve başka bazı dinlerin mezheplerine mutlaka Hıristiyanlığın “teslis” şemasına uygun bir teoloji icat edildi.

Modernizmin hegemonyacı tavırlarına hizmet eden araçlarından birisi olarak görülen bu “kavramsal” dönüşüme en fazla direnen olgulardan birisi de köklü bir geleneği olan dinlerdir. Batılı olmayan toplumlardaki “din” kavramı birçok hayati noktada bu benzeştirme ve dönüştürme çabalarına karşı kendi anlam haritasını koruma uğraşısı vermektedir. Buna en güzel misal İslam toplumlarında “dinin” hala, içtimaî hayatı, bilgi ve marifet (epistemik) çerçevesini, bireylerin ahlakî ve derunî duygularını yönlendiren ilkeleri temsil eden, şekillendiren ve etkileyen kapsayıcı değerler manzumesi ve anlam kaynağı

olarak anlaşılmasıdır. Hindu, Buda, Tao dinleri bu kavramsal dönüşüme İslam dini kadar direnmediği için, sembolik temsil konusunda Batılı “din” anlayışına yabancı gelmeyen bir çerçevede kendilerini takdim etmektedirler. Yahudilik ve Hıristiyanlıkla birlikte tek Tanrı’lı dinler sınıflandırması içinde yer aldığı halde, Batılı muhayyilenin ürettiği “İslam-karşıtlığı,” kültürel olarak mirasçısı buldukları Roma-Latin “din” tasavvurunu tehdit eden yegane din olarak çağdaş literatürde İslam’ın gösterilmesi dikkat çekicidir. Aynı öğretiden yola çıkarak Roma-Latin dinî ritüellerine aykırı sayılan bazı “semboller” bulunan “Doğu Hıristiyanlığı” bile “doğulu” olarak Batılı din anlayışının “kendi ötekisi” olmaktan kurtulamaz. Modernizmin yekpare hale getirdiği bu yeni “din” kavramı altında gerçekleşen zaten, “mütecannis” bir “öteki din” algısının çağdaş seküler kavramlarla yeniden üretilmesidir. Kendisini “ötekine” göre tanımla alışkanlığı, sömürgeci geçmişte uzanan bir zihniyetin sonucudur ve bu sonuca ulaşmakta beşeri bilimlerin yöntemlerinden yararlanıldığı görülmektedir.

### Dine Yaklaşımında Yöntem sorunu

Beşeri bilimlerin doğa bilimlerinden ayrışarak dini de araştırma konusu haline getirdiği dönemde din kavramı yukarıda açıklanan böyle dönüşümü gerçekleştirmişti. Şimdi bu soruyu yeniden sormakla işe başlayabiliriz. Gerçekten din nedir? Din hakkındaki araştırmalarda başvurulan yöntemler, diğer beşeri bilimler sahalarına göre hem içeriği ve hem de ulaşılan sonuçları ve yapılan yorumların geçerliliğini daha bariz bir biçimde belirler. Daha 1901’de Din Araştırmaları üzerine yazdığı eserde Morris Jastrow, tarih boyunca din hakkındaki araştırmaların, “dini şahıslarla özdeş kılarak,” dine ilgisiz kalarak, onu sıradanlaştırarak, kendi dininin üstünlüğünü vurgulayarak, öteki dinin mensuplarının kendi inancına ihtida etmesini hedefleyerek, başka dinlere müsamahasızlık gösterilerek ve son olarak da din hakkında büsbütün kuşkucu bir yaklaşımla yapıldığına işaret etmiştir.<sup>ix</sup>

Bu yaklaşımlardan birincisi, herhangi bir dini, onun mensuplarının davranış ve görüşleri ile özdeş saymakta ısrar eden bir tutumu yansıtır. En eski çağlardan itibaren bir din hakkındaki yargıların temelinde, o dine mensup sayılan kişi veya grupların davranış ve sözleri yatmaktadır. Bu tür yargıları, kişilerin bütün bir dini veya dinî grubu temsil yetkisi sorgulanmak suretiyle geçersiz kılmak mümkün görülmüştür. Günümüzde de, belirli kişi ve grupların eylemleri ve sözlerini belirli bir din ile özdeşleştirme çabalarına en çok maruz kalan İslam olarak gözükmemektedir.

Aydınlanma ile zaten bu boşluktaki dünyanın ortak ve evrensel insan aklı ile yeniden kurulacağı ümidi ve hayali ortaya çıktı. Ancak bunun için Kiliseyi ortadan kaldırma mücadelesindeki başarısızlık, Tanrı’nın yok edilmesini gerekli kıldı. Tabiata hakim olmak isteyen aydınlanmış aklın rakibi olan Tanrı’nın ölümünü Nietzsche ilan etti. Artık insan bütün dikkatini dünyaya, “buraya ve şimdiye” yöneltebilirdi. Aydınlanmanın ahlakı da ezeli ve ebedi değerler üzerinde kurulmazdı; doğa üzerindeki hakimiyeti başarmış “üstün insan” ahlakı da dünyaya ve sekülere (seculaum<sup>x</sup>) olana dayanmak zorundaydı. Artık bu

dünyada ebediyeti, ya da Tanrı'nın sözleri ile hakikati arayanlar ile seküler bir dünyada bilgi ve değerleri aydınlanmış doğal aklı ile inşa edenlerin birlikte yaşamayı kabul etmesi gerekirdi. Fakat zorunluluğu dinin veya aklın lehine ortadan kaldırmak için çabalar hiç eksik olmadı. Dinler “zaman içinde yaşayan insanı” aşkın ve zamansız olan değerlere yöneliyor; Aydınlanma akılcılığı değişerek pozitivistliğe dönüşünce, insanı sadece “şimdi ve burada” tecrübe ettikleri ile yetinmeye davet etmeye başladı.

Aydınlanmacı pozitivistliğin akıl yerine gözlem ve deneyi ikame etmesi ile düzensiz gözlemlerle dünyayı anlama deneyinde, maneviyat ya da ahlaki düzen yok oldu. Daha doğrusu seküler bir ahlak kurulma imkanı kayboldu. Dinî değerlere de yer veren moral düzen, komünist manifestoda insanı uyuşturan bir afyona benzetildi, psikoloji kuramlarında yanlısalara dönüştü. Sadece sosyal yararı için kültürel semboller ile yaşamasına müsamaha gösterilen maneviyat, çağdaş devlet retorğinde milli kimliğin parçası olarak göreceleştirdi. Aklın hakikate ulaştıracak tek otorite olması ideali ile başlayan modernite, post-modernizmin izafiyetçiliğine yenildi. Gelenek dinî sembollerle beraber, çağdaş kültürel kimlikleri, sosyal kültürleri eşitleyerek hepsini değersizleştiren izafiyetçilik her türlü mutlakçılığı ortadan kaldırdı. başlatarak

Jean Baudrillard'ın tabiriyle küreselleşmenin getirdiği “tekno-bilişim medyasıyla” sanal bir evren kurularak, insanın sanal ölümü ilan edildi. Artık bir karikatüre yansıdığı haliyle camekan gerisinden “fırında kızartılan piliçleri seyreden tavuklar” misali, hiç kimsesiz bir dünyada hiç kimsenin sorumlu olmadığı sadece sahte künyelerle ve sayılarla sayılan ölümleri seyrediyoruz. İşte böyle bir anda ve noktada çağdaş dünyada dinin anlamı hakkında konuşmak zordur.

Eğer, din adını verdiğimiz olgu aniden ortadan kalksaydı, buna en çok on dokuzuncu yüzyıl pozitivistleri sevinirdi. Başta Nietzsche, Marx ve August Comte olmak üzere bir çok Avrupalı yazarın arzuladığı şey, “dinin çağının geçmesidir.” Yirminci yüzyılda “dini, geçmişten kalan geçici bir fenomen” olarak görenlerin dini ortadan kaldırmaya dönük siyasî ve toplumsal denemelerin ilham kaynağı pozitivistizm oldu. Aynı asrın son çeyreğinde ise, dünyanın çeşitli yerlerinde dinin yükselişinden ya da dinin yeniden keşfinden rahatsızlık duyulmasına da aynı yaklaşım ilham verdi. Din karşıtlığını en aşırı uçlara çeken ve her türlü geleneksel dinî tezahürleri yasaklayıp, daha sonra siyasî gayelerle dini kurumları göstermelik olarak yeniden oluşturan Demir Perde ülkeleri en açık örneklerden birdir. Demir Perdenin yıkılışını, Roma Katolik kilisesinin açık ya da örtülü muhalefeti ile açıklayan çevreler, 21 yüzyılda bir “medeniyetler çatışmasının” kaçınılmaz olduğu kehanetinde bulundular.

O halde, dinleri toplumlararası çatışmaların sebebi olarak gören çok sayıda insan var. Din ve kültürel farklılıkların potansiyel çatışma nedeni olarak görenlerin sesinin daha yüksek çıktığı doğrudur. Farklılıkların zenginlik sayıldığı, çok kültürlülük siyasetinin teşvik edildiği zamanlar artık geride mi kaldı? Ya da, başka bir ifade ile çeşitli nedenlerle farklı dinlere ve kültürlerle mensup

insanların bir araya geldiği ülkelerde, toplumsal ve bireysel farklılıklar yeni bazı fırsatlar sunabilir mi? Bu soruların cevabı dine çağdaş yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesine bağlıdır. Küreselleşmenin farklılıkları ortadan kaldıracak bir süreç olarak sunulması “militarist” bir din karşıtlığı şeklinde bir söylemin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yeni bir pozitivizm üzerinden mutlakıyetçi bir söylemle başlayan bu din karşıtlığının siyasî yönü dışında entelektüel bir sıklıkla başladığına işaret etmek gerekir. Özellikle 11 Eylül olayından sonra genel olarak dinlere karşı özellikle de İslam dinine karşı hiç de sosyal bilimsel olmayan bir söylem içeren çeşitli yayınlar dikkati çekmektedir.

Sadece kitapların başlıkları dahi, dinlere karşı sert bir üslupla kaleme alınan yayınların on dokuzuncu yüzyıldaki din aleyhtarı ve pozitivist, bilimci ve hatta sömürgeci dile yeniden dönüldüğüne işaret etmektedir. Mesela Richard Dawkins’in, *The God Delusion* adlı eseri Freud’un din hakkında kullandığı “yanılgı” (**illusion**) ifadesinden daha olumsuz bir anlam yükler. Din hakkındaki psikolojik ‘yanılgı’nın sebebi en azından bireylerin kendi algı bozukları olabilir. Yanıltıcılık (**delusion**) ise Tanrı kavramına aözü olduğu kadar, Tanrı’ya inanlara karşı da, onların Tanrı ile insanları yanıltma çabasına girdiklerini ima eder. Dawkins’in seçtiği tahakkümcü tavır, insanların önemli bir kısmını yanıltılmaya hazır kimseler görmesi ve 19. yüzyılın sosyal-biyolojik evrimciliğine başvurarak dile getirilmesi, sömürgeci zihniyeti çağrıştırmaktadır.

Geçen yüzyıl başka bir sömürge idarecisi İngiliz şair Rudyard Kipling dile getirdiği “beyaz adamın yükünü” (yani ilkelleri medenileştirme görevini) üstlenen ve kendisini militarist bir ateizmin önderi ilan eden Dawkins’in arzuladığı dünya insanların bazılarının olmadığı bir dünyadır:

“...Hiç bir dinin olmadığı bir dünya tasavvur edin. İntihar bombacılarının olmadığı, 11 Eylül’ün, Londra metro saldırılarının olmadığı, Haçlıların, cadı avcılarının, barut hilesinin, Hindistan’ın bölünmesi, İsrail-Filistin, Sırp-Hırvat Müslüman katliamlarının, “İsa’nın katilleri” sayılarak zulme uğrayan Yahudilerin, Kuzey İrlanda belasının, namus cinayetlerinin, halktan topladıkları paraları ( Tanrı sizden acı duyuncaya kadar vermenizi ister elbette!) cebe indiren -ışıltili elbiselerle donanmış saçları jöleli- televizyon vaizlerinin olmadığı bir dünyayı hayal edin. Antik heykelleri havaya uçuran Taliban’ın, dinden dönenlerin meydanlarda başının vurulmadığı, bir karış derisini gösterdiği için kadınların kırbaçlanmadığı bir dünyayı tasavvur edin.”<sup>xi</sup>

Dünya siyasetinde yarım asırlık olayları, nicelik olarak da en çok İslam karşıtlığı uyandıracak olayları zikrederek dinlere ve toplumların kutsallarına saygısızlığın yine dinlerin mensuplarından geldiğini göstermeye çalışmaktadır. Asıl vurgu ise, dinin bir toplumsal huzursuzluk ve çatışma vesilesi olduğunu vurgulayarak herkesi bu tehlike ile savaşmak üzere cesur birer ateist olmaya davet etmektedir. Bu davetin karşılığını başka bazı yazarların kitaplarla verdiklerini görüyoruz. İmanın Sonu: Din terör ve akıl başlıklı kitabı ile Sam Harrison<sup>xii</sup> bu çağrıya uyar. “Tanrı büyük değildir: Din nasıl da her şeyi zehirler<sup>xiii</sup>” başlıklı bir kitabı ile başka bir gazeteci Christopher Hitchens bu



çağrıya katkıda bulunur. Hitchens'ın temel iddiası, dinlerin insanlar arasında ayrımcılık yapmaya teşvik ettiği şeklindedir. O buna örnek olarak on ikinci yüzyıl Yahudi filozof İbn Meymun'un *Delaletü'l-Hairin* (Şaşırılmışlara Rehber) adlı kitabındaki bir ifadeyi gösterir: "İbn Meymun (Maimonides) dilsiz hayvanlarla aynı tabiata sahip olduklarını düşündüğü Türkleri, Zencileri ve göçebelere" rehberliğe layık görmez."

Hitchens dinin insanları ayrımcılığa sevk eden "Saikleri meşrulaştırdığını, tıpkı hayatın başlangıcında her çocuğu inhisarına alma ümidi taşıdığı gibi, hayatın sonunda her insanın akıbetini yargılama hakkı iddia ettiğine" işaret eder. Yazara göre, doğum ve ölüm ile ilgili merasimlerde varlığını hissettiren din, insanları "ahirete uğurlamaktaki ısrarı ile orada vaki olacakların olmasını samimiyetle istemek ve ayrıca inancın sultasına tehdit oluşturan her türlü kaygı ve şüpheyi gidermek arzusundan kaynaklanır." Dini ölüm ve öldürmekten haz duygusu olarak gösteren yazarın sunduğu örnekler de İslam karşıtı bir söyleme aittir: "Ne zaman bir deprem vursa, ne zaman bir tsunami kabarsa ya da ikiz kuleler ateşe verilse, bir imanlının gizli bir haz aldığını görür veya duyarsınız."<sup>xiv</sup> O halde, Hitchens "dinin her şeyi zehirlediğini vurgulamak için seçtiği "tanrı büyük değildir" üst başlığı ile bütün dinlere karşı değil sadece İslam'a karşı ve "Allahu Ekber" ifadesine karşı bir nazire yapmaktadır. "Din" kelimesini bütün dinleri kapsayan bir genel isim olarak değil, sadece İslam'a işaret etmek amacıyla kullanan bu yeni yaklaşım, aynı zamanda "dini ölüm ile özdeş gösteren" bir yaklaşıma da işaret eder.

Bu hareketin önderliğine talip olan Dawkins tüm insanlara yeni bir "bilinç kazandırmayı amaçlamaktadır; ateist olmak gerçekçi bir arzudur; hatta cesur ve muhteşem bir hayaldir. Hem mutlu, dengeli hem de ahlaki ve fikri olarak tatmine ulaşmış bir ateist olabilirsiniz."<sup>xv</sup> Uyarısını yapmaktadır. Yeni bir manifesto ile, siyasi bir eylemcilik başlatarak, agnostikleri de yanına almaya çalışan bütün hukuki metinlerden "çocukların dinini" belirten ibarelerin çıkarılması için çaba göstermeye davet eder Dawkins. Önceki ateist hareketlerin sadece entelektüel sınırlar kaldığına inan ve "militarist bir ateizm" hareketinin önderi olarak davranan Dawkins, din karşıtlarına cesaret vermek için "ateistlikten gurur duyulmasını sağlamak" ister: "Ateistlik utanılacak bir şey değil aksine ateist olmakla övünmek gerekir."

Klasik ateizm tanrı tanımazlık olarak anlaşılırdı, ancak din karşıtlığı olarak algılanmazdı; sadece rasyonel bir ahlakî yaşamın imkanı hakkında tartışmalarda geleneksel dinlerle ihtilaflar ortaya çıkardı. Öyle anlaşılıyor ki, yeni ateizm, hem din hakkındaki çağdaş yaklaşımları, hem de ateizm hakkındaki yaklaşımları değişmeye zorlayacaktır. Dini tarihsel, toplumsal, psikolojik etkenlere indirgeyerek açıklayan yaklaşımlardan farklı olarak, yeni yaklaşım "dini ile ölüm" arasında bir özdeşlik kurduğu gibi, ateizmi de dine karşı savaşıklıkla tanımlanmaktadır. O halde artık ateizm de bu anlamda dinî bir nitelik kazandı ve gerekirse dinlerin ölüm üzerindeki hakimiyetini yıkmak için ölümü göze alan bir hareketi temsil etmektedir. Din ile ilgili çağdaş yaklaşımların hala içinden çıktığı Batılı kavramsal çerçeveye sıkıca bağlı olduğunu görüyoruz. Çünkü Batılı

din algısı Tanrı'nın ölümü ile başlıyor, o halde tanrı tanımazlığın da ölmesinin vakti geldi. “**Religion**” yani “din” artık bir giyim markasıdır. Bu markayı kullanan şirketin neredeyse bütün ürünlerinin üzerinde ölümü simgeleyen “iskelet ve kurukafa” gibi şekillerin varlığı bu bakımdan anlamlıdır. İnsanların hayatın anlamı ve değeri bakımından yöneldiği dinin, ölümden başka bir şey çağrıştırmadığı söylemini yaygınlaştıran bir yaklaşımın ne kadar çağdaş olduğunu düşünmek insanlığın ortak görevidir. Özellikle de, geçen yüzyılın başında dergilerinin başlığında “dinli bir hayat, hayatlı bir din” tasavvurlarını dile getiren yazarların şimdi neden hala daha çağdaş göründüğünü düşünerek işe başlayanlar için daha önemli bir görevdir.

---

<sup>i</sup> John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, Ithaca: Cornell University Press, 1978, s.13-17.

<sup>ii</sup> T. William Hall, Richard B. Pilgrim, and Ronald R. Cavanagh, *Religion: An Introduction*, San Francisco: Harper and Row, 1985, s. 6.

<sup>iii</sup> Hall, Pilgrim ve Cavanagh *Religion: An Introduction*, s. 5

<sup>iv</sup> William A. Lessa and Evon Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Evanston: Row, Peterson and Company, 1958.

<sup>v</sup> James L. COX, *Kutsalı Anlamak*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

<sup>vi</sup> Max Müler, *Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India*, New York: Charles Scribner's Sons, 1879

<sup>vii</sup> George A. Lindbeck, *Nature of Doctrine*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1984, s. 33

<sup>viii</sup> Elizabeth Melson-Huddle, *Utopian Literature and Religion in Early Modern England* (PhD Dissertation) University of Wisconsin, Madison, 2009

<sup>ix</sup> Morris Jastrow, *The Study of Religion*, New York: Charles Scribners' Sons, 1902.

<sup>x</sup> Seküler, ‘bir çağa, döneme has’ anlamındaki Latince *saeculāris* kelimesinden diğer dillere geçmiştir; kelimenin kökü ise, nesil, kuşak, yaş anlamındaki Latince *saeculum* ‘dur. Bu haliyle edebi, sonsuz, zaman dışı olanın zıddı olarak *seküler* zaman içinde, bir çağda, bir ömür içinde olanlarla ilgilidir.

<sup>xi</sup> Richard Dawkins, *The God Delusion*, Londra, 2006, s. 2

<sup>xii</sup> Sam Harris *The End of Faith: religion, terror, and the future of reason*, W. W. Norton and Company, New York, 2005.

<sup>xiii</sup> Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everythin*, New York: Twelve, 2007.

<sup>xiv</sup> Christopher Hitchens, *God Is Not Great*, s.126.

<sup>xv</sup> Dawkins, *The God Delusion*, s. 2