

Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” Kavramının Modern Batı’da İnşası

Sare Levin Atalay*

Öz: 19. yy’dan itibaren sosyal bilimler ve din bilimleri literatüründe *religion*™ kavramı birbirinden farklı metodolojilere göre çalışılmış ama her zaman, insanın tüm faaliyet alanlarından ayrı bir kategori ve özü itibariyle evrensel ve doğal bir kavram olduğu düşünülmüştür. Son yıllarda bu bakış açısı eleştirilmekte, *religion*ın Batı medeniyeti tarafından icad edilen, kurgulanan ya da inşa edilen bir kavram olduğu ileri sürülmektedir. Bu çalışma, söz konusu eleştirel görüşler bağlamında Hıristiyan Batı dünyasında geliştirilen *religion* kavramının günümüze kadar ki tarihini incelemeyi amaçlamaktadır. Bunun için *religion* üzerine yazılan temel tarihi eserlerde dönemin kontekstine göre kavrama yüklenen anlamların değişimi kronolojik sırayla incelenecektir. Ayrıca kavramın eski medeniyetlerde karşılığı aranacaktır. Temel iddiamız, bugün kullandığımız ve anladığımız haliyle, yani evrensel, tarih ve kültür aşırı, esasen seküler alandan ayrılmış, insanın manevi dünyasına ait inancı ifade eden *religion* kavramının tarihsel koşullara bağlı olarak inşa edilen Batı medeniyetine özgü modern bir kavram olduğudur. Ne modern Batı’dan önce ne de diğer medeniyetlerde ona benzer veya onun karşılığı olabilecek herhangi bir kavrama rastlanmamaktadır.

Anahtar kelimeler: *Religion*, din, seküler, modern, inşa, icat, kavram.

Abstract: Since the 19th century the concept of religion has been studied by using variety of methodologies in social sciences and religious studies but almost always regarded as a distinct category from all other human activities, natural and universal concept in essence. In recent years, this viewpoint has been criticized by a new perspective that religion is a kind of concept which was constructed, manufactured or invented by Western Christian world. This paper aims to deal with the history of the concept of religion in the light of this critical viewing. The change in the meaning which was attributed to the concept in historical writings according to their context shall be worked through in chronological order. Furthermore, the equivalent concept shall be investigated in ancient civilizations. As we look at the history of the concept, it is observed that the concept has transformed dramatically through the time, drifting away from its original meaning. The main argument of this paper is that the concept of the religion, which is used and understood today as a notion exists in all cultures in all times through history, distinct from secular phenomena, essentially interior and private; is invented during modernization by Western civilization. Neither in the pre-modern West nor in other ancient civilizations the equivalent concept didn’t exist.

Keywords: Religion, secular, modern, construction, invention, concept.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.
E-posta: levinatalay@gmail.com.

** Türkçe karşılığı din ya da inanç olarak çevrilen kavram (Türkçe ve Arapça din kavramından farkı olduğu düşünüldükçe) gerekli yerlerde İngilizce yazımında olduğu şekliyle kullanılacaktır. İslam’daki din kavramının buradaki kullanımdan farkına ilerleyen sayfalarda kısaca değinilecektir.

Giriş

Religion son iki asırdır, *sui generis*, içeriği itibarıyla siyaset, hukuk, bilim gibi tüm faaliyet alanlarından ayrı, tüm kültürlerde açıkça gözlemlenen evrensel bir deneyim olarak düşünüldü. İster inançlı ister ateist olsun en etkili sosyal bilimciler, filozoflar, sosyologlar ve antropologlar onun evrensel bir fenomen olduğuna inandılar.¹ İlk defa Hegel (1770-1831) *religion*ın durmaksızın değişen tarih boyunca her zaman canlılığını koruyan tüm tarihsel görünüşlerinin üzerinde, *transandantal* (aşkın) bir fikir olduğunu öne sürdü (1832). Ardından kavram sosyal bilimlere girdi. Feuerbach (1804-1872) dinin evrensel bir özü olması gerektiğini söyledi (1851). O gün bu gündür de dinin aslında ne olduğu tartışılır hale geldi (Smith, 1964, s. 46). Bergson'a (1859-1941) göre "bilimsiz, sanatsız ve felsefesiz toplumlar hep olmuş ve olacaktı, ama hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştı." (1935, s. 96) Durkheim da (1858-1917) dinsiz hiçbir toplumun olamayacağını çünkü onun toplumu oluşturan temel taşlardan biri olduğunu iddia edecekti (1915, s. 273). Weber'e (1864-1920) göre din, toplumun gelişme çizgisini belirleyen bir olgu; Geertz için ise tüm toplumlarda görülen kültürel bir sistemdi (1973).

Dinin ne olduğu, ne anlama geldiği sorusu ve ona evrensel bir öz bulma gayreti, akademik dünyanın gündemini işgal ederken, kavramın kendisine yönelik de ilk eleştiriler dillendirilmeye başlanacaktı. Bu eleştirileri ilk olarak 1964 yılında Wilfred Cantwell Smith kaleme aldı. Smith, *The Meaning and the End of Religion* adlı eserinde, insan hayatı ve toplumda diğer tüm faaliyetlerden tamamen farklı tek şeyin *religion* olduğu söyleminin, Batı dünyasındaki akademik din araştırmalarının en alışılmış söylemi olduğundan ve her araştırmacının bu ön kabulü başladığından yakınıyordu. Kavramı tanımlayan özcü yaklaşımları eleştirerek onun aslında rasyonel/akademik bir tanımlamasını yapmanın pek mümkün olmadığını savlıyor ve akademik çalışmalar açısından onun işe yararlılığını sorguluyordu. Onun dikkat çektiği önemli noktalardan biri de kavramın yaygınlaşması ve yükselişinin dine dair pratiklerdeki (dindarlıktaki) düşünle doğru orantılı olmasıydı. Bu tarihten itibaren Smith'in görüşleri, kademeli olarak, akademinin marjinden, merkezine doğru yol aldı ve böylece son birkaç on yıl içerisinde, 19. yy'dan itibaren etkili olan klasik din anlayışını, Smith'e benzer şekilde eleştiren yeni bir yaklaşım geliştirmeye başladı. Bu yeni yaklaşım son 20 yıldır Jonathan Z. Smith, Daniel Debussion, Talal Asad, Russell McCutcheon, Tomoko Masuzawa, William Cavanaugh ve Timothy Fitzgerald gibi pek çok akademisyenin çalışmalarında kendini gösterdi.

Bu makalede, söz konusu eleştiriler ışığında *religion* kavramının tarihine bakmak arzu ediliyor. Fakat "*religion* tarihin herhangi bir döneminde yaşayan bir adamın kafasında ne ifade ediyordu?" sorusu cevaplama zor bir sorudur. Bu zorluğun farkında olarak çalışmada *religion* kavramına atfedilen fikirlerin tarih içindeki değişimini incelemeye çalışacağız.

Malum olduğu üzere kavramlar, tıpkı hayattaki diğer şeyler gibi değişir, anlamları tarihsel bir evrim geçirir. Yeni fikirler, deneyimler, kültürler ve diğer pek çok şey bu değişime yol

1 Hegel'in *Din Felsefesi Dersleri* (1832), Feuerbach'ın *The Essence of Religion*'i (1851), Emile Durkheim'in *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* (1915), Max Weber'in *Din Sosyolojisi*' (1920), Rudolf Otto'nun *Idea of Holy'si* (1923), Henri Bergson'un *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (1935), Mircea Eliade'nin *The Quest: History and Meaning in Religion* (1969), Clifford Greetz'in *The Interpretation of Cultures*'i (1973) bu bakış açısını görebildiğimiz temel eserlerdendir.

açabilir. Bir kavramın belli bir coğrafya ve tarihte kullanılış şekli ve çağrıştırdıklarıyla bir başka zaman ve mekânda kullanılış şekli ve taşıdığı mana aynı değildir. İşte belirli koşullarda yaşayan insanların nasıl düşündüğünü anlamının yolu kullandıkları kavramların kritiğini yapmaktan geçer (Smith, 1964, s. 96).

Öyleyse, *religion*'ın tarih boyunca nasıl şekillendiğini anlamak için, tarihsel dönemlerin temel eserlerinde kavramın nasıl anlaşıldığını tespit etmek ve o dönemlerdeki manasının, kavramın günümüzde taşıdığı ile arasındaki farkı vurgulamak lazım gelir. Kavramı bu metotla ele almak için özellikle Cavanaugh'ın, *The Myth of Religious Violence*, Smith'in *Meaning and The End of Religion*, Asad'ın *Dinin Soy Kütükleri*, Fitzgerald'ın *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*, Masuzawa'nın *The Invention of World Religions*, Pennington'ın *Was Hinduism Invented?* adlı eserlerinden istifade edilecektir. Bu bağlamda, "Roma İmparatorluğu veya ortaçağ Avrupası'nda yaşanan olgu ile Aydınlanma'dan sonra ve günümüzde anlaşılan *religion* kavramı arasında bir ayniyet hali söz konusu mudur?" "Kavramın diğer medeniyetlerde bir karşılığı var mıdır?" "Kavram tarih ve kültür aşırı, özü itibariyle insanın tüm faaliyet alanlarından ayrı doğal bir olgu mu yoksa tarihsel ve kültürel bir kategori midir?" soruları, cevapları aranacak temel sorulardır.

Kavramın Etimolojisi

Religion kökeni itibariyle antik Roma'dan gelir. Cicero (MÖ. 106-43) *De Natura Deorum* (Tanrıların Tabiatı) adlı kitabında tanrılara inancın kökenini tartışırken *religio* kavramına yer verir. Burada *religio* kavramıyla teolojik bir doktrinden ziyade Roma'daki sosyal hayatın adeta tutkalı olan "gelenekler ve örf-adetler"i ifade etmektedir (Smith, 1964, s. 25-26). Cicero'nun, bu kelimeyi büyük olasılıkla unutmak anlamına gelen *negligere*'nin zıddı *religare*'den çıkarmış olabileceği belirtilir. Latince *religare* ya *dareligere* en basit ifadeyle; "sıkıca birbirine bağlamak" "yeniden birleştirmek" (McCutcheon, 2004) "tekrar tekrar okumak, yapmak, bir şeyi dikkat etmek, bir şeyi vazife edinmek anlamlarına gelir (Tümer, 1986, s. 217). Örneğin *religio mihi est* – benim için *religio* olan şey- dendiğinde o insanın çok önemli bir yükümlülüğünü ifade etmekteydi. Tapınaktaki kurban ritüeli için de kavram *religio*yu yerine getirmek şeklinde kullanılabilirdi ama söz konusu yükümlülüklerle sadece bir takım "kült antlar" değil; vatandaşlık yeminleri, toplumsal kurallar, aileye karşı sorumluluklar ve gelenekler gibi modern toplumların genellikle seküler kabul ettiği şeyler kastedilirdi (Smith, 1964, s. 23).

Antik Roma'daki (MÖ. 9. yy- MS. 4. yy) *religio* kavramının en önemli farkı "tanrı/tanrıların varlığına inanmak" ya da "inanç" gibi bir anlam içermemesidir. Din ve kamusal alan arasında bugünkü anlamda düzenlemeler olmadığı için, *religio* kavramı Roma halkının hem imparatora hem tanrılara hem de vatandaşlara karşı sorumluluklarının tamamını kapsayan onlardan ayrı düşünülemez bir kavramdır. Roma halkının kavram dünyasında, bu alanların dışında adına *din* denen bir etkinlik, inanç veya ibadet alanı yoktur; Tanrı ya da tanrılara sadakat ve ibadet de zaten bir vatandaşlık görevidir. Dolayısıyla *religio* sosyal hayatın tümüne nüfuz etmiş bir kavramdır (Cavanaugh, 2009, s. 62-63).²

2 Roma ve Yunan medeniyetlerinde olduğu gibi Eski Mısır, Afrika, Aztek, İran ve Hindistan'da da Tanrı ya da tanrılardan bahsedilir ama bugünkü anlamda *religiona* rastlanmaz (Smith 1964, s. 53- 54). Bu durum Avru-

Patristik Dönem ve *Religio* Kavramı (2. - 8. yy)

M. S. ilk bir kaç yüz yıl kavram yavaş ama radikal bir değişim geçirmiştir. Çünkü Akdeniz havzasında modern tabirle adına Hıristiyanlık dediğimiz yeni bir din doğmuştur. Kilise denilen dinamik ve yepyeni bir topluluk Greko-Roman dünyaya katılmıştır. İlk Hıristiyanlar yeni hayat tarzlarını, prensiplerini ve deneyimlerini yeni kavramlarla ifade etmeye çalıştılar.³ Bu arada pek çok terimi de Latince'den aldılar *religio* da onlardan birisiydi. (Smith, 1964, s. 25-26) Hıristiyanlığın başlangıcına baktığımızda eski Yunanca İncil'de *religio* kavramının kökü olarak ele alabileceğimiz bir terime rastlanmaz. Din ya da dindarlığa yakın anlamlarda geçen *eusebia* (Timothy 3:16; 2 Timothy 3:5), *threskia* (Acts 26:5; James 1:26, 27) ya da şimdi ki *triskevi* kelimeleri, Augustinus (354-430) dönemindeki Latince tercümelerde Tanrı'ya inancı, tapınmayı ifade etmek için *religio* olarak çevrilmekteydi. Fakat Yunancada "Korku ile karışık saygı" anlamına gelen *threskeia* (Tümer, 1986, s. 217) daha çok Sanskritçe'de *dharma*, Çince'deki *li* veya Latince'deki *pietas*'a daha yakındır. Bu kavramların hepsi, Tanrılar ve atalarla birlikte aileye, arkadaşlara, yöneticilere ve hizmetkârlara yönelik sosyal yükümlülüklerin ve ritüellerin hepsini adabınca yerine getirmekle alakalıdır. (McCutcheon, 2004) Patristik dönem Latince İncillerde *religionun* birkaç defa geçtiği ama birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığı görülür, bunlar; adetler, rahiplerin görevleri, züht, Tanrı'ya ibadet halidir (Cavanaugh, 2009, s. 62).

Lactantius (M. S. 250-325) *Divinarum Institutionum*'da, *religioyu* "İnsanla Tanrı arasında gittikçe pekişen bir bağ" anlamında kullanır (Tümer, 1986, s. 217) ve ilk kez doğru ya da gerçek *religio* (*vera religio*) ve yanlış *religio* ayrımı yaparak doğru *religioyu* züht ve adalet ile anlamlandırır. Augustinus (354-430) Lactantius'un kavrama bakış açısını devam ettirerek *religio* kavramı üzerine yazdığı *De Vera Religione*'de doğru *religio* ile tek Tanrı'ya ibadet, övgü ve hamd eylemini kasteder. İnsanlar yanlışlığı düşerek pek çok tanrıya, yarattıklarına, ürettiklerine, sahip olduklarına, topraklarına ve benzeri şeylere tapabilirler ve bu tapınma yanlış *religioidir*. Bu nedenle Augustinus insanı yanlış *religioya* (ibadete) karşı uyararak doğru *religioya* davet eder. Doğru *religio* ise insanları İsa'nın bildirdiği tek Tanrı'ya bağlar (Cavanaugh, 2009, s. 62) Böylece bu dönemde doğru *religio* ile kavramda ilk radikal değişim gerçekleşmiştir. Artık *religio dei* tabiri Tanrı'ya ibadeti, onun zıttı olan *religio deorum* ise tanrılara ibadet yani paganizmi ifade etmeye başlamıştır. Bunun neticesi olarak kavram şimdi, bir gurup insanın *religiosu* ile onların dışında kalanların *religiosu* anlamında kullanılmakta ve bir sınırı belirlemektedir (Smith, 1964, s. 29).

Augustinus, Hıristiyanlıkta iktidar ve *religio* arasındaki ilişkiyi de çok etraflı bir biçimde ele alır. Ona göre iktidarın dinsel bir işlevi vardır: Baskı ya da otorite, hakikatin ortaya çıkmasına yarayan bir koşuldur. Disiplin de bunun sürekliliği için gereklidir. İnsan ancak sıkı bir disiplin altında tutulduğu takdirde, yani meşakkatli bir eğitim ve ıslah edici bir terbiye sürecinden

pallılarla karşılaşan yerli halklar için de geçerlidir. Mesela Americo Vespucci, Karayip halklarının; 17. yy'da kâşif Jacques Le Marie de Perulu yerlilerin bir *religionu* olmadığını nakletmiştir. 18. yy tüccarları da Afrika haklarının "religion gibi bir kavram üzerine hiç kafa yormadıklarından" bahseder (Cavanaugh 2009, s. 86). Mircea Eliade arkaik topluluklarda, insanın kutsal bir evrende yaşadığını söyler. Bu evrende Tanrılar; tüm insan eylemlerine anlamlar yüklemiştir. İnsanın en basit olan beslenme, çalışma, cinsellik vb. eylemleri dahi ilahi bir sembol niteliği taşıdığı için kutsaldır; dolayısıyla dini ve dünyevi ayrımı yoktur denilebilir (Zinser 2011, s. 26-31).

3 Bunlardan en dikkat çekenini iman kavramıdır.

geçtikten sonra onun kötü eğilimlerinin dizginlenebileceğini düşünür. Dolayısıyla kilisenin ve imparatorluğun koyduğu yasalar, tüm toplumsal kurumlar ve insan bedenini disipline sokan faaliyetlerin hepsi, bir iktidar olarak insanın hakikati deneyimleme koşullarını yaratan birer araçtırlar. Dolayısıyla iktidar ve *religio* arasında koparılamaz bir bağ vardır (Asad, 2014, s. 49-50).

Ortaçağda Religion 5. yy- 14. yy

En dindar çağ olarak bilinen ortaçağda doğal olarak din kelimesinin çok daha sık kullanılabileceği beklenirse de, gerçekte kavram, 5. yy'dan sonra Hıristiyan literatüründe büyük oranda ortadan kaybolur. Smith'e göre ortaçağda *religion* üzerine yazılmış tek bir kitaba dahi rastlanmaz. Bu bulgudan anlaşılan o dönem *religion*, üzerinde pek de durulan ya da önemsenen bir kavram değildir. Bu durum büyük oranda, onu Hıristiyan geleneğinden miras alan modernitenin şafağına kadar bu şekilde devam edecektir (Smith, 1964, s. 27).

Kavramın kendisinin izini sürmeye devam etmek gerekirse, *religion* kavramı ilk kez 1200'lerde Latince'den İngilizceye geçerek *Oxford İngilizce Sözlük*'te bilinen en eski manası "keşiş yeminiyle bağlılık ya da manastıra adanmış hayat" şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla antik anlamı olan "görev, saygı, sadakat, bağlılık ve yükümlülük" gibi anlamlarını yitirerek "manastır hayatına özgü çeşitli kuralları ve kurallara göre yaşamayı" ifade eden bir kavram haline gelir. 13. yy'dan itibaren ise yerel Hıristiyan tarikatları ifade etmek için de kullanılacaktır. Mesela İngiltere'de artık Dominikenler, Benediktenler, Fransiskanlar gibi tarikatlardan yani *religiöns*dan bahsedilmeye başlanmıştır (Cavanaugh, 2009, s. 64).

Bu dönemde manastırda yaşayan keşişlerin hayat tarzı tam anlamıyla *religiöyü* ifade etse de kavramın anlam alanı sadece bunla sınırlı kalmaz. Söz gelimi skolastik dönemin (8. yy-15. yy) en önde gelen temsilcilerinden Thomas Aquinas (1225-1274) *religiöyü* adalete bağlı bir erdem olarak görmüştür. Aquinas'a göre erdem, bir çeşit alışkanlık ya da huysur; alışkanlık ise eylemlerin bir disiplin içinde tekrarıyla meydana gelir. Bu eylemler mutlaka bedeni içermelidir; beden ve ruh bir bütündür, ruh bedenden ayrı bir şey değil onun "özü"dür. Gene mesela Hugh of St. Victor (1096-1141) da ruhun ancak bedeninin duruşu, hareketleri, konuşması, oturup kalkmasını şekillendirmekle disipline sokulabileceğini düşünür. Bu nedenle Hıristiyan *religio* insanın "beden ve ruhunu disiplinden geçmesiyle ikinci mizaç olarak kazanılan" vasıflar ya da becerilerdir. Bu disiplinler hem topluluk halinde hem de bireysel olarak yapılan ibadeti kapsar. Aquinas'a göre bu anlamda *religio*, adaletin önemli bir cüzüdüdür çünkü "Tanrı'nın hakkı" olan şeyin ne olduğunu ifade eder; o da insanın Tanrı'ya ibadetidir (Cavanaugh, 2009, s. 65).

Ortaçağda *religion* evrensel bir dini hakikati temsil etmez. Mesela Aquinas'a göre *doğru religio* Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a yapılan ibadetken, pagan ibadetler ise *yanlış religiodur*; yani dünyanın farklı yerlerinde farklı görünüşler ya da şekiller kazanarak çeşitlenen "ortak-evrensel bir dini öz" anlayışı yoktur. Asad'ın tabiriyle "Ortaçağ Hıristiyanları için *religio* evrensel bir fenomen değil, hakikatin üretildiği tek mekândır". Ortaçağda Hıristiyanlar günümüzdekinin aksine hakikatin evrensel olmadığını düşünürler. Çünkü dini ona zarar veren şeylerden ayırt edecek, yani hakikati üretecek tek merci, ibadet eden bireyin kanaati değil kilisenin öğretisi ve pratikleridir (Asad, 2014, s. 61).

Üstelik Smith'in tespitine göre ortaçağ kilisesi için en değerli kelime *religio* değil imandır

(*faith*). Çünkü iman insanın Tanrı'ya sürekli yönelerek gösterdiği bir karşılığı ifade eder. Bu karşılık canlılığını koruduğu müddetçe *religion* pek de önemli değildir (Smith, 1964, s. 33). Ortaçağdaki *religio* kavramının günümüz din kavramından farkına ilişkin bir başka önemli nokta, o zaman için *religionun* bir inanç ya da önermeler sistemi olmamasıdır. Çünkü ortaçağ Hıristiyanları için Hıristiyanlık; İslam, Hinduizm, Budizm gibi hakikate ve inananların vazifelerine ilişkin bir inanç sistemi olan diğer dinlerin yanında ya da onlara denk sayılabilecek bir din değildir. O daha çok bir "erdem", bir "yaşam şekli ve alışkanlık" (*habitus*), "hal ve tavır" ifade eder; bu hale de ancak beden ve ruhun çok özel bir terbiyeden geçmesi sonucunda ahlaki fazilet ve mükemmelliğe ulaşıldığı takdirde gelinebilir. Yani *religio* kavramı, mezkur dönemde dünyaya ilişkin belli başlı doğru evrensel önermeleri öğrenmekle alakalı değil, davranışlarda, bedende görülen alışkanlıkların, mizacın, huyun şekillenmesiyle alakalı bir şeydir (Cavanaugh, 2009, s. 66).

Cavanaugh ve Asad ortaçağda da *religio* ve politikanın ayrı alanlar olmadığını, iç içe geçtiğini söyler. Buna göre ortaçağ Hıristiyanlığı teopolitik⁴ bir bütünlük göstermektedir. Krallar ve papazların görevleri ayrılmış olsa da *religio* maksatları açısından politikadan ayrılmaz. İnsanların erdemli bir hayata ulaşması için iyi yönetilmeleri gerekir. Bu nedenle krallar da erdemli olmalıdır. Krallar erdemli olmazlarsa adalet dejenere olacak, tiranlık, zorbalık baş gösterecektir. Sağduyu, basiret ve adalet (*religio*) bir kralın olmazsa olmaz vasıflarıdır. Toplumun tıpkı bir birey gibi erdemli bir hayat sürmesinden sorumlu olan kişi kral, ondan da sorumlu olan papazlardır (Cavanaugh, 2009).

Sonuç olarak ortaçağ *religion* kavramının karşısında moderniteyle icat edilene kadar bugünkü anlamda seküler bir alan yoktur. "Ortaçağ Hıristiyanlığı döneminde din telakki edilen şeye dair toplumsal düzeyde saptayabileceğimiz formlar, önkoşullar ve etkiler ile modern dönemde din telakki edilenler aslında son derece farklı olgulardır." (Asad, 2007, s. 106) Ortaçağ dünya görüşünde, bütüncül ve kutsallaştırılmış bir düzen söz konusu olup onun dışında kalan bir Hıristiyan âleminden söz etmek mümkün değildir. *Religion* modern toplumlarda olduğu gibi politika ve sosyal yaşamdan ayrı bir faaliyet alanını da ifade etmez; aksine tüm kurumların ve eylemlerin içine nüfuz etmiştir.

Rönesans, Reform ve *Religionun* Modern Bir Kavram Olarak Gelişimi (15. - 17. Yy)

15. yy'da Rönesansla birlikte modern din kavramının inşa edilmeye başladığı görülür. Bu inşa süreci Reform hareketi ile devam eder ve Aydınlanma ile gelişir (Smith, 1964, s. 34). Modernitenin şafağında *religion* kavramı artık daha geniş kapsamlı, farklı bir öneme sahip yeni bir anlamda kullanılmaya başlanacaktır. Böylece kavram, 15. yy'dan itibaren kendine ait önermeler sistemiyle belirlenmiş; esasen içsel (ya da manevi) ve kişiye has bir dürtü; politika, ekonomi ve benzeri faaliyetlerden ise ayrı bir anlam kazanmaya başlar. Bu nedenle Smith'e göre günümüzdeki anlamda *religion* kavramının doğuşuyla aslında dini uygulamada bir gerileme başlamıştır (Smith, 1964). Yani din eylem alanından çekilmiş ve insanın iç dünyasına hapsedilmiştir. Böylece Hıristiyanlık da politikaya ve sosyal hayata doğrudan müdahale etmeyen özel bir hayat şeklini almıştır. Zaten modern anlamda *religion* kavramının icadı da,

4 Cavanaugh'ın üzerinde çok durduğu bir kavram olup, *Theopolitical Imagination* (2003) adlı kitabında etraflı bir biçimde tartışır.

religio erdemini topluma yaşatan kilise otoritesinin gerilemesi ve "siyam ikizi"⁵ olan seküler alanın ortaya çıkışı ile eşzamanlı gerçekleşir. Avrupa'nın toplumsal ve siyasi düzeninin merkezinde yer alan Hıristiyan *religio* böylece yavaş yavaş mevziini modern kullanımdaki haliyle *religioya* terk etmeye başlar.

Bu süreçte iki Platoncu filozofun *religion* kavramına yeni anlamını kazandırmada büyük rol oynadığı söylenebilir. Bunlardan Nicholas of Cusa'nın (1401-1464) bu kavrama yaklaşımında o zaman için yeni olan en önemli husus, artık ritüelin şeklinin olmazsa olmaz bir özelliği betimlememesidir; çünkü ona göre *religio*, çok çeşitli ibadet görünümleri ardındaki "evrensel ve içsel" bir güdüdür. Avrupa'nın İstanbul'un fethinden etkilendiği dönemde Cusa, *De Pace Fidei* adlı kitabında yeryüzünde farklı şekillerde ibadet eden insanlar arasında bir ittifak sağlayacak prensipler bulmaya çalışır. Tanrı'ya Yahudi tarzında Hıristiyan tarzında ve Arap tarzında ibadetler vardır.⁶ Çünkü Tanrı bütün halklara farklı dillerle ama aynı hikmeti öğreten peygamberler göndermiştir. Bu nedenle çok çeşitli ibadetlerin özünde aslında tek bir *religio* vardır ama bu gerçek zamanla gizlenmiştir. Hatta pek çok tanrıya ibadet bile bu tek hakikat üzeredir. İbadetlerin birliği ideal olandır ama pratikte ibadetlerin çeşitliliği hoş görülmelidir. *Religio* artık fazilet için gereken bedensel disiplinler ve ibadet şekliyle değil "her çeşit ibadet tarzının özünde olan deruni hikmetle" tanımlanmaya başlanmıştır. Böylece dini kendi iç dünyasında yaşayan "manevi hayatı olan insan" modeli yavaş yavaş belirlemeye başlar. Anlaşılabacağı üzere artık ortaçağda "bedensel disiplinler, huy, adet, erdem-adalet" anlamına gelen *religio* kavramından 15. yy itibariyle ciddi bir kopuş yaşanmaya başlamaktadır. (Cavanaugh, 2009, s. 68-71).

Rönesans'ta *religion* kavramının inşasında önemli rol oynayan bir diğer isim, Platon'un tam bir Latince tercümesini Avrupa'ya kazandıran Marsilio Ficino (1433-1499) 1474'de *De Christiana Religione (Hıristiyan Dini)* adlı kitabında ortaçağdaki kullanımından farklı olarak *religionı* evrenselleştirmiş ve içselleştirmiştir. *Religion* (yani İsa'nın dini) insana "Tanrı'nın bahsettiği doğal bir niteliklerdir." İnsanın temel vasfı olup herkeste görülen ortak bir şeydir. Ficino, onu artık dışarıdan gözlemlenen tüm eylemlerden farklı bir öz olarak görmektedir. Doğuştan gelen bu öz zaman ve mekânla değişmez. İnsanların fikirleri, davranışları ve adetleri değişir ama *religion* değişmez. *Religion* davranışlarımız ve ibadetlerimizden ayrı ve insana özgü evrensel bir niteliklerdir (Smith, 1964, s. 34-35).

16.yy'da reformistler için Tanrı'dan başkalarını (kilise otoriteleri, papalar, konsüller, vb.) yüceltmek ya da kutsamak yanlış *religion*dur. Protestan lider Zwingli (1484-1531) *religionın* Tanrı ile kul arasındaki özel bir ilişki olduğunu ve yanlış *religionın* Tanrı'dan başkasına imtihat etmek olduğunu savunur. John Calvin de (1509-1564) bu mesele üzerine yazdığı *Christiana Religio Institutio*'da doğru ya da gerçek *religionın*, Tanrı ile kul arasında olan bir bağ olduğunu söyler. Reformla birlikte (15. -17. yy) Hıristiyan mezhepler arasında tartışmalar iyice kızışınca mezheplerin inanç kaidelerinin neler olduğunu açık ve net bir şekilde tanımlama ihtiyacı hasıl olmuş bu amaçla Katolik *religionı*, Protestan *religionı* gibi mezhepleri tanım-

5 Talal Asad'ın *religion* kavramının sekülerizm kavramından ayrı düşünülemediğine işaret ettiği ve bu ilişkiyi tanımlarken kullandığı bir kavram.

6 Ama şu farkı ifade etmek gerekir henüz adına Yahudilik, İslam, Budizm denen diğer dinler ya da dünya dinleri diye bir anlayış yoktur.

layan kitaplar yazılmıştır. 1600'lere gelmeden Protestan hareketler sayesinde *Christiana Religione* terimi bir hayli popülerleşir. Bu kavramla artık, Hıristiyanlığın özünün çeşitli formlarının üzerindeki "Hıristiyan dini" kastedilmektedir. Bu da Hıristiyanlığın (ortaçağdaki anlamıyla) bir insan topluluğu olmaktan çıkarak bir inanç sistemine doğru kaymaya başlaması demektir (Smith, 1964, s. 36-39).

Fransız hümanist Guillaume Postel (1510-1581) de *De Orbis Terrae Concordia* (1544) adlı eserinde dil ve ibadet çeşitliliğine rağmen tüm insanların ittifak edebilecekleri 67 temel ilke sıralar. Eğer insanlar bu temel prensiplerde uzlaşabilirlerse nihai hakikatler konusunda da hemfikir olacaklardır. Böylece insanlar Luterci, Katolik ya da başka bir şey olmaktan çıkıp İsa'nın adını yücelteceklerdir. Postel evrensel bir ittifak fikriyle, *religion* çoğul haliyle *religions* şeklinde de kullanarak ibadetlerin çeşitliliğini ifade eder. Böylece *religion* ailesine mensup Hıristiyanlık, İslam, Yahudilik gibi *religion* türleri fikrinin temelleri atılmış olur. Dolayısıyla "manevi ve evrensel bir güdü" anlamı kazanmaya doğru giden kavramın bu yeni boyutuna 16. yy'da inancın, uygulamalardan üstünlüğü fikri de eklenir. Postel, maddi yani dışarıda olan, kilisedeki ibadetle tüm insanları çatısı altında birleştiren içerideki manevi kiliseyi ayırır. İngiltere'de de Thomas Bacon (1511-1567) gibi reformistler dini, maddi dünyaya bağımlılıktan kurtarmak için çeşitli çalışmalar kaleme alırlar. Yeni bir beden ve mekân anlayışı doğmaya başlar ve bu mekânda Tanrı'nın varlığı ancak inanç gözüyle tecrübe edilebilir hale gelir ve inanç ise dünyayı yorumlamak için öğrenilmesi gereken bir takım prensiplerden oluşur. Bu içsel-dışsal ya da maddi-manevi, inanç-uygulama gibi ikilik fikirleri 17. yy'da seküler-dini ikiliğini şekillendirecektir (Cavanaugh, 2009, s. 72-73).

17. yy'da Avrupa'daki prenslikleri etkileyen din savaşlarının ardından *religion*ın dini hoşgörüyü adına evrensel bir tanımını yapmaya yönelik ilk girişimlerin de başladığı söylenebilir. Gene bu tarihlerde kendi dışındakileri kirli varlıklar olarak gören ve Yahudileri de kısmi hoşgörüyü barındıran Hıristiyan alemin kendisini 'tüm dünya' olarak tasavvur ettiği dönem de artık kapanmıştır. Keşifler ve ticaret ufukları genişletmiştir. O yüzyılın birçok yazarında görülebileceği üzere, ne kadar eksik anlaşılırsa anlaşılınsınlar, Doğu medeniyetleri Avrupalının bilincini zorlamaya başlar. Bu medeniyetlere yönelik ilgi ve Avrupa'daki çekişmelere bir son verme umudu, bir barış önerisi olarak 'doğal din' anlayışını doğurur. Edward Herbert (1583-1648) *De Veritate* adlı eserinde, yüce bir Güce dair inanç, ibadet, ahlak ve bu hayattan sonra verilecek ödül ve cezayı esas alan davranış kuralları ile *religion*ın "doğal din" anlamında bir tanımını yapmaya çalışır. O böylece Hıristiyanlığın da ötesine geçerek tüm insanlardan evrensel onay alacak bir inancı formüleştirmek için uğraş verir. Herbert'a göre ibadet şekilleri değişse de insan, doğuştan gelen bir sezgiyle her zaman ve mekânda ilahi olana yönelmişti. İnsanlar, ancak inançları konusunda birleşebilirlerse yeryüzüne huzur gelecektir. Bütün ibadet biçimleri aslında tek bir evrensel *religion*ın çeşitleridir. Dinsiz hiçbir topluluk ve dönem olmamıştır. Herbert'ın inancın evrenselliğine yaptığı vurguyla, *religion*ın, inananlarca tasdik edilen bir önermeler kümesi olduğu, dolayısıyla bir *religion*ın diğerleriyle mukayese edilebileceği fikri de uyanmaya başlar (Asad, 2014, s. 56).

Cavanaugh'a göre böylece "tarih ve kültür aşırın" bir *religion* anlayışının doğmuş olduğu söylenebilir. Herbert, devletin kilise üzerindeki denetimine destek vererek "içsel, evrensel ve manevi, özünde politik olandan ayrı ve ondan bağımsız bir din kavramı" (2009, s. 75-78) oluşturmuş böylece yeni bir realite ve normalliğe kapı açmıştır. Erken modern dönemde inşa

edilmeye başlanan bu evrensel din anlayışı siyasi otoritenin yeniden şekillenmesinin kaçınılmaz bir parçası olmuştur. *Religion* kavramının içselleşmesi ve evrenselleşmesi; aslında devletin kilise üzerinde kontrolü ele almasıyla birlikte gelişen bir süreçtir (Cavanaugh, 2009, s. 77).

17. yy sonlarında gerçek *religion* kavramı artık "insanın iç dünyasına ait" bir inancı ifade etmektedir. *Religion*'ün kamusal alandan çekilmesinde, Aydınlanma filozoflarının geliştirdiği doğal-doğaüstü, ruh-madde⁷, zihin-beden, rasyonel-irrasyonel gibi dikotomiler etkili olur. Maddi doğa ve manevi doğaüstü arasına çekilen sınır, insanın manevi dünyasındaki özel tecrübesi olan modern din anlayışının doğmasına önyak olacaktır (Fitzgerald, 2007). Aydınlanmanın önemli ismi John Locke'a (1632-1704) göre gerçek din "insanın aklen ikna olduğu" ve "iç dünyasında yaşadığı" bir inançtır. Bu dünyaya hiçbir otorite müdahale edemez, politik otorite hakiki dinin yerleştiği iç dünyaya erişemez. Kamuya ait otoritelerin kullandığı harici güç ile *religion*a ait "içsel" itikat arasındaki sınır çizilmiştir. Böylece *religion* dışarıdan gelen müdahaleden korunmuş olur. *Religion* her insanın gerek tefekkür, gerek araştırma, çalışma gibi "şahsi" çabalarıyla bilgisine ulaştığı ve samimi bir şekilde sorguladığı şeyleri kapsayan "kişiye özel" bir mesele haline gelmiştir. Yaşam, özgürlük, sağlık, varlık, toprak, para gibi dış dünyaya ait şeyler kamunun çıkarları için müdahale edilebilir seküler alanlar iken; iç dünyaya ait *religion*, sekülerden ayrı ve siyasi otoriteden korunmuş alanı oluşturur (Cavanaugh, 2009, s. 78).

Smith, Aydınlanma ile *religion* dendiğinde insanların zihinlerine kazınan mananın bu olduğunu söyler. Rönesans'ın hümanistleri, Protestan reformistler, Aydınlanma filozofları dini iç dünyaya has bir *piety*, dindarlık ya da takva haline getirmişlerdir (Smith, 1964, s. 40-44). Asad'a göre din ile iktidarı ayırmak, Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir normdur (Asad, 2004, s. 3). Dini-seküler⁸ ikiliği modern devletlerin oluşumunda rol oynayan yeni bir anlayış getirir. Dünyanın bu anlamda ikiye bölünmesi bu devletlerin bireyci antropolojisine tam anlamıyla uymuştur. Sonuç itibarıyla Rönesans ve Reform hareketleri ile başlayan ve 17. yy'da kristalleşen bir sürecin sonunda insanlar, artık eskiden olduğu gibi doktrine dayalı törenlerin ve sembollerin kamu hayatının tümleyici ve ayrılmaz bir parçası olduğu bir gurup içinde doğmamaya başlarlar ve dolayısıyla da *religion* kamusal hayattan çekilir, bireyin özel hayatına mahsus, seçebileceği ve reddedebileceği bağımsız bir kategoriye ifade etmeye başlar.

Kolonyalizm ve Dünya Dinleri

18. yy'da Batı dünyası Hıristiyanlığı 'gerçek din' (*true religion*) ve dolayısıyla medeni olmanın vazgeçilmez bir parçası olarak kabul etmektedir. Mesela David Hume, *The Natural History of Religion* (1757) adlı kitabında çok tanrıcılık ya da putperestliğin ilkel bir *religion* olduğunu söyler. Monoteizm ise ondan sonra gelen üstün ve Tanrı kaynaklı bir *religion*dır. 'Gerçek din' de (*true religion*) tek Tanrı'ya inançtır. Hıristiyanların karşısında diğer topluluklardan bahsederken onları cahil, ahlaktan yoksun, sapkın ya da barbar olarak nitelendirir. Bunların

7 Ruh- madde ya da zihin-beden düalizminin öncüsü Descartes'tir (1596-1650).

8 Seküler kavramı da 1851'de ortaya atılmış bir kavramdır. Bkz. Waterhouse 1908-1921: 348b. Bu tarihten sonra tüm dünyaya yayılmıştır. Bu da insanın özel ve sosyal hayatının bütünlük gösterdiği ve birbiriyle bağdaştığı eski sosyolojideki parçalanmanın bir semptomudur (Smith 1964: 113).

arasında, Afrikalılar, Japonlar, Türkler ve Hindular vardır (Hume, 1957). Dış dünyayı tanımaya başlayan Avrupalı için, *true religion* gibi insanın önemli bir vasfına sahip olmayan yerliler, aslında insanın temel haklarından yoksun ilkel varlıklardır, bu yüzden topraklarına ve kaynaklarına el konabilir (Cavanaugh, 2009, s. 86). Avrupalı bir Hıristiyanın yorumladığı anlamda *religion* olmayan topluluklar; yeterince gelişmemiş, makbul pratiklerin ve ahlakın bildirilmesi, doğruların öğretilmesi, dolayısıyla Hıristiyanlaştırılması gereken topluluklardır. Masuzawa'ya göre böylece *true religion* anlayışı, misyonerliğin zorunlu ve masum kabul edilmesine yol açmış, bu durum da kolonileştirme ve politik kontrol için ideolojik bir zemin oluşturmuştur. Dolayısıyla da o, bu amaçlar doğrultusunda özel olarak çalışılmaya başlanan bir disiplin haline gelecektir. Avrupalı Protestan teolojinin emperyal genişlemesi sonucu *religion* akademik dünyada şekillenen bir kategori halini alır (Masuzawa, 2005).

Fakat ilkel öteki kategorisi, sömürgelerde yaşayanlarla sınırlı kalmaz. 18. yy'da İngiltere'de başlayan endüstri devrimi pek çok yerde geleneksel köy hayatını bozmuş ve ortaya çıkardığı işçi sınıfı, alıştığı geleneksel ve dini yaşam tarzından koparılmıştır. Bilhassa işçi sınıfının kiliseye gidiş oranında ciddi bir azalma gözlemlenmektedir.⁹ Ani ekonomik değişimle birlikte istismara uğrayan kentli fakir işçi, tıpkı kolonilerdeki cahil putperest yerliler gibi, dini vaaza muhtaç, sefaletten kurtarılması gereken insanlar olarak görülmeye başlanır. Hıristiyan yazarlar, tüm dünyada ve Avrupa'da yaygın bir putperestlik olduğunu düşünmektedirler. Bu yüzden 18. yy'ın sonlarında misyoner yetiştiren kurumlar açılır, onlara destek veren cemiyetler doğar.¹⁰ Bu bakış açısına göre hem Afrika'nın tropik ormanları, Hindistan, Pasifik adalarındaki hem de Londra'nın, Liverpool'un endüstri "orman"larındaki paganlar, İngiltere'nin koruyucu kanatları altında Hıristiyanların yardım elini beklemektedirler. Her iki gurubun da Hıristiyan evanjelizmin medenileştirmesine ihtiyacı olduğu düşünülmektedir (Pennington, 2005, s. 25-35).

Böylece gerek burjuva gerek misyonerler gözünde ve koloni ile metropolün denk tutulduğu İngiliz kolonyalizmi kontekstinde *religion* kavramı diğer tüm alanlardan izole bir insani fenomen olarak karakterize ve inşa edilmeye başlanır. Bu inşa faaliyeti, sadece verilerin manipülasyon ve kategorizasyonuna dayanan entelektüel bir çalışmayı değil, aynı zamanda Britanya ve kolonilerinde yaşayanların inanç ve pratiklerinde de geniş çapta bir değişimi gerektirmektedir. Mesela Hindular hakkında yazılıp çizilenler her açıdan çarpıtılmış bir portreyi çoğaltmaya dönüktür. Uydurma hikayelerin katıldığı yazılı ve görsel malzemelerle, bu sözde dinsiz paganlar Avrupa'ya korkunç biçimlerde yansıtılmaktadır. Bu haberleri okuyan Hıristiyanlar da kiliselerine daha da bağlanarak, zavallı paganlara yardım etme gayretiyle dini kimliklerini içselleştirmektedirler. Öyleyse bir misyoner kitabında, kendi çarpık perspektifinden kolonilerde yaşayan herhangi bir paganı betimlediğinde, aslında kilisenin merkezdeki cemaatini de bir şekle sokmaktadır. Bu iki inşa da aynı sürecin farklı (biri hayali diğeri manipülatif) yüzleridir.

9 18. yy'da İngiltere'de Protestan ve Anglikan kiliselerine işçinin katılımı bir hayli düşmüş, kilisedeki ayınlar orta ve üst sınıfın katıldığı ritüeller haline gelmişti. Dinin fabrikada işi yoktu, zaten fabrika iççisinin de hayatında ona ayıracak zaman yoktu (Pennington 2005, s. 30).

10 Bu kurumlar sadece ülkedeki değil tüm dünyada Kitab-ı Mukaddes'i tanıtmak için kiliseler açıyor, herkesin erişebileceği kitaplar basıyor, sayısız din adamı görevlendiriyordu. Misyonerlerin kitapları ve bildirileri mütahş bir ilgi görüyordu (Pennington 2005, s. 30).

Hem İngiltere içinde hem de kolonilerdeki "öteki" anlayışından doğan, etnik, ırk ve sınıf kimliklerini oluşturan ve bu kimliklerin sınırlarını çizen kolonyalizm ideolojisi, dinin insanın diğer faaliyet alanlarından ayrılmasında ve birbirini dışlayan dini kimliklerin oluşmasında etkili olan temel faktörlerdendir (Pennington, 2005, s. 26-27). Dolayısıyla Avrupa'nın kolonileştirme sürecinde emperyalist ülkelerin çıkarlarına hizmet ettiği iddia edilen kavramın diğer kültürlerde de bu şekliyle tanıtıldığından ve dayatıldığından bahsedilebilir. 19. yy'da kolonileştirme fikrini temellendirmede önemli bir rol oynayan *religion*'ün diğer kültürler için ne kadar problemleri ve ideolojik bir hal aldığı Hindistan örneğinde çok net görülebilir. Hinduizm terimi çok tartışmalıdır çünkü eski Hindistan'da tek bir terim altında anlamlı şekilde bir araya getirebileceğimiz bir Hindu kimliği ve pratikleri yoktur. Bir Hindu'nun¹¹ sosyal ve dini hayatını teoride birbirinden ayırt etmesine ve herhangi bir din ya da dinleri kavramlaştırmasına yarayacak herhangi bir terim olmadığı gibi, 1829'a kadar Hinduizm diye bir kavram da mevcut değildir. Müslümanlar bu terimi daha önceki yüzyıllarda kullanmışlarsa da, bununla, o coğrafyada yaşayan ve Müslüman olmayan tüm halkları ve inançları (Hindu, Budist, Sih, animist, Jainist...vb.) tanımlamaktaydılar. (Smith, 1964, s. 64-65) Batılılar, bu terimi bir dine has kıldılar. Fakat icad edilen bu 'yeni dinin', ne bir kurucusu ne peygamberleri ne bir iman esasları ne kilisevari bir teşkilatı ne de ortak bir ahlak kodu vardır. Üstelik birbiriyle aynı şekilde inanan iki Hindu bulmak bile pek mümkün değildir. Tek Tanrıya inanan Hindular olduğu kadar binlerce tanrıya inananlar da bulunur (Cavanaugh, 2009, s. 87-92).

Bir *religion* olarak *Hinduizm* kavramının icadıyla, onun politika, ekonomi ve sosyal hayatın diğer yönlerinden ayrılması sağlanmıştır. Fakat kavram bu haliyle, Hinduların hayatında ciddi kafa karışıklığına da yol açmıştır. Çünkü Fitzgerald'a göre, kast hiyerarşisi, alışveriş, ritüeller, politik güç gibi yaşama dair her şeyin iç içe geçtiği bir toplumda *religion* diye bir kavramın ortaya atılması gerçekte son derece yanıltıcıdır. Söz gelimi geçmişte *religion*'ün karşılığı olarak kullanılan Sanskritçedeki *Dharma*'nın ifade ettiği sisteme, Batılı bir öğrencinin onu düşünürken dahil etmeyeceği politik ve ekonomik düzen de dâhildir. Eğer böyleyse Fitzgerald çok anlamlı bir soru sorar: Bu özgün bağlamda dinin dışında kalan herhangi bir şey var mıdır? Eğer bu bağlamda hiçbir şey dinin dışında değilse o zaman din gibi bir kavramı orada tanımlamaya çalışmanın ne anlamı vardır? (Fitzgerald, 2009)

Bir diğer çarpıcı örnek Japon dinlerinin icadı¹² sürecidir. 19. yy'ın ortalarında Josephson'a göre Japoncada İngilizce *religion* terimine denk ya da onun ifade ettiği anlamlara yakın anlamları kapsayan hiçbir terim yoktur. 1853'te Amerikan savaş gemileri Japonya kıyılarına geldikten sonra Japon çevirmenler *religion* terimini ilk duyduklarında onun ne ifade ettiğini çözmekte zorlanırlar. Onu çok çeşitli terimlerle karşılamaya çalışsalar da her biri *religion*'ün o dönemdeki tüm tanımları için yetersiz kalmaktadır. Çünkü Japonya'da yerli bir kutsal-profan ikiliği yoktur ve din diye anlaşılan bu kültürel sistemler, insan ve kutsal arasındaki

11 Hindu kavramı, Avrupa'dan çok daha önce doğu medeniyetleri ile ilişkide olan Müslümanların kullandığı bir kavramdır.

12 Japonlar, sahip oldukları 2000 yıllık kadim sistemi "Tanrıların Yolu" anlamına gelen Şinto kavramıyla ifade ederlerdi ve bu, Japon kültüründe insanın doğayla, toplumla, aileyle ve imparatorla olan tüm ilişkilerini kapsayan öğretiyi ve uygulamaları içine alan bir kavramdı. (Bkz. Dinler Tarihi Ansiklopedisi 1999) Josephson (2012) Budizm ve Şinto dinlerinin Batılıların anladığı anlamda bir din olmadığını, Amerikalıların 19. yy'da Japonya'ya gelmesiyle tamamen politik çıkarlar için bilinçli bir çalışmayla *religion* kategorisine sokulduğunu dolayısıyla *religion*'ün doğal bir kategori olmadığını söyler.

ilişkiyi belirleyen bir inanç temelini oturmamaktadır. 18-19. yy'ın Avrupa kökenli teosentrik *religion* kavramı, dini Tanrı'ya ibadetle özdeşleştirip onu vazgeçilmez yaparken, Japon geleneklerinde benzer herhangi bir kavrayışa rastlanılmaz. Fakat Japonlar da Amerika ile savaşın ardından öyle dayatıldığı için bir *religion* sahibi olmaktan kurtulamayacaklardır. Dolayısıyla bu Avrupalı kavram, Josephson'a göre Hıristiyan versiyonundan tamamen farklı çeşitli kültürel sistemleri asimile etmekte işlevseldir ve bu uğurda maharetle kullanılmıştır (Josephson, 2012, s. 1-10).

Böylece *religion* üst başlığının altı her geçen gün daha da kalabalıklaşır ve bunlar akademik çalışmaların konusu haline gelir. Masuzawa'ya göre Hıristiyan Batı asırlar boyu dünyayı Hıristiyanlar, Yahudiler, Muhammediler ve "diğerleri" diye ayırdıktan ve Hıristiyanlığı tek dünya dini ya da 'gerçek din' olarak gördükten sonra 13-19. yy'ın sonlarında (1880'lerde) artık dünya dinleri diye bir kategoriden bahsetmeye başlanacaktır. Sonrasında "dünya dinleri"ne dahil edilecekler arasında Budizm 1801'de, Hinduizm 1829'da, Konfüçyanizm 1862'de, Taoizm 1839'da, Şintoizm 1894'de ilk kez literatüre girer. Böylece Avrupa "diğerleri" olarak nitelendirdiği kültürlerdeki sayısız geleneği 19. yy'ın sonu itibarıyla artık *world religions* üst başlığı altında konumlandırmıştır (Masuzawa, 2005, s. 3-20).

Kısaca, *religion*ın 19. yy başlarında inşasında pek çok faktör etkili olmuştur. Asya, Afrika, Pasifik ve Amerika'nın kolonileştirilmesi sonucu biriken zenginlik ve bilgi; teknolojik ve bilimsel ilerleme; fikri ve felsefi gelişme; İngiliz kolonyalizminin ulaştığı yerlerdeki farklı kültür ve inançların yeni bir disiplin olarak gelişen *religion* altında incelenmeye başlanması; henüz adı konmamış Budizm, Hinduizm, Taoizm, Şinto gibi çok eski ve yabancı geleneklerin farklı ve müstakil dinler olarak tanımlanmaya başlanması ve Hıristiyanların kendi içinde yeni kimlikler, uygulamalar ve kaygılar edinmesi kavramın inşasında etkili olmuştur (Pennington, 2005, s. 24). Nihayetinde yüzyılın sonunda artık pek çok yeni tanımlanmış *religion* ile bir dünya dinleri sistemi, günümüzde zihinlerde işgal ettiği konuma kavuşacaktır.

Burada akıllara İslam'ın bu anlatıda nasıl bir yere konumlandırılması gerektiği sorusu gelebilir. Smith, ilginç şekilde 18-19. yy Avrupalıların kendi dinlerine karşı gösterdikleri tutumun benzerini Müslümanların da sergilediklerinden bahseder. Çünkü 'gerçek din' (*true religion*) anlayışı İslam mensuplarının zihinlerinde de mevcuttur. Kur'an'a göre gerçek din¹⁵ İslam'dır. Bu açıdan İslam, Hıristiyanlık dışındaki din türlerinden oldukça farklı ve özel bir dindir. İslam'ın önemli bir farkı da, Smith'e göre, İslam isminin dışarıdan veya

13 Mesela *Christianity The World Religion* (Dünya Dini Hıristiyanlık) adlı kitap John Henry Barrows'un kaleminde çıktığında sene 1897'dir. O tarihe kadar Batı dünyasında, dünya dinleri (*world religions*) gibi bir söylem hiç olmamıştır.

14 Bu sıralamada Budizm'in ilk sırada olması da epey şaşırtıcıdır. Çünkü aslen Budizm, Hıristiyanlar açısından *religion* denilebilecek hiçbir özellik taşımamaktadır.

15 İslam gelmeden önce Arap edebiyatında din kelimesi "adet, huy, karşılık verme, taat" gibi anlamlarda kullanılmıştır. (Tümer, 1986, s. 215) Bununla birlikte "Yargılamak, karar vermek, hüküm, belli başlı adetleri ya da gelenekleri devam ettirme onlara uymak" anlamlarına da geliyor. İslam gelmeden önce oldukça kozmopolit ve dini açıdan canlı bir coğrafyada Araplar pek çok dini topluluğa komşudur. Den ya da din kelimeleri halihazırda yaşayan dinleri ifade etmek için de kullanılan bir kavram. Dolayısıyla Arap dünyasındaki insanların zihninde Kur'an'da din ile kastedilen manaları anlayacak bir zemin var (Smith, 1964, s. 92-94). Kuran'da 92 yerde geçen din kelimesinin "ceza-mükafat, hüküm, hesap, saltanat, hakimiyet, itaat, teslimiyet, ibadet, hizmet, üstün gelme, zelim kılma, zorlama, adet, yol, kanun, şeriat, millet, mezhep" gibi çeşitli ve bağlamına göre değişen pek çok anlamı vardır. (Kılıç, 1999, s. 111).

içerideki tartışmalar sonucu değil bizzat onu gönderen ya da tesis eden tarafından verilmiş olmasıdır. Her ne kadar Hıristiyan dünya başından beri Müslüman topluluğuna çok yakın ve onunla ilişkili olsa da İslam adından bihaberdir. Batı dünyası 19. yy'a kadar İslam'ı, Mahumetisme (1597), Mahumetanizm (1612), Muhammedrie (1613), Musulmanisime (1818) gibi kendi verdikleri isimlerle anmıştı. Oysa Kur'an'da "Allah katında tek din İslam'dır" denilmektedir. Müslümanlara dünyayı kavramsallaştırırken kullanacakları terimleri bizzat Kur'an vermiştir. Bu ayetler dinlerini ya da inançlarını isimlendirmede tercihi o dinin mensuplarına bırakmamıştır. Bu nedenle Müslümanlar dinlerinden bahsedildiğinde ismi konusunda her zaman hassas davranmışlardır (Smith, 1964, s. 59). Bununla birlikte diğer dinlerin kurucuları kabul edilen İsa, Musa, Lao Tse, Guru Manak Gautama, Buda da toplumları ile alakalıdır ama İslam gibi bileşik bir sistem vaaz etmemişlerdir. Gene onlar öğrettiklerinin adını (Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm vb.) kavramsallaştırmış da değillerdir. Oysa Muhammed peygamber konuştuğunda Müslümanlar onun İslam'dan bahsettiğini bilmektedirler. Böylece Muhammed peygamber dini bir fikrin hem sosyal hem politik hem de hukuki ifadesiyle bir topluluk oluşturmuştur (Smith, 1964, s. 97-98).

Sekülerleşme ve *Religion* Tanımlama Sorununda Geline Son Nokta

20. yy'dan itibaren *religion* kavramını tanımlama çabasının zirveye çıktığı görülür oysa bu çağ geçmişe nazaran hiç de dinin önem kazandığı bir çağ değildir. Buna rağmen "Din nedir" sorusu canlılığını korumakta onu tanımlamak ise giderek daha da zorlaşmaktadır. Çoğu akademisyen *religion* kavramını doğaüstü bir gücün (Tanrı, ruh, vb.) varlığına inanmakla irtibatlandırır. Oysa başta Budizm ve Taoizm olmak üzere pek çok Doğu dininde Tanrı veya tanrılara rastgelinmez, hatta Konfüçyüsçülükte "aşkın" hiçbir kavram yoktur (Cavanaugh, 2009, s. 102-103). Bu sorunun bir çözümü, kavramın kapsamının tüm dinlerin ortak özünü hatta tüm ideolojileri kapsayacak şekilde geniş tutulmasıdır. Bu sebepten, artık 'seküler dinler'e doğru evrilen dünyada *religion*'ün, bilimsel hümanizm, marksizm ve diğer materyalist felsefeleri de içine alacak kadar kapsayıcı olduğu iddia edilebilmektedir (Luckman, 1967; Bellah, 1970; Yinger, 1970). Özellikle yeni fonksiyonel yaklaşımlarda doğaüstü bir güce atıf yapmadan kavramın tanımlanabileceği iddia edilir. Oysa bu eğilim de, kavramın sınırsızca genişletilerek kesinliğini ve açıklığını yitirmesine sebep olur (Akt. Stark ve Bainbridge, 1985, s. 1-19). Gene bu yaklaşım dini ve seküler olanın nasıl ayrılacağı noktasında da ciddi bir problem ortaya çıkarmaktadır. Çünkü geleneksel Hıristiyan *religion* anlayışına göre aslında dini olmayan bir takım ateist inançlar, ideolojiler, felsefi sistemler vb. doğaüstü bir kaynağa atıf yapmayan her türlü fikir ve düşünce sistemi artık *religion* kategorisine dahil edilebilmektedir.

Kavram bu haliyle akademik alanın en muğlak, tanımı kişiden kişiye değişen ve açıklanması en zor olan kavramlarının başında gelir. Batı'da bilhassa din bilimleri ve din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalarda kavramın günümüzde nasıl tanımlanması gerektiği, bitmek bilmez tartışmaların konusudur. *Religion*'ün pek çok tanımı yapılmıştır ama her tanım, diğer tanımlarca kabul gören bazı "dinleri" kapsam haricinde bırakmakta (Peterson, 2012, s. 2) veya bazı örneklerde de neredeyse her türlü inanışın (seküler veya değil) din sayılmasına yol açılmaktadır. Dolayısıyla tartışmalar, tek ve ortak bir genel tanıma doğru evrilmekten ziyade gittikçe çoğalan ve çeşitlenen bir tanımlama faaliyetini ortaya çıkarmıştır.

Bu noktada üzerinde durulması gereken en önemli husus, Cavanaugh'ın da belirttiği gibi, dini tanımlamaya yönelik söz konusu tüm yaklaşımların, farkında olmasalar da, *religiona* benzer şekilde yaklaşıyor oluşlarıdır. Tanımlama çabasına eşlik eden örtük mana, *religion*ın "tarih ve kültür aşırı bir kavram" olduğu ve "insan hayatının temel bir bileşeni olarak içeriği ve işlevleri açısından tanımlanabileceği"dir. Oysa tam da bu anlayışın kendisi, kavramın modern Batı'da inşa edilmesinin bir sonucudur. Dolayısıyla tüm tanımlamaların tarihsel ve içinde bulunulan kontekste göre yapıldığı hususu göz ardı edilmemelidir.

Üstelik kavramın inşa edildiğini ya da icat edildiğini savunanlara göre en başta zaten böyle bir kavramın gerekliliği sorgulanmalıdır. Seküler ve dini çizgisini nereye çekeceğimiz, hangi öğretileri din olarak kabul edeceğimiz, hangi öz ya da içeriğe kutsal diyeceğimiz muğlak ise ya da kutsallaştırılmış bir felsefi sistemin ya da ideolojinin din olabileceğini söylemeye başlamışsak, *religion* kavramının hala gerekli olduğu iddia edilebilir mi? Ya da bu kavramı kullanmak işimizi kolaylaştırır mı? Bu noktada mesela Smith'e göre *religion* kavramının kendisi dindarlığın önündeki bir engeldir. Mutlaka tarih boyunca hem Batı'da hem de diğer medeniyetlerde inanç dünyasını ifade eden (iman, takva, huşu, saygı gibi) başka kavramlar olmuştur. Ama *religiona* benzer, gözlemcinin tarif ettiği somut bir kategori hiç olmamıştır. İnsanlık bu kavrama sığınmadan ya da akademik analizini yapmadan da pekâlâ dindarane yaşamıştır. Hatta kavramın hiç ortada olmadığı dönemlerde insanların daha da dindar olduğu söylenebilir. Kavram dindarlaştırmaya katkı sağlamamış hatta son zamanlardaki akademik çalışmalara bakılırsa dindarlığın düşmanı haline gelmiştir (Smith, 1964, s. 22, 51-54).

Smith, bu düşüncesinde yalnız kalmaz, pek çok farklı şekillerde, kendisinden sonra da benzer şeyler iddia edilir. Mesela Asad'a göre *religion*ın "evrensel bir tanımı yapılmazdı çünkü onun sadece öge ve ilişkileri tarihsel değil aynı zamanda bu tarz bir tanımın bizatihi kendisinin söylemsel süreçleri tarihsel bir üründü." (2007, s. 4) Fitzgerald için (2000) *religion* aslında boş bir kavramdır ve analitik bir kategori değildir. Çünkü bu kategori altında toplayabileceğimiz, tüm kültürlerde gözlemlenebilen, ayırt edici davranış kalıpları yoktur. McCutcheon ise (1997) *Manufacturing Religion* adlı kitabında Mircea Eliade'nin (1907-1986) *religion*ı sanki *sui generis* ve insan hayatının diğer tüm yönlerinden tamamen farklı ve indirgenemez bir sistemmiş gibi göstermesini eleştirir. Eliade'ye göre *religion* tarih ve politikadan bağımsız çalışılması gereken bir alanken, McCutcheon'a göre o tam da tarihsel ve politik kontekst içerisindeki insan eylemlerinden biri olarak ele alınmalıdır. Peterson ve Walhof da (2002) seküler ve dini, akıl ve inanç gibi dikotomilerin doğal kategoriler olmadığını, tarihin bir ürünü olduğunu savunur. Bu düşünürler için, *religion* kavramının yaratılması, tekrar tekrar tanımlanması ve standardizasyonu, ulusal kimliklerin oluşturulması ve kolonyal gücün hüküm sürmesi için gereken politik bir stratejiydi. Kimi zaman kolonilerdeki yerlileri marjinalleştirme kimi zaman da politik kontrol ve ulus inşa aracı olmuştu. Gene mesela Gray (2016) *religion*ın Batı'da bir kategori olarak inşa edildiğini, Dubuisson da (2003) onun Batı medeniyetinin en orijinal eserlerinden biri olabileceğini düşünmektedir. Josephson'a göre bu yeni yaklaşımlar *religion*ın küreselleşen belli başlı Avrupa-Amerikan çıkarlarını perdelemek için nasıl insanlık tarihinin evrensel bir özelliği olarak takdim edildiğini göstermektedir. Böylece *religion* kavramı herhangi bir dirençle karşılaşmadan bir hegemonya kazanmıştır (Josephson, 2012, s. 3). Dinin özetle evrensel ve tabii bir kavram olmadığını savunanlara göre bu kavram Hıristiyan Avrupa ve Amerika entelektüelleri ve misyonerleri tarafından tarihsel süreçte politik koşullar altında yeni anlamlar yüklenen dolayısıyla şekillendirilen antropolojik bir kategoridir.

Sonuç

Antik Roma'da, "gelenek, örf ve adet" benzeri bir anlamda kullanılan kavram toplumsal bağlar ve vatandaşlık görevlerini kapsayan; sosyal ve politik hayatın tümüne sirayet etmiş bir anlam havzasına sahiptir. O zamanlar için onun günümüzdeki kullanımından en büyük farkı tanrı/tanrılara ya da dini inanca ilişkin bir anlam içermemesidir. Eski İncil dilinde *religion* kavramının kökü olduğu söylenebilecek bir terime rastlanmaz. Patristik dönemdeki kaynaklarda "rahiplerin görevleri ve züht" gibi anlamlarda kullanılmıştır. İlk kez Augustinus, kavram üzerine bir kitap yazarak *religioyu* tek Tanrı'ya ibadet anlamında kullanmıştır. Ortaçağ'da ise nadiren kendisine başvurulmuş bu kavram üzerine yazılmış tek bir kitaba bile rastlanmaz. Kavram 12. yy'dan sonra "manastır hayatına özgü kurallara göre dini bir hayat yaşamayı ve keşiş hayatını" ifade etmeye başlar. Gerçek ve yanlış *religio* kullanımı önem kazanır. Çünkü pagan ibadetler yanlış *religio* olarak nitelendirilirken, Hıristiyan topluluğun *religiosu* hak kabul edilmektedir, dolayısıyla o henüz iç dünyaya ait evrensel bir kavram değildir. Üstelik ortaçağ'da din ve siyaset birbirinden ayrı alanlarda faaliyet gören güçler olarak telakki edilmediği için ortaçağ ve öncesinde Batı'da ve diğer kültürlerde dini ve seküler olarak birbirinden ayrılabilen alanlar yoktur.

15. yy'dan sonra kavramın modern anlamının inşası başlar. Kavram, kazandığı yeni anlamlar sayesinde çok çeşitli ibadet şekillerini kapsayan "doğuştan insanın kalbinde olan bir içgüdü" olarak evrenselleşmeye ve içselleşmeye başlar. Böylece ibadet ve davranış şekillerinden bağımsız olarak "tüm insanların ortak manevi güdüsü" anlamında yeni bir fikri ifade eder hale gelir. 16. yy'da inancın ibadetlerden üstünlüğü anlayışı da buna eklenince *religionun* temsil ettiği hakikatin evrensel olabileceği düşüncesi doğar.

17. yy'da artık Hıristiyanlığı, gerçek dinden ziyade "din familyasının bir türü" gibi kabul etmek mümkün hale gelir. Bu süreçte *religionun* evrensel bir tanımını yapma girişimleri ivme kazanır. Herbert'in, "doğal din" tanımı ile evrensel inanca yapmış olduğu vurgu, *religionun* tarih ve kültür aşırı, insanın iç dünyasına özgü ve tasdik edilen bir önermeler kümesi anlamında bir kavrama dönüşmesinde etkili olmuştur. Yine bu dönemde reformistlerin *religionu* "Tanrı ile kul arasındaki bir inanç meselesi" şeklinde savunmaları ve Locke gibi Aydınlanma filozoflarının dini alanı politik olandan ayırma çabaları sonucu, içsel-dışsal ve inanç-ibadet gibi dikotomiler gelişmeye başlar. Bu da modern din kavramının oluşmasında önemli bir dönüm noktasını işaretler.

18. yy'da kavram, modern devletlerin kolonyal faaliyetleri için önemli bir dayanak halini alır. Avrupa dışındaki kültürler, misyonerlik faaliyetleri ve akademik çalışmaların odağı olarak *religion* kategorisi altında incelenmeye ve Hıristiyanlara tanıtılmaya başlanır. Bu çabaların neticesinde Hıristiyanlıkla benzerlik göstermeyen sistemler dinleştirilir ve Hinduizm, Taoizm, Budizm gibi pek çok yeni *religion* icat edilir. Böylece 19. yy'da artık dünya dinlerinden bahsetmek mümkün hale gelir.

Kısacası, *religion* 18. yy'a kadar bir insan topluluğuna yani Hıristiyanlara özgü bir kavram olup, yerel bir nitelik taşıırken sonrasında bireyselleşmiş ve evrenselleşmiştir. Modern devletlerin ortaya çıkışı sürecinde, Avrupa'nın fikir hayatındaki değişimlerle *religion*; kültür, politika, ekonomi gibi hayatın diğer alanlarından ayrı, seküler rasyonalite dışında bir faaliyet kategorisi olarak; tarih ve kültür aşırı, esasen insanın iç dünyasına ait bir kavram olarak kur-

gulanmıştır. *Religion* kavramının inşa ya da icat edildiğini iddia eden yaklaşımlar açısından kavramın tarihsel gelişimi incelendiğinde şu hususların dikkat çektiği görülmektedir.

1. Hıristiyan Batı dışındaki eski medeniyetlerin dillerinde bu kavrama karşılık gelen bir terime rastlanmamaktadır.
2. İnsanların en dindar olduğunu düşündüğümüz çağlarda kavram bugüne nispeten çok daha nadir ve bugünkünden farklı maksatlarla kullanılmıştır.
3. İslam dışındaki tüm dinlerin isimleri sonradan icat edilmiştir.
4. Kolonyal dönemde diğer medeniyetler birer din olarak çalışılmaya başlanmıştır.
5. Son yüzyılda dinin tanımının yapılmasındaki sorun kavramın kullanışlı olup olmadığını sorgulamayı gerekli kılar.

Tüm bunlar kavramın evrensel, tarih ve kültür aşırı bir kavram olmadığını politik ve entelektüel koşullarda inşa edilen tarihsel bir kategori olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak insani bir etkinlik olarak hayatın diğer alanlarından ayrılabilen somut "din" kategorisinin modern Batı'nın bir icadını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Religion as “An Invention of the Western World”: Construction of the Concept of Religion in Modern West

Sare Levin Atalay*

Since the 19th century, the social sciences have regarded religion as a universal phenomenon, a *sui generis* sphere of human social life. However, a growing body of scholarship argues that religion is not intrinsic to humanity but has been historically constructed. According to this academic view, the concept of religion as used and understood today, namely, a notion that has existed in all cultures and all times that is essentially interior and private, was gradually invented during the last several centuries. In other words, the equivalent concept did not exist in either the pre-modern West or other ancient civilizations. Therefore, religion in itself is not a natural category but an invented anthropological one. However, despite its recency, religion became an important aspect of the Western weltanschauung immediately after its birth.

In this article, I shall discuss how the meaning of this concept has changed over time in the light of the aforementioned reformist point of view. Needless to say, concepts change just like other things in life, and their meanings evolve over time. Certain meanings are the product of historical circumstances and must be evaluated in that particular context. If this is true, then I shall pursue the following questions: What was running through people’s minds when they mentioned “religion” in a specific period of time? To what extent does this concept, as understood today, show parallels with the phenomenon experienced in pre-modern ages? Does it have any equivalent in other pre-modern civilizations, or is it a pure invention of the modern era?

The Latin origin of this concept, *religio*, dates back to ancient Rome (9th century BC – 4th century AC). In Cicero’s (106-43 BC) work, it means “tradition and customs,” which involves social ties, rules and civic duties, as well as all of the people’s responsibilities to the dieties, emperors and citizens. It was, therefore, an inseparable aspect of social and political life. The biggest difference between their understanding and ours is that *religio* did not connote a sense of belief in God or any deities. The Roman world had no distinct realm of belief, one outside of public life, called religion. In that world, loyalty to and worship of the deities was already a civic duty. Indeed, this was the rule, because our concept of religion did not exist in other ancient civilizations (e.g., India, China, Africa and Japan).

* MA Student, Yildiz Technical University, Department of Philosophy.
Correspondence: levinatalay@gmail.com.

For several centuries after the birth of Christianity, this concept underwent a radical change. Early Christians adopted many concepts, such as *faith* and *religio*, from Latin, although the latter term was not used very often. During the Patristic period (2nd-8th centuries), *religio* seldom appeared in the Latin translations of the Bible, for the term did not correspond to any significant concept of Christian belief. According to the Patristic writings, this word means “worship, ritual practice, piety and clerical office.” Augustine (354-430) was the first one to write a book on *religio*, in which he used the term to distinguish true *religio* (i.e., worshipping God [Christianity]) and false *religio* (i.e., worshipping gods and goddesses).

This term received little attention even during the medieval period, which seems rather odd given that this period is usually regarded as the most religious one. In fact, not even a single book was written about it. At that time, *religio* was generally used to describe “monastic rule or a particular monastic order”. Towards the end of the Middle Ages, Thomas Aquinas (1225-1274) defined *religio* as “a virtue of justice, a type of habitus”. For him, *virtue* was produced by repeating acts that require disciplining both the body and the soul in order to construct a set of skills to obey God. Moreover, during the medieval period *religio* was still “inseparable from the end of politics” and “integral to good governing”. Unlike today’s usage, it was not “a system of beliefs” or a “natural interior impulse”, but rather the outward pattern of Christian behavior. It also had a more concrete reference. Therefore, in that historical context, (true) *religio* was not a universal concept, but one unique to the Christian community and church.

From the 15th century on, especially during the Renaissance and the Reformation, and with the contributions of important thinkers, the concept started to acquire its modern meaning and significance. One pioneer of that period, the Platonist thinker Nicholas of Cusa (1401-1464) who thought that exterior differences were not an essential aspect of religious life, used the term *religio* to signify the “universal, interior instinct of man” beyond all types of practices and the way of worship. Marsilio Ficino (1433-1499), who made a major contribution to the West by translating Platon into Latin, for the first time used a new term, *Christian religion*, to imply a “universal religion” (a natural human instinct implanted by God). In this way, *religio* came to belong to one’s interior world and was thereby distinguished from one’s external actions. Besides, for Protestant leaders Huldrych Zwingli (1484-1531) and John Calvin (1509-1564), *true religion* was a relation between God and humanity, and *false religion* was trusting in someone or an authority, even a religious one, other than God. Last but not least, Guillaume Postel (1510-1581) used the term in its plural form: *religions*. In its new form, the term thus came to mean the diversity of practices. Postel emphasized that true religion was the Christian religion; however, what he really meant with this usage was the central truth of all religions. Eventually in the 16th century, the idea that “truth was universal” and “belief was more important than practices and disciplines of body” became prevalent.

From the 17th century on, Europe came to see the world in a different way. Due to foreign trade and military conquest the Christian West came into contact with other cultures and civilizations. As a result of this, the idea of religions became fully developed and Christianity as a religion became just an example of the “genus religion”. From this century on, thinkers started to use the term to indicate “a system of beliefs or ideas”. One prominent figure,

Lord Herbert of Cherbury's (1583-1648) desire to internalize and universalize a natural and timeless religion caused the concept of *natural religion* to emerge as a new understanding. As a result, the idea proposing that "the belief in God is common to humanity and observable in all cultures" became widespread. Thus, the transhistorical and transcultural idea of religion appeared.

Many dichotomies, such as body-mind, belief-worship, spirit-matter and natural-super natural were shaped with the contributions of such 17th-century philosophers as Descartes (1596-1650) and Locke (1632-1704). Those dichotomies also had an impact on the meaning of religion. Locke regarded it as an "inward and full persuasion of the mind", and thus proposed the separation of the duties performed by the state and the church. As a result, the idea that "religion is just belonged to private domain and civil society is belonged to public domain" emerged. Thus, due to the conceptual separation of secular and religious categories, a new conception arose and became prevalent: Religion is a system of beliefs that belongs to one's inner – as opposed to the public – realm, and one is free to either believe or not believe it.

During the 18th century, the secular-religious binary became clearer. As these domains were becoming distinct, secular ideologies paved the way for the emergence of non-religious modern governments. However, European states initially used this dichotomy to marginalize non-European civilizations. In fact, none of those civilizations had any word for "religion," let alone "true religion," when the colonizers arrived. Accordingly, the Europeans saw them as nothing more than uncivilised savages, some even as animals. As time went by, European missionaries and scholars started to study those societies, gradually tended to see their cultures as their religion and began to study and categorize their customs as their religious systems. In the 19th century, the concept of religion was used to differentiate these cultures from the Western world. Academic studies manufactured new religions, like Hinduism, Taoism, and Buddhism. As a matter of fact, none of these traditions had any common belief system, church-like organizations or prophets (in the Christian sense of the term) or a common ethical code. Yet none of these facts stopped Europeans from inventing a new concept: "world religions".

In the 20th century, the ongoing effort to define religion maintains its importance even though the West has become increasingly secular. Despite all of the efforts, finding a transcultural essence of religion still poses an unsolved problem. Countless proposed definitions have appeared in academy. Many scholars have described it as a belief in a transcendent being (although many Eastern religions have no concept like God or deities), while others have started to define it so broadly that it includes all ideologies. Thus the definition has become increasingly vague. The question of where to draw a line between the religious and the secular sphere has yet to be answered satisfactorily. But maybe this inquiry itself is misleading, for the basic problem of all approaches to defining religion is the assumption that it is a transcultural and transhistorical concept. However, as seen before, this particular idea and general understanding was manufactured during the Enlightenment.

When we look at the concept's historical evolution, the following points attract our attention. First, we can find no term that is equivalent to religion, as we understand it today, in the premodern Western world or in the languages of ancient civilizations. Furthermore,

during those periods that are regarded the most religious, such as medieval Europe, the term was hardly used at all. Besides, in pre-17th-century Europe, religion was seen as a virtue tied to bodily disciplines, not as a universal and internal, personal impulse. With the onset of modernity and the separation of religion from secular politics, economics and other domains, it was constructed as a distinct category that belonged to one's personal life. During the age of Western imperialism and colonialism, other religions were studied and categorized as if they were counterparts of Christianity, although they shared very few similarities. Consequently the concept of "world religions" and such "religions" as Taoism, Buddhism, Hinduism, Mahumatisme and so forth (except Islam) were invented. To sum up, these findings indicate that religion is not a *sui generis*, transcultural and transhistorical phenomenon, but rather an invented one.

Kaynakça / References

- Asad, T. (2007). Antropolojik bir Kategori olarak Dinin İnşası. *Mil ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 4(2), 103-137.
- Asad, T. (2014). *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. (A. A. Tekin, Çev.) İstanbul: Metis.
- Bellah, R.N. (1970). *Beyond Belief*. New York: Harper & Row.
- Bergson, H. (1935). *The Two Sources of Morality and Religion*. (R. A. Audrave, C. Berereton, Çev.) Londra: The Macmillan Company.
- Cavanaugh, W.T. (2009). *The Myth of Religious Violence: Secular ideology and the roots of modern conflict*. Oxford: Oxford University.
- Cavanaugh, W.T. (2002). *Theopolitical Imagination, Christian Practices of Space and Time*. New York ve Londra: T & T Clark.
- Cipriani, R. (2011). *Din Sosyolojisi, Tarih ve Teoriler*. (A. Coşkun, Çev.) İstanbul: Rağbet.
- Dubuisson, D. (2003). *The Western Construction of Religion, Myths, Knowledge and Ideology*. (W. Sayers, Çev.) Baltimore ve Londra: The John Hopkins University.
- Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. (K. Fields, Çev.) ABD: The Free Press.
- Eliade, M. (2004). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. (M. Aydın, Çev.) İstanbul: Din Bilimleri.
- Eliade, M. (2009). *Dinler Tarihinin Giriş*. (L. A. Özcan, Çev.) İstanbul: Kabaıcı.
- Eski Dinler ve Şamanizm, Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, (1999). T. Gökçol (Ed.) (C. 1). İstanbul.
- Feuerbach, L. (2004). *The Essence of Religion*. (A. Loos, Çev.) New York: Prometheus Books.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University.
- Fitzgerald, T. (2007). *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University.
- Fitzgerald, T. (2009). Who Invented Hinduism? Rethinking Religion in India. E. Bloch, M. Keppens, R. Hegde (Ed.), *Rethinking Religion in India, The Colonial Construction of Hinduism* içinde (s. 114-135). ABD, Kanada: Routledge.
- Gray, P. (2016). *Varieties of Religious Invention, Founders and Their Functions in History*. New York: Oxford University.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Hegel, G.W. F. (1984). *Lectures on the Philosophy of Religion, Introduction and the Concept of Religion*. (R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, Çev.) Berkeley & Los Angeles & Londra: University of California.

- Hume, D. (1957). *The Natural History of Religion*. Stanford: Stanford University.
- Josephson, J. A. (2012). *The Invention of Religion in Japan*. Chicago ve Londra: The University of Chicago.
- Kılıç, C. (1999). Felsefe, Din Vahiy İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), 109-135.
- Kurt, A. (2008). Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu. *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 73-93.
- Luckman, T. (1967). *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.
- Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago ve Londra: The University of Chicago.
- McCutcheon, R. T. (1997). *Manufacturing Religion: The Discourse On Sui generis Religion and The Politics of Nostalgia*. Oxford ve New York: Oxford University.
- McCutcheon, R. T. (2004). Religion. M. C. Horowitz (Ed.), *New Dictionary of the History of Idea* içinde. New York: Charles Scribner's Sons. <http://religion.ua.edu/pdf/rel237definitionofreligion.pdf> adresinden 10.05.2015 tarihinde edinilmiştir.
- Otto, R. (1958). *The Idea of The Holy*. (J. W. Harvey, Çev.) London: Oxford University.
- Pennington, B. K. (2005). *Was Hinduism Invented? Britons, Indians and Colonial Construction of Religion*. New York: Oxford University.
- Peterson, D.R. &Walhof, D.R. (2002). *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*. New Brunswick &New Jersey &Londra: Rutgers University.
- Smith, J. Z. (1982). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago.
- Smith, W. C. (1964). *Meaning and End of Religion*. New York: The Macmillan Company.
- Stark, R. ve Bainbridge, W. S. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Information*. Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California.
- Sweetman, W. (2003). Hinduism and the History of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*. (15), 329-353.
- Tümer, G. (1986). Çeşitli Yönleriyle Din. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XXVIII), 213-267.
- Waterhouse, E. (1908-1921) Sekularizm. J. Hastings (Ed.), *Encyclopaedia of Religion & Ethics* içinde (C. XI, s. 348b). Edinburgh.
- Weber, M. (1993). *The Sociology of Religion*. (E. Fischhoff, Çev.) Boston: Beacon.
- Yinger, J. M. (1970). *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.
- Zinser, H. (2011). *Ezoterizme Giriş*. (N. Eryar, Çev.) İstanbul: Kırmızı Kedi.