

## DİNİN TANIMLANMASI MESELESİ\*

Jean-Paul WILLAİME

Çev.: Doç. Dr. Halife KESKİN      Yard. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN

Bilindiği gibi araştırmacıların ittifakla kabul ettikleri bir din tanımı yoktur. Hatta bazı araştırmacılar bir din tanımından ziyade bir tür tanımlar yığımindan söz eder<sup>1</sup>. Gerçekten de, dinin tanımını bu konuda yapılan analizlerden tamamen ayırmak oldukça zordur. Bununla birlikte dile getirilen bütün tanımlarda da araştırmayı yapanların yönelimlerinin açıkça kendisini hissettirdiği görülmektedir. Öte yandan din olgusu çok farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple yapılacak bir tanım dinin değişik görünümünü aynı kavram altında toplayabilmelidir, yani gündeme getirilecek bir din tanımı farklı dinlerin tahliline uygun olmalı ve yalnız bir dine (mesela Hıristiyanlık) bağlı olmamalıdır. Kurucusu ve teşkilatlı bir görevli sınıfı olmayan dinler (Hinduizm), Ulu Tanrı inancı ve rahibi olmayan dinler (Budizm), belirli bir amentüsü olmayan yalnızca ayinlerden ibaret olan (Antik Roma'daki) dinler de vardır. Nitekim Roma dinleri hakkında J. Scheid şu hususlara dikkat çekmektedir:

---

\* Bu metin; Jean-Paul Willaime'nin *Sociologie des Religions* (Que sais-je, Deuxieme édition corrigée, PUF, Paris 1995) adlı eserinin 114-125 sayfalar arasında yer alan "Pour une Définition Sociologique de la Religion" isimli kısmın tercümesidir.

<sup>1</sup> Y. Lambert, La "Tour de Babel" des Définitions de la Religion, *Social Compass*, 38 (1), 1991, s. 73-85.

## *Dinin Tanımlanması Meselesi*

“Roma dinleri hiçbir inancı gerektirmedikleri gibi, genel olarak bir doktrine de sahip değildiler. Onlar sadece dini bilgi ve inanç (doktrin) ve seremonilerin takvimi, belirli ayınlar ve bu ayınların geleneksel olarak yerine getirilme şekilleri ile sınırlıydılar<sup>2</sup>.”

Hatta L. Kapani'nin Hinduizm hakkında verdiği bilgilerden de anlaşıldığı gibi, bazı kültürlerde din adamı ile diğerleri arasındaki ayırım bile problemlidir. O bu konuda şöyle demektedir:

“Hinduizm diye adlandırılan dinde, (bu kavramı İngilizler 1830'lu yıllara doğru icat etmişlerdir) bugün Batı'da olduğu gibi dinin sosyal hayattan ayrı bir alana sahip olduğu şeklinde bir anlayış mevcut değildir. Hinduizm aslında sadece dinî değil, aynı zamanda sosyal bir sistemdir. Dolayısıyla bu sistemde söz konusu iki olgunun birbirinden ayrılması imkansızdır. Hintce, Bengalce ve Sanskritçe'de din için kullanılan kavram *dharmadır*. Bu kavram din fikrini dışlamaksızın daha ziyade kozmik ve sosyal temelle birlikte hayatın dengeleyici ve düzenleyici konumunu ifade etmektedir. Burada eşyanın tabiatına ait içkin bir kanun söz konusudur. Bu kanun bizden her birimizin ruhunda var olduğu gibi toplumda da içkindir. Şu halde bir Hinduya, “*Dinin nedir?*” diye sormakla; “*dünya görüşün ya da hayat anlayışın nedir?*” diye sormak hemen hemen aynı anlama gelir<sup>3</sup>.

“Din” kelimesinin bazı dillere tercümesinin dahi zor olması, din hakkında ileri sürülecek sosyolojik bir düşüncenin tarihî semantik bir temele dayalı olarak ortaya konulmasının gerekli olduğunu açıkça göstermektedir. Çünkü biz “din” deyince hem tarihî hem de sosyal olan bir yapıyı anlamaktayız. Esasen bu terimin etimolojisi dahi tartışmalıdır. Acaba o, Ciceron'un “relegere” (dikkatle yapmak, özenle almak, yeniden toplamak) dediği kökten mi, yoksa Latince “religare” (bağlanmak, birleştirmek) şeklinde ifade edilen kelimeden mi türemiştir. E. Benveniste birinci ihtimali kabul etmektedir. Buradan hareketle H. Hatzfeld'i de

---

<sup>2</sup> F. Jacques, J., *Schild, Rome et L'integration de L'Empire*: 44 av. J.-C. – 260 apr. J.-C., c. 1: *Les Structures de L'empire Romain*, Paris PUF, “Nouvelle Clio”, 1990, s. 113.

<sup>3</sup> L. Kapani, “Spécificités de la Religion Hindue”, in Jean Delumeau, *Le Fait Religieux*, Paris Fayard 1993, s. 375.

(1993, op. cit.) takip ederek, dini “*geleneksel sembolik bir faaliyet olarak*” tanımlamak mümkündür. Öte yandan *din* teriminin *hurafe, sapkınlık, inanç, inançsızlık* vb. gibi öteki kavramlara nispetle tanımlanan semantik bir evrende yer aldığını da unutmamak gerekir<sup>4</sup>. Aslında bu tür bir ayırım, çoğu zaman, gerçekte dini olanın dini olmayandan ya da dini olma vasfını kazanmayandan farklılaştırılması görevini yerine getirmektedir. Bu arada bazen “*dini olanın*” “*inanç*” kavramıyla dile getirildiğini de söylemeliyiz. (yani “*dini olan*” “*inanç*” ismine mahkum edilebilmektedir). Nihayet, *dini* tanımlamak için farklı bilim dallarının çok değişik bakış açıları da vardır. Burada diğer bakış açılarını dışlamaksızın dinin sosyolojik tanımı ile ilgilenmek istiyoruz<sup>5</sup>.

Dinin toplumda yerine getirdiği sosyal fonksiyonu dikkate alan tanımlara *işlevselci* tanımlar denilirken, onun ne olduğunu dile getiren, yani dinin aslı mahiyetini ön plana çıkaran tanımlara ise *özel* tanımlar denmektedir. Her birinin avantajları da dezavantajları da bulunan bu iki tanım türü de problemi tamamen ortadan kaldırmamaktadır. Biz aşağıda neden, dinlere *işlevsel* yaklaşımla *özel* yaklaşım arasındaki zıtlığı aşmanın gerektiğini açıklamaya çalışacağız.

## I. İşlevselci Tanımlar

Kültürel Antropoloji çerçevesinde Clifford Geertz dini şöyle tanımlamaktadır:

“*Din, varlık hakkında genel düzen mefhumları formüle ederek; güçlü, daimi ve derin motivasyonlar ve imkanlar uyaracak şekilde insana tesir eden ve formüle ettiği mefhumlara gerçeklik görüntüsü vererek, uyandırdığı motivasyonlar ve imkanların yalnızca “gerçek”den doğduğu intibasını uyandıran bir semboller sistemidir*”<sup>6</sup>

<sup>4</sup> M. Sachot, “Religio / Supertitio”, Historique d’une Subversion et d’un Retournement, *Revue de L’Histoire des Religions*, CCVIII, 1991/4, s. 355-394.

<sup>5</sup> Mesela bir hukukçunun tarifi diğerlerinden daha farklı olarak dinin operatif açıdan tanımlanmasını ön plana çıkartmak zorundadır. F. Messner, “Peut-on Définir Juridiquement la Religion, L’Exemple de la République Fédérale d’Allemagne” *L’année Canonique*, 31, 1988, p. 321-342.

<sup>6</sup> Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System”, in M. Banton, éd., *Anthropological Approches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966, s. 4.

### *Dinin Tanımlanması Meselesi*

Bu yaklaşıma göre; din, her şeyden önce, bireylerin dünyevî hadiseleri ve tecrübeleri değerlendirmelerine ve anlamlandırmalarına imkan veren sembolik bir bütünlük olarak kabul edilmektedir. Empirik olmayan tabiatına rağmen kabul edilmiş dinî anlayışlar, inananlar tarafından gerçek (hakikat) olarak, hatta tecrübi olandan bile daha gerçek olarak kabul edilir.

Bazı araştırmacılar dinin ifade ettiği fonksiyonların belirlenmesinde daha da ileri gittiler. Dini “*insan hayatının nihai problemine karşı grubun mukavemetini temin eden inanç ve ameller*” olarak tanımlayan J. Milton Yinger<sup>7</sup> bu fonksiyonları, insanın ölüm, acı ve varlığın nihai anlamı hakkındaki sorulara cevap verme şekli olarak görmektedir. Fonksiyonel tanımlar yayılcı karaktere sahiptir. Bu sebeple dinî olarak ortaya çıkmayan bir çok fenomeni de dinî olarak ele alma ihtimaline imkan verir. Diğer bir deyişle bu tanımlar, geleneksel dinlere, fonksiyonel alternatifleri de açıklığa kavuşturur. Bazı fonksiyonları yerine getirmek için belirli dini geleneklerin yerini başka otoriteler ve tahayyüller alır. Bu bakış açısı insanı politika, spor ve sağlık alanlarında meydana gelmiş yapay dinlerin olup olmadığını sorgulamaya çağırır. (cf. Chap. III, V, “Seküler Dinler”). İşte bu nokta fonksiyonel tanımların işlerliğinin ve zihinsel çıkarımlara dayalı açıklayıcılık özelliğinin avantajlarını taşımaktadır. Fakat bu tür bir tanım, aşırı bir anlam genişliği kazanmış olmasından dolayı objesini kaybetme riski taşımayacak mıdır?

Will Herberg, “Protestan, Katolik ve Yahudi” (Protestant, Catholic and Jew 1955. Op. Cit.) adlı eserinde; ister alışkanlıklara dayalı isterse tarihsel olarak adlandırılın “geleneksel dinlerle” dine yüklenen fonksiyonları duygusal olarak dolduran “aksiyoner dinleri” birbirinden ayırmaktadır. Burada söz konusu olan işlevler ise, sosyal hayata katılabilmek için gerekli nihai anlamı topluma sunma ve böylece sosyal aktiviteleri sağlamlaştırmadır. İşte buradan hareketle, değişik sosyal fonksiyonların tamamlanmasının temelinde tarihi dinlerin olduğunu göstermek

---

<sup>7</sup> J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York, Macmillan 1970, s. 7.

kolaylaşmaktadır. Böylesi bir yaklaşımın da dinlerin dünyevileşme teorisini ortaya koymaya imkan verdiğini söyleyebiliriz.

Thomas Luckmann, Kiliselerin dinleri kendilerine indirgemeye giriştiği *Kilise Sosyolojisinin* yetersizliğinden şikayetle yazdığı “*Görünmez Din*” (The Invisible Religion<sup>8</sup>) adlı eserinde dine fonksiyonel olarak yaklaşmakta ve dinde insan vasıtasıyla biyolojik tabiatın aşkınlığını görerek dini evrensel antropolojik ve sürekli var olan bir olgu olarak değerlendirmektedir (s. 49). Esasen “*görülme-yen din*”, “*yaygın din*”, “*bozulmuş din*”, “*analojik din*” vs. pek çok yeni kavram, Batıda Kilise ve benzeri büyük inanç kurumlarında yaşanan inanç krizi neticesinde dinin yok olmayacağını, fakat onun informel, düzensiz, ferdileşmiş bir biçimde ya da daha başka şekillerle varlığını daimi bir surette devam ettireceğini dile getirmek için gündeme getirilmiştir.

Bugün, bir dinden ötekine değişiklik gösterse ve genel bir tarzda belirlenmesi zor olsa da, dinler tarafından geleneksel olarak icra edilen bazı sosyal fonksiyonların diğer aktörler ve faaliyet sektörleri tarafından üstlenildiği tartışılmaz bir gerçekliktir. Bu noktada “*artık din, hiçbir sosyal fonksiyona sahip değildir*” diyecek kadar ortadan kayboldu mu?” sorusu karşımıza çıkmaktadır. Esasen buradaki hata da dini herhangi bir toplumda yerine getirdiği sosyal fonksiyonlara indirgemekten kaynaklanmaktadır. Bu ise, sembolik sistemleri adeta toplumsal işlevlerine indirgeyerek, dine faydacı bir bakış açısıyla bakma anlamını taşımaktadır. Halbuki dinî olan; yokluğu, güvensizliği ve ötekini anlamlandırarak işlevlerini yerine getirmekte, hatta daha da öteye uzanmaktadır.

Komünist toplumlarda yapılan bütün baskılara ve inkarlara rağmen din, totaliter iktidardan kurtulan birkaç şeyden birisiyse, acaba bu süreç, dinin durumu hakkında bazı ipuçları vermez mi? Çünkü din, her ne kadar politik ve ekonomik bir fenomen olarak algılansa da, tanım gereği o, politik ya da ekonomik açıdan

---

<sup>8</sup> T. Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1967.

<sup>9</sup> R. Cipriani, *La Religione Diffusa*, Rome, Borla 1988.

yetkeci iktidarlardan kurtulan otoriter şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple dil analizlerinde olduğu gibi, bütün sosyal sistemlerin analizinde de belirsizliğe, aşırılığa, yokluğa, trajik olana... kısaca sembolik olana, kendi yoğunluğu ve bütünlüğü içerisinde yer vermek gerekir.

## **II. Özsel Tanımlar**

Özsel tanımlarda anlama ve kavrama, genişleme ve esneme kayboldukça elde edilmektedir. Bu anlamda R. Robertson'un dinin özsel tanımına güzel bir örnek verdiğini söylemeliyiz. Ona göre; dinî kültür, “*empirik şeylerin empirik olmayanların anlamına eklendiği, empirik bir gerçeklik ile, tecrübe ötesi ve aşkın bir realite arasındaki ayırma bağlı semboller ve inançlar (ki değerler doğrudan doğruya bunlardan doğmaktadır) sistemidir*<sup>10</sup>”.

Melfrod Spiro'ya gelince o, “kurum” (institution) kavramından, toplumsal olarak paylaşılan inançların ve tutumların oluşturduğu bir modeli anlamakta ve dini de bir kurum olarak değerlendirmektedir. Bu noktada o dini “*kültürel olarak kabul edilmiş insanüstü varlıklarla yine kültürel olarak belirlenmiş kalıplar dahilinde iletişim kurmaktan ibaret bir kurum*<sup>11</sup>” şeklinde tanımlamaktadır.

Karel Dobbelaere ise 1981'de (op. cit. s. 38) şöyle bir tanım ileri sürmektedir: “*Din, ahlaki bir toplum oluşturmak için bir araya gelen kişileri tecrübe üstü ve aşkın bir Gerçeklikle ilişkili inanç ve ameller çerçevesinde toplayan ve birleştiren bir sistemdir*”.

Şu veya bu şekilde, özsel din tanımları “*dini aşkına ve tabiatüstüne bağlarlar*”. B. Wilson'un bağlı olduğu anlayışta budur. Bu tanımlar, en azından, batılı toplumlarda din teriminin toplumsal kullanımı ile uyum içindedir. Bu tür tanımların diğer bir avantajı da, objelerini diğer tanımlara göre daha açık seçik ortaya koymalarıdır. Bu sebeple dinî alanı şu veya bu aşkınlık formuna hiçbir referansı olmayan vakıalardan tamamen temizlerler. Ancak böylesi tanımlar

---

<sup>10</sup> R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, New York, Schocken, 1970, s. 96.

<sup>11</sup> M. Spiro, “Religion: Problems of Definition and Explanation”, in: Michael Binton, éd., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966, s. 96.

genellikle bir ya da bir çok tarihsel dinle gizli bir bağlantı içinde değil midir? Halbuki bütün dinlerde aşkınlık fikri yoktur. Hatta bazılarında Tanrı inancı yoktur. Öte yandan, mesela Hıristiyan teologların dile getirdiği “*Tanrının ölümü*” nazariyesinde olduğu gibi *a priori* olarak dinleri aşkınlıktan arındırma teorisi de dışlanamaz. Özsel bir din tanımı, “dini belirli bir din formuna sokma riski taşıdığından”, dini değişimi anlama konusunda belki de yetersizdir. Dinler kendi kendine değişmektedir ve dini oluşturan, sembolik pratikler dünyası derin değişimlere maruz kalmaktadır. Bu sebeple bir dönemde din kavramıyla anlaşılan şey bir başka dönemde anlaşılandan tamamen farklı olabilmektedir.

Sürekli olarak, tarihî ve kültürel bir bağlam içerisinde tanımlandığı için aşırı problemleri bir muhtevaya sahip olan “tecrübe üstü gerçeklik”, “aşkınlık” ve “tabiatüstü varlık” gibi terimler dinin özsel tanımının sınırlarını ortaya koymaktadır. Şu veya bu şekilde, özsel tanımlar, dini olanla dini olmayı belirlemek için kullanılmaktadır. Böyle bir bakış açısı da genellikle batılı din anlayışlarına göre şekillenmektedir. Şu halde dinin karşılaşılabileceği öngörülmemiş değişimler (mesela aşırı içkinli yönelişler gibi) araştırmacıyı dini formlar arasındaki aşırı farklılıklar konusunda dikkatli olmaya mecbur etmektedir. Çünkü saf özsel kriterlerden hareket edilerek dinin sosyolojik bir tanımını yapmak oldukça zordur.

### III. İşlevsel veya Özsel Tanım Şeklindeki İkilemden Kurtulma

Bu ikilemden her iki yaklaşımı birleştirerek çıkılabilir. Claude Bovay ve Roland D. Campiche, “Croire en Suisse(s)” “*İsviçre’de İnanmak*” (1992 op. cit. s. 35) adlı eserlerinde dini, işlevsel ve özsel yönlerini birleştirerek şöyle tanımlamaktadırlar:

“*Din, hem tecrübe ötesi Aşkın bir hakikatle bağlantılı hem de belirli bir toplumda uyum, kimlik, kolektif tecrübenin ifadesi, ferdî ve toplumsal hayatın yapı olarak kararsız karakterine cevap verme gibi çeşitli fonksiyonlardan birini ya da bir kaçını ifade eden, az ya da çok organize edilmiş inançlar ve ameller toplamıdır*”.

Burada işlevsel ve özsel yaklaşımın birleşmesinin avantajı açıktır: Çünkü böyle bir tarif yalnızca özsel yaklaşımla yetinen tanımların düştüğü kısır döngüye düşmemekte, aynı zamanda dinin aşkın olan tarafını da dikkate aldığı için onun asıl objesinin de kaybolmasına izin vermemektedir. Ancak Danièle Hervieu-Léger'in "La Religion Pour Memoire" (1993, op.cit. s. 61-64) adlı eserinde de dikkat çekildiği gibi, din tarafından icra edilen fonksiyonların zaman ve mekana göre çok büyük değişiklikler göstermesi asıl problemi yeniden ön plana çıkarmaktadır. Çünkü işlevsel ve özsel yaklaşımları birleştirmek aynı zamanda bu iki yaklaşımın kendi problemlerini de birleştirme riskini taşımaktadır.

Alain Testart, dinin Tanrı inancına refesansla tanımlanabileceği düşüncesine karşı çıkararak dikkatini, dinin bir nedensellik ya da etkinlik prensibi ortaya koyduğu olgusuna yöneltmiştir. Bu prensip dinlere göre çok farklı şekillerde (bir tanrıya, bir evren kanununa, mitik bir zamana ait) ele alınabilir. Bir bağlamda Alain Testart; dini; "*insanın dünya görüşünü oluşturan ve ayinlerin anlamını belirleyen özel bir prensibin kabulünü gerekli kılan ibadetler ve inançlar bütünü*", olarak tanımlamaktadır<sup>12</sup>.

Ancak dikkat edilirse bu tanımda vurgunun inançlardan ayinlere, temsilden de fiile kaydığı görülecektir. A. Testart'ın da kabul ettiği gibi, dini yine yalnızca dinî olan bir etkinlik prensibi ile tanımlamak biraz totolojiktir. Bununla birlikte yine de dinin etkili bir faaliyet olarak kabulü üzerinde durmamız gerekir.

D. Hervieu-Léger, kendi açısından, tamamen farklı bir başka yaklaşımı önermektedir. Bu öneride ise, bir inanç çizgisine dahil olmak yoluyla yapılan meşrulaştırma fonksiyonu merkezi bir yer işgal etmekte ve "din, bizden öncekilerin inandığı gibi, inanmaktan ibaret" olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamda o, dini "kendisi aracılığıyla özel bir inanç çizgisine aidiyet (ferdi ve kolektif) şuurunun oluştuğu, devam ettirildiği, geliştiği ve kontrol edildiği, ideolojik, pratik ve sembolik bir nizam" olarak tanımlamaktadır (1993, s. 19).

---

<sup>12</sup> A. Testart, *Des Dons et des Dieux: Anthropologie Religieuse et Sociologie Comparative*, Paris, Armand Colin, 1993, s. 24.



D. Hervieu-Leger, “*her geleneğin din olmadığı gibi her inancın da din olamayacağını belirlemeye özen göstermektedir*”. Buna göre ancak şu üç unsur bulunursa “din” denilen olgu söz konusu olabilir. Bunlar; *inancın ifadesi* (şehadet), *geleneğin muhafazası* ve *bu geleneği meşrulaştıran referansların olmasıdır* (s. 142). Buradan hareketle dinin, geleneğe referans ile kendini meşrulaştıran özel bir inanç şekliyle ilişkili olduğu söylenebilir.

Ancak kabul edilmiş bir geleneğe inancın ifade edilmesi dini tanımlamak için yeterli midir? Kuşkusuz bu yaklaşım dinin temel yönlerinden birinin altını çizmektedir. Burada daha önceden var olan ve yeniden dikkatlice ele alınmış sembolik malzemedeki hareket eden geleneksel bir faaliyet söz konusudur (Henri Hatzfeld, 1993). D. Hervieu-Leger’in tanımı din sosyolojisinden hareketle özellikle farklı toplulukçu yapılarda modernitenin din alanında ortaya çıkardığı yeni şeyleri anlayabilmek için oldukça uygundur. Fakat toplulukçu girişimler kendilerini toplumsal bağlardan doğduğu kabul edilen dini bir düzleme yerleştirerek kayganlıkları (güvensizlik, devamsızlık) ortadan kaldırmaya çalışıyorlarsa, bu durum, aslında modernitenin tamamı için de söz konusu olmaz mı? Bunun, ferdi veya kolektif olarak bir geleneğin otoritesine dayanma ihtiyacını ortaya çıkaracağı kesin bir husus değil midir? (s. 135). Cevap “evet” ise; bu gelenek neden mutlaka “dini” olmak zorundadır? Her ne kadar önemli bir yönü açıklıyor olsa da, kabul edilmiş bir geçmişe inancı dile getirmek suretiyle dini tanımlamaya çalışmak bize yeterli görünmez. Böyle bir açıklama ile pekala, *marksist* bir gelenekle *materyalist* bir inancı ya da bir tür *cumhuriyetçi* gelenekle *laiklik* inancını tanımlamak da uygun olabilir.

#### IV. Sosyal Eylem ve Karizmatik Güç Olarak Din

Biz, hem özsel hem de işlevsel yaklaşımlardan uzak kalarak dini, “*karizmatik bir güç ile ilişkiyi ortaya koyan düzenli sosyal bir faaliyet*” olarak tanımlamanın uygun olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Weber de kendi din sosyolojisi anlayışının ilk dönemlerinde dini, temelde “*topluluk içerisinde ortak bir hareket tarzı*” olarak görmektedir. Bu ifade, ne kadar yetersiz olursa olsun, iki şeyi aynı anda ön plana

çıkartmaktadır. Bunlardan *birincisi*, dinin sosyal bir aktivite olması, *ikincisi* ise bir toplum içerisinde meydana gelmesidir. Burada söz konusu edilen sosyal faaliyet mefhumunu daha açık olarak nitelememiz gerekirse, onun “*inançlar ve ayinlerle meydana getirilen düzenli sembolik bir ilişki*” olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, tüm dini sistemlerinin esasını teşkil eder. Buna göre dinler bir kült olarak kendisini göstermekte, yani çeşitli şekillerde kendisiyle ilişki kurma durumunda kalan aktörleri farklı farklı, ancak oldukça düzenli bir biçimde kendi bünyesinde toplayan ayinsel ve sembolik bir vasıtayla tezahür etmektedir.

Bu düzenli sembolik iletişim yapıcı ve kurucu bir karizma oluşturur. Başka bir deyişle, söz konusu bu iletişim şu veya bu şekilde kendini açığa çıkaran ve gönülden bağlanılan bir karizmayı ön plana çıkarır. Bu sebeple hem sosyolojik olarak kullanımı problemlili hem de bütün dini evrelere uygulanması çok zor olan, “*aşkın gerçeklik*” ve “*tecrübe ötesi gerçeklik*” gibi kavramları kullanmak yerine, dinin sosyolojik tanımını yaparken, “*aşkınlık*” veya “*vahiy*” olarak isimlendirilmesi adet olan şeyi, bunları ortaya çıkaran sosyal pratikten hareketle sezinlemek gerekir. İşte bu noktada, kendisine tanınan karizma aracılığıyla toplumsal olarak otoritesi meşrulaştırılmış dinî bir önderin ortaya çıkması hadisesini dikkate almak mecburiyetindeyiz. “*Karizma*” ferdi bir iktidarın toplumsal zuhurunu temsil ettiği gibi, aynı zamanda ekonomik ve politik açıdan alışılmış düzenlemelerden tamamen farklı bir iktidarı da temsil edebilir. Esasen bunun böyle olması da normaldir. Zira, eskiyi ortadan kaldıracı ve belki yeni bir düzen kurucu olan karizmatik şahsiyet çoğu kere farklı bir alternatif ortaya koymaktadır. Öyleyse sosyolojik bakış açısına göre dinin, kendini yenileyen bir karizmatik hakimiyetin sosyal ürünleri olarak ortaya çıkan toplumsal bir etkinlik ilkesi olduğu söylenebilir.

Kurucu (veya yenileyici) karizma üzerinde ısrar etmek, aslında tartışmanın merkezine iktidarın meşruiyetini ve onun aktarılması problemini yerleştirmek demektir. Weber’in de belirttiği gibi, merkezi olan şey, manevi hakimiyetin kendini gerçekleştirme tarzıdır. Sosyolojik bakış açısından din, fiilî olarak, kurucu (veya yenileyici) bir karizmayla düzenli sembolik bir ilişki meydana getiren ve kültürü belirleyen gücün işlerliğini temin eden bir tür sosyal eylemle ilişkilidir.

Her dinî dünya, kurucusundan ya da aktarıcısından hem her türlü yoruma ve kullanıma hem de değişik kurumsal ve toplumsal düzenlemelere açık olan bir imgeler alemi resmederek sadır olur. Bizim burada kurucu, ıslah edici ya da düzenleyici bir karizmadan bahsetmemiz, kaynak meselesinin problemlili olduğunun altını çizmeye yöneliktir. Kuşkusuz bir dinin kuruluşunun gerçekleşme süreci oldukça komplekstir. Fakat unutmamak gerekir ki, karizmanın herhangi bir tarzda naklediliyor olması, burada, kuruluş aşamasının cereyan ettiğini göstermektedir. Buna göre din kurucusunun bir karizmayı ve bir bağlanmayı meydana getirdiğini söylemeliyiz. A. Testart tarafından öne sürülen “*etkinlik prensibi*” ve D. Hervieu-Léger tarafından altı çizilen “*inanınlar silsilesi*” kavramını da göz önünde bulundurarak, biz, din için aşağıdaki tanımları öneriyoruz:

*“Din, kurucu bir karizmaya bağlı olarak belli bir aidiyeti gerçekleştiren inançlar ve ayinlerin oluşturduğu düzenli sembolik bir iletişimdir.*

Kurucu bir karizmayla bağlantı kurmanın değişik şekilleri vardır ve bu bağlantıda “kurum”, “ayin”, “inanç sistemi”, “kutsal metinler”, “inanın fertler”, “karizmatik fikirler” gibi bir çok unsur aracılık yapabilir. Bu noktada şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, “her dini ortam, kurucu karizmaya bağlantı tarzında şu ya da bu unsura az ya da çok kesin olarak tanınan önceliğe göre karakterize olur. Bu karizma ise bağlılığa aracılık eden şu veya bu unsur üzerinden yeniden harekete geçirilir ve meşrulaştırılır.

Bir dinî sistem sadece özel kanallar ve gruplanmalar (kurumlar, topluluklar vs.) ortaya çıkararak değil, bununla birlikte, belirli bir toplumda insan ve alem anlayışını hem açıkça ifade eden hem de yaşayan evrensel bir zihin yapısı oluşturmak suretiyle sosyal bir bağ üretmektedir. Başka bir ifadeyle bir dinî evren, kendisinin oluşturduğu toplumsal katılımlara indirgenemez. Eğer din sosyolojisi kendisini dinî organizasyonlar ve bunların üyeleriyle sınırlayarak, dinî araştırmaları, sadece bir medeniyet ve kültür araştırmasına indirgeyecek olursa bu durumda o alanını oldukça daraltmış olacaktır. Ayrıca karizmanın aktarımı da

yalnızca bir organizasyon meydana getirmez, o aynı zamanda bir kültürü de ortaya çıkarır.

Bizim teklif ettiğimiz tanım, bir dinî evreni ve onun sosyal tesirlerini “aktörler”, “organizasyonlar” ve “ideolojiler” olmak üzere üç düzeyde algılamaya imkanı vermektedir.

1) Aktörler düzeyinde, dini aktivite meşruiyet problemiyle karşı karşıya kalan fertleri sembolik bir dünya ile bağlantılı olarak ilişkiye sokan sosyal aktivite olarak değerlendirilebilir.

2) Organizasyon seviyesinde ise din, zaman içerisinde yerleşmiş işleyiş ve iktidar süreçlerini ortaya koyan bir vasıttır.

3) İdeoloji düzeyinde ise o, metinlerde yazılı ve dikkatlice ve tefsir edilmiş olduğu kabul edilen temsiller ve pratikler toplamı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu düzeylerin her birinde karizma problemi kendini gösterir: Dinin ideolojik olarak aklileştirilmesi, organizasyon düzeyinde kolektif yönetimi, aktörler seviyesinde ise onun toplumsal ekinliği kendisini gösterir. Bilginleri, yöneticileri ve efendiler sınıfı olmayan bir din yoktur. Din sosyolojisi de her şeyden önce bu tekil, özel sosyal ilişkinin farklı sosyal etkilerini incelemekle görevlidir.

Nasıl ki Weber, “devletin yalnızca memurlarını tanyoruz” diyerek, memurlarla devleti özdeşleştirmemek gerektiğini söylüyorsa aynı şekilde din sosyologu da dini böyle isimlendirmemelidir. Doğrusunu söylemek gerekirse, din sosyologu da, karizmanın taşıyıcısı ile ilişki içerisinde bulunan ve bağlılığı tanımlayan, zaman ve mekan üzerinden farklı ilişkileri kendi aralarında oluşturan aktörlerden başka kimseyi tanımaz. Pierre Legendre din kavramının anlam birliğine üç kelimeyi dahil etmektedir. Bunlar, “ayinsellik”, “bağlılık” ve “politika”dır<sup>13</sup>. Gerçekten dinî olanın “iktidar” (meşruiyet sorunu) “bağlılık” (aktarma sorunu) ve “referans” (kaynak problemi) sorunu vardır. Din bu problemlerini dile getiren sembolik bir faaliyettir. Sosyologlar da karizmadan ve

---

<sup>13</sup> P. Legendre, “Qu’est-e donc que la religion?”, *Le Débat*, no: 66, Septembre-Octobre 1991, s. 40.

*Jean-Paul Willaime*

*Çev.: Doç. Dr. Halife Keskin Yard. Doç. Dr. Abdullah Alperen*

karizmanın aktarımından bahsederken, kendi tabirlerini kullanıyor olsalar bile, aslında onlar farklı bir şey söylememektedirler. Sosyologlara göre dinin bitmez tükenmez sosyal bir fenomen olarak görünmesinin sebebi ise, ister geleneklerin halen geçerli olmasından isterse yeni peygamberlerin ortaya çıkmasından kaynaklansın, karizmanın sürekli yenilenmeye devam ediyor olmasıdır.

*Dinin Tanımlanması Meselesi*