

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

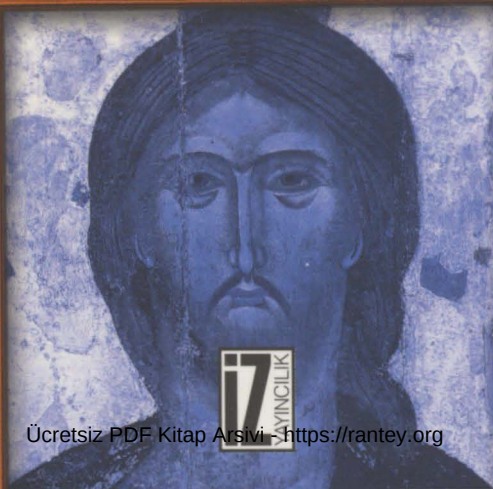
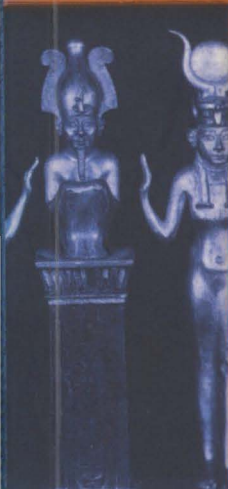
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



kutsalı ifade etmek

din fenomenolojisine giriş

JAMES L. COX



Kutsalı İfade Etmek

JAMES L. COX

© İz Yayıncılık

İZ YAYINCILIK: 428
İnceleme Araştırma dizisi: 114
İstanbul, 2004

ISBN 975-355-564-4

dizgi, iç düzen: İz Yayıncılık
kapak: Medine Efe
baskı : Umut Matbaası

İZ YAYINCILIK
Çatalçeşme Sokağı, Defne Han, No: 27/15 Cağaloğlu 34410 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791

<http://www.izyayincilik.com>
e-mail: bilgi@izyayincilik.com

JAMES L. COX

Kutsalı İfade Etmek

Din Fenomenolojisine Giriş
(*Teori, Metot ve Uygulama*)

Çeviren:
Fuat Aydın



İçindekiler

ÖNSÖZ	11
Teşekkürler	13

BİRİNCİ BÖLÜM DİN FENOMENOLOJİSİ

Birinci Kısım

DİN VE FENOMENOLOJİ	17
Din Nedir?	18
Dinin Teolojik Tanımları	18
Dinin Ahlaki Tanımları	19
Felsefi Tanımlar	20
Psikolojik Tanımlar	22
Sosyolojik Tanımlar	23
Dini Tanımlamadaki Problemler	25
Ön Yargı	27
Değerlendirmeci Tanımlar	28
Sulandırılmış Tanımlar	28
Genişletilmiş Tanımlar	28
Doğru Din	29
Alternatif Bir Din Tanımı	30
Hâll, Pilgrim ve Cavanagh'ın Tanımını Değerlendirme	32
Bir Çalışma Tanımına Doğru	33
Fenomenoloji Nedir?	38
<i>Husserl'in Fenomenolojisi</i>	38
Metodun Uygulanması	40
<i>Nesneleri isimlendirme</i>	41
<i>İlişkileri fark etme</i>	41
<i>Süreci Tasvir etme</i>	41
<i>Metodun Özeti</i>	42
<i>Metodun Sınırları</i>	43
Sonuç	45
Kaynaklar	45
Sorular ve Faaliyetler	46
<i>Tartışma Soruları</i>	46
<i>Projeler ve Faaliyetler</i>	47

İkinci Kısım

DİN FENOMENOLOJİSİ	49
Bu Metodun Din Çalışmalarına Uygulanması.....	49
Birinci Adım: Epoche'un Uygulanması.....	49
İkinci Adım. Empatik Katkıyı Yerine Getirme.....	53
Üçüncü Adım: <i>Epoche</i> 'ı Sürdürme.....	86
Dördüncü Adım: Fenomenleri Tasvir Etme.....	58
Beşinci Adım: Fenomenleri İsimlendirme.....	59
Altıncı Adım: İlişkilerin ve Süreçlerin Tasviri.....	62
Yedinci Adım: Paradigmatik Model İnşa Etme.....	63
Sekizinci Adım: Eidetik Sezgiyi İcra Etme: Dinin Manasını Anlama.....	65
Dokuzuncu Adım: Sezgiyi Test Etme.....	69
Metodun Özeti.....	70
Şekil 2.3 Fenomenolojik Metot.....	71
Fenomenoloji ile Dinler Tarihi Arasındaki Ayırım.....	71
Kaynaklar.....	73
Sorular ve Faaliyetler.....	75
Tartışma Soruları.....	75
Projeler ve Faaliyetler.....	75

Üçüncü Kısım

DİN FENOMENOLOJİSİ NİÇİN GELİŞTİ?	77
Bilimsel İndirgemecilik.....	77
Dinin Kökeni ile İlgili Evrimci Teoriler.....	80
Yansıtmacı Teoriler.....	85
Teolojik İndirgemecilik.....	92
Fenomenolojinin, Diğer Din Çalışma Şekilleriyle İlişkisi.....	94
Özet ve Açıklama Noktaları.....	95
Kaynaklar.....	98
Sorular ve Faaliyetler.....	99
Tartışma Soruları.....	99
Projeler ve Faaliyetler.....	100

Dördüncü Kısım

FENOMENOLOJİK METOT: ÖRNEK BİR ÇALIŞMA	103
<i>Kurova Guva</i> Töreni.....	103
Arkaplan.....	103
Hazırlıklar.....	106
Ayin.....	108
Törenlerin sona ermesi.....	110
Törenin Fenomenolojik Tahlili.....	111

<i>Fenomenleri İsimlendirmenin Önemi</i>	119
Örnek Çalışma'nın Daha İleri	
Fenomenolojik Safhlarda Kullanımı	121
Özet	123
Kaynaklar	124
Sorular ve Faaliyetler	124
<i>Tartışma Soruları</i>	124
<i>Projeler ve Faaliyetler</i>	125

İKİNCİ BÖLÜM FENOMENLER

Beşinci Kısım

MİTLER VE AYINLER	129
Eliade: Zaman ve Mekanın Türdeş Olmayışı.....	129
Mitler ve Ayinler Hakkındaki Diğer Görüşler:	
Ninian Smart ve Joseph Campbell	133
Mitler Tarihsel midir?	135
Mitlerin ve Ayinlerin Anlamlarına Doğru	138
Anlamı Test Etme: Bir Eskimo Örnek Çalışması	139
<i>Kuzgun Miti</i>	140
Kaynaklar	145
Sorular ve Faaliyetler	146
<i>Tartışma Soruları</i>	146
<i>Projeler ve Faaliyetler</i>	146

Altıncı Kısım

KUTSAL UZMANLAR VE SANAT	147
Kutsal Uzmanları Tipler	148
<i>Şamanistik/rahipsel tip</i>	148
<i>Peygamberi Tip</i>	151
<i>Kutsal Şahıs</i>	153
Kutsal Uzmanlar: Bir Özet	155
Sanat	156
<i>Tasviri Sanat</i>	157
<i>Temsili Sanat</i>	158
Kutsal Uzman ve Sanat	161
<i>Şaman-rahip ve Sanat</i>	161
<i>Peygamberler ve Sanat</i>	162
<i>Kutsal Şahıs ve Sanat</i>	163
Özet	164
Kaynaklar	165

Sorular ve Faaliyetler	166
<i>Tartışma Soruları</i>	166
<i>Projeler ve Faaliyetler</i>	166
Yedinci Kısım	
KUTSAL METİN VE AHLAK	169
Kutsal Metnin Doğası	169
Kutsal Olaylar ve Şifahi Gelenekler	171
Şifahi Gelenekten Yazılı Kaynaklara	173
Ahlak	175
Ahlak ve Etik Arasındaki Ayırım	178
Özet	180
Kaynaklar	180
<i>Tartışma Soruları</i>	181
<i>Projeler ve Faaliyetler</i>	181
Sekizinci Kısım	
İNANÇ HUSUSİ ÖRNEĞİ	183
İnançlar Nelerdir?	183
İnançların Diğer Fenomenler ve Kutsalla İlişkisi	184
İnanç Tipleri	186
Vedantik Hinduizm İçindeki İnanç Tipleri	188
İnançları Fenomenlerden Çıkarma	196
İnançlar Niçin Dini Fenomenler İçinde	
Hususi Bir Örnek Teşkil Ederler	198
İnançları Karşılaştırma İhtiyacı	198
Kaynaklar	201
Sorular ve Faaliyetler	201
<i>Tartışma Soruları</i>	201
<i>Prajeler ve Faaliyetler</i>	202

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM DİNİN ANLAMINA DOĞRU

Dokuzuncu Kısım

KUTSAL ve SINIRSIZ DEĞER	205
İmanın Odak Noktası Olarak Sınırsız Değer	205
<i>İfadeler</i>	206
<i>İman</i>	206
<i>Odak</i>	206
İman ve İnançlar Arasını Ayırma	207
Fenomenolojik Metota Yönelik İmalar	209

Kutsalın Doğası	210
Kutsal ya da Onun Tezahürleri	211
Numinolojik İnançların Yeniden Bir Düşünülmesi	213
Dini Bilincin Bir Yapısı Olarak Kutsal	216
Kutsal Kendisini Tezahür Ettirmek İçin Var olmak Zorunda mıdır?	219
Özet	219
Kaynaklar	220
Sorular ve Faaliyetler	220
<i>Tartışma Soruları</i>	220
<i>Projeler ve Faaliyetler</i>	221
 Onuncu Kısım	
EİDETİK SEZGİ: DİNİN ANLAMINI KAVRAMA	223
J. E. Barnhart: Fanilikle İlgili Esas İlgisi Olarak Din	223
Martin Prozesky: Nihai Mutluluk Araştırması Olarak Din	225
Barnhart ve Prozesky'nin Teorilerinin Olumlu Sonuçları	226
Barnhart ve Prozesky'nin Fenomenolojik Metotları Kullanımını Tesf Etme	229
Barnhart ve Prozesky Gerçekten <i>Epoche</i> İcra Ettiler mi?	230
Barnhart ve Prozesky Soteriyolojik İnançları Numinolojik İnançlara Tercih Ettiler mi?	231
Gözden Geçirilmiş Bir Eidetik Sezgi	235
<i>Epocheu</i> İcra Etmenin Bir Sonucu Olarak Güvenin Sezilmesi	236
Güven ve inanç Türleri	237
Din Çalışmalarına Yönelik İmlar	239
Özet	240
Son Sözler	243
Kaynaklar	244
Sorular ve Faaliyetler	244
<i>Sorular ve tartışma</i>	244
<i>Projeler ve faaliyetler</i>	245
 Kitabiyat	247
İndeks	257

Önsöz

Din, beşere ilişkin bir fenomendir. Bu yüzden de dini olan hiçbir şey, nihai anlamda beşeri tecrübeye yabancı olamaz. Üstelik din, beşeri eylem ve anlam bütünü nü oluşturan unsurlardan birini teşkil eder. Bu unsurun tetkiki, kendine has bir disiplini meydana getirir ve bu yüzden de söz konusu unsurun incelenmesinin beşeri bilimler içinde yer alan diğer akademik araştırmalara bırakılmaması gerekir.

Dinin kendisi bir araştırma konusu olduğundan, incelenmesi için bir metodoloji gereklidir. Bu yüzyıl boyunca din bilginleri karşılaştırmalı din, din ya da dinler tarihi ve din fenomenolojisi gibi metotlar geliştirdiler. Bu metotlar, Almanca *Allgemein Religionswissenschaft*'ın (bkz. şekil 3.1) karşılığı olan *din bilimleri* olarak nitelendirilir.

Elinizdeki kitap din fenomenolojisini, *Allgemein Religionswissenschaft*te dahil edecek bir şekilde açıklamaya çalışacaktır. Bu da din fenomenolojisinin, karşılaştırmalı din ve dinler tarihi diye isimlendirilen bilim dallarını içerecek şekilde yorumlanacağı anlamına gelir. Aşağıdaki sayfalarda tasvir edileceği üzere din fenomenolojisinde, dinin kendisini anlamaya götürecek tasvirleri ve açıklamaları hedefleyen hususi bir metodoloji uygulanır.

Elinizdeki bu çalışmanın dini metodolojinin tetkikine bir giriş olması hedeflenmiştir. Birinci bölüm, metodun genel

çerçevesini çizecektir; ikinci bölüm ise, fenomenlerin kendisine odaklanacaktır. Birinci yıl öğrencisi, ikinci bölümün sonuna kadar okumakla yetinmek isteyebilir. Çünkü üçüncü bölüm, daha ileri bir seviyedir ve dini tetkikler ve özellikle de din tetkikine yönelik metodolojik yaklaşımlar hususunda uzman olmak isteyen kimseleri ilgilendiren şeyleri içermektedir. Bu yüzden, dinin anlamını elde etmeyi hedefleyen üçüncü bölüm, birinci ve ikinci bölümü bir giriş dersi olarak hazmeden öğrenciler tarafından oldukça yararlı bir şekilde kullanılabilir.

Ayrıca bu kitapla, dine giriş derslerinde kullanılan metinlerde bulunan bir boşluğun doldurulması da hedeflenmiştir. Konuyla alakalı bazı kitaplar, mitler ve ritüeller gibi fenomenleri ele alarak bizatihi dinin tartışılması üzerinde yoğunlaşıp çabucak metodolojiye yönelirler ve bunun sonucu olarak da fenomenolojik yaklaşıma asgari düzeyde bir ilgi gösterirler. Diğer kitaplar ise, dünya dinlerini tasvir ederler ancak yine, bu tür tasvirlere ulaşmada kullanılan metotlara çok az yer verirler.

Son bir noktaya işaret etmek gerekmektedir. Bir çok yazar, din fenomenolojisini aynı adı taşıyan felsefi hareketten ayırmaya çalıştı. Ancak ben inanıyorum ki, bir bilme metodu olarak felsefi fenomenoloji, dini fenomenleri anlamaya yönelik metotla doğrudan ilişkilendirilebilir. Bu kabul, elinizdeki kitabın bakış açısını yansıtır. Bu bakış açısına göre din fenomenolojisi, farklı dini eylemlerin tasvirleri ve tasniflerinden daha fazlasını içerdiği gibi, aynı zamanda, kendisinden hem hususi dinlerin hem de genel olarak dinin geniş bir anlamına ulaşılabilceği tarihsel ve kültürel bağlamlar üzerine temellendirilen yorumları da içerir.

Teşekkürler

Her şeyden önce, etütlerde ve dar kapsamlı çalışma gruplarında bu kitapta bulunan konuları benimle tartışan Zimbabwe Üniversitesi'nin Dini Araştırmalar, Klasikler ve Felsefe Bölümü'ndeki (Department of Religious Studies, Classics and Philosophy) öğrencilere teşekkür etmek istiyorum. Çalışmayla ilgili bir çok önemli sorular sorular ve meseleler ortaya atıldılar ve (yardım edici bir şekilde) bu kitabın kabullerinin bir çoğuna meydan okudular. Bu karşılıklı etkileşim, kitabın hem biçimi hem de içeriği hususunda bir çok revizyona sebep oldu. Hususi bir ithaf, BH Honours tezi, Dördüncü Bölümdeki metot hususundaki örnek çalışmayı oluşturan müteveffa, saygıdeğer Collen Zhurwawo sunulur.

Yine, aynı bölümün başkanı Dr. E. C. Mandivenga, Zimbabwe Üniversitesi Sosyoloji Bölüm'den Profesör M. F. C. Boruillon'a ve metni yeniden gözden geçirdiği, ileri sürdüğü faydalı yorumlarından dolayı Harare'deki Birleşik Teolojik Kolej'den Dr. G. Muzorewa'ya teşekkür etmek istiyorum. Afrika'daki Hristiyanlık hususunda uzman olan Profesör F. Verstraelen'le yapılan anlamlı tartışmalar, din fenomenolojisinin niçin geliştiği hususunda bazı noktaları açıklamada bana yardım etti. Aynı zamanda, Edinburg'da bulunan Center for the Study of Christianity direktörü Profesör Andrew

Walls ve kendisinden Aberdeen Üniversitesi'ndeki doktora tezimi yaparken düşündüğümde daha fazla şey öğrendiğim Profesör Harald Turner'e çok fazla şey borçluyum.

Keza, Zimbabwe Üniversitesi Yayınlar Komitesi'ne bu metni yayımlamayı kabul ettiği için ve el yazmasının yayımlanması ve metin içinde yer alan şekillerin daha iyi hale getirilmesi hususundaki yardımlarından dolayı Yayın Bürosundan Roger Stringer ve Corolien MacNaughtan'a minnettarlığımı ifade etmek istiyorum.

Son olarak, karım Deirdre'ye hem bu metnin yazılması sırasındaki desteği hem de bir bilim adamı olarak eğitim ve sosyal bilimlerdeki kendi gözlemlerinden dolayı minnettarlığımı ifade etmek istiyorum.

James L. Cox
Harare

Birinci Bölüm

DİN FENOMENOLOJİSİ

Din ve Fenomenoloji

Bu kitabın konusu, 'din fenomenolojisi'dir. Söz konusu konuyu tartışmaya başlamadan önce, başlangıçta sorulması gereken iki soruyu ele almamız gerekiyor: Din nedir? ve Fenomenoloji nedir? Bu soruları cevaplandırdığımız zaman, din fenomenolojisini bir bütün olarak açıklayacak bir konuma ulaşmış olacağız.

Çalışma alanımız hakkında genel bir anlayış elde etmek maksadıyla önce din tanımlarından başlayacağız. Neyi dini fenomen olarak kabul edeceğiz ve neyi dini fenomen olarak kabul etmeyeceğiz? Bu soruyu cevaplandırırken dinin tetkikiyle uğraşmadan önce tanımlar elde etmenin, verimsiz akademik bir egzersiz olabildiğini keşfedeceğiz. Fenomenolojik metot hakkındaki sonraki tartışmalarımız, merkezi bir problem yani, dinin anlamını tanımlama problemini çözmeye çalışacaktır.

Tanımlarla başlamanın bir diğer gerekçesi de, din alanının ne kadar komplike olduğunu ve beşeri dini tecrübe hakkındaki nahif kabullerin niçin meydan okunmaya ve derinleştirilmeye muhtaç olduğunu göstermektir. Dinle ilgili tanımları bu bölümde analiz ettiğimizde, bu kompleks oluş daha açık bir hale gelecektir.

Din tanımında karşılaşılan problemlere rağmen, başlangıçta daha sonraki tahlilimizin dayanacağı bir kısım temel yol gösterici çizgiler geliştirmek zorundayız. Eğer bunu yapmazsak, “bir şeyi incelemeden önce onun tanımının yapılamayacağı” şeklindeki iddiamızla mantıksal bir çelişkiye düşmüş oluruz! O zaman, incelenecek olan şeyi nasıl bileceğiz? Mezkur ikileminin üstesinden gelmek için, bu bölümün sonunda, dinin ne olduğu ya da ne olmadığına dair hüküm verici bir ifade ileri sürmek yerine esnek bir çalışma tanımını tercih edeceğim.

Din Nedir?

Farklı disiplinlere mensup bir çok bilim adamı, din sahasıyla ilgilendi. Dünya dinlerine dair kitabında John Ferguson (1978, 13-17), aşağıdaki kategorilere ayrılabilir olan on yedi din tanımı sıralar: Bunlar teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ve sosyolojik tanımlardır. Ferguson’un örneklerinin kısa bir tasvirinin arkasından her bir tanımın temel ölçütünü içeren özet bir ifade yer alacaktır (Ferguson’un tanımlarının bir özeti için bkz. tablo 1.1.)

Dinin Teolojik Tanımları

Dinin Tanrı ya da bir kısım tabiatüstü manevi güçlerle ilişkili olduğunu vurgulayan tanımlar, dinin teolojik tanımları olarak adlandırılabilir. Ferguson’un bu tip din tanımı örnekleri şunlardır:

a) “Din Tanrı’ya inanmadır”. Bu tanım Ferguson tarafından “din nedir” sorusuna sağduyulu bir yaklaşım gösteren bir okul çocuğuna atfedilir. On üçüncü yüzyıl teologu St. Thomas Aquinas (1225-1274), dinin Tanrı’yla uygun bir ilişkiye işaret ettiğini ilan ettiğinde, yukarıdaki tanıma oldukça benzer bir şey söylemiş olmaktadır (Hall, Pilgrim ve Cavanagh tarafından iktibas edildi, 1986, 6).

b) 'Din, manevi varlıklara inançtır'. Bu on dokuzuncu yüzyıl antropologu, E. B. Tylor'ın görüşlerinin kaba bir özeti-
dir. Tylor'ı daha sonra detaylı bir şekilde tartışacağız ancak
burada, onun ilk şekliyle dinin en zayıfından en güçlü varlık-
lara kadar uzanan bir ruhlar hiyerarşisini içerdiğini kabul et-
tiğine işaret etmek yeterli olacaktır.

c) 'Din, Tanrı'nın insan ruhunda yaşamasıdır'. Bu tanım,
on dokuzuncu yüzyıl teoloğu W. Newton Clark'dan gelir.
Mezkur tanım, Tanrı'nın ve ruhun gerçekliklerini ve dinin
var olması için zorunlu olan bu iki gerçekliğe olan imanı vur-
gular.

d) 'Din, hem korkutucu hem de cezbedici olan bir gizem-
dir'. Bu ifade dinin özünü, gizemi ve gücünden dolayı insan-
ları cezbedtiğini iddia ettiği 'kutsal düşüncesinde' bulan yir-
minci yüzyıl Alman felsefeci Rudolf Otto'dan gelir. Bu, 'kut-
sal bir varlığın' var oluşunu iddia anlamında teolojik bir ta-
nım olarak kabul edilmeyi gerektirmese de, yine de dini be-
şerin dışındaki manevi bir alana (yani, Tanrı, ruhlar, korku-
tucu bir gizem gibi) uygun olarak tanımladığı için bu başlık
altında tasnif edilebilir.

Yukarıdaki bu dört örnek, dinin teolojik tanımlarını şu şe-
kilde özetlemede bize yardım ederler.

*Teolojik bir tanım, bir şeyin din olabilmesinde genel olarak bir
Yüce Varlık şeklinde kişiselleştirilen ancak zaman zaman güçlü ma-
nevi varlıklarda yayılmış bir varlık olarak da tasavvur edilen ya da
gayri şahsi, gizemli, tabiatüstü bir güç olduğu kabul edilen bir gü-
ce inancı temel ölçüt haline getirir.*

Dinin Ahlaki Tanımları

Dinin, kendisine inananların nasıl yaşamaları gerektiğini
anlatmaktan ibaret olduğunu vurgulayan tanımlar, ahlaki ta-
nımlar olarak isimlendirilebilir. Bu tipin örnekleri olarak şun-
ları zikretmek mümkündür:

a) 'Din, iyi bir hayata götürür'. Bu, bir başka sağduyu tanımıdır ve Ferguson tarafından yine bir kız öğrenciye atfedilir. Bu tanım basit bir şekilde, dindar olmanın, ahlakın neyi gerektirdiğini tanımlamaksızın ahlaklı olmak olduğunu iddia eder.

b) 'Din, duyguyla karışık ahlak'tır. Bu tanım, on dokuzuncu yüzyıl İngiliz yazarı Matthew Arnold'e aittir. Söz konusu tanım, beşeri duygu ya da hislerin mevcut dine yönelik ahlaki anlayışa eşlik etmesi gerektiğini vurgulayarak yukarıda zikredilen kız öğrencinin sağduyulu cevabını tamamlar.

c) 'Din, bütün görevlerimizi ilahi emirler olarak kabul etmektir'. Bu tanım, on sekizinci yüzyıl felsefecisi Immanuel Kant'ın 'kategorik emri'nin bir şeklidir; Kant, hepimizin itaat etmesi gereken ahlaki bir yasa olduğunu ileri sürer. Din, bu ahlak yasayı Tanrı'dan bir emir olarak yorumlandığı zaman var olur.

d) 'Din, yeteneklerimizin özgür kullanımına engel olan endişelerin toplamından ibarettir'. Ferguson bu tanımı, yirminci yüzyılın başlarında yaşamış bir din felsefecisi olan Salomon Reinach'a atfeder. Bu tanım dine yönelik olumsuz bir tavır ima etmekle birlikte, dinin fonksiyonunu ezeli yasaları, tutumları ya da adetleri tanrısal emirle uygulama olarak tanımladığı için, dinin ahlaki tanımı grubuna dahil edilebilir.

Yukarıda verilen örnekler şu şekilde özetlenebilir:

Ahlaki tanımlar, kaynağını sorgulanmamış ya da sorgulanamaz bir otoritede bulan ve genel olarak inananlar tarafından desteklenen doğru bir davranış kodunu, bir şeyin din sayılmasının temel ölçütü yaparlar.

Felsefi Tanımlar

Teolojik tanımlarla ilişkili olsalar da felsefi tanımlar, genel olarak dini, gayr-i şahsi, soyut bir kavrama uygun olarak tas-

vir ederler. Ferguson bu kategoriye dahil edilebilecek olan bir çok örnek iktibas eder.

a) 'Din bireyin kendi ile başbaşa kaldığında yaptığı şeydir'. Bir yirminci yüzyıl felsefecisi olan Alfred North Whitehead'den alınan bu tanım, soyut yalnızlık düşüncesini, beşeri varoluş içindeki temel dirliliği boyut olarak tespit eder. Muhtemelen bir kimse (basit bir şekilde, tek başına ya da yalnız olmanın aksine) yalnızlık durumunu ya da yalnızlığın farkında olmayı başardığı zaman dini bir tecrübeyi gerçekleştirmiş olur.

b) 'Din, insanın kendi dışında bir varlık olarak kendine özgü varlığıyla ilişkisidir'. Bu iddia, on dokuzuncu yüzyıl felsefecisi Ludwig Feuerbach'ın din hakkındaki teorisiyle ilişkilidir. Bu teoriye göre din, beşeri bir yansıtmadır (projeksiyon). Bu teori dini, (sevgi, güç, umut ve bilgi gibi) beşeri özelliklerin mükemmelleştirilerek dışarıda var olduğu tasavvur edilen hayali bir varlığa nakledildiği her yerde var olan bir şey olarak tanımlar.

c) 'Din, nihai bir ilgidir'. Yirminci yüzyıl teoloğu Paul Tillich tarafından takdim edilen bu tanım, dinin en basit ancak en temel tanımlarından birini meydana getirir. Tillich'e göre din, insanların nihai olarak kendilerini ilgilendirdiğini kabul ettikleri bir ilişkidir. Açıkça bu ilişki, Tanrı ya da manevi varlıklarla ilgili olabilir; ancak söz konusu ilişki, kapsam olarak manevi varlıklardan daha geniş olduğundan din, bir çok hususi özneler, semboller ya da kavramlarda ifade edilen soyut bir ideayı ifade eder.

Yukarıda iktibas edilen bu üç örnek, aşağıdaki özete götürür:

Felsefi bir tanım, inananın kozmik düzen ya da beşeri var oluşla ilişkili olarak yorumladığı bir ideayı ya da kavramı bir şeyin din sayılabilesinin temel ölçütü haline getirir.

Psikolojik Tanımlar

Psikolojik tanımlar dinin, dini obje karşısında insanın duyguları, hisleri ve psikolojik durumlarıyla ilgili olduğunu vurgularlar. Ferguson'un verdiği örneklerden bir kısmı şunlardır:

a) 'Din, sakın bir şekilde düşünüldüğünde, dehşete düşüren bir sahra olan bu dünyada teselli aramanın bir sonucudur'. Bu tanım, yirminci yüzyıl felsefecisi Betrand Russell tarafından geliştirilmiştir. Söz konusu tanım, bu dünya da tecrübe edilen talihsizlikler ve acılar sebebiyle insanların dinde, teselli ya da avunma aradıklarını vurgular. Daha sonra Sigmund Freud'u tartışırken de göreceğimiz gibi, teselli ve avuntu psikolojik ihtiyaçlardır.

b) 'Din, derin deruni tecrübenin bir türüdür'. Bu tanım deruni tecrübeyi vurguladığından dini, *mutlak bir bağlılık hissi* olarak tanımlayan on dokuzuncu yüzyıl teoloğu Friedrich Schleiermacher tarafından sunulana benzer psikolojik bir tanım olarak tasnif edilebilir (Hall, Pilgrim ve Cavanagh tarafından iktibas edildi, 1986, 5).

c) 'Din, evrensel, takıntısalsal bir nevrozdur'. Bu tanım, Sigmund Freud'un psikanalist okulunun takipçilerinin bakış açısı içinde yer alır. O dini, evrensel bir şey olsa da, insanlığın psikolojik sağlığına kavuştuğunda üstesinden gelinmesi gereken psikolojik bir rahatsızlık olarak tanımlar.

Psikolojik tanımların bir özeti, şu şekilde yapılabilir:

Psikolojik bir tanım, insanların içinde bulunan his ya da duyguları bir şeyin din olarak kabul edilebilmesinin temel ölçütü haline getirir. Bu duygular ya da hisler, insanların söz konusu duygu ve hisleri tatmin etmek için daha büyük güçlere baş vurmalarına sebep olurlar.

Sosyolojik Tanımlar

Dini, kültürel normları şekillendiren bir grup bilinci ya da genel olarak toplumun üretimi olarak vurgulayan tanımlar, sosyolojik tanımlar diye adlandırılabilir. Ferguson'un listesi, bu kategori içinde yer alan aşağıdaki tanımlara yer verir:

a) 'Din, halkın afyonudur'. Karl Marx tarafından inşa edilen bu tanım, dinin sosyal ya da ekonomik gücü elinde bulunduran kimseler tarafından kalabalıkların bastırılmasından doğduğuna işaret eder. Bu güçler dinin mesajını, bastırılmış olanı, gelecek adil bir düzen ümidiyle bu dünyadaki kaderinden memnun olmasını sağlamak için kullanırlar. Bu yüzden de din, hem bastıran hem de bastırılan için sosyolojik bir fonksiyon icra eder.

b) 'Din, değerlerin muhafazasıdır'. Bu tanım, Ferguson tarafından on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında yaşayan Alman felsefecisi Harald Höffding'e atfedilir. Ancak söz konusu tanım, Emile Durkheim gibi geleneksel sosyologlar ya da Bronislaw Malinowski gibi antropologlar tarafından yaygın olarak kabul edilen bir görüşü de yansıtır. Bu görüşe göre din, toplum içinde muhafaza edici bir güç olarak tasvir edilir. Bu güç, grubun temel değerlerini tanımlar ve sonra da bu değerleri tabiatüstü güçlere müracaatla muhafaza eder ve güçlendirir.

c) 'Din, bütünüyle tatmin edici bir hayata yönelik ortak bir arayıştır'. Bu tanım psikolojik bir tanım gibi görülmele birlikte, ortak arayış üzerindeki vurgusu, söz konusu tanımın sosyolojik kategoriye dahil edilmesini sağlar. Ferguson, bu iktibas için kesin bir kaynak göstermez; ancak daha sonra göreceğimiz gibi bu tanım, Martin Prozesky (1984, 153) tarafından sunulan tanıma oldukça benzer görünmektedir. Onun tanımına göre din, 'nihai mutluluğu aramaktır'. Bundan şu sonucu çıkarabiliriz; toplumlar bütünüyle tatmin edici bir hayata ulaşmaya çalıştıkları her zaman, dini bir ilgi göstermektedirler. Bu anlayış aynı zamanda çağdaş antropolog William

Lessa ve Evon Vogt (1965) tarafından da tekrar edilir. Onlara göre din, 'bir toplumun nihai ilgisine yöneltilen inançlar ve uygulamalar sistemidir'.

Bu örnekler aşağıdaki şu özete götürürler:

Sosyolojik bir tanım, bir insan toplumunun varlığını dinin temel kriteri haline getirir. Bu insan topluluğu, toplumun kendisinden daha büyük kuvvetler ya da güçlere olan inançlarıyla özdeşleştirilir; toplum bu inançlar tarafından bir arada tutulur ve varlığı devam ettirilir.

Tablo 1.1.

FERGUSON'UN DİN TANIMLARININ ÖZETİ

Teolojik tanımlar

- a)Din, Tanrı'ya imandır
- b)Din, manevi varlıklara imandır.
- c)Din, insan ruhundaki Tanrı'nın hayatıdır.
- d) Din, bazen korkutucu ve bazen çekici olan bir sırdır.

Ahlaki tanımlar

- a)Din, iyi bir hayata götürür.
- b)Din, duyguyla karışık ahlaktır.
- c)Din, bütün görevlerin tanrısal emirler olarak kabul edilmesidir.
- d)Din, yeteneklerimizin özgür kullanımına engel olan vicdan azaplarının bir özetidir.

Felsefi tanımlar

- a)Din, bir insanın, tek başınlığıyla yaptığı şeydir
- b)Din, insanın kendisinin dışında bir varlık olarak kendi varlığıyla olan ilişkisidir.
- c)Din, nihai bir ilgilidir.

Psikolojik tanımlar

- a)Din, sakın olarak düşünöldüğünde, korkutucu bir çöl olan bu dünya da rahatı aramanın sonucudur.
- b)Din, derin deruni tecrübenin bir türüdür.
- c)Din, evrensel takıntısıal bir nevrozdur.

Sosyolojik tanımlar

- a)Din, halkın afyonudur.
- b)Din, değlerlerin muhafazasıdır.
- c)Din, bütünüyle tatmin edici bir hayata yönelik ortak bir arayıştır.

Dini Tanımlamadaki Problemler

Ferguson tarafından iktibas edilen dinin on yedi tanımından her biri, yukarıda tasvir edilen beş kategoriden birine yerleştirilebilir. Rudolf Otto'nun 'korkutucu sırrı' (teolojik ya da felsefi) ya da Ludwig Feurbach'ın "mükemmel beşeri nitelikler" (felsefi yada psikolojik) gibi bir kısım tanımları birden fazla kategori içinde yer verilebilir. Ancak tanımları derli toplu bir şekilde tasnif etmedeki zorluk, önemli bir problem teşkil etmez.

Tanımların farklılığı ve konu üzerinde bilim adamların uzlaşamaması, bizi *dinin evrensel hiçbir tanımının var olmadığı* gibi daha önemli problemle baş başa bırakır. Bazı modern yazarlar, ilk olarak (Ferguson tarafından sıralanan ve bizim tasnifimizde özetlenen) geleneksel tanımların sınırlılıklarını zikrederek ve sonra bu sınırlılıkları alt etmeyi hedefleyen kendi alternatiflerini takdim ederek söz konusu problemin üstesinden gelmeye çalıştılar. Biz, dinin tanımıyla ilgili problemleri açıkça ifade eden iki analize bakacak ve sonra bu zorlukların üstesinden gelmeye çalışan bir çalışma tanımı teklif edeceğiz.

Amerikalı bilim adamları Hall, Pilgrim ve Cavanagh (1986, 9-10) dine giriş türündeki ders kitaplarında geleneksel

din tanımlarında bulunan dört karakteristik problem tespit ederler. Bu problemler şunlardır: Belirsizlik, darlık, kompartmanlara ayırma ve ön yargı.

Tanımların Belirsiz Oluşu

Hall, Pilgrim ve Cavanagh bir çok tanımın, bir araştırma konusu olarak dini diğer çalışma alanlarından tam olarak ayıramayacak bir şekilde belirsiz olduğunu ileri sürerler. Tillich'in dinin 'nihai ilgi' olduğu şeklindeki tanımı ya da kız öğrencinin 'dinin, iyi bir hayatı yaşama' anlamına geldiği şeklindeki ifadesi bu belirsizliğin örnekleri olarak kabul edilebilir.

Tanımların Sınırlı Oluşu

Bazı tanımlar, sınırlılık problemini dini araştırma konusunu daraltarak aşma hususunu abarttılar ve bu yüzden de, çok fazla şeyi dışarıda bıraktılar. Hall, Pilgrim ve Cavanagh mesela, St. Thomas Aquinas'ın dinin Tanrı ile bir ilişkiye işaret ettiği şeklindeki iddiasının (ya da dininin, Tanrı'ya inanç olduğu şeklindeki basit düşüncesinin), sınırlı bir tanım olduğu ve dinin teistik ve politeistik formlarını dışarıda bıraktığını ileri sürdüler.

Kompartmanlara Ayırma

Dini beşeri hayatın yalnızca tek, hususi bir yönüyle açıklayan herhangi bir tanımın, kompartmanlara ayırmanın suçlusu oldukları iddia edilir. Bu, dini, hayatın bir yönüne indirgeme ve onun beşeri tecrübenin bütünüyle olan ilişkisini görmezden gelme anlamına gelmektedir. Schleiermacher'in dinin 'mutlak bağımlılık hissi' olduğu şeklindeki tanımı, dini saf psikolojik bir duruma indirgemesinden dolayı bu türden bir tanım olarak kabul edilebilir. Whitehead'in tanımı da ay-

nı şekilde, dini yalnızlık tecrübesine indirgeyerek onu kompartmanlara ayırır.

Ön Yargı

Daha tanım yapma sürecinde değerlendirme yapan bir tanım, dinin hakikaten ne olduğuna dair nesnel bir resim takdim edemez. Ön yargılı tanımlardan birkaçı, Ferguson'un listesinde bulunur. Marx'ın, "dinin halkın afyonu" olduğu şeklindeki argümanı, açıkça ön yargılıdır. Reinach'ın 'din, yeteneklerimizin özgür bir kullanımına engel olur' ve dinin, 'evrensel takıntısar bir nevroz' olduğu şeklindeki iddialar da aynı şekilde ön yargılı tanımlardır.

Din tanımına bir diğeryaklaşım, J. E. Barnhart'ın *The Study of Religion and its Meaning* (1977, 2-5) adlı çalışmasında bulunur. Hall, Pilgrim ve Cavanagh gibi Barnhart da, dinin geleneksel tanımlarını eleştirir. Barnhart tanımların yetersiz oluşuna dair şu beş meseleyi tespit eder: Tabiatüstü varlığa inanç, değerlendirmeci tanımlar, sulandırılmış tanımlar, genişletilmiş tanımlar ve doğru din.

Tabiatüstüne İnanç

Barnhart, dinlerin din olarak nitelenebilmesi için Tanrı'ya ya da tabiatüstü varlıklara yönelik bir inanca sahip olması gerektiği şeklindeki kabulü reddeder. Bu tür tanımların, araştırma konusu olarak dini daralttığına ve bu yüzden de dışlayıcı olduğuna inanır. Onun bu yaklaşımı Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ın *tanımların sınırlılığı* diye adlandırdıkları şeye denk düşer. Bu nedenle de Barnhart, E. B. Tylor'ın "din, manevi varlıklara inançtan oluşur"a benzeyen tanımları, çok sınırlı bir tanım olarak kabul eder.

Değerlendirmeci Tanımlar

Barnhart, “tanımlar eğer ön yargılı iseler, başarısız olurlar” şeklindeki yaklaşımlarında Hall, Pilgrim ve Cavanagh ile uzlaşır ve onlarla birlikte, Marks ve Freud’u bu yanlışın klasik örnekleri olarak zikreder. Barnhart, nihai ilgi ideasının kendisinin de Batı Felsefi perspektifinden dine empoze edilen değerlendirmeci bir anlayış olduğuna inandığından Tillich’i de bu kategoriye katar.

Sulandırılmış Tanımlar

Tanımın bu tipi, Hall, Pilgrim ve Cavanagh’ın *belirsizlik* diye isimlendirdikleri şeye denk düşer. Barnhart bunu, din alanındaki her şeyi içerecek kadar geniş olan, ‘en küçük ortak payda’ tanımı diye isimlendirir. Clark’ın, ‘din, Tanrı’nın beşeri ruhtaki hayatıdır’ şeklindeki tanımı, gerçekte bize ne Tanrı ne de ruh hakkında hiçbir şey söylemez ve bu yüzden de, diğer hatalarının yanı sıra, tanımın sulandırılmış olması hatasından da zarar görür.

Genişletilmiş Tanımlar

Bunlar Hall, Pilgrim ve Cavanagh’ın *kompartmanlara ayırma* başlığı altında gönderme yaptığı şeylerdir. Dini tanımlayan özellikler, beşeri hayatın diğer bütün yönlerini içine alacak şekilde genişletilir. Mesela, Bertrand Russell dini tarif ederken dinin tanımını, korkunç bir dünya da yalnızca bir teselli arama çabası haline getirecek kadar genişletir. Bu tanım dini, bir rahat arayışına indirger ve bu yüzden de onu kompartmanlara ayırır. Eğer dinin tanımı, dinin içerdiklerinin listesini, beşeri var oluşun bir kompartmanı içinde dine yer verecek şekilde genişletilirse, tanımın sulandırılmasının tersi bir etkiye sahip olur.

Doğru Din

Bu, herhangi bir tanımın kendisinin doğru olduğunu iddia ettiği bir dine uygun olarak bütün dinleri tanımlama problemidir. 'Din, İsa'ya inançtır' ya da 'Allah'tan başka tanrı yoktur ve Muhammed onun peygamberidir' şeklindeki tanımlar bunun iki örneğini sunar. Hall, Pilgrim ve Cavanagh, bu tanımları ön yargılı diye isimlendirirler; ancak Barnhart'ın ilave kategorisi, ön yargının dine karşı (Freud'un ki gibi) bir değerlendirmeden kaynaklanmayı gerektirmediği fakat aynı zamanda, bizatihi hakikat ya da bir dinin kendi içinden vahiy iddialarını da içerebileceğini açıklar.

Bu yüzden Barnhart ve Hall, Pilgrim ve Cavanagh, geleneksel din tanımlarının karşı karşıya kaldığı genel problemler hususunda uzlaşırlar; Tablo 1.2 bu problemleri özetlemektedir.

Tablo 1.2

DİNİN TANIMIYLA İLGİLİ PROBLEMLER

Hall, Pilgrim ve Cavanagh (1986)	Barnhart (1977)
Tanımın belirsiz oluşu	Sulandırılmış tanımlar
Tanımın sınırlı oluşu	Tabiatüstüne inanç
Kompartmanlara ayırma	Genişletilmiş tanımlar
Ön yargı	Değerlendirmeci tanımlar
	Doğru din

Alternatif Bir Din Tanımı

Ferguson tarafından iktibas edilen on yedi tanımdan hiç biri, Hall, Pilgrim ve Cavanagh ya da Barnhart tarafından zikredilen problemlerden yakasını kurtaracak gibi gözükmemektedir. Yine de Hall, Pilgrim ve Cavanagh, alternatif bir din tanımı sundular ve bu tanımında, hususi ve farklı olmaktan kaynaklanan belirsizliğin ve sınırlılığın üstesinden geldiklerini; hüküm vermeksizin beşeri hayatın bütününe içererek kompartmanlara ayırmadan ve ön yargıdan kaçındıklarını iddia ettiler. Bu yüzden Hall, Pilgrim ve Cavanagh'a göre, hususilik ve kapsayıcılık, dinin yeterli bir tanımını karakterize ederler.

Bu ölçütler ışığında, aşağıdaki alternatif din tanımını takdim ederler: "Din, halkın kendileri için sınırsız bir değere sahip varlık olduğunu kesin olarak teyit ettikleri şeyin değişen, sembolik ifadesi ve onların bu varlığa verdikleri bir cevaptır" (1986, 11). Hall, Pilgrim ve Cavanagh, bu tanımın sınırsız değer hakkındaki beşeri semboller ve kavramların yaygın çeşitliliğini dışlamaksızın din meselesinin genel çerçevesini açık bir şekilde çizdiğini ileri sürerler. Üstelik, bu tanımın insanların dini uyguladıkları bir çok yolu, bu pratiklerin herhangi birini değerlendirmeksizin içerdiğini de iddia ederler. Bu yüzden, gelin bu tanım içindeki farklı unsurlara dikkatli bir şekilde bakalım.

Değişen, sembolik ifadeler. Hall, Pilgrim ve Cavanagh sembolle, insanlığın sınırsız olarak değerlendirdikleri şeyle iletişim kurduğu, onu tasavvur ettiği ve onunla ilişkiye geçtiği yollara gönderme yaparlar. Semboller, sembolize ettiği gerçek nesneyi temsil ve ona işaret ederler ya da onu gösterirler. Semboller mesela, hikayeler anlatma, kutsal metinleri yazma, ritüellerde kelimeleri teleffuz etme ya da iman itiraflarını tasvir etme yoluyla din dilinde vuku bulurlar. Semboller yine sanatta, müzikte, dansa, bir cemaatin sosyal organizasyon modellerinde, ayinsel eylemlerinde veya bu eylemlerin bir çok kombinezonunda da görülürler. Bir dinler tarihçisi olan

Charles Long (1986, 2) şöyle der: “Dini semboller ‘anamlar yayarlar’ ve bu yüzden de, inanan herhangi bir toplum için muazzam bir öneme sahiptirler”.

Halk

Hall, Pilgrim ve Cavanagh için ‘halk’ terimi, hem bireyle ri hem de toplumu ya da toplum içindeki birey (Ben, Biz) olarak isimlendirilebilen şeyi içerir. ‘Halk’ (Ben, Biz) terimi dinin, başlangıç olarak bireyin ‘ben kimim?’, ‘ben nereden geldim?’ ya da ‘benim sonum ne olacak?’ sorularının işaret ettiği anlam arayışıyla ilişkili bir şeye sahip olduğunu akla getirir. Ancak bu tür sorular, Wilfred Cantwell Smith’in (1978, 154) ‘yığmsal gelenekler’ diye isimlendirdikleri şeyi geliştiren inanan toplumlar vasıtasıyla dinde formüle edilir ve cevaplandırılırlar. Bu yüzden de dinin tetkiki, tam olarak bireylerin tek başlarına değil fakat aynı zamanda, toplumların bir bütün olarak temel beşeri meselelere cevap olarak yaptıklarının incelenmesidir

Kesin Olarak Teyit Etme

Hall, Pilgrim ve Cavanagh dinin, iradi bir seçimi içeren beşeri bir eylem olduğunu ileri sürerler. Bu anlamıyla din, söz konusu eylemin sosyolojik fonksiyonlar ve psikolojik ihtiyaçlara uygun olarak açıklanabileceği sosyal bilimlerin tetkikine indirgenemez. ‘Bir kimse, iradi olarak sınırsız değeri kendi adına benimsemeli yada kabul etmeli veya teyit etmelidir’ (s.13).

Sınırsız Değer

Bu, dini cemaatin sınırsız değer olarak kabul ettiği ya da sınırsız diye düşündüğü şeye gönderme yapar. Söz konusu değer, bir cemaatin bütün dini sembollerinin işaret ettiği ob-

jedir; o, temel anlamın kendisinin somutlaşmış halidir. “Sınırsız değer” bütün sınırlı, geçici, yerel ya da beşeri tecrübe-yi teşkil eden ilişkilerde kabul edilen şarta bağlı değeri içeren ve ondan üstün olan bir öneme dair yargıyı temsil eder’ (s.16).

Hall, Pilgrim ve Cavanagh’ın Tanımını Değerlendirme

Hall, Pilgrim ve Cavanagh’ın din tanımı bizim başlan-gıçtaki “din nedir?” sorumuzu yeterli bir şekilde cevaplan-dırmakta mıdır? Çalışma alanımıza dair açık ve kesin bir anlayışa, onların tanımından hareketle ulaşabilir miyiz? Onların ortaya koydukları ölçütleri, yaptıkları tanımları tam olarak yerine getirmekte midirler? Başlangıç olarak, bu sorulara olumsuz cevap vermek zorundayız; çünkü, Hall, Pilgrim ve Cavanagh’ın açıklamaları, bazı noktalarda, di-ğer tanımlar hakkında tespit ettikleri hataların üstesinden gelmede başarısız olmuştur.

Tanımlarındaki problemlerden biri, dinin, din olması ‘iradi tasdiki’ gerektirir kabulü üzerindeki vurgularından kay-naklanır. Bu, bireysel tercihe ya da kişisel teslimiyete az de-ğer verir gibi görünen dinleri dışarıda bıraktığından tanımın *darlığına* yol açar. Mesela geleneksel Afrika dinleri, dini olan eylemle dini olmayan eylemi birbirinden ayırmazlar. Bir şa-hıs, yalnızca toplumun bir parçası olduğu için ‘dindar’dır. Dahası Hall, Pilgrim ve Cavanagh’ın iradi tasdik üzerindeki vurguları, ‘dindar’ olmak için bireyin mutlağı tasdik etmesi gerekir, şeklindeki Batılı bir ön yargıyı (hatta Protestan-Hiris-tiyan bir tutumu) yansıtabilir.

Hall, Pilgrim ve Cavanagh’ın sınırsız değer tanımı, aynı zamanda *tanımın belirsiz oluşu* ya da Barnhart’ın *sulandırılmış tanım* diye isimlendirdiği hatayı işlemekle de suçlanabilir. Amerikalı sosyologlar Rodney Stark ve William Bainbridge

(1985, 5-7), bu tür bir şikayette bulunurlar. Sınırsız değer siyaset, spor, eğitim, aile hayatı, bilimsel ve teknolojik araştırma ya da bazı insanların sınırsız bir öneme sahip olarak kabul ettikleri beşeri hayatın diğer alanlarının hemen hemen tamamını içerebilir. Bu yüzden Hall, Pilgrim ve Cavanagh ve Barnhart'ın aksine Stark ve Bainbridge, dinin din olması için bir kısım tabiatüstü unsurlara gönderme yapması gerektiğini ileri sürerler.

Hall, Pilgrim ve Cavanagh tarafından ileri sürülen bu tür tanımlar, Stark ve Bainbridge'nin kanaatine göre, bilimsel düşüncenin tabiatüstü varlıkların nihai olarak yerini alacaklarını (Berger, 1959, 13-42) ön gören, bu yüzyılın başlarındaki bir çok bilim adamı tarafından kabul edilen Batılı ön yargıdan zarar görmektedir. Görünüşe göre, beşeri hayatta din için sürekli bir yer ayırmayı istedikleri ve tabiatüstüne inancın her dinde bulunmayışından korktukları için Hall, Pilgrim ve Cavanagh, insanlar her zaman sınırsız değer olduğunu kabul ettikleri şeyi iradi tasdik maksadıyla semboller kullanacaklarından tabiatüstü unsur olmaksızın dinin varlığını devam ettirmesini izin verecek bir tanım inşa ettiler.

Stark ve Bainbridge, 'bütünyle tabiatçı bir din olamayacağını' ileri sürerek buna itiraz ettiler. Ayrıca, 'tabiatüstü kabulleri kaybeden bir dinin hiç bir zaman din olamayacağını' da bu iddialarına ilave ettiler (s. 3). Bu yüzden eğer Stark ve Bainbridge haklıysalar, o zaman Hall, Pilgrim ve Cavanagh yalnızca başkalarını suçladıkları *tanımın belirsiz oluşu* hatasını işlemiş olmakla kalmayacaklar aynı zamanda (Barnhart'la birlikte) dini, zorunlu olarak tabiatüstü güçlere inancı gerektirdiği şeklinde tanımlamayı reddetmede de hatalı hale geleceklerdir.

Bir Çalışma Tanımına Doğru

Dini tanımlama hususunda karşılaştığımız problemler, çalışma alanımızı nihai ve mükemmel bir şekilde tasvir

eden kesin bir tanıma ulaşamayacağımızı ortaya koydu. Bu yüzden de, kabul edilecek herhangi bir tanımın yalnızca çalışma tanımı olabileceğini kabul etmemiz gerekiyor. Çalışma tanımı ile, uygun bir şekilde genel dini tetkikler başlığı altında toplanabilecek olan beşeri eylemler içindeki bilgiyi tespit etmede öğrenciye yol gösterecek bir tanıma kastediyorum.

Çağdaş bir din bilimi adamı olan Ninian Smart (1986, 46-47), bu tür bir çalışma tanımı geliştirmede bize yardım edebilir. İnsanların din olarak kabul ettikleri şeyi, asla tek ortak bir kategori (teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ya da sosyolojik) içine yerleştiremeyeceğimiz için kesin tanımlar geliştirmeye çalışmayı bir tarafa bırakmamız gerektiğini ileri sürer. Mesele, dinin özü olarak tabiatüstüne inancı vurgulayan (Stark ve Bainbridge'nin tanımları gibi) teolojik tanımların bir kısmı, tabiatüstü varlıkları yersiz, hatta dini tekamüle ulaşmak için engel olarak gören Budist geleneğin büyük bir kısmını dışarıda bırakacaktır. Ancak hemen hemen dünya dinlerini konu alan her kitap, Budist geleneğinin bu kısmını 'dinin' bir örneği olarak yer verirler.

Smart, dini tanımlamada karşılaşılan doğal problemlerin üstesinden gelebilmenin tek yolunun, beşeriyetin dini geleneklerini, 'ailevi benzerliklere' göre/uygun olarak tetkik etmek olduğunu ileri sürer. Bazı dinler, diğer din şekilleriyle herhangi bir ortaklıkları yokmuş gibi görünmeleri gerçeğine rağmen, bütün dinler akrabadır. Dinler, bir ailenin üyeleri gibi birbirlerine bağlıdır. Zira ailede, uzak kuzenler birbirlerine benzer gözükmeseler ve hatta biri diğerinin varlığından haberdar olmasa bile, akrabalık bağlantıları sayesinde ortak atalara götürülebilirler. Smart'ı takip ederek biz de, dinler arasındaki karşılıklı bağlantıları tasvir edebiliriz (bkz. şekil 1.1.).

Şekil. 1.1.
Dinlerarasındaki Karşılıklı Bağlantılar

	Semboller					
	A	B	C	D	E	F
1 nolu din	X	X	X			
2 nolu din		X	X	X		
3 nolu din			X	X	X	
4 nolu din				X	X	X

Bu şekilde, bir nolu dinle, dört nolu din, ortak hiçbir şeyi paylaşmamaktadır. Eğer bir kimse ortak bir tanım arayacaksa, bu iki örneğe dayanan bir tanım bulması imkansızdır. Ancak, bir nolu dinin iki nolu din ile iki özelliği (B ve C) ve üç nolu din ile de bir özelliği; oysa dört nolu dinin üç nolu din ile iki (D ve E) ve iki nolu din ile de bir şeyi (D) paylaştığını görürüz. Bu yüzden de, bir dizi bağlantı sayesinde, biz bir nolu dini dört nolu dinle ilişkilendirebiliriz. Benzer şekilde, Budizm'in ateist şekilleri de, monoteist İslam gibi, mesela, Vedantik Hinduizm ve Zerdüştlük vasıtasıyla aralarında ortak alanlar bularak dini çalışmaların bir parçasını teşkil edebilir.

Dini çalışmalara yönelik bu yaklaşım kesin olmamakla birlikte bu, dinin evrensel bir tanımının niçin var olmadığını ve bu tür bir tanım yaratmanın niçin imkansız olduğunu açıklar. Ancak, Smart'ın yaklaşımı, çalışma alanımız için göstergeçler ve genel yol gösterici çizgiler sağlayacak bir çalışma tanımı kabul etmemize izin verecek pratik bir yaklaşımdır.

Bu yüzden Smart'ın tartışması ışığında, Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ın din tanımının az çok değiştirilmiş bir versiyonunu, dini bilginin tespiti yönünde bize yol gösterecek bir çalışma modeli olarak sunuyorum. Mesela, 'iradi tasdik' Afrika geleneğinde olduğu gibi, belli gelenekler için oldukça dar görüldüğünden basitçe, 'insanların uygun bir şekilde kendisine cevap verdikleri' ifadesini, dindar insanların

kendilerini sembolik olarak ifade ettiklerinde yaptıkları şeyin daha geniş bir tasviri olarak, 'iradi tasdik'in yerine koyuyorum.

Eğer biz terimi sıradan beşeri tecrübeyi aşan bir şeye işaret ediyor olarak anlayacak olursak, 'sınırsız değer' kavramını koruyabiliriz. Sıradan beşeri tecrübeyi aşan şey, bu dünyanın ötesinde mukim olmayı gerektirmemekle ya da zorunlu olarak tabiatüstü varlıkları içermemekle birlikte, onu sınırsız değer dışında daha önce bilinmeyen ve bilinemeyen bir boyuta götürerek söz konusu tecrübeyi bir anlamda dönüştürmelidir. Bu nitelik, Stark ve Bainbridge'nin eleştirisini, tabiatüstü üzerindeki vurgularını benimsemek sizin kabul eder.

Böylece bizim çalışma tanımımız, şu hale gelir:

Din, insanlar (Ben-Biz) için sınırsız değerde olan ve uygun bir şekilde kendisine cevap verdikleri varlığın değişen sembolik ifadesidir.

Dinlerle fiili olarak karşılaştığımızda, bu çalışma tanımının, kesin olmayan, yanıltıcı ve hatta belli koşullarda yanlış olduğunu görebiliriz. Ancak fenomenlerin tetkiki, yeterli tanımlara ulaşmaya nispetle bir önceliğe sahiptir ve bu yüzden de, fenomenler gözlemciye kendilerini arzettikçe, bir tanıma yönelik gerçek bir ihtiyaç, daha az önemli hale gelecektir.

Fenomenolojinin ne olduğuna dair bu bölümün başlangıcında sorduğumuz ikinci soruyu cevaplamaya geçmeden önce, Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ın din tanımının bizim gözden geçirdiğimiz ve çalışma tanımı olarak sunduğumuz versiyonunu Şekil 1.2'de özetleyerek son verebiliriz. Görüleceği gibi, Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ın tanımlarının yeni versiyonu, aynı zamanda Smart'ın ailevi benzerlikleri düşüncesini de içirmektedir.

Şekil. 1.2
AİLEVİ BENZERLİKLERİ DE İÇEREN DİNİN
ÇALIŞMA TANIMI

Din...

1)Değişen *sembolik bir ifadesidir*

	Semboller					
	A	B	C	D	E	F
1 nolu din	X	X	X			
2 nolu din		X	X	X		
3 nolu din			X	X	X	
4 nolu din				X	X	X

2)İnsanların kendisine *uygun bir şekilde cevap verdikleri*

	Cevap/Tepki					
	A	B	C	D	E	F
1 nolu din	X	X	X			
2 nolu din		X	X	X		
3 nolu din			X	X	X	
4 nolu din				X	X	X

3)Kendileri için *sınırsız değer*de varlık olarak*

	Sınırsız değer algılanışı					
	A	B	C	D	E	F
1 nolu din	X	X	X			
2 nolu din		X	X	X		
3 nolu din			X	X	X	
4 nolu din				X	X	X

* Burada parçalanmış olarak yeralan ifadeler, daha önce yapılan din tanımının yapılarına ayrılmış halidir ve aşağıdan yukarı doğru okunduğunda anlamlı hale gelir. (ç)

Fenomenoloji Nedir?

Fenomenoloji, Alman felsefeci Edmund Husserl'e (1859-1938) atfedilen felsefi bir harekettir. Fenomenoloji, bizatihi gerçekliğin doğasının tasvirlerini sunmaktan daha ziyade gerçekliği bilme yolunu bilme ya da araştırma hususunda bir metot sunar. Yirminci yüzyıl Fransız fenomenologu Merleau-Ponty, fenomenolojiyi 'bir düşünme tarzı' (Bettis tarafından iktibas edilmiştir, 1969, 2); meselelerin dünyevi fenomenler tarafından ifşa edildiği şekliyle gerçek durumlarını bir tasvir çabası olarak betimlemiştir. Bu bölümde, din tetkikine nasıl uygulandığını anlamak için onu kısaca açıklayacağız. Bu konu, ikinci bölümde daha geniş bir şekilde tartışılacaktır.

Husserl'in Fenomenolojisi

Husserl, fenomenolojiyi tasviri bir bilgi teorisi olarak tanımladı (Merleau-Ponty, 1969, 14). Fenomenoloji şahsın, nesnenin içinden başlar ve kişinin dışından dünyanın nesnel bir tasvirine doğru ilerlemeye çalışır. Bu süreçte, hiç bir şey farz edilmez ya da önceden varsayılmaz. Her şey, hatta görünen dünyanın kendisi bile, sorgulanmak zorundadır. Maksat, fenomenleri (bu kelime Yunanca *phanos*dan türer ve kendisini tezahür ettiren şey anlamına gelir) tasvir etme ve tezahür etmiş olanın anlamına ulaşmaktır.

Husserl'in asıl problemi, mantığın ve matematiğin kavramlarının açıklanması ve bu kavramların düşünülen süreçle nasıl ilişkili olduğunun ortaya konulması problemidir (Allen, 1985, 255-62). Bu, onu, mesele matematik ve mantıksal formüllerin 'zorunlu bir öz'ünün olduğunu iddia etmeye götürdü. Bu yüzden, eğer $2+2=4$ şeklindeki basit matematik ifadeyi ele alacak olursak, gönderme yapılan hususi nesneler sınıfının değişebildiğini görürüz. İki muz, artı iki muzun, eşittir dört muz olduğundan ya da iki kalem artı iki kalemin, dört kaleme eşit olduğundan söz edebiliriz. Formüle, özne-

nin kaprislerini, duygularını ya da kişisel algılarını da katabiliriz; nesnenin ve gözlemcinin öznel durumlarının farklı tasniflerine rağmen, bu formülün bir öz ya da esas niteliği sürekli olarak varlığını devam ettirir (Hirschberger, 1976, 18).

Matematik bir formülde bulunan aynı tür öz, bizzat dünyadaki nesnelere tekabül eder. Bu özlerle ilgili bir anlayışa ulaşmak için gözlemci, kendisine özgü olan hisleri, düşünceleri ve ön kabulleri de içeren dünya hakkındaki evvelki yargılarının hepsini askıya almalı ve fenomenlerin esas özlerini görmeye çalışmalıdır. Gözlemci bunu yapmak için, iki anahtar eylemi yerine getirmek zorundadır.

İlk önce, Husserl'in (Yunanca bir kökene sahip olan ve 'durdurmak' ya da 'alıkoymak' anlamına gelen) *epoche* diye isimlendirdiği şeyi (Sharpe, 1986, 224) yerine getirmesi gerekir. Gözlemcinin maddi şeyler, bilim, diğer insanlar, olayların sonuçları ve düzeni hakkındaki düşüncelerinin hepsi ya da hangi türden olursa olsun bütün diğer ön yargıları askıya ya da, Husserl'in matematikten ödünç aldığı bir kavramı kullanacak olursak, 'paranteze alınmalı'dır. Önceden kabul edilen inanç ya da kabulü 'paranteze almayla' gözlemci, fenomenlerin bizzat konuşmalarına izin verir.

Fenomenologlar için anahtar olan ikinci eylem, şimdi gerçekleştirilebilir. Gözlemci, kendisiyle fenomenlerin yapısının görüldüğü eidetik sezgiyi gerçekleştirir. (Yunanca şekil, düşünce ya da öz anlamına gelen *eidos* kelimesinden alınan) eidetic sezgi, gözlemcinin fenomenlerin gerçek yapısını ve anlamını görmesine izin verir.

Sezgi, *epoche*'u icra eden bir kimsenin paranteze alınmış olan bilincinin, ne yalnızca hususi varlıkların ne de varlıkların evrensel sınıflarını (belli muzlar ve sonra da bir muzun muz yapan şeyi 'muzluk' gibi) değil fakat aynı zamanda, varlıklar ve varlık sınıfları olarak onların *esas anlamlarını* da anlamaya muktedir olduğunu ima eder. Böyle bir imkan yalnızca, bir kimsenin konuyla alakalı olarak önceden oluşturulmuş düşünceleri askıya alındığı zaman vuku bulur.

Böylece de, gözlemcinin bu dünya da hakikaterr tezahür eden şeyin anlamını sezmesini mümkün hale getirir. Eidetik sezgi, aynı zamanda eidetik vizyon -bu dünya da var olan şeyin hakiki doğasını ya da anlamını görme- olarak da isimlendirilir (Bettis, 1969, 10). Husser ([1913] 1978, 246) bunu şöyle açıklar:

Mümkün algıların, hatıraların ve gerçekten de bir kimseyle ve aynı fiziki şeyle uyumlu bir şekilde ilişkilendirilen ya da ilişkilendirilebilen hangi türden olursa olsun iradi süreçlerin çokluğu (bütün muazzam karmaşıklığına uygun olarak), oldukça kesin temel bir tarza sahiptir

Epoche ve eidetik sezginin bu birleşimi, var olan fenomenlerin nesnel bir resmini inşa etmek için gereklidir. Aynı zamanda *Epoche*, araştırmacının önyargılarının, sorgulanmamış kanaatlerinin ve diğer bilgi teorilerinin -bunların ne kadar zorlayıcı oldukları ya da ne kadar yaygın bir şekilde kabul edildikleri önemli değildir- doğruluklarının sorgulanmasına da izin verir. Dahası bu, gerçek ya da görünen, doğru ya da yanlış olan şey hakkındaki ön yargıları askıya alma anlamına gelir. Böylece gözlemci, dünyayı fenomenlerden yeni meydana gelmiş gibi algılar ve onunla yeni gerçeklikleri sezmeye ya da en azından gerçeklik hakkında evvelce ulaşılmış olandan daha doğru bir anlayışı gerçekleştirebilir.

Metodun Uygulanması

Epoche ve eidetik sezgi, fenomenologların kendisiyle varoluşun yapılarını gördükleri ve böylece de dünyanın nesnel bir tasvirini inşa ettikleri birincil vasıtalarlardır. Gözlemci özleri sezerken ve fenomenlerin konuşmasına izin verirken üç temel adım vuku bulur: Nesneleri isimlendirme, ilişkileri görme/fark etme ve süreci tasvir etme.

Nesneleri İsimlendirme

Parenteze alınmış bilinç durumunda bulunan gözlemci, isimler vererek birbirlerinden ayırma ihtiyacı duyacağı çeşitli fenomenler algılayacaktır. İsimler fenomenlerin kendileriyle aynı şey olmasalar da, gözlemci onları isimlendirerek görünen şeyleri anlamlandırır. Bu yüzden de biz taşları, evleri, ağaçları, kitapları ve tecrübemizin fenomenlerini oluşturan her şeye isim veririz. Fenomenleri isimlendirme, kendisini bilincimize arzeden şey hakkında anlaşılır bir şekilde konuşmamızı mümkün kılar.

İlişkileri Fark Etme

Yalnızca fenomenlerin nesnelerini isimlendirme ihtiyacı duymayız fakat aynı zamanda, aralarındaki ilişkileri, en basitinden en karmaşık olana varıncaya kadar anlamaya da başlarız. Mesela, eğer uçan kuşları seyrederek kuşların birbirleri arasındaki ilişkiye işaret edebiliriz. Ancak eğer kuşları hava kararırken çabuk çabuk ve ürkek bir şekilde uçar görürsek kuşların eylemlerini yaklaşımakta olan bir fırtına ile ilişkilendirerek mantıksal ve geçici ilişkiler teşkil edebiliriz. İsimlendirilen nesneler arasındaki ilişkileri inşa ettiğimizde, fenomenlerin kendilerine yönelik gözlemlerimize dayanan gerçekliğin yapılarını oluşturabiliriz.

Süreci Tasvir Etme

Gözlemci aynı zamanda, fenomenlerde faaliyette olan süreci tasvir ederek çalışmaya başlayacaktır. Bunlar mesela, bir kimsenin bir bitkinin yeterli miktarda güneş ışığı ve suya cevap olarak büyümesini görmesi gibi, gelişme vb. süreçleri de içerir. Tarihte meydana gelen süreçler, her bir olayın daha sonraki olayları meydana getirmesi ya da etkilemesi şeklinde gözlemlenebilir. Mesela psikolojik süreçler, insanların hiddet sayesinde, korkudan pişmanlığa kadar bütün safhaları geçmesi olarak tasvir edilebilir.

Fenomenolog, nesneleri isimlendirme, ilişkileri fark etme ve süreçleri tasvir etmekle gerçekliğin yapısını dünya hakkındaki ön kabullerden değil de, bizzatı gözelemlenmiş fenomenlerden hareketle inşa edeceğini iddia eder. Bu, fenomenlerin özünü görmek için *epoche* vasıtasıyla onların içine nüfuz edebilen bir metottur. Başlangıç noktası öznel olsa da, felsefi fenomenolojinin hedefi, dünyayı nesnel olarak tasvir etmek ve anlamaktır (Merleau-Ponty, 1969, 27-8).

Ancak bu metot vasıtasıyla nesnel olarak elde edilebilir olan şey, gerçekliğe yalnızca yakınsayabilir ve bu yüzden de, asla gerçekliğin kendisi olamaz. Özellikle de söz konusu metot, beşeri bilimlere uygulandığı zaman bu daha çok böyledir. İnsanlar sürekli olarak değişen varlıklardır ve bu yüzden de, hususi bir fenomen türü oluştururlar. Mesela bu gerçek, fenomenoloji dine uygulandığı zaman daha aşikar bir hale gelir. Bu yüzden de, metodun sonuçları her zaman tamamlanmamış olarak kalmalı ve yeniden gözden geçirmeye açık olmalıdır.

Ancak yeniden gözden geçirmeye yönelik açıklık, metodun değerini düşürmez; fakat onun kaçınılmaz bir parçasını oluşturur. Bir gözlemci nesnelerin yapısı, ilişkileri ve süreçlerini sezdiğin de, gözlemcinin ulaştığı sonuçlar, fenomenler için her zaman tarif edilebilir olmayı sürdürecektir. Bir diğer ifadeyle, fenomenoloji fenomenologu sürekli olarak bilgi kaynağına geri çağıracaktır. Bu yüzden de, herhangi bir eide-tik sezgi, fenomenlerin ışığında test edilmeli ve yeniden gözden geçirilmelidir. Bu, J. Hirshberger'in sözleriyle, özün, "salt bir evrensel" olmayıp fakat, 'kendi kendini geçerli kılan bir *eidos*' olmasını garanti eder.

Metodun Özeti

(Husserl'i takip ederek) fenomenolojik metodun dünyaya dair bilgiyi nasıl elde ettiğinin bir özeti, aşağıdaki gibi birkaç basamakta gösterilebilir:

1.Yargıları askıya, önceki teorileri, kanaatleri, fikirleri ya da düşünceleri paranteze almak.

2. Gerçek ve görünüş, hakikat ya da yanlış arasındaki evvelki ayırımları dikkate almamak.

3. Paranteze alınan bilinç içinde fenomenlerin kendileri hakkında konuşmalarına izin vermek.

Eidetik Sezgi

4. Nesneleri isimlendirerek, fenomenler içindeki ilişkileri fark ederek ve süreçleri tasvir ederek anlam yapıları inşa etme.

5. Yapılarından hareket ederek fenomenlerin asli anlamlarını sezme.

Sezgiyi test etme

6. Fenomenlerin kendisine giderek ve gerektiğinde düzeltmeler yaparak, sezgiyi test etme.

Metodun Sınırları

Fenomenolojik metodun her şeyden önce, nesnel dünyayı anlamada öznel gözlemcinin rolünü araştırdığının öğrenciye hatırlatılması gerekir. Bir bilme metodu olarak fenomenoloji, dünya algılarının gözlemci tarafından iradi olarak sınırlandırıldığını ve gözlemciden bağımsız olmadığını kabul eder. Bu yüzden de söz konusu metod, öznenin kendisiyle, yalnızca aldığı ve paranteze alınmış bilince çarpan çeşitli fenomenlerin farkına vardığı duyumculuğun nahif bir şekli olarak kabul edilemez. Bir başka deyişle *epoche*, gözlemciyi gözleme eyleminden uzaklaştırmaz.

Merleau-Ponty (1986, 3-4), 'tecrübemizdeki hiçbir şey', 'saf duyuya' tekabül etmez iddiasıyla algı eyleminde algılayanın rolünü azaltmaya karşı uyarır ve bu noktayı ispatlamak maksadıyla şu örneği verir:

Siyah bir zemin üzerindeki beyaz bir yamayı düşünelim. Yama-daki bütün noktalar bir 'şekil' meydana getirerek ortak bir fonksiyon icra ederler. Bu şeklin rengi, daha yoğun ve diyelim ki, üzerinde bulunduğu zeminden daha dayanıklıdır; beyaz yamanın uçları bu zemine aittir ancak, ona bitişmiş olsa da, bu siyah zeminin bir parçası değildir. Yama, bu zemin üzerine yerleştirilmiş görünür ve ondan ayrı değildir. Her bir parça, içerdiğinden daha fazla bir beklenti uyandırır ve bu yüzden de bu temel anlayış, zaten söz konusu anlamı taşımaktadır.

Bu örnek *epoche* uygulamasının, fenomeni tasvir etmede gözlemcinin aktif olan rolünü esas olarak ortadan kaldırmadığını ortaya koyar. Ancak örnek, bizatihi fenomenin kaydedilen gözlemler için hem bir kaynak hem de bir ölçüt sunduğunu da gösterir. Aynı şekilde metot, ön yargıların gözlemci üzerindeki etkisini, gözlemcinin fenomenler içinde var olan anlamları, onların ilişkilerini ve süreçlerini sezmesini mümkün kılacak şekilde azaltmaya da çalışır.

Üstelik öğrencinin, *eidos* ya da fenomenin özünün her şeyden önce gözlemcinin bilgi verisiyle karşılıklı olarak nasıl bir etkileşim içinde olduğunu anlama hususunda bir vasıta sağladığını ve bizatihi kendisinin bir hedef olmadığını da anlaması gerekir. Bu nokta öğrenciyi, fenomenolojinin hedefinin nihai bir muhtevayı ya da değişmeyen evrensel bir ideayı keşfetmek olduğu varsayımına karşı uyarır. Ayrıca söz konusu metot, bilincin fenomenlerle nasıl karşılıklı bir etkileşim içinde olduğunu anlamayı da hedefler. Merleau-Ponty (1986, xvi-xvii) bunu şöyle açıklar: 'Bu dünya, benim düşündüğüm şey değildir; fakat benim içinde yaşadığım şeydir. Ben dünyaya açığım, onunla iletişim halinde olduğumdan şüphe etmiyorum; ancak ben ona sahip değilim; o, tüketilemez'.

Bu yüzden, metot içindeki iki temel sınıra işaret edilmesi gerekmektedir; subjektif gözlemciden ayrılabilir olan fenomenlerin saf hiçbir tanımına ulaşamaz ve bu dünyanın anlamının özünün nihai ya da evrensel hiçbir ifadesi mümkün değildir. Bu iki sınır, öznenin nesnel dünya ile olan karşılıklı

etkileşiminin fenomenolojik bir analizinin sonucudur ve fenomenolojik metodun dine uygulanmasını tartıştığımızda, önemli mülahazalar olarak kalmaya devam edeceklerdir.

Sonuç

İmdi, dinin bir çalışma tanımına ulaştık ve felsefi bir bakış açısından fenomenolojinin anlamının genel çerçevesini çizdik. Böylece öğrenci, artık bu bölüme kendisiyle başladığımız iki soruya; “Din nedir?” ve “fenomenoloji nedir?” sorularına cevap verebilecek bir durumdadır.

Birinci soruyu cevaplandırırken öğrenci, dinin tanımıyla ilgili karmaşıklığı kabul etmeli ve bizim teklif ettiğimiz çalışma tanımının yalnızca, din sahasında çalıştığımız şeyin esnek bir göstergesi olarak faaliyet gösterdiğini takdir etmesi gerekmektedir. Üstelik çalışmanın muhtevası, ancak inanan cemaatlerin gerçek tecrübelerinden elde edilen hakiki fenomenlerle doldurulduğu ölçüde anlamlı bir hale gelecektir.

Bu noktada öğrenci, ikinci soruyu basit bir şekilde; “fenomenolojiyi bilgi elde etmeye yönelik felsefi bir metottur” şeklinde tanımlayarak cevaplandırabilir. Dinin çalışma tanımı gibi, bu metodun da yaşayabilmesi için gerçek olgularla doldurulması gerekir. Bir sonraki bölümde, fenomenolojik metodu beşeri dini pratiğin çalışılmasına uygulayarak bunun nasıl yapıldığını tasvir etmeye çalışacağım.

Kaynaklar

- Allen, D. 1985, *Philosophy for Understanding Theology*, London, SCM Press
- Barnhart, J. E., *The Study of Religion and its Meaning*, The Hague Mouton, 1977.
- Berger, P. L., *A Rumour of Angels*, London, Penguin, 1969
- Bettis, J. D., *Phenomenology of Religion*, New York, Harper and Row, 1969.

- Ferguson, J., *Religions of the World*, Guildford, Lutterworth, 1978
- Hall, T. W., R. B. Pilgrim and R. R. Cavanagh, *Religion: An Introduction*, San Francisco, Harper and Row, 1986.
- Hirschberger, J., *A Short History of Western Philosophy*, Guildford, Lutterworth, 1976.
- Husserl, E., *Formal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns, The Hague, Martinus Nijhoff, [1913] 1978.
- Lessa, W. And E. Vogt, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, New York, Harper and Row, 1965.
- Long, C., *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphia, Fortress, 1986.
- Merleau-Ponty, M., "What is phenomenology of religion", J. D. Betts (ed), *Phenomenology of Religion*, New York, Harper and Row, 5-30.
- Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith, London, Routledge, 1986.
- Prozesky, M., *Religion and Ultimate Well-Being*, London, Macmillan, 1984.
- Sharpe, E., 1986, *Comparative Religion: A History*, London, Duckworth, 1986.
- Smart, N., *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, ed. D. Wiebe, London, Macmillan, 1986.
- Smith, W. C., *The Meaning and End of the Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1978.
- Stark, R. And W. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985.

Sorular ve Faaliyetler

Tartışma Soruları

1. Ferguson tarafından sıralanan her bir din tanımını Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ın ölçütlerine göre değerlendiriniz. Aynı şeyi Barnhart'ın kriteri için de yapınız. Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ın ölçütleri ile Barnhart'ın ölçütleri arasında her hangi bir farklılık gördünüz mü?

- 2.Hall, Pilgrim ve Cavanagh'in din tanımlarını kendi ölçütlerine göre değerlendiriniz. Tanımlarının zayıf ve güçlü taraflarını sıralayınız.
- 3.Smart, "ailevi benzerlikler" ile ne demek istiyor? Bunun yaşayan dinlerin tetkikine nasıl uygulandığının örneklerini vermeye çalışınız. Bu, dinin bir çalışma tanımını yapmamız hususunda bize nasıl yardım eder?
- 4.Ferguson tarafından verilen dinin on yedi tanımından hangisi, birden fazla tasnif içinde yer almaya uygundur? Kendi tercihlerinizi farklı başlıklar altında sıralayın ve sonra da yaptığınız tercihlerin doğru olduğunu gösteriniz.
- 5.Bir dinin, din olarak vasıflanması için tabiatüstüne inancı barındırması gerekir mi? Niçin gerektirir ya da gerektirmez?
- 6.Epocheun anlamı nedir ve insanların bu dünya hakkında sahip oldukları varsayımlara nasıl uygulanır?
- 7.Fenomenler nelerdir? Onların bir kısmını sıralayınız.
- 8.Yedinci soruya verdiğiniz cevapta yer alan fenomenler arasındaki ilişkileri tespit ediniz. Bu ilişkiler, fenomenlerin kendilerinde var mıdır? Eğer değilse, onlar nereden gelmektedir?
- 9.Bir fenomenin özünü görmenin/bilmenin ne anlama geldiğini tasvir ediniz ve bazı örnekler veriniz.
- 10.Dokuzuncu soruya verdiğiniz cevaplar ışığında, fenomenolojiyi gerçeklik üzerine bir yorumdan ziyade bir bilme metodu olarak isimlendirmek doğru mudur? Niçin doğrudur veya niçin doğru değildir?

Projeler ve Faaliyetler

- 1.Kendi din tanımınızı yazınız ve onu bu bölümde sunulan ölçütlere göre değerlendiriniz.

2. Kişisel olarak sınırsız değeri ne olarak düşündüğünü anlatınız/tanımlayınız. Bu kesin bir teyidi gerektiriyor mu? Sınırsız değeri, sembolize ettiğiniz şekilleri tasvir ediniz. Başkaları bu sınırsız değeri destekliyorlar mı? Sizin sınırsız değeriniz 'tabiatüstü' müdür?
3. Üyesi olmadığınız bir grubun dini bir toplantısına katılı-
nız. Sınırsız değeri teyid etmek için hangi sembolleri
kullandıklarını anlatınız. Kendi gözlemlerinizden hare-
ketle, bu cemaatin sınırsız değerinin ne olduğunu anla-
yabiliyor musunuz?
4. Yalnız olacağınız bir yer bulun. *Epocheu* icra edin. Bilin-
cinizin aşkıya alındığı bir durumda, fenomenlerin bi-
lincinizi etkilemelerine izin veriniz. Bunu konsantras-
yonu kaybetmeksizin en az yirmi dakika kadar yapı-
nız. Tecrübe ettiğiniz şey hakkında beş sayfalık bir ma-
kale yazınız. Makalenizde, zihnin fenomenleri nasıl bir
araya getirdiğini tahlil ediniz.
5. Dördüncü projedeki prosedürü, kısa aralıklarla olmak
şartıyla, on dört gün devam ettiriniz. Algıladığınız fe-
nomenlerin isimlerini yazdığınız, zihninize geldikleri
şekliyle aralarındaki ilişkileri tasvir ettiğiniz ve bunla-
rın gerektirdiği her hangi bir süreci sıraladığınız bir
günlük tutunuz. İki haftanın sonunda, bu tecrübeden
öğrendiğiniz şeyin bir özetini yazınız.

Din Fenomenolojisi

Önceki bölümde verilen iki cevabı, bir araya getirdiğimizde din fenomenolojisinin gerektirdiği giriş türünden bir tanıma ulaşmış olacağız: Din fenomenolojisi, *epoche* ve eidetik sezgi usulünü, insanların uygun bir şekilde cevap verdikleri kendileri açısından sınırsız değer olarak kabul edilen şeyin farklı sembolik ifadelerin incelenmesine uygulayan bir metottur.

Ancak din fenomenolojisi, bu tanımların bir araya getirilmesinden daha fazla bir şeydir. Din fenomenolojisi, dinin incelenmesi için adım adım ilerleyen bir metodu gerektirir. Bu kısım, bazı önde gelen yirminci yüzyıl fenomenologlarının yazılarına dayandırılan bu metodun genel bir çerçevesini çizecektir.

Bu Metodun Din Çalışmalarına Uygulanması

Birinci Adım: *Epoche*'un Uygulanması

Felsefi fenomenolojide olduğu gibi, din fenomenologu da önceki fikirlerini, düşüncelerini, kanaatlerini ya da inançlarını askıya ya da paranteze alarak işe başlar. Bu, *kişi-*

sel inançları askıya alma ve din hakkındaki *akademik teorilere* dair yargıları kendine saklama anlamına gelir. Fenomenolog, dini fenomenleri, gözlemden önce şekillenmiş olan kanaatleri vasıtasıyla anlamaktan ziyade göründükleri şekilde anlamayı ister.

Kişisel inançların askıya alınması, fenomenologun dini hakikat ya da uygulama hakkındaki kanaatlerini paranteze almasını gerektirir. Mesela eğer gözlemci, İsa Mesih'in Tanrı'nın hakiki ve tamamlanmış vahyi olduğuna inanan samimi bir Hristiyan ise, söz konusu yargıyı askıya almalı ve gözlemlediği fenomenlerin, Hristiyan ön kabullerinin filtresinden geçirilmeksizin kendilerinin konuşmalarına izin vermeye çalışmalıdır. Ya da eğer gözlemci herhangi tabiatüstü bir gücün gerçekliğini inkar eden bir ateist ve önceden şekillenmiş fikirleri fenomenlerin anlaşılmasını çarpıtacaksa, aynı şekilde yargının askıya alınmasının icra edilmesi gerekir.

Dinin doğası, fonksiyonu, maksadı veya anlamı hakkındaki akademik teoriler de, askıya ya da paranteze alınmalıdır. Mesela, ister doğru ister yanlış olsun dinin evrensel takıntısasal bir nevroz olduğu şeklindeki Freudcu iddia, dini fenomenlerin çarpıtılmaksızın kendilerini gözlemciye arz edebilmesi için askıya alınması gerekir. Sosyoloji, antropoloji, etnoloji, coğrafya, siyaset, ekonomik vs. gibi bir çok alana dair diğer akademik varsayımlar, gözlemciye göründükleri biçimiyle, fenomenlerin bütünlüğüne zarar vermeyecek şekilde paranteze alınmaları gerekir.

Yirminci yüzyılın başlarındaki en etkili din fenomenologlarından biri, Groningen Üniversitesi'nde dinler tarihi profesörü Hollandalı bilim adamı Gerardus van der Leeuw'du. Onun meşhur kitabı *Religion in Essence and Manifestation* (1938), din fenomenolojisinin başlangıç adımını oluşturan *epoche* da içeren Husserl'in bir çok kavramını kullanır.

Din fenomenolojisinin genel çerçevesini çizen son kitabında Olaf Petterson ve Hans Akerberg (1981, 26), Husserl'in bir

insanın zihninin muhtemel her varsayımını dışarıda bırakılması şeklindeki *epoche* tanımının, Gerardus van der Leeuw tarafından "özne ile nesne arasındaki ilişkiye dair bir anlayış" elde etmek maksadıyla din çalışmalarında kullanıldığını ileri sürerler. Dinin incelemelerinde merkezi bir problem, nesnel bir varlık (dini hayat ve uygulama gibi) öznel bir tecrübeye vücut bulduğunda, öznel gözlemcinin mezkur nesnel varlığın bilgisini nasıl elde edeceği problemidir. Bundan dolayı van der Leeuw, anlama probleminin bilim adamının nesnenin hem içsel yapısına hem de daha geniş ilişkilerine bakma ihtiyacını gerektirdiğini kabul etmiştir. Van der Leeuw için *epoche*, gözlemcinin dinin öznel doğasını (onun deruni yapısını) ve nesnel anlamını (daha geniş bağlantılarını) anlamaya ulaşmasını mümkün kılar.

W. Brede Kristensen, dini anlama merkezi hedefini gerçekleştirebilmek için *epoche* metodunu kullanan bir diğer erken dönem fenomenologudur. Kristensen için bu anlama ancak dini, bilim adamının o dine inanan kimsenin bakış açısı ya da perspektifine uygun olarak görebildiği zaman meydana gelir. Zira, inananın inancından başka bir dini bir gerçeklik yoktur (Plavoet tarafından iktibas edildi, 1990, 34).

Bu yüzden de Kristensen *epocheu*, kendisiyle gözlemcinin değer yargılarından kaçındığı bir metot ya da bir araç olarak gördü. Özellikle, bizim bir sonraki bölümde ele alacağımız evrimci teorilerin, bilim adamının dinleri dışarıdan değerlendirmeye meylettiren ve böylece de, karşılaştırmalı dinler tarihçisi olan Eric Sharp'ın ifadesiyle, 'bilim adamlarının kısmen anlamak için sahip oldukları malzeme hakkında prematüre hüküm vermeye sevk etmekten sorumlu olduğuna', inanır (Sharp, 1986, 228).

Van der Leeuw ve Kristensen'de, gözlemcinin önceden tasavvur edilen fikirler ya da teoriler vasıtasıyla inananların tanıklığını bozmaya karşı daha büyük fenomenolojik reaksiyonu temsil eden iki fenomenologla karşı karşıyayız. Böylece Husserl'in *epoche* metodu, dinin içerden anlaşılmasına ulaş-

mak maksadıyla fenomenleri önceden değerlendirmeden kaçınma için kullanışlı bir ilk adım sunar.

Ancak *epocheun* başlangıç safhası, gözlemciyi fenomenlerle olan karşılıklı yaratıcı ilişkiden uzaklaştırmaya yönelik bir çaba olarak kabul edilmemeli. Gerçekte, van der Leeuw ile ilgili olarak işaret ettiğimiz gibi, *epocheu* gerçekleştirmenin maksadı, zikredildiği şekilde yapabilmesi için araştırmacıyı muktedir kılmaktır. Ancak, karşılıklı bu etkileşim, kaçınılmaz olarak metodun kendisini sınırlayacak derecede bir çok problemi de beraberinde getirir.

Mesela, dini eylemin herhangi bir tasvirinde gözlemci, hangi yönlerin önemli hangilerinin önemsiz olduğunu seçmesi gerekir. Bu seçimden, daha sonra bizatihi dini eylemin anlaşılmasını etkileyen muayyen bir vurgu ortaya çıkar. Bu probleme, söz konusu problemi *epocheun* temel sınırlarından biri olarak isimlendiren Petterson ve Akerberg (1981, 14) tarafından dikkat çekilmiştir. Onlar, 'hangi bölünmez (unitary) prensipler ve kavramlar, verilerin seçilmelerini yönlendirir ve hangi faktör, bilgilerin yorumunu belirler' diye sorarlar?

Dahası, gözlemci bütün evvelki yargılarını askıya almaya çalışsa bile, her bir şahsın, kısmen gözlemcinin bilincinde gizli olan kültürel, sosyal ve psikolojik anlayışları beraberinde getirdiklerinden dolayı bu askıya alma çabası imkansızdır. Bu anlayışlar, doğumundan beri onu etkilemiştir ve yaşadığı tarih dilimini yansıtırlar. Pettersson ve Akerberg, 'bilim adamı belli bir ölçüde, kendi çağının düşüncelerine teslim olmuştur' kanaatini ileri sürerler. Araştırmalarına başladığı zaman, zaten onlardan etkilenmiş durumdadır (s. 61).

Bu yüzden de *epoche* mükemmel bir şekilde uygulanamaz. Ve *epoche* en iyi şekilde, bilim adamının araştırmasına belli perspektifler ve ön kabullerle başladığını kabul eden, dini fenomenlere yönelik bir *tutum* olarak anlaşılır. Elde edilmeye çalışılan tutum, dini fenomenlere yeni bir bakış, yeni sezgiler meydana getirebilsin ve daha büyük anlayışları başarabilsin diye gözlemcinin kabul ettiği ön kabulleri asgariye indir-

me çalışmasıdır. Ancak öğrenci, başlangıçta, *epocheu* icra etmenin yalnızca sınırlı bir şekilde vuku bulacağını farkında olması gerekir; çünkü gözlemci tanımı gereği, fenomenolojik tasvirlerde aktif bir rol oynar.

İkinci Adım. Empatik Müdahaleyi (Interpolation) Yerine Getirme

Bu adım *epocheu* yerine getirmeyle yakından ilişkilidir. Gözlemci kendine özgü yargısını askıya aldıktan sonra, incelediği müminler cemaatin tecrübesine katılması gerekir. Eğer fenomenler, asgari çarpıtmayla tasvir edileceklerse, yalnızca gözlemekle yetinilmez, onların anlaşılmaları da gerekir. Bu, Husserl'in tecrübe fenomenlerini 'içerden anlamayla' kastettiği şeye denk düşer. Din fenomenologu, incelediği dini 'içerden öğrenme'li ve dünyayı, mümkün olduğu kadar inananın gördüğü şekilde görmeye çalışmalıdır.

Çağdaş bilim adamı Wilfred Cantwel Smith, bu yaklaşımı güçlü bir şekilde savunur (1978, 51-59). Smith, dinin bir 'şey' olmadığını ve dini inancın nesnelleşemeyeceğini ya da kendisinin isimlendirdiği şekliyle, 'somutlaşamayacağını' iddia eder. Dini fenomenler vasıtasıyla ifade edilen iman, esasen beşeridir ve bu yüzden de kuvvetli bir şekilde kişiseldir. Bu yüzden de, her hangi bir fenomeni dışarıdan tasvir etmek, onu inanan için kabul edilemez bir şey yapmaktır. Eğer bu tasvir inanan için kabul edilemez bir şey ise, onu bizatihi ne ise o şekilde tam olarak tasvir edemez.

Ancak bir dini 'içeriden öğrenme' kolay bir şey değildir. Kültür, dil engelleri ve açıklanamaz semboller söz konusu görevi aşırı derecede güçleştirirler. Fenomenologun ilk önce, anlamaya çalıştığı cemaatin dini hayatına yönelik bir hassasiyet geliştirme olan empatiyi kullanma ihtiyacı hissetmesinin, sebebi budur. Bu "hassasiyet", gözlemcinin kendisini, inananların tutumları, düşünceleri ve eylemleriyle özdeşleştirmesini gerektirir. Bu tutum, empatiden ihtidaya götürüleceğin-

den, fenomenologun bir mümin haline gelmesi anlamına gelmez. Ancak fenomenolog, müminin zihnini ve bu zihnin tamamını anlamaya çalışarak özdeşleşmeye dair empatik tutumu beslemesi gerekir.

Empatik bir tutumun, anlamayı garanti etmemesinden dolayı, fenomenolog, çalıştığı dinde garip ya da alışılmamış görünümün şeyi de, kendisi için anlamlı olan şeye katmalıdır. Interpolation (müdahale), bir kimsenin kendi tecrübesinin dışında olan şeyi, yabancı olanı aşına olana tercüme ederek kendi tecrübesi içine dahil etmesidir.

Van der Leeuw ilk kez, fenomenolojik metodundaki safhalara dair tasvirinde, “sempatik müdahale (interpolation)” terimini icat etti. Ninian Smart (1973, 54), gözlemcinin inananlar arasındaki ‘bir niyetler çerçevesi’ni kavrayabileceği yolu tasvir etmek için ‘empatik’ terimini tercih eder. Bu yüzden iradilik, yalnızca gözlemcinin aktif katılımını gerektirmez; aynı zamanda, gözlemci fiili olarak gözlemlediği şeyi anlayacaksa, kendisi tarafından anlaşılması gereken inanan bir cemaatin eylemlerini de (ritüelleri, mitleri ve sembolleri ile ne kastettiği) de içerir.

Wilfred Cantwell Smith’in popüler kitabı, *The Faith of Other Men* (1972), empatik müdahalenin (interpolation) klasik bir örneğini sunar. Smith, dünya dinlerinin bir çoğunun batılılar için yabancı ve anlaşılabilir göründüğünü kabul eder. Bu yüzden de anlaşılabilir görünen bu kavramların bir kısmını, sıradan batılıların hayatlarına katarak tercüme etmeye çalışır. Mesela bunu Hindu ifadesi olan, ‘*tat tvam asi*’ için yapar.

Veda dönemi Hindusu için bu kısa ifade, bireysel ruhun evrensel dünya ruhu ile birliğini ifade eden derin dini bir hakikate işaret eder. Smith bunu sanatta, ahlakta ve teolojide halkın, estetik olarak takdir ettikleri, ahlaki olarak yaptıkları ve aşkın olarak inandıkları şey ile gerçekten Güzel, İyi ve Hakikat olan şey arasında bulmaya çalıştıkları uygunluğu teklif ederek batılı zihne sokmaya çalışır. Smith, bireysel tecrübe-

lerle evrensel olan arasındaki birliğe dair bir farkındalığın, batılıların çoğu kez Hindu gelenek içinde anlaşılmaz olarak tasavvur ettikleri şeye denk geldiğini söyler.

Ancak *epoche* gibi, empatik müdahale adımı da belirsiz, bu yüzdende empirik olarak ölçülebilir bir metottan daha çok bir tutum gibi kabul edilmelidir. Gözlemci, inananın dini tecrübesine yönelik 'bir hassasiyet' geliştirir; ancak inananın tecrübe ettiği şeyi hiçbir zaman kesin olarak bilemez. Üstelik müdahale her zaman, inananın kendi hayat ve kültürüne uygun olan şeyi hissetmeye yakınsar. Bu tür bir manevra, tamamen yanlış yorumlanmaya maruz kalır ve bu yüzden de, öğrencinin bu yorumu, rastgele uygulamaya karşı da uyarılması gerekir.

Ayrıca, metottaki bu adım, empirik gözlem vasıtalarını kesin olarak kullanmadığı ancak, bilinçli olarak dini fenomenlere yönelik bir tutumu kabul etmeye çalıştığından, doğruluğa yönelik sınırlar, kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Pettersson ve Akerberg, bu prosedürün tanımı gereği, bilim adamının anlamaya çalıştığı empirik bilginin deruni tecrübe olmasından dolayı, psikolojik metotları kullandığına dikkat çekerler: O zaman söz konusu durum, bir kimsenin (bilim adamının) başka bir kimsenin dinini anlamak istemesi durumudur. Bu anlayışa ulaşmak maksadıyla bilim adamı, anlama yönelik soruları cevaplayamayan, bütünüyle tarihsel olan metodu terk etmesi gerekir (1981, 61).

Van der Leeuw, her bilimin yorumu gerektirdiği ve bir kimse anlamaya yönelik bütün çabaları terk etmeyi istemedikçe hermenötiğin (yorum sanatı), bütün ampirik araştırmalarda kaçınılmaz olduğunu ileri sürerek bu problemi çözmeye çalıştı (Pettersson and Akerber, s. 61). Bilim adamlarının dini tecrübeyi anlamaya yönelik çabalarında yoruma olan ihtiyacın vurgulanması, şaşırtıcı değildir ve kesinlikle fenomenolojik metodu geçersiz kılmaz. Ancak dini çalışan öğrenciye, metottaki bu safhayı uygulaması sırasında, söz konusu safhanın sınırlarının farkında olmasına yardım etme hizmeti görür.

Üçüncü Adım: *Epoche*'u Sürdürme

İkinci adım, bir ihtidadan daha çok, empatik bir müdahale (interpolation) olduğu için *epoche* eylemi, araştırmanın başından sonuna kadar sürdürülür. Bu, fenomenologun başka bir dini çalışmaya başlarken o din mensuplarının inandığı şeye inanmadığı anlamına gelir. Onun anlamaya çalıştığı dini cemaat, nihai gerçeklik ya da beşeri toplumun doğası hakkında bir çok inanca sahip olabilir; ancak fenomenolog, bu inanlar hakkındaki yargısını askıya almayı sürdürür.

Ninian Smart (1973, 56), fenomenolojinin, 'teolojik hakikat hakkındaki soruları "paranteze aldığını" ileri sürer. Araştırmanın süreci ve inananların niyetleriyle ilişkili bir çok problemi iktibas ettikten sonra, *epocheu* sürdürmeyi, inananın inancının nesnesini (doktrinler ve mitler) ve inananın bu inancın tezahürleri olduğunu düşündüğü her şeye (mezkur inananın, inancının nesnesini aşkar kıldığını kabul ettiği olaylar ve işaretlere) karşı yargılarını askıya almak diye isimlendirir.

Amsterdam Üniversitesinde Dinler Tarihi Profesörü olan C. Jourco Bleeker, *epocheu* sürdürmeye yönelik ihtiyacın altını çizdi. Bleeker (1963, 3), fenomenolojinin dinin hakikati ile ilgilenmemesini; fakat her dini saygı, empati ve ciddi bir şekilde ele alması gerektiğini vurguladı. Fenomenolojinin, herhangi bir dinin inançları hakkında hüküm vermeyi reddederek 'tarafsız konumunu devam ettireceğini' savundu. Fenomenoloji, bu tür inançları basit bir şekilde, 'Tanrı'ya dair bir bilgiye sahip olan dindar halkın ciddi bir tanıklığı' olarak kabul eder (s. 9).

Bu yüzden, herhangi bir dini bir cemaatin inançlarının doğruluğu ya da yanlışlığı, fenomenolog tarafından göz önüne alınmaz. Bu yaklaşım, felsefi fenomenolojinin gerçek olan ile görünen arasındaki ayırımın reddine denk düşer. Din fenomenologu için önemli olan, neyin doğru olduğu değil, fakat bir din mensubunun doğru olduğuna inandığı şeyin tam bir tasviri ve onu anlamadır; fenomenologun kişisel olarak inandığı şey; önceden 'paranteze alınmıştır'.

Ancak 'hakikat' meselesi aynı zamanda, bir takım problemler ortaya çıkarır ve metottaki sınırlılıklara da işaret eder. Mesela çağdaş bilim adamı Donald Wiebe (1981, 1-6), dinin hakikati ile din 'hakkındaki' hakikatin arasını ayırır. Wiebe, fenomenolojinin, din 'hakkındaki' hakikati tasvir etmeye çalışırken dinin hakikatini paranteze almaya çalıştığını ileri sürer. Ancak bu temel ayırım, bir çok din mensubu için yabancı bir kavram ve itiraz edilebilir bir şey olabilir. Bu yüzden de, söz konusu ayırım, zımnen, empatik müdahale (interpolation) düşüncesiyle çelişebilir. Bir Hristiyan ya da Müslüman için dinin hakikati, merkezi bir öneme sahiptir; oysa, fenomenologun onların dinleri 'hakkında'ki hakikat olarak tasvir ettiği şeyin, (en azından potansiyel olarak) söz konusu inanç gruplarının iman ifadeleriyle çelişebileceği haklı olarak ileri sürülebilir.

Bu yüzden de, herhangi bir dinin hakikat iddiaları hakkında *epoche* sürdürmek, o dinin bağlılarının bakış açılarından gözlemcinin belli bir uzaklıkta olmasını gerektirir. Bu, ikinci adımdaki inananların tanıklığına yönelik bir 'hassasiyet geliştirme'yle, üçüncü adımdaki inananların inançları hakkındaki bütün yargıları askıya alma arasındaki bir gerginliğe işaret eder.

Bu meseleye yönelik tartışmasında Smart (1973, 33-34), 'anamlı paranteze alma' sürecini teklif ederek söz konusu gerginliğe bir çözüm ileri sürdü. 'Anamlı paranteze alma'da, dini fenomenleri çalışan öğrenci, dini ifadeleri dini fenomenlerin 'tasvirleriyle' birleştirir. Diğer bir ifadeyle, dini inceleyen bilim adamı, inananın hislerini, tavırlarını, tutumlarını ve kanaatlerini hatırlatıcı bir şekilde onu tasvir etmeye çalışır. Smart, bunları paranteze alarak fenomenologun kendisini kişisel olarak bir durumun muhtevasına, onun desteklediği uygulamalara ya da onun yol açtığı hislere teslim olmaksızın 'mezkur durumun neye benzediğini' tasvir edebileceğini ileri sürer. Bu metot, gözlemcinin inanan olmanın neye benzediğini tasavvur etmesini ya da gözlemci ve gözlenen tek bir şeymiş gibi davranmasını mümkün kılar.

Smart, 'anlamalı paranteze alma'nın, yanıltıcı olabileceğini ve öznel bir tecrübe olarak onun merkezinde neyin bulunduğunu nesnel bir şekilde tasvir etmeye ve anlamaya çalışma bağlamında anlaşılması gerektiğini kabul eder. Ancak yine de anlamalı paranteze alma, inananların iman ifadelerini doğru olarak ve empatiyle tasvir etmeye çalıştığı sürece epocheu sürdürmeye yönelik bir kısım ilerlemeler gerçekleştirebilir.

Dördüncü Adım: Fenomenleri Tasvir Etme

Fenomenolog, herhangi dini bir grubun eylemlerini gözlemlemeye ve onları 'içeriden anlamaya' çalışırken oldukça büyük miktarda dini veriyle karşılaşacaktır. Bu süreçte onun birinci görevi, olgunlaşmamış yorumlardan kaçınacak şekilde farklı görüşlere gereken ilgiyi göstererek mümkün olduğu kadar kesin/doğru bir şekilde veriyi tasvir etmektir. Sözler, eylemler, mimikler, şarkılar, semboller ve herhangi bir din mensubunun açıklamaları vs. detaylı olarak kaydedilmelidir. Üstelik elde edilen tasvirlerin, mümkün olduğu kadar inananların kendi tanıklıklarına uygun olması gerekir. Bu noktada Brede Kristensen'i (1969, 48-49) takip ederek fenomenolojik metot, nihai otoritenin gözlemci değil fakat inananın olduğu kanaatine uygun olarak o dinin mensuplarının perspektifine karşı dürüst olmaya çalışır.

Ancak bu safha aynı zamanda gözlemci adına güçlü tavırsal bir unsuru da içerdiğinden, uygulamaya yönelik kavramlarda, 'saf' tasvirlerin mümkün olmadığına da işaret edilmesi gerekir. Dini inceleyen öğrenci, ortaya çıkanın tam olarak ne olduğunu tasvir etmeye çalışır. Ancak öğrencinin gözlemi ve görüşmeyi yapan, dini bilgiyi kaydeden ve nakleden kimse olduğu da hiçbir zaman unutulmamalıdır.

Bu, ilgili malzemeyi seçmeyi, bu malzemeyi anlamlı bir şekilde organize etmeyi, fenomenler içindeki yönleri vurgulamayı ya da görmezden gelmeyi, görüşme konularını seçen, soruları hazırlayan bir süreci içerir. Bilim adamı, veriyi bir

inananın yaptığı gibi takdim etmeye çalışmakla birlikte, onun kendine has yargıları, kaçınılmaz bir şekilde yaptığı tasvirleri etkiler. Dahası, Smart'ın da işaret ettiği gibi gözlemci, yalnızca meydana gelen hadiseleri tasvir etmemeli fakat aynı zamanda, kendisinin nesnelliğe ulaşmasını daha zor bir hale getiren fenomenler içindeki hisleri, modları, tavırları da ifade etmelidir.

Ancak bu sınırlar içinde, dini araştıran öğrenci, inananların perspektifleriyle uyumlu tasvirleri yapma ve sonra inanan toplumlar arasındaki tasvirleri test etmek maksadına yönelik yollar icat etme hususundaki Kirstensen'in ideal çabasını takip edebilir. Bu yüzden, metottaki bu safha, gözlemci adına doğru bir tutumu içerir; ancak söz konusu safha onun 'saf' nesnelliği üretebilen bir safha olduğu şeklindeki bir yanılsamadan hareketle kullanılmamalıdır. Gözlemler, bilim adamının temel yaratıcılığına rağmen, fenomenlerde hakikaten vuku bulan şeyi mümkün olduğu kadar doğru bir biçimde tasvir etmeye yönelik bir çabayla karakterize edilen dini bilgi arasında yaratıcı bir etkileşimi gerektirir.

Beşinci Adım: Fenomenleri İsimlendirme

Hususi bir toplum içindeki çeşitli fenomenleri tasvir ettikten sonra din fenomenolojisi, fenomenlere yönelik kendi algılayışından hareketle varlığın yapısını inşa eden felsefi fenomenologun kullandığına benzer bir modeli takip edecektir. Dinin yapısı, isimlerin ya da kategorilerin dördüncü adımda tasvir edilen fenomenlerin benzer tipleriyle karşılaştırıldıktan sonra ancak elde edilebilir. İsimlerin seçimi, iki faktöre dayanır: Dini fenomenleri tahrif etmekten kaçınma ve onlardan bir anlam çıkarma.

Tahriften kaçınmak için, fenomen tiplerinin tasviri kategorileri, mümkün olduğu kadar değer-bağımsız olmalıdır. Bizatihi yanlış olmasalar da bazı kelimeler, inanan için gerçek anlamı yanlış temsil edecek olan çağrışımlar taşıyabilir-

ler. Bu yüzden de fenomenolog, kendi tasvirlerine etki edecek olan isimler yaratma tehlikesinin farkında olmalıdır.

Mesela, Afrika'nın geleneksel dinleri gibi yerli dinler, 'primitif', 'basit', 'okuma yazma öncesi', 'yerel' olarak isimlendirilirlerdi. Bu kelimeler, dışardan bakan birinin bakış açısına göre zorunlu olarak yanlış/hatalı olmamakla birlikte, dini toplumların kendilerini algılamaları hususunda yanlış yorumlar/yanlış anlamlar verirler. Dini fenomenleri isimlendirmek için genel olarak kullanılan, tahrif edici çağrışımlar taşıyan kelimelerin diğer örnekleri arasında 'animizm', 'hurafe', 'büyü', 'kast sistemi', 'sihirbazlık'; 'büyücülük' gibileri zikredilebilir.

Bu kitapta Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ın din tanımını takiben, fenomenleri isimlendirmek için aşağıdaki kategorileri ileri süreceğim: 'Mitler', 'ayinler', 'kutsal uzmanlar', 'kutsal metin', 'sanat', 'ahlak' ve 'inançlar'. Fenomenlerin bu genel tasnifleri ayrıca, mesela, kozmogonik ve sosyo-moral mitlere de bölünebilir. Her bir kategori, herhangi bir gelenek içinde yer alan bir inananın, desteklemek istediği şeyi tahrif etmesizin fenomenlere sadık olmaya çalışır.

Bu yüzden de, herhangi dini bir toplumda, verileri tasvir ettikten sonra fenomenolog, onları kategorilerden birine ve sonra uygun olduğu yerde de alt kategoriler içine koyacaktır. Bu, başlangıçta gözlemcinin fenomenleri anlayabilsin diye, söz konusu fenomenleri tasvir maksadıyla yapılır. Ancak, hususi bir fenomenin isimlendirilmesi, aynı zamanda fenomenologun, gözlemlenen eylemlerdeki daha genel bir modeli algılamasını da gerektirir. Mesela, fenomenologun bu mit tasvirlerinden, onların rolleri, eylemleri ve tipleri, bir gelenekte ve muhtemelen de bir başka gelenekte kullanılma biçimlerinden ayırtedilebilirler. Van der Leeuw'u takiben Smart (1973, 47) bunu, görüşlerinin 'doktrinler, mitler, ahlak, ayinler, tecrübeler ve kurumlar' içeren dini havadis tiplerinin envanteri olarak tanımladığı 'tipolojik tasvirlerin' gelişimi diye isimlendirir.

Eric Sharpe (1971, 46), bu sürecin nasıl işlediğinin mükemmel bir tasvirini sunar:

Dua, bu noktada ideal bir olaydır. Bulunduğu her yerde incelenebilir. Dua kesinlikle, manipüle ve rasyonalize edilmeksizin bulunduıkları şekliyle tanrı ile iletişimin bir tarzı olarak incelenebilir/melidir. Duanın yeterliliği probleminde olduğu gibi, tanrının varlığı meselesi de açık bırakılır. Öğrenci, bu metotla duanın farklı dinlerdeki fonksiyonunu keşfetmeye çalışır.

Bilim adamı, bir gelenek içindeki farklı dini eylemlerin tiplerini ya da modellerini ayırarak diğer geleneklerdeki benzer tipleri de tespit edebilir. Brede Kristensen, Richard Plantinga'nın (1989, 175) açıkladığı gibi, bilim adamının verili fenomenleri anlamak için, tarihsel olarak ilişkisiz olsalar bile farklı dinlerdeki benzer fenomenleri karşılaştırmayı gerektiren bu çabayı, 'bilgilendirici karşılaştırma' olarak isimlendirir.

Ancak eğer fenomenolojik metot bu noktada duracaksa, Pettersson ve Akerberg'in ifadelerine göre, yalnızca tarihsel değil fakat kültürel bağlamı da dikkate almama şeklindeki eleştiriye maruz kalabilir. Bu, fenomenolojik tasnifler ve dini gelenekler içindeki tiplerin yorumları, 'herhangi tarihsel ve kültürel sistemleşmeden bağımsız olarak' yapılabileceği anlamına gelir (s.14).

Araştırmacı bu safhayı metoda tatbik ettiğinde, fenomenologun gözlemlerine atfettiği isimler ya da tasniflerin, belli kültürler içinde faal olan ve eşsiz tarihlere sahip olan hususi geleneklerle ilişkilendirildiğinin farkında olması gerekir. Bununla birlikte, genel bir konuşmada fenomenleri anlamlı bir şekilde tartışmak ve onların anlamının yorumlarına ulaşmak için söz konusu olguları isimlendirmek zorunludur. Kısaca göreceğimiz gibi, fenomenolojik metot, bir sonraki adımdaki tarihsel ve kültürel süreçleri kabul etmek zorundadır.

Ancak bu noktada, fenomenolojik metot içindeki tutarlı ancak kaçınılmaz olan sınırın altını bir kez daha çizme gereği hissediyoruz. Bu sınır, bilim adamının isimleri fenomenlere atfetmeye başlar başlamaz daha açık bir hale gelir. Bilim adamı, başladığı bu işi ancak, önceden ulaştığı bilgiye dayanan bir kısım ön kabülleri şekillendirdikten sonra yapabilece-

ğini kısa sürede anlar. Mesela, dua eylemini isimlendirmeden ve onun çalıştığı gelenek için anlamını açıklamadan önce dua ile neyi kastettiğine dair bir kısım fikirlere sahip olması gerekir. Birinci örnekte bu farkındalık, bilim adamını diğer geleneklerden elde ettiği bilgiyi kendi araştırma alanına çabucak uygulamaya karşı uyarır; fakat aynı zamanda, nihai olarak bunu yapmak zorunda olacağını da kabul etmesi hususunda da ona yardım eder.

Altıncı Adım: İlişkilerin ve Süreçlerin Tasviri

Fenomenleri isimlendirmenin arkasından fenomenolog, söz konusu fenomenlerin birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarına işaret eder ve aralarındaki bu ilişki sürecini belirlemeye çalışır. Mesela, mitler çoğu kez, ayinlerle ilişkilendirilir; onlar, ayinler için bağlamlar teşkil ederler ve ayinler, mitleri inananların mevcut tecrübelerine arz ederler. Bir diğer örnek, çoğu kez, kutsal metnin öğretisini tasvir eden ve ahlaki bir ders sunabilen sanattır. Mesela fenomenler arasındaki ilişki süreçlerinin, inançların bilimsel keşiflere ayak uyduracak şekilde değişikliğe uğradığı ya da ayinlerin harici güçlerin saldırısına uygun olarak bir toplum içinde yeni anlamlar kazandığında - Avrupa koloncilik dönemi boyunca ortaya çıktığı gibi- görülebilir. Bu yüzden, her hangi dini fenomenlerin bir tasviri, fenomenlerin farklı tasvirleri arasındaki ilişkileri; gelişme ve krizler, büyüme ya da durağanlık gibi süreçleri de içerir.

Bilim adamı, dini fenomenlerin dinamik karakterini kabul ederek tarihsel ve kültürel gelişmelerin 'tasviri tipolojiler'i nasıl etkilediğini kabul etmeksizin söz konusu bu tipolojileri basit bir şekilde karşılaştırma hatasından kaçınır. Fenomenolojinin tarihine dair tanıtımında Ursula King (1983, 88), metottaki bu safhada kastettiğim şeyi tanımlamak için 'tarihsel fenomenoloji' terimini kullanır. Bunun, 'tarihsel olarak güçlü bir şekilde temellendirilen, ancak sistematik ve karşılaştırmalı bir şekilde dini fenomenlerin tetkikini tasvir etmek için muhtemelen en uygun terim olduğunu' iddia eder. Daha ön-

ce işaret ettiğimiz gibi, Wilfred Cantwell Smith (1978, 156-157) bunu, 'yığmsal gelenek' diye isimlendirir ve bununla, bir nesilden bir diğerine nakledilen dini fenomenleri ('mabetler, kutsal metinler, teolojik sistemler, dans modelleri, hukuki ve diğer sosyal kurumlar, ahlaki kurallar vs') kasteder.

İsimleri fenomenlere (mitler, ayinler, kutsal uygulayıcıları, sanat, kutsal metin, ahlak ve inançlar) atfetmeye ilave olarak bu kitapta, onların karşılıklı ilişkilerini ve bu ilişki süreçlerine uygun olarak yapılan tasniflerini de ele alacağız. Bu metot, söz konusu metodun bir sonraki adımında paradigmatik modele uygulayacağımız 'bilgilendirilmiş (informed) karşılaştırma'mız için temel teşkil edecektir.

Ancak, fenomenleri isimlendirme ve tasnif etmeden daha çok ilişkilere ve süreçlere işaret etme, bilim adamının fenomenolojik tasvirlerin gelişiminde aktif bir rol almasını gerektirir. Bu, ilişkiler ve süreçlerin bilim adamı ve dini veri arasındaki karşılıklı etkileşimden ortaya çıktığından ve basit bir şekilde fenomenlerin kendilerinin bir parçası olmadığı içindir. Sharpe (1986, 232) bir fenomenin, gerçek bir anlama eyleminde özne ve nesnenin karşılıklı etkileşiminde ve yorumunda verili olduğunu açıklar. Bu yüzden bilim adamının fenomenler arasındaki ilişkilere ve süreçlere işaret etme yeteneği, onun araştırma verileriyle olan karşılıklı yaratıcı etkileşiminden kaynaklanır.

Yedinci Adım:Paradigmatik Model İnşa Etme

İmdi bilim adamı, artık her hangi bir dinin incelenmesi için bir paradigma ya da model resmetmeye hazırdır. Her şeyden önce paradigma (evrensel bir model olarak), bilim adamının fenomenlerin tasnifleri ya da onların karşılıklı ilişkileri ve süreçleri içinde her hangi bir noktada bir çok gelenek arasındaki benzerliklere ya da farklılıklara işaret etmesini mümkün kılar. Mesela, aynı tip inançlar her dinde bulunmakla birlikte, model bize, onların içeriklerinin ne şekilde de-

ğiştğini, söz konusu içeriğin o dinin mensubunun kutsal tecrübesini nasıl etkilediğini ve hangi tip ayinlerin bu inançları yeniden güçlendirmek için vurgulandığını görmemize yardımcı eder. Aynı zamanda, bir gelenekteki belli inanç türlerinin tarihsel, bilimsel ya da entelektüel etkiler altında nasıl değiştirildiklerini; ancak bir başka gelenekte, nispi olarak nasıl değişmeden kaldıklarını da görebiliriz.

Bu, genel olarak dini fenomenlerin tasnifinin manasına yönelik bir anlamayla sonuçlanır. Gözlemcinin, hususi bir geleneğin fenomenlerinin anlamlarına yönelik sezgisel olarak öğrendiği şey, başka geleneklerden elde edilen benzer fenomenleri tahlil etmek maksadıyla kullanılabilir. Her bir kategoriye yönelik temel anlayışlar, genel olarak mitler ya da ayinlerin dini anlamlarından söz edilebilecek şekilde karşılaştırılmaları yoluyla inşa edilir. Üstelik, fenomenler ve onların süreçleri arasındaki ilişkilerin tasviri, bütün dinler için bu ilişkilerin ve süreçlerin daha geniş bir görünümüne ulaşabilmek maksadıyla paradigmatik model üzerine yerleştirilir.

Dahası önemli ancak ikincil bir tarzda olmak üzere paradigma, incelediği herhangi hususi bir dini geleneğin temel karakterini dikkate alan ya da onu görmezden gelen bir ifadeyi geliştirmek için bilim adamına yardım eder. Mesela eğer fenomenolog, esasen Buda'ya atfedilmiş olan öğretileri okur ve sonra Sri Lanka'daki Budist keşişler arasında vuku bulan eylemleri gözlemlerse, Therevada (Eski Okul) Budizmi arasındaki birleştirici faktörün, bütün dünyevi ilgilerden kaçınma ve benzeri olmayan barış ve sessizlik tecrübesine katılmaya yönelik çaba olduğu sonucunu çıkarabilir. Her bir meditasyon ayini, ahlakla ilgili her öğretisi ve keşişin dünyayı reddetmeye yönelik yeminleri, Buda'nın diyalogları ışığı altında görüldüğünde, bu yorumu güçlendirir.

Bu yüzden de paradigmatik model, bir mimarın bir bina- nın inşasına yönelik planı gibi faaliyet gösterir. Bu plan, eğitimli zanaatkarın plan içindeki hususi yönleri, bu yönlerin birbirleriyle olan karşılıklı ilişkisini ve nihai ürünün ne olaca-

ğını görmesini mümkün kılar. Zanaatkar, mikroskopik detaylarıyla planı ya da dizaynı bir bütün olarak görebilir. Zanaatkar aynı zamanda, mimarın planında düşünülmüş olan tipi, benzer ya da farklı inşa ve plandaki diğer binalarla karşılaştırır. Aynı şekilde dini tetkik eden öğrenci de, hususi gelenekler içindeki hususi fenomenleri inceler; bu fenomenlere isim verip onların birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerine işaret eder ve onları bir bütün olarak gözlemlemenin ima ettiği daha geniş anlamı sezer.

Sekizinci Adım: Eidetik Sezgiyi İcra Etme: Dinin Manasını Anlama

Fenomenleri isimlendirdikten aralarındaki ilişkileri ve süreçleri tasvir ettikten ve paradigmatik modeli inşa ettikten sonra, bizatihi eidetik sezgi; yani, dinin özünü ya da anlamını anlama ortaya çıkabilir. Eidetik sezgi, dinin tanımından farklıdır. Çünkü dinin tanımı, önceki adımlar yerine getirildikten sonra vuku bulur ve bizatihi fenomenlerle karşılıklı etkileşimin bir sonucudur. Birinci kısımda, dinin tanımlarını tartıştık ve Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ı takiben dine yönelik bir çalışma tanımına ulaştık. Çalışma tanımı fonksiyonel olduğundan onu, fenomenolojik araştırmanın tasvirinin başlangıcına koyduk. Eidetik sezgi, özsel bir tanım olarak isimlendirilebilir ve fenomenolojik incelemelerin sonunda vuku bulur. Tanımları çalışma, ilerleyecek olan araştırmaya bir yön verir; eidetik sezgi, zikredilen araştırmanın sonuçlarını yansıtır.

Bununla birlikte dini incelenmenin başlangıcı ve sonu, birbiriyle ilişkilidir ve bu yüzden de bir dereceye kadar çalışma ya da fonksiyonel tanım, potansiyel olarak araştırmanın sonucunu etkileyen başlangıç olabilecek bir yön sunar. Pettersson ve Akerberg (1981, 61) bunu, fenomenolojik metodun 'dilemmalar'ından biri diye isimlendirir: Başlangıçta dine dair muayyen bir fikre sahip olmayan fenomenolojik bir araştırma, *din* olarak din olan hakiki nesnesine, asla ulaşamaz.

Birinci kısımda, Husserl tarafından ileri sürülen eidetik sezginin felsefi olarak nasıl anlaşıldığına baktık. Dini fenomenlere uygulandığı şekliyle sezgi fikri, bu noktada daha ileri bir araştırmaya muhtaçtır. C. J. Bleeker (1963, 3) sezginin, 'vizyon', 'dini fenomenlerin özlerini anlamaya yönelik bir araştırma' anlamına geldiğini ileri sürer. Bunu gerçekleştirmek için, üç temel araştırmanın yapılması gerektiğini söyler: Fenomenlerin *theoriasını*; fenomenlerin *logosunu*; ve fenomenlerin *entelecheiasını* araştırma.

Bleeker için fenomenlerin *theoriasını* araştırma, bütün dünya üzerinde vuku bulan dinin farklı yönlerinin içerimlerini anlamaya çalışmak anlamına gelir (s.16). Bleeker burada, bizim fenomenleri isimlendirme olarak adlandırdığımız şeye gönderme yapmaktadır. Fenomenlerin *logosu*, "katı, deruni yasalar"a uygun olarak faaliyet gösteren 'gizli bir yapıya' atıfta bulunur. Bir başka ifadeyle her din, anlaşıldığında bilim adamının, dinin farklı unsurlarını ve onların birbirleriyle karşılıklı olarak nasıl ilişkili olduğunu anlamasını mümkün kılan mantıksal bir düzene sahiptir. Bu, sonradan paradigmatik bir model (yedinci adım) üzerine yerleştirilebilen fenomenler arasındaki ilişkiler ve süreç (altıncı adım) diye isimlendirdiğimiz şeye tekabül ediyor görünmektedir.

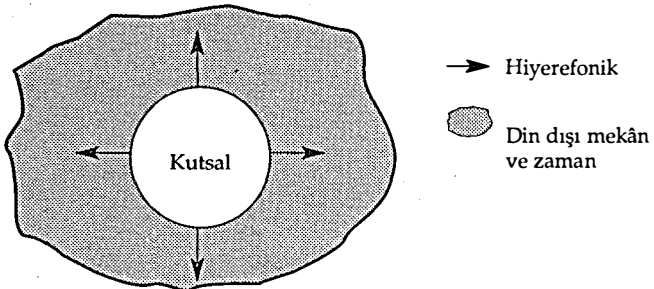
Bleeker *entelecheia* ile, dinamik bir sürece gönderme yapmaktadır. Dinler durağan değildir; bu yüzden de temellere yönelik araştırma, dinlerin anlamlarının keskin ve zamansız talimatlarını (prescriptions) üretmeyecektir. Bleeker özlerin, bu özlerin tezahürleri olan şeyler tarafından gerçekleştirildiğini (s. 14) ileri sürer. Bu, bilim adamının dinlerin kompleks tezahürlerindeki asli anlamlarını algılamak için fenomenlerle aktif bir şekilde ilgilenmesi gerektiği anlamına gelir. Fenomenleri tasvir ederek, onların ilişkilerine ve süreçlerine işaret ederek ve paradigma inşa ederek bilim adamı, bizatihi fenomenlerde dinin özünü sezebilecektir. Diogenes Allen'ın (1985, 259) haklı olarak gözlemlediği gibi, bu anlamda 'sezgi' terimi, 'ilham edilmiş bir fikre sahip olma' anlamını değil; fa-

kat tamı tamına 'inceleme' anlamına gelir. Bu, bilim adamının dini tecrübe bilgisiyle doğrudan karşılıklı etkileşiminden elde edilen kapsamlı bir vizyondur. Burada zikredilen dini tecrübe bilgisi, yine Allen'in sözlerine göre, genel özün örnekleri olarak hizmet görür (s. 260)

Dinin özünü tanımlamayı çalışan fenomenologlardan ikisi, Mircae Eliade ve W. Cantwel Smith'dir. Eliade (1959), dinin anlamını kutsal ve din dışı arasındaki dikotomide bulur. Dindar insanlar için, hem mekan hem de zaman kutsalın tezahürleriyle (teofaniler) parçalanır. Mesela, Kitab-ı mukaddes'teki hikayede Yakup (Yaratılış 28/10-22), göklere ulaşan ve meleklerin yukarı çıkıp aşağıya indikleri bir merdiveni rüyası gördüğünde, bu tecrübesini kutsalı ifşa etmek olarak yorumladı. Söz konusu rüyayı takiben Yakup, bu vahye cevap olarak Beytel'de bir altar inşa eder; böylece, hiyerefonu etrafındaki mekanı diğer bütün mekanlardan ayırır. Altar, kutsal yeri temsil eder; bu yer, hiyerefonunun vuku bulduğu yerdir ve diğer bütün yerler ona doğru yöneltilir (Eliade, 1959, 26).

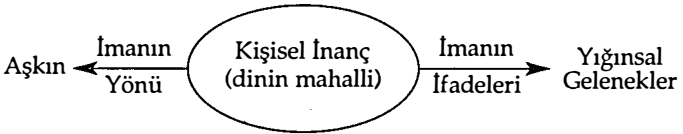
Eliade'nin eidetik sezgisi, şekil 2.1'deki gibi tasvir edilebilir. Bu diyagram, din dışı mekan ve zamanın etrafında, dindar halkın, mitler, ayinler, kutsal uzmanlar ve diğer dini fenomenler vasıtasıyla kendi varoluşlarını tanımladıkları hiyerefoniler tarafından işgal edildiğini gösterir.

Şekil 2.1.
Eliade'nin Eidetik Sezgisi



Wilfred Cantwell Smith (1978, 170-9), dinin merkezini kişisel inanç olarak tanımlar. Smith her bireyin, asla tam olarak anlaşılamayacak ya da nesnel olarak tasvir edilemeyen, ancak yoğun bir biçimde kişisel tarzda aşkın gerçekliğe cevap verdiğine inanır. Ancak kişisel inanç, yığinsal gelenek içinde vuku bulur ve bu yüzden de söz konusu inanç kendine özgü mitlerde ayinlerde, inançlarda, sanatta, kutsal uzmanlarda ve diğer fenomenlerde gözlemlenebilir. Aynı yığinsal gelenek içindeki bireyler, aşkın olana kişisel inançla paylaşılan fenomenler vasıtasıyla cevap verir ve bundan dolayı da, kişisel inançlarını benzer tarzda ifade ederler. 2.2. Şekli, Smith'in eidetik sezgisini tasvir eder.

Şekil 2.2.
Smith'in Eidetik Sezgi Algılayışı



Eliade ve Smith'in dinin özüne dair ifadelerinin bu kısa tasvirleri, eidetik sezginin özgül gelenekler içindeki hususi fenomenler arasında yürütülen karşılaştırmalı incelemelere dayanarak dinin evrensel bir anlamını deşifre etmeye çalıştığını gösterir. Douglas Allen'in (1978, 163-4) işaret ettiği gibi bu, dini fenomenleri bir kısım 'ortak paydalara' indirgemekle yetinmez fakat aynı zamanda, anlamaya götüren bir 'entegrasyon' sürecini de temsil eder. Bir çok geleneği tahlil ederek ve her bir dinin özünü görerek Eliade ve Smith, bütün dinlere uygulanabilir olarak betimledikleri anlam modellerini sezerler. Dahası, 1. ve 4. adımlarda tasvir edilen süreçler

içinde tutumsal safhaları, bizatihi dinin bağılları tarafından desteklenebilen anlamlar sunarak devam ettirirler.

Dokuzuncu Adım: Sezgiyi Test Etme

Fenomenolojik metottaki nihai safha, fenomene geri dönmek, sezgiyi fenomenlere uygun olarak test etmek ve gerektiği yerde gözden geçirmeler yapmaktır. Bu süreçte, metottaki önceki adımlardan her hangi biri, tekrar takip edilebilir. Dinin anlamını belirleyen bizatihi fenomenler olduklarından eidetik sezginin bütün ifadeleri, fenomenler için açıklayıcı olmaya devam ederler.

(Felsefi fenomenoloji gibi) din fenomenolojisi de, dinin nihai anlamının anlaşılabilirliğini kabul eder. Diğer beşeri araştırmaların herhangi biri gibi dini çalışmalar da, tam doğru değildir; her zaman gelişim halindedir ve bundan dolayı da asla, tamamlanmış değildirler. Bu, kesin olarak dinin doğasının yoğun bir şekilde kişisel unsurlar içermesinden kaynaklanır. Bu kişisel unsurların anlamına, fenomenolog yalnızca yakınsar. Onların anlamı, dini emperatif kılar ve bu da eidetik sezgiyi test etmeyi zorlaştırır.

Din fenomenolojisi hakkındaki kitabında M. Dhavamony (1973, 16), söz konusu metottaki bu safhaya olan ihtiyacın ve bu ihtiyacın karşılanmasının güçlüğünün altını çizer. 'Gözlemlerin ve tecrübelerin bize delil sağladığını' iddia eder. Bu delile uygun olarak, farklı hipotezleri doğrular ya da yanlışları. Ancak dini bilgi, nesnel olarak tahkik edilebilir; fakat, öznel olarak kökleşmiş olgular, fenomenolojik tasvirlerin, yapıların ve anlamları doğrulamanın ve yanlışlamanın oldukça zor olduğunu ima ederler.

Ancak Dhavamony salt olarak bütün beşeri bilimlerde de vuku bulan din çalışmasındaki ortak bir probleme işaret etmektedir. Anlamayı başarma ve sonra da söz konusu anlamayı test etme süreci, Smart'ın ifadelerine göre her zaman ham olarak kalacaktır; çünkü, gözlemci 'bütün bir inançlar ve

yankılar ağını sökmeye çalışır' (Smart, 1938, 270). Bununla birlikte fenomenolojik test, son tahlilde, farklı bilim adamları tarafından ileri sürülen anlamların kesinliğine ve fenomenlere dayandığından metot için vazgeçilmezdir.

Metodun Özeti

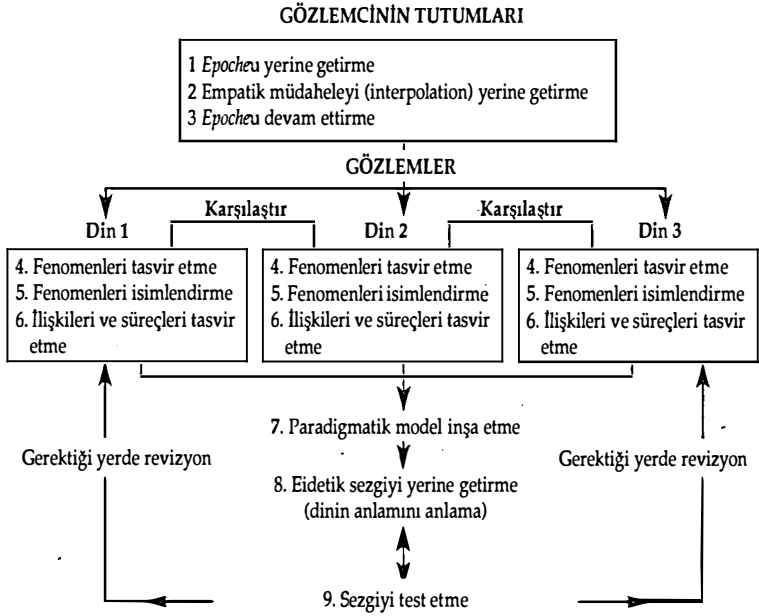
Bizim kendisini, doğası gereği bir takım sınırlılıkları içeriyor olarak tasvir ettiğimiz şekliyle din fenomenolojisi, yukarıda tartışılan dokuz adımı (bkz tablo 2'deki özet), din sahasına uygular. Bu sahayı biz, Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ın çalışma tanımına dayanarak, Smart'ın 'ailevi benzerlikler' modeline uygun olarak tanımlamıştık. Şekil 2.3 bu çalışma tanımını kullanarak fenomenolojik adımları tasvir etmektedir.

Tablo 2.1

Dinin Çalışılmasındaki Fenomenolojik Adımların Özeti

-
1. *Epocheu* yerine getirme
 2. Empatik Müdahaleyi (interpolationi) icra etme
 3. *Epocheu* devam ettirme
 4. Fenomenleri tasvir etme
 5. Fenomenleri İsimlendirme
 6. İlişkileri ve süreçleri tasvir etme
 7. Paradigmatik model inşa etme
 8. Eidetik sezgiyi yerine getirme
 9. Sezgiyi test etme

Şekil 2.3 Fenomenolojik Metot



Fenomenoloji ile Dinler Tarihi Arasındaki Fark

W. Brede Kristensen ve Mircae Eliade gibi yukarıda alıntılar yaptığımız bilim adamlarının bir kısmı, kendilerini fenomenologdan daha çok dinler tarihçileri olarak isimlendirdiler. Benim işaret ettiğim gibi, metodolojik meseleler, bu terimlerin seçimini belirlemiştir ve bu yüzden de, bu bölümü sona erdirmeden önce, fenomenoloji ve dinler tarihi arasındaki farka yönelik elinizdeki kitabın yaklaşımını ifade etmem gerekiyor.

İsveçli tarihçi George Widengren, fenomenolojinin dinin ifadelerini tasvir ettiği ve bilimsel olarak tasnif ettiği; oysa ta-

rihin farklı dinler içindeki gelişmeleri hususi tarihsel analiz metoduna uygun olarak araştırdığını ileri sürerek bu ayrımı devam ettirmenin gerekliliği üzerinde ısrar etti (Sharpe tarafından iktibas edildi, 1986, 242-43). Kristensen de, Widengren gibi, iki disiplini birbirleriyle yakından ilişkili görmekle birlikte, mezkur ayrımı sürdürdü. O da, fenomenologların hususi bir bilgiyle başladıklarını ve sonra, dinler tarihindeki kesin bir öneme sahip olan fikirler ve motiflere dair kapsayıcı bir görüş elde etmek için bir çok dini gelenek arasında onları anlamaya çalıştığını iddia eder (Plantinga tarafından iktibas edildi, 1989, 175).

Bu, dinler tarihçisinin herhangi bir dini geleneğin özgül arka planını ve onun içindeki gelişmeleri tasvir ettiğini ve farklı dinlerin fenomenlerini karşılaştırma işini fenomenologlara bıraktığını ima eder. Ancak bu tür karşılaştırmalar, fenomenologların tarihçi ile yakın bir şekilde çalışmasını gerektiren tarihe gönderme yapmaksızın yerine getirilemez.

Eliade (1969, 9), bir başka yaklaşımı kabul eder. Bunu, dinler tarihinin hermenötiği yani, bu dini bilginin anlamlarının farklı kültürlerde ve tarihsel anlarda nasıl tecrübe edildiğini ve yaşandığını göstermeye çalışan dini bilginin anlamının bir yorumunu gerektirdiğini ileri sürerek yapar. Dinler tarihinin değerinin basit bir şekilde yalnızca, bilgiyi kataloglamak olduğunu reddeder. Onun maksadı daha ziyade, empirik metodu kullanarak dini bir tecrübenin bir anlamını ya da dünyanın dini bir anlamını yakalamaktır (Eliade, 1959, 88).

Eliade'nin tasvir ediyor görüldüğü şey, benim din fenomenolojisi diye isimlendirdiğim şeydir. Bu din fenomenolojisi, farklı gelenekler içinde faaliyet gösteren tarihsel süreçleri kabul eden altıncı adımı ve eidetik sezgiye varma hakkında olan sekizinci adımı içerir. Bu metoda yönelik uygun isim hususunda bilim adamları arasındaki ihtilaflar, Ursula King (1983, 39) tarafından özetlenen vazifeden (charge) kaynaklanabilir. Buna göre fenomenoloji, 'herhangi tarihsel bir ard ar-

dalığı dikkate almaksızın' bilgiyi tasnif eder ve bu yüzden de, 'anakronistik denmese bile, tarih dışıdır'.

Eğer biz fenomenoloji ile, yalnızca diğer fenomenlerle ilişkilerini ve onların yığmsal gelenekleri içindeki süreçlerini anlamaksızın gözlemlerden hareketle tasvirler üretmeyi ve sonra da verimsiz bir şekilde bilgiyi 'özler (essentials)' elde etmek maksadıyla tasnif etmeyi kastediyorsak o zaman, King'in itirazı meşru olabilir. Ancak, benim din fenomenolojisiyle kast ettiğim şey Kristensen, Widengren, Bleeker, Eliade, Smith ve Smart gibi zikrettiğim bilim adamları tarafından savunulduğu şekliyle tarihsel ve gözlemsel metotların birlikte çalışmasına tekabül eder.

Bu yüzden de, bu kitapta anlaşıldığı şekliyle din fenomenolojisi, yukarıda dokuzuncu adımda hususi olarak tanımlandığı şekliyle *epoche* ve eidetik sezgi genel başlıkları altında din tarihi ve karşılaştırmalı bilgiyi de içerir. Bu anlayış Eliade (1969) ile birlikte, 'tarihin dışında, "saf" dini bilgi gibi hiçbir şeyin olmadığını' kabul eder. Dahası, tarihsel bilgiyi elde etme ile fenomenolojik özleri görme arasındaki gerilimi kabul eder; ancak George Schmid'i (1974, 4) takiben elinizdeki kitap, fenomenolojiyi, çokluk karmaşası içinde, çoğu bire bağlayan bir tür düzen bulmaya çalışan 'bütüncül bir din bilimi' olarak kabul eder.

Kaynaklar

- Allen, D., *Philosophy for Understanding Theology*, London, SCM Press, 1985.
- Allen, D., *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Hague, Mouton, 1978.
- Bleeker, C.J., *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden, Brill, 1963.
- Dhavamony, M., *Phenomenology of Religion*, Rome, Gregorian University Press, 1973.

- Eliade, M., *The Sacred and the Profane*, trans. W. R. Trask, New York, Harcourt, Brace, 1959.
- Eliade, M., *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago University Press, 1969.
- King, U., 'Historical and phenomenological approaches to the study of religion: Some major developments and issues under debate since 1950', F. Whaling (ed), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Volume I: *The Humanities*, Berlin, Mouton, 1983, s. 29-164.
- Kristensen, W. B., 'The Meaning of Religion', J. D. Bettis (ed), *Phenomenology of Religion*, New York, Harper and Row, 1969, 31-51.
- Pettersson, O. and H. Akerberg, *Interpreting Religious Phenomena*, Stockholm, Almqvist and Wiksell, 1981.
- Plantinga, R. J., 'W.B. Kristensen and the Study of Religion', *Numen*, XXXVI, 173-88.
- Platvoet, J. G., *Akan Traditional Religion: A Reader*, Harare University of Zimbabwe, Department of Religious Studies, Classics and Philosophy, 1990.
- Rudolph, K., 'Mircea Eliade and the "history" of religions', *Religion*, XIX, 101-27.
- Schmid, G., *Principles of an Integral Science of Religion*, trans. J. Wilson, The Hague, Mouton, 1979.
- Sharpe, E., *Fifty Key Words: Comparative Religion*, Richmond VA, John Knox Press, 1971.
- Sharpe, E., *Comparative Religion: A History*, London, Duckworth, 1986.
- Smart, N., *The Phenomenology of Religion*, New York, Seabury, 1973.
- Smart, N., 'The Scientific study of religion in its plurality', F. Whaling (ed), *Contemporary Approaches to the Study of Religion: Volume I; The Humanities*, Berlin, Mouton, 1983, 365-78.
- Smith, W. C., *The Faith of Other Men*, San Francisco, Harper and Row, 1972.
- Smith, W.C., *The Meaning and End of Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1978.
- Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*, London, Allen and Unwin, 1938.
- Wiebe, D., *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, The Hague, Mouton, 1981.

Sorular ve Faaliyetler

Tartışma Soruları

- 1.Felsefede ve din fenomenolojisinde kullanılan *epoche* kavramı arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları belirleyin.
- 2.“Empati” ve “müdahale” kavramlarını tartışınız. Bu iki kavram, bir bilim adamının dini içeriden anlaması hususunda birlikte nasıl çalışırlar?
- 3.Hakikat iddialarıyla, bir dinin kendi hakikat iddiaları üzerine yorum yapmayı reddetme arasında bir çelişki var mıdır? Eğer varsa fenomenoloji, bu çelişkinin üstesinden gelmeye nasıl çalışırdı?
- 4.Dinin fenomenolojik tetkikindeki yedinci adımla, dördüncü adım karşılıklı olarak birbirleriyle ilişkilendirilir. Bunların her birinin diğerine nasıl yol açtığını tasvir ediniz.
5. “Büyücülük” ve “sihirbazlık” gibi kelimeler, niçin fenomenleri tasvir etmekten çok tahrif eder? Aynı özelliğe sahip olduğunu düşündüğünüz başka kavramlar biliyor musunuz?
- 6.Eidetik sezgiyle ne kastedilmektedir? Dinin anlamına yönelik bir model sunan bir çaba olarak hem Eliade hem de Smith’in diyagramını tartışınız.

Projeler ve Faaliyetler

- 1.Dini inanç olarak benimsemediğin inançların icra edildiği dini bir törene katılınız. Kendi yargılarınızı askıya alın ve bu dine empati uygulayınız. Bu süreçte karşılaştığınız problemleri sıralayınız.
- 2.Her hangi dini bir ayini gözlemleyin ve sonra onu tasvir ediniz. Tasvirinizde hangi kelimeleri ayini tasvir etmekten ziyade onu yorumlamak için kullandığınızı dikkat ediniz.

3. Herhangi bir dine atıfla bu kısımda elde edilen paradigmayı kullanınız. Kategoriler her zaman uygun mudur?

Din Fenomenolojisi Niçin Gelişti?

Fenomenolojik metod, dinin bilimsel tetkikini vurgulayan, on dokuzuncu yüzyıl boyunca gelişen çok geniş bir hareketten doğdu. Diğer bilimsel yaklaşımlarla birlikte din fenomenolojisi de, dinin nesnel bir şekilde tanımlama ihtiyacını kabul etti. Bu anlamda din fenomenolojisi, teolojik kompartmanlara ayırmanın bütün şekillerine tepki gösterdi. Bu noktaya, daha sonra kısaca tekrar döneceğiz. Fenomenoloji aynı zamanda, tarihsel din çalışmalarına bilimsel yaklaşımlar içinde bulunan üç temel eğilime de tepki gösterdi. Bu üç temel eğilim, dini fenomenleri, dinin kendisinin dışında, yalnızca sosyoloji, psikoloji ya da antropoloji (bilimsel indirgemecilik) gibi disiplinlere uygun olarak açıklama; dinin kökeniyle ilgili teorilerin büyük bir kısmının gerisindeki evrimci varsayımlar ve dinin yansıtmacı teorilerle açıklanmasıdır.

Bilimsel İndirgemecilik

Daha önce, dinin tanımı meselesinde, indirgemecilik problemiyle karşılaşmıştık. Hall, Pilgrim ve Cavanagh, indirgemeciliği, kompartmanlara ayırmayla karakterize edilen ta-

nımın dar oluşunun bir şekli olarak isimlendirirler; Barnhart bunun, geniş tanımlarda ortaya çıktığını söyler. İndirgemecilik, dini fenomenleri din dışındaki disiplinler tarafından kullanılan metotlara; söz konusu disiplinler tarafından ulaşılan sonuçlara (bu yüzden de onlara indirgeme) uygun olarak açıklama anlamına gelir. Mesela ayinler, toplumda cinsler (kadın-erkek), aileler ve çocuklar arasındaki ilişkileri düzenleyen şeyler olarak muayyen işlevler yerine getirirler şeklinde açıklanabilirler. Üstelik bu tür işlevler, çoğu kez beşeri bir fenomen olarak dinî gelişimin gerisindeki temel sebepler olarak da belirlenirler.

Sosyal bilimler, indirgemeciliğe doğru, hususi bir eğilim gösterdiler. İsveçli bilim adamı J. G. Platvoet (1990, 20) bu eğilimin, 'sosyal bilimlerin ana çalışma alanlarının bizatihi dinler olmamasından kaynaklandığını' ileri sürer. Mesela psikolog, dini fenomenleri duygusal ihtiyaçlara uygun olarak yorumlama temayülündedir ve bu yüzden de mitlerin, ayinlerin, kutsal uzmanların ve diğer fenomenlerin inanan için dini anlamını görmezden gelebilir.

Fenomenolog, diğer disiplinlere uygun olarak yapılan din açıklamalarının, fenomenlerin kendi adlarına konuşmalarına izin vermekten ziyade, hususi bir disiplinin ön kabullerine dini bilgiyi uydurmaya çalışarak inananın bakış açısından dini fenomenleri tahrif ettiğini ileri sürer. Amerikalı bilim adamı Robert Segal (1989, 312), fenomenologların mesela, (kısaca tasvir edeceğimiz) Freudçu din yorumlarının farkında olduklarını; ancak tanımı gereği bu tür yorumların, dini olmaktan çok *psikolojik* olduğunu ve bu yüzden de indirgemeci olduğunu ispat ettiklerini ileri sürer.

Bilimsel indirgemeciliğin oldukça iyi bir örneği, birinci bölümde din tanımında gönderme yaptığımız Rodney Stark ve William Bainbridge'in (1985) ortak olarak kaleme aldıkları bir kitapta bulunur. Stark ve Bainbridge, bütün insanların mükafat aradıkları ve çok pahalı olacağını düşündükleri şeylerden kaçındıklarını sosyolojik bir bakış açısından hareketle

ileri sürerler. Bazı toplumlarda mükafat nadir ancak maliyeti, yüksektir. Üstelik mükafatlar eşitsiz bir şekilde dağıtılır. Sonuç olarak da insanlar, 'bir mükafatın, uzak bir gelecekte' ya da hemen doğrulanamayacak 'cennet' gibi elde edileceği inancına dayanan 'keffaretler' yaratırlar (s.6).

Bu yüzden de Stark ve Bainbridge için din, mükafatların az ve eşit olmayan dağıtımlarına karşılıklar sağlayarak toplumlarda faaliyet gösterir. Bu açıklama dini, inançlar, mitler, ayinler, yasalar vs. vasıtasıyla yoksunluğu telafi eden faktörler tesis etme gibi, sosyolojik bir fonksiyona indirger.

Bu analiz, zorunlu olarak yanlış değildir ve dinin toplum içindeki rolüne yönelik bir anlayışa anlamlı şeyler ilave edebilir (44). Ancak söz konusu analiz, inananın dini tecrübesini ve bundan dolayı da, fenomenleri tahrif eder. Hiçbir inanan, dini inancının yalnızca, toplumdaki mükafatların mevcut yanlış dağıtımının gelecekteki keffareti için var olduğunu kabul etmeyecektir. Böyle bir konumu kabul etmek, bizatihi inancın kendisinin reddini gerektirir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, bu yüzyılın önde gelen fenomenologlardan biri, Hollanda'daki Leiden Üniversitesindeki Din bölüm başkanlığını yapan W. Brede Kristensen'dir. Kristensen, bilimsel indirgemeciliğe karşı güçlü bir muhalefeti dillendirdi ve inananların dini tecrübesine katılma ihtiyacını savundu. Onun, "inanların her zaman haklı olduğu" şeklindeki deklarasyonu, Richard Plantinga'nın (1989, 177) açıkladığı gibi, "inanların, dinlerini test etme hakkına sahip yegane kimseler olduğu" kanaatine dayanır. Bu yegane hak, dinin münhasıran 'dışarıdan' yapılan tartışmalarından ortaya çıkan dengesizlikleri düzeltme hususunda faaliyette bulunur.

Harald Turner (1981, 14), dini tecrübeyi sosyal bilimsel açıklamalara indirgeme eğiliminin, özellikle Afrika konusunda yaygın olduğunu ileri sürer. Bu, kısmen on dokuzuncu yüzyıl kaşiflerinin, etnograflarının ve misyonierlerinin rivayetlerinde ortaya konulan Batının üstünlüğüne dair tu-

tumlarının bir sonucu olarak vuku bulmuştur. Turner, bu Afrika dinlerinin, esasen dini ve insanların inancı olarak ifade edilmeye değer; sosyolojik ve psikolojik fenomenlerden fazla bir şey olmadığı şeklinde bir etki oluşacağından dolayı, eğer sosyal ve davranışsal bilimler Afrika dinlerini yalnızca, araştırılacak nesneler olarak göreceklerse, Afrika dininin bu erken dönem tahriflerinin üstesinden gelinemeyeceğini iddia eder.

Çalışma tanımımız altında dini olarak nitelenebilecek olan her hangi bir halkın eylemlerinin bu boyutunu görmezden gelmek, bizzat fenomenleri tahrif etmektir. Bir çok sosyal bilimcinin bunu yapma eğiliminde olması, dini incelemek için fenomenolojik metodun niçin geliştiğine dair birinci temel sebebi açıklamış olur.

Dinin Kökeni ile İlgili Evrimci Teoriler

Preuss'un (1989, 328) işaret ettiği gibi, diğer disiplinlerin açıklamaları, çoğu kez beşeri toplumlardaki dinin hedeflerini araştırırlar. Tarihsel olarak bunlar on dokuzuncu yüzyıl bilimcisi Charles Darwin tarafından açıklandığı şekliyle biyolojik evrim teorisinden ödünç alınan terimlere uygun olarak açıklanırlar. Bu teoriye göre Darwin, daha düşük düzeydeki canlı şekillerinin tabiatında irsi olarak sahip oldukları şeylerin, farklı süreçlere uygun olarak, daha üst şekillere evrimleştiğini varsayar. Biyolojik evrim teorisinin çağdaş en iyi tanımlarından biri, John Allegro'nun *Lost Gods* (1977, 10) adlı kitabında bulunur:

Varlığın yarısından çoğu için bu gezegen, hiçbir şekilde hayata imkan verecek durumda değildir. O zaman, yaklaşık iki milyar yıl önce, iklimsel ve çevresel şartların birleşimi, yeni ve harika bir molükeler yapının teşekkülüne izin verdi. Bu moleküler yapı, yalnızca kendisinin yeniden üretilmesine değil fakat aynı zamanda, kendi doğal yapısını ve fonksiyonunu belirleyecek kimyevi bir kopyayı depolama ve kendi soyundan gelenlere aktar-

maya muktedirdir. Kendi kendini yeniden üreten (Self-regeneration) ve kendi kendini çoğaltan hayat doğdu. Ancak, tabi olarak hiçbir kopyalama aleti, bütünüyle kesin (exact) olmadığından, bu kadar çok nakledilen kod, ilk modelinden az da olsa farklılaşır. Sonuç, sonraki nesilleri ailelerinden bir şekilde farklı kılan, bir mutasyondur. Bu değişim, muhtemelen yeni evladın çevredeki değişikliğe kendisini adapte etmesine yardım ederek iyi bir yönde olabilir. Bazen de bu değişim, onu bu tür yeteneklerden mahrum eden ve böylece de, nesli yok etmekle tehdit eden kötü bir şekilde meydana gelir. Eğer yeni bir organizyon başarılı olursa, daha az tercih edilir olan komşuların pahasına üreyecektir. Ve onun yeni avantajlı özellikleri, yenilenmiş kopyalar vasıtasıyla daha sonraki nesillere aktarılacaktır.

Bu teorinin bilimsel bir gerçek olarak kabul edilmesiyle birlikte bilim adamları kültürlerde, toplumlarda ve dinlerde meydana gelen benzer gelişmeleri aramaya başladılar. Beşeriyetteki evrensel dini eğilimin, ilkel bir şekilde ortaya çıktığı ve tedricen daha yükseğe, daha gelişmiş ifadelere doğru evrimleştiği var sayıldı. Bu süreç, Galli bilim adamı Islwyn Blythin (1988-10) tarafından açık bir şekilde şöyle tanımlanır:

Biyolojinin sınırlarını aşan Darwin'in evrim teorisinin etkisiyle beraber, dinin özünü araştırmayla dinin kökenini araştırma aynı zamanda vuku buldu. İnsanın bedeni gibi dinin de, en aşağısından en gelişmiş şekillerine doğru evrimleşmiş olduğu düşünüldü ve burada, insanlığın en erken ilhamlarını içerdiği kabul edilen ilkel dinlere yönelik yoğun bir ilgi ortaya çıktı.

Dinin çalışılması hususundaki evrimci varsayımları kabul eden her bilim adamından alınan örnekleri buraya koyamayız ancak, en etkili teorilerden bir kısmının kısa özetleri, aşağıdaki gibi sıralanabilir:

Auguste Comte (1798-1857). Platvoet (1990, 14), Comte'u 'sosyolojinin babası' olarak isimlendirir. Comte, insanların zihinsel gelişme hususunda üç safha geçirdiklerini ileri süren evrimci tezlerinden dolayı, çok iyi tanınmaktadır: Teolo-

jik safhadan, metafizik safha vasıtasıyla bilimsel safhaya doğru bir gelişim. Teolojik safha, insanın tabiat güçlerini şahıs şeklinde düşündükleri ve onları, tanrı olarak isimlendirdikleri en eski ve ilkel safhadır. Bu durum özellikle, tabiatın nihai şeklini tabiatüstü bir varlık olarak tasvir eden monoteistik din tiplerinde açık bir şekilde görülür. Metafizik safha, kişileştirilmiş tanrıların yerini, soyut kavramlar ve evrensel fikirlerin aldığı bir geçiş dönemini temsil eder. Nihai safha, pozitif bilim safhasıdır. Bu safhada tabiat, ne kişisel varlıklar ne de soyut fikirlere göre değil fakat, empirik, doğrulanabilir ve nesnel yasalar vasıtasıyla anlaşılır (Preuss, 1987, 109-119).

Sir James Frazér (1854-1941). Comte gibi Frazer de din açıklamasını, insanın tarihsel gelişim safhalarına dayandırdı. Ancak Frazer için birinci safha, kendisi sayesinde insanlığın muayyen, arzulanır hedeflere ulaşmak için tabiat güçlerini kontrol etmeyi ya da kullanmayı araştırdığı bir büyü çağıdır. Tabiatın her zaman büyüsel sözlere ya da formüllere cevap vermediğinin ortaya çıkmasıyla, din gelişti. Bu yüzden de din, insanların kendilerinin dışında olan bir güce ya da güçlere kendi menfaatleri için faaliyet göstereceğini diye müracaat ettiklerinde ortaya çıktı.

Frazer, büyüünün sürekli olarak tabiatın başarılı bir şekilde kullanılmasını (yanlış sebeplilik) meydana getirmede başarısız olduğunu ve bundan dolayı da yerini, karakteristik olarak istenilen hedefleri yerine getirmek maksadıyla tanrıları teskin etmeye çalışan dine bıraktığını ileri sürer. Ayrıca gözlemci, dinin içindeki bu zihinsel gelişme eğilimlerini farkedebilir. Mesela, ağaçların dini anlamına yönelik tartışmasında Frazer (1923, 117), dinin yüksek formlarının nasıl daha ilkel kaynaklardan geliştiğini tasvir eder.

Her bir ağacı, yaşayan ve bilinçli bir varlık olarak kabul etme yerine, imdi insan, onda kısa ya da uzun bir süre tabiatüstü bir varlık tarafından iskan edilen salt olarak cansız, hareketsiz bir yığın görür. Bu tabiatüstü varlık, ağaçtan ağaca geçer;

böylece ağaçlara sahip olma ya da onlar üzerinde muayyen bir efendilik hakkına sahip olur ve bir ağaç-ruhu olmayı bırakarak bir orman tanrısı haline gelir.

Comte gibi Frazer de, evrimin nihai safhasını tabiatın değişmeyen yasalarına göre gerçek sebepler ve gerçek sonuçların ampirik olarak test edilmesi ve doğrulanması olan bilim olarak görür.

E. B. Tylor (1832-1917). Tylor, etkili animizm teorisinden dolayı iyi tanınan biridir. Bu teoride, dinin kökeni 'ilkel insanın' tabiatın bütün şekillerinde yaşayan ruhları algılamaya yönelik nahif eğilimine kadar geri götürülür. Daha önce, Tylor'ın dini ruhsal ya da tabiatüstü varlıklara inanç olarak tanımladığını görmüştük. Tylor için bu inanç, rüyalarda ortaya çıkar. Rüya sırasında bir kişi, seyahat edebilir, yaşayanlarla ya da ölülerle konuşabilir ve hatta bedeni hareketsiz olduğu halde, bir takım tecrübeler yaşayabilir. Bir kimse öldüğü zaman, bedeni ortadan kalkar ancak, bedenin hayat veren gücü olan ruh, var olmaya devam eder (1965, 16).

İnsanların ruhlara sahip oldukları anlayışının genişletilmesiyle ilkel insan, tabiatdaki bütün nesnelerin ruhlara sahip olduğunu farz etti. Ağaçlar, taşlar, hayvanlar, dağlar ve diğer bütün tabii nesneler, bir hayat-gücüne sahiptirler. Bu düşünce, nesnelerde güçlü ruhlar ve fiziki olmayan manevi güçlerin olduğunu kabul eden politeizme yol açtı. Daha sonra bazı ruhlar, diğerlerinden daha güçlü varlıklar olarak tasavvur edildi. Bu anlayış, gök tanrı fikrine ve nihai olarak dinin en yüksek formu olan monoteizme götürdü (Preuss, 1987, 139-42).

R.R. Marett (1866-1943). Maret, ilk zamanlar Rahip R.H. Codrington'un yazılarından etkilendi. Codrington, bir grup batı Pasifik adası olan Malenezya'da misyoner olarak çalışmaktaydı. Codrington, Malenezyalıların *mana* (Tokarev, 1989, 39-42) diye isimlendirdikleri gayr-i şahsi ya da gizemli bir güç hakkındaki inançlarını tasvir etmişti. Bu güç gayr-i şahsi olduğu için, insanların kendisine doğrudan müracaat

edebilecekleri bir nesne değildi. Üstelik o hem, (avda başarı gibi) istenen hedefleri gerçekleştirmek için gereken yetenekleri verdiği için insanla beraberdir hem de onu terkeder (başarısızlıkları ve talihsizlikleri açıklama). *Manaya* yalvarılmasa da, Malenezyalılar, insanların takip etmeleri istenilen *tabu* diye isimlendirilen katı kuralları niçin yarattıklarını açıklayan bir yasa gibi faaliyet gösterir görünmektedir. Kuralların yerine getirilmesi, *manın* olumlu etkisini devam ettirir. Bu kuralların yerine getirilmemesi ise, şanssızlıklarla sonuçlanır (Hutchison, 1969, 32).

Marett, Malenezya'nın yerli halkı arasında Codrington tarafından gözlemlenen Malenezya şahsi gücünün, beşeri evrimde animizmden önce gelişmiş olan genel ilkel bir inanca gönderme yaptığını ileri sürdü. Marett bu Malenezya şahsi gücü, *pre-animizm* ya da *dinamizm* olarak isimlendirdi. İlkel insanlar korkuyu, saygıyı ve hayreti, sert fırtınalarda görüldüğü şekliyle tabiatta gözler önüne serilen korku veren güçte de tecrübe ettiler. Tabiatın bu Malenezya şahsi gücü hususundaki ya da Sharp'ın (1986, 67) 'esrarengiz' olarak isimlendirdiği şey hakkındaki söz konusu korku hissi, Marett için dinin kökenlerini açıklar. Ancak daha sonraki bir döneme kadar, insanlar bu gücü önce Tylor'ın animizm diye isimlendirdiği şeyde, arkasından tanrıları ve son olarak da Tanrı'yı yaratarak kişileştirmemişlerdi.

Wilhelm Schmidt (1868-1954). Schmidt, ilkel toplumun asli dinin inmonoteizm ya da tek bir Yüce Tanrı' olduğu düşüncesini kabul eden bir Roma Katolik misyoneri idi. Schmidt konumunu daha önceki evrimci teorilerden ayırmakla birlikte, onun görüşü de tersinden bir tür evrimci süreç olarak kabul edilebilir. Ona göre, ilkel inançlar daha aşağı şekillerde başlamaz ve daha yüksek bir şekle doğru da ilerlemez; üstelik bir Yüce Tanrı hakkındaki ilk inanç, zamanın geçmesiyle -Platvoet'in işaret ettiği gibi- 'tabiatçılık, fetişizm, hayalet ibadeti, animizm, totemizm ya da büyücülük' şekillerine bölünerek dejenere olmuştur (s.27).

Schmidt bu süreci, Yüce Tanrı'nın ilkeller arasında çoğu kez, gündelik hayattan göğün uzak bölgelerine çekiliyor olarak mitlerde tasvir edildiğini ileri sürerek açıkladı. Bu yüzden de, söz konusu insanların ortak endişelerinin büyük bir kısmı, daha önemsiz ilahlara, atalara ve manevi varlıklara havale edildi. Bu da, politeizmi doğurdu. Daha sonraki büyük monoteist dinler, bu daha aşağı şekillerden gelişti ve bu yüzden de onlar tek Tanrı inancının ilk asli görünümünün yeniden keşfi olarak kabul edilebilir (Eliade, 1969, 23-25).

Özellikle yukarıda işaret edilen teoriler, gelişme hakkında ön yargılı fikirleri paylaşırlar. Bu teoriler, evrimci ön kabullerle başlar ve bu ön kabulleri dini bilgiye empoze ederler. Fenomenologlar, söz konusu fenomenleri fiili olarak gözlemlemeden önce, bu fenomenleri yorumlayan yukarıda kısaca açıklanan teorileri ileri süren bilim adamlarını suçladılar (Kristensen, 1969, 48). Darwin'in biyolojik teorisini dine uygulayarak dini araştırmaya başlayan bu bilim adamları, dini bilgiyi kendi evrimci ön kabullerine uydurmak için şekillendirdiler.

Fenomenologlar, *epoche* prosedürünü, bu hatadan kaçınmak için kabul ettiler. Yargının askıya alınması, dini tecrübe bilgisinin kendi adlarına konuşmalarını ve ortaya çıkan tasvirlerin beşeri hayattaki dinin anlamını ele alan her hangi bir teori için kaynak sağlamasını hedefler.

Yansıtmacı Teoriler

Yansıtma teorileri, dinin, nihai bir varlığa varıncaya kadar genişletilen ya da söz konusu varlık üzerine yansıtılan beşeri bir ihtiyaçtan geliştiğini farz ederler. Bu yüzden de, yansıtma hipotezlerinin bütün şekilleri, insanın Tanrı imajında yaratılmış olmasından daha çok, Tanrı'nın insan imajında yaratılmış olduğunu ileri sürerler.

Bu görüşün en erken ve en etkili savunucularından biri, on dokuzuncu yüzyıl felsefecisi Ludwig Feurbach'dır (1804-

1872). Feurbach ([1854] 1975, 115-28), insanların kendi sınırlı durumlarının farkında olduklarını, ancak sonsuzluğu istediklerine inanır. İnsanlar, kendi noksanlıklarının farkındadırlar ancak, mükemmelliği arzularlar. Kendi sınırlı bilgilerini kabul ederler; ancak her şeyi bilmek isterler. Güçsüzlüğü yaşarlar; ancak her şeye gücü yeten biri olmayı isterler. Sevgide, barışta ve adalette başarısız olurlar; ancak bu idealleri gerçekleştirmeye çalışırlar.

Bu yüzden kendisinin sonlu oluşundan, mükemmel olmayışından, bilgilerinin sınırlı olmasından, güçsüz ve adil olmayışından dolayı insanlar, yarattıkları ve Tanrı diye isimlendirdikleri bir varlığa, söz konusu noksanlıkların ideal hallerini 'yansıttılar'. Tanrı sonsuz, mükemmel, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, saf sevgi ve adaletin kralıdır.

Ancak, bu nitelikler ya da sonsuzluk, mükemmellik, bilgi, güç, sevgi ve adalet fikirleri nereden kaynaklanıyor? Açıkça bunlar, insanlık içindeki, bu nitelikleri tam olarak gerçekleştirmeye yönelik arzudan kaynaklanan beşeri fikirlerdir. Ancak, insanlar bu nitelikleri tam olarak yerine getiremedikleri/gerçekleştiremediklerinden, her şeyi ile mükemmel bir Varlık icat ettiler ve bu temel beşeri nitelikleri bu Varlığa yansıttılar. Tanrı insan suretinde yaratıldı, ifadesiyle kastedilen şey de budur.

Bu süreç, Feuerbach tarafından Tanrı'nın insanlaştırılması ya da Tanrı'yı beşeri özelliklerle tanımlama olarak isimlendirilir (s. 118). Feuerbach, bunun insanlığa gerçekten zarar verdiğini ve insanları kendi hakiki potansiyellerini gerçekleştirmelerine engel olduğunu ileri sürdü. Bu olgu, herkesi kendi deruni benine ve böylece de kendisine has en iyi niteliklerine yabancılaştırdı. Mükemmeli, kendileri dışında aramak yerine insanlar, kendi deruni benliklerini ve kendi toplumlarını mükemmelleştirmeye çalışmaktadırlar.

Feuerbach için, beşeri niteliklerin bir kısım aşkın varlıklara yansıtılması, insanlığın idealini gerçekleştirmesine engel olur. Gerekli olan şey, öznenin ve yüklemnin tersine çevrilme-

sidir. 'Tanrı, sevgidir' demek yerine biz, 'Sevgi, tanrıdır' demeliyiz. Tanrı, bu cümlelerin öznesi değil, fakat yüklemi olmalıdır; o zaman insanlar, daha önce kendi içlerinde olduğunu kabul ettikleri en iyi niteliklerinin gelişmesine yardım edecektir (Küng, 1981, 200-2).

Feuerbach'ın yansıtma düşüncesi, bir çok disiplindeki din çalışmasını etkiledi. Mesela, E.B. Tylor'un animizm teorisi, yalnızca evrimci teoriye değil fakat aynı zamanda, insanların rüya hayatlarının manevi varlıklarını tabiattaki bütün nesnelere yansıttıkları düşüncesine de dayandırılmıştır. Pettersson ve Akerberg (1981, 97), 'Tylor'un teorisinin, bütünüyle psikolojik bir yorum olduğunu' iddia edecek kadar ileri giderler. Bu aynı zamanda, pisişik yansıtma da bir önkabulün sonucu olan Marett'in dinamizmi hakkında da doğrudur. Marett'e göre, ilkel insanın bütün eşyayı etkileyen dinamik ve gizemli gayr-i şahsi bir güce olan inancı, onun doğanın gücüne yönelik tepkisindeki korku, sır ve hayret duygusundan kaynaklanmıştır.

Yansıtma düşüncesi, dini çalışmaları geçmişte etkilemiş ve günümüzde de hala etkilemeye devam etse de, burada bu teorisinin klasik iki savunucusunu ele alacağız. Psikoloji alanında Sigmund Freud ve sosyolojik bakış açısından ise Emile Durkhemi; bunların her ikisi de, dinin beşeri hayat içindeki rolüne yönelik analizlerinde yansıtmacı düşüncüyü kabul etmişlerdir.

Sigmund Freud (1860-1939). Modern psikanalizi kuran Freud, din sahasında çok şey yazdı. Onun konuyla alakalı en erken katkılarından biri ([1913] 1945), ilkel halklar arasındaki totemik sembollerin kökeni ve onların tabularla olan ilişkilerini ele almasıdır. Freud, enste karşı evrensel primitif bir yaşağı keşfetti ve erkek çocuklar topluluğunun, babalarının anneleriyle olan ilişkisi hususundaki kıskançlıklarından (Oedipus karmaşası) dolayı onu öldürdüklerini ileri sürdü. Bu suçluluk duygusuna yol açtı ve önce, öldürülen babanın bir vekili olarak iş gören totemik hayvanlara karşı (onların etle-

rini yeme yasağıyla) ve daha sonra da, oğulların annelerine yönelik ilk cinsi yönelimlerine bir tepki olarak enseste karşı yasakla sonuçlandı.

Beşeriyet içinde farkına varılan primitif itkilerin psikolojik yansımalarının bir yorumundan kaynaklanan Freud'un totemizm ve tabularla ilgili teorilerinin itibarı bugün büyük ölçüde sarsılmıştır. Ancak yine de, onun din çalışmaları üzerinde devam eden etkisi, yansıtma teorisinin farklı uygulamalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü yansıtma teorisi dini, algılanan tehlikelere karşı güven, ahlaki eylemde otoriteye duyulan ihtiyaçlardan ve nihai sorulara verilen cevaplardan kaynaklanıyor olarak açıklar (Freud, 1964, 162).

Bütün dinlerde tekrar tekrar vuku bulan konu, beşeri ıstırap problemidir. Freud bunun, bütün acıların gelecekte sona ereceği şeklindeki dini inançta ifade edilen teselliye yönelik bir ihtiyacı ürettiğine inanır. Üstelik en büyük beşeri korku olan ölüm, dinin ebedi hayat vaadinin bir sonucu olarak insan üzerindeki etkisini kaybeder. Bu vaad, gece uyanan ve karanlıktan korkan dehşet içindeki bir çocuğa yönelik ailenin gösterdiği tepkiye karşılık gelir. Aile, ışığı yakarak ya da 'burada korkulacak hiçbir şey yok'; 'her şey yolunda' diyerek onu rahatlatır. Bu kesinlikle dinin, Freud'un sözleriyle, 'hepimizi koruyan yardımsever bir Tanrı vardır' diye bize öğrettiğinde yaptığı şeydir (1961, 19). Bu Tanrı, hayatın talihsizlikleri karşısındaki beşeri teselli ihtiyacının yansıtılmasıdır.

Din buyurgan bir şekilde, itaat etmeleri için bağlularına ahlaki kurallar sunar. Eğer bu öncüller takip edilirse, mükafatla sonuçlanır; takip edilmezse felaket vuku bulur. Teselli ihtiyacı gibi, ahlaki yasalara olan ihtiyacın kökleri de çocukluk tecrübesine kadar geri gider. Yukarıda zikredilen çocuğa karşı ihtimam gösteren ve onu tehlikeye karşı koruyan aile, çocuğuna yanlış ve doğru davranışı öğretir. Çocuk buna itaat ettiğinde aile onu mükafatlandırır; itaat etmediğinde ise cezalandırılır. Freud için bu çocukluk tecrübesi, ahlaki kodlara yansıtılır ve din olarak varlığını devam ettirir.

Dinin üçüncü fonksiyonu, gerçekliğin doğası hakkındaki sorulara cevaplar sunmaktır. Bu yönüyle felsefeyi ve bilimi andırsa da din, dışarıdan verilebilen ve mutlak bir otoriteyle birlikte gelen cevaplar arayarak çocukluk ihtiyaçlarını yansıtmaya devam eder. Aile, çocuk tarafından bu dünya hakkındaki bilginin her şeyi bilen kaynağı olarak kabul edilir. Tanrı, empirik araştırma metoduyla akıl ve bilim üzerinde ısrar eden felsefeden farklı bir tarzda inananlarına hakikati ifşa eden yansıtılmış ailedir.

Freud için din, bir nevroz, psikolojik bir hastalıktır. Çünkü o, bağlılarını hayatla, gerçeğe uygun bir şekilde yüzleşen olgun gençler haline gelmesine izin vermek yerine, sürekli olarak çocuksu bir yanılsama durumunda sabitlenmiş olarak tutar. Sağlıklı gençler, ailelerinin hayatın bütün tehlikelerini ortadan kaldıramadıklarını, onların ahlaki yasalar dikte etmediklerini, yanılmaz bilgi kaynakları olmadıklarını düşünür. Çocukluğunda yaptığı şekilde ailesini her şeyin kaynağı olarak kabul eden bir genç, haklı olarak psikolojik açıdan rahatsız kabul edilir. Bununla birlikte din, bu çocuksu yanılsamayı Tanrı'nın varlığına yansıtır ve böylece de insanların gerçek tehlikelere ve hayatın içindeki sınırlılıklara karşı, psikolojik olarak sağlıklı bir şekilde gerekli tedbiri almaktan alıkoymaz.

Emile Durkheim (1858-1917). Platvoet, Emile Durkheim'in, Comte'tan sonraki en etkili Fransız sosyoloğu olduğunu söyler. Freud, Feuerbach'ın yansıtma teroisini dini tecrübeyi psikolojik olarak açıklamak için kullanmasına karşın Durkheim, söz konusu düşüncüyü sosyal bir bağlama uygular.

Durkheim, (daha sonra Mircae Eliade tarafından açıklanıp yorumlanan) kutsal ve dindışı arasını ayırarak işe başlar. Durkheim bu temel ayırımın, 'kültürlerin ayırıcı özelliği' olduğunu ve evreni dışlayıcı bölümlere ayırdığını iddia eder ([1915], 1976, 167). Kutsal, bir gelenekte kollektif bir bilinç tarafından ifade edilir. Bu kollektif bilinç, bireysel ve sosyal bilincin bir karışımıdır. Kollektif bilinç, bireyi bütünüyle toplumla özdeşleştirerek ve böylece de onu kendisinden daha

büyük olan biriyle ilişkilendirerek saygı kurallarını bireyin kafasına sokar. Aksine dindışı, 'kişisel zihni meşguliyetleri', 'hususî varoluş' ve 'bencilce ilgiler' üzerine yoğunlaşır.

Bu yüzden de kutsal, toplumda; dindışı ise, yalnızca özel alanda ve bireyde bulunur. Bu ayırım, 'kilise diye isimlendirilen tek ahlaki bir cemaatte' dini inançlar ve uygulamalara bağlı olan herkesi birleştiren bir şey olarak söz konusu dini inançlar ve uygulamalara dair Durkheim'in işlevsel anlayışı hakkında bilgi verir (s.47).

(Durkheim'in klasik kitabının *-Dini Hayatın İptidai Şekilleri-* ismini takibedecek olursak) dini hayatın en basit şekli, kutsalın açık bir şekilde klan ve onun totemik sembolüyle özdeşleştirildiği ilkel toplumlarda görülebilir. Bir klan, ilkel halkın temel sosyal bir organizasyonudur; totem ise bir hayvan, bazen bir bitki ya da bir sebzedir. Bunlar, klanı temsil ya da sembolize ederler. Totem, Durkheim'in farklı bir şekilde isimlendirdiği gibi, 'amblem', 'bayrak' yada antet idi.

Klan, bu ortak amblemin klan tarafından paylaşılmasıyla bir arada tutulur. Klan, kan bağı ilişkilerinden oluşmama ya da üyelerinin zorunlu olarak aynı yerde yaşamamaları anlamında bir aile değildir. Söz konusu klan, aynı saygı kurallarını paylaşır; aynı ayinleri takip eder ve bu yüzden de, Durkheim'in aynı 'totemik kült' diye isimlendirdiği şeye katılırlar. Totem, özellikle klan bir araya geldiği ya da toplandığı zaman kutsal gücüne ulaşır (Preuss, 1987, 173-174).

İnananlar tarafındın kutsal olarak kabul edilmekle birlikte totem gerçekte, klanın kutsal olduğunu akla getiren klan amblemi olarak durur. Bununla birlikte klan, farklı kurallar, adetler, uygulamalar, inançlar ve düzenden oluşan hakiki sosyal bir organizasyondur. Bu yüzden de toplum, kutsaldır; toplum, Tanrı'dır. Klanın nesnelleşmesi olarak toteme saygı gösterilir ve bundan dolayı da, gerçekte klan kendisine tapınır. Bir ibadet nesnesi olarak toplum, Platvoet'in sözleriyle, üyelerinin düşüncelerini, algılayışlarını, davranışlarını ve eylemlerini belirleyerek tanrımsı ya da aşkın bir güç elde eder (1990, 17).

Durkheim'in analizine göre ibadetin nesnesi, toplumsal yansımadan kaynaklanır. Toplum, üyelerini bir arada tutmaya, bağlılık duygusu yaratmaya, davranış kurallarını güçlendirmeye ve kendi değerlerini muhafaza etmeye ihtiyaç duyar. Toplum, kendisini bir ilah ya da tabiatüstü bir gerçekliğe yansıtarak, üyeleri üzerinde mutlak bir güce ulaşır ve kolektif bilinci kutsal haline getirir.

Hem Freud hem de Durkheim dinin kaynağını, hem bireysel hem de sosyal ihtiyaçlardan ortaya çıkan beşeri bir yansıtmada bulma hususunda Feurbach'ı takip ederler. Dini fenomenolojik yaklaşım, diğer bilimsel teorilere yaptığı gibi, her şeyden önce, dini beşeri hayatın bir yönüne indirgeyen bu tür teorileri de suçlar. Freud'un durumunda din, çocuksal arzulara; Durkheim'de ise, sosyal bir fonksiyona indirgenir.

Ancak yansıtmacı teoriler, dini diğer disiplinlere indirgemediği kadar daha fazlasını da yaparlar. Bu teoriler, aslında nihai gerçekliğin durumu hakkında yorum yaparlar/durumunu değerlendirirler. Feurbach'ın ateizmi, Freud'un dinin yansıtıcı (illusory) doğasına dair hükmüne ve Durkheim'in toplumun kendisinin tanrısal bir varlık olduğu iddiasına yansıtılır. Bu yüzden de yansıtmacı teoriler gerçekte, dini inancın aşkın hiçbir nesnesinin olmadığı kabulüyle işe başlarlar. Bunun sonucu olarak da, dinin anlamına dair analizleri, yalnızca beşeri ihtiyaçlara uygun olarak açıklanır.

Buna tepki olarak din fenomenolojisi, gerçeklik hakkında ki bu ifadelerin dini fenomenleri tahrif ettiğini iddia eder. Çünkü onlar dini, inanan toplumun bakış açısından ayrılabilir bir şey olarak ele alırlar. Empatik müdahale (interpolation) ve *epoche* sürdürme süreçleri, fenomenologun, inananların hakikat iddiaları hakkında herhangi bir şey söylemeyi reddederken dine inananların tecrübesine girme hususundaki her türlü çabayı garanti altına alırlar. Fenomenolojik metoda göre, bu prensipleri yerine getirme hususundaki her hangi bir başarısızlık, bilim adamının dini geleneklere yönelik bir anlayışı gerçekleştirmesine engel olur.

Teolojik İndirgemecilik

Şimdiye kadar, din fenomenolojisinin dini bilginin indirgemeci, evrimci ve yansıtmacı yorumculara karşı reaksiyonunu tartıştık. Fenomenolojinin karşı çıktığı indirgemeciliğin bir diğer şekli ise teolojiktir. Teolojik indirgemecilik durumunda, bütün dinler, yalnızca tek bir din tarafından geliştirilen ölçüte uygun olarak değerlendirilir. Çoğu kez kendi inançlarının tanrı tarafından vahyedildiğini vurgulayan dinler, diğer bütün dinleri mezkur iddia ışığında yorumlarlar. Antonio Barbosa de Silva (1982, 73), bir kimsenin yalnızca tek bir dini (ki çoğunlukla bu onun kendi dinidir) ‘hakiki din’ ve diğer bütün dinleri onun karşısında batıl dinler olarak kabul etmesini, teolojik normatif yaklaşım olarak isimlendirir.

Mesela Hristiyanlık, Protestan misyonerlerinin on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Asya’da, Afrika’da ve “Hristiyan olmayan” dünyanın diğer kısımlarında yoğun olarak faaliyet göstermeye başladıkları andan itibaren özellikle bu meseleyle mücadele etti. Aynı zamanda, bir çok on dokuzuncu yüzyıl misyoneri, bilimsel yaklaşımları, özellikle de evrimci tezlerin bir kısmını kabul ettiler; ancak, bu tezleri Hristiyanlığı, dinin en yüksek şekli olarak yorumlamak maksadıyla kullandılar. Bu, Comte, Tylor ve Marett gibi, evrimci yorumcuların teorilerine teolojik bir boyut ilave etti.

Bilimsel bir yaklaşımın teolojik maksatlar için kullanımının iyi bir örneği, 1910 yılındaki Edinburg World Missionary Conference’ın arkasından hazırlanan *Misyoner Mesajına Dair IV. Komisyon Raporunda* (Report of Commission IV on the Missionary Message) bulunur. Rapor, İskoç teolog D. S. Cairns tarafından derlendi. Cairns, bu raporun bir bölümünü, evrimci yaklaşıma uygun yapılan Tylor’ın animistik dinler tasnifine ayırır. Mesela o, şöyle yazar: “Animistik kabileler arasında, bazı durumlarda gelişmemiş ahlaki bir duygu ve belli belirsiz bir günah bilinci görünür” (World Missionary Conference, 1910, 27). Bu ifadenin gerisinde, Hristiyanlığın

yüksek ahlaki bir kanıta ve animistik insanlar arasında primitif şekliyle uyandırılabilen aksine tam bir günah bilincine sahip olduğu kanaati yatmaktadır.

Dahası, *Misyoner Mesajına Dair IV. Komisyon Raporu* Hristiyan tek tanrıcılığının animistler için büyük ölçüde çekici olduğunu iddia eder. Cairns, "Tanrı'nın birliği ve O'nun herşeye gücünün yetmesi gibi bizim için çok basit görünen hakikatlerin, insanların kalplerini bu kadar tahrik edici bir fonksiyon icra etmesi, garip görünüyor" şeklinde ilkel halklara yönelik gözlemlerini ifade ettiğinde evrimci kabullerini bir kez daha ortaya koyar. Afrika'da faaliyet gösteren bir çok misyonerlerin Afrikalılar hakkındaki kanaatlerini okuduktan sonra Cairns, "animistlerin bütün hayatının terörün karabasanı altında" olduğu sonucuna ulaşır (s. 219).

Misyoner Mesajına Dair IV. Komisyon Raporu, teolojik bir inancın (bu durumda, Hristiyanlığın üstünlüğü) muhayyel bilimsel teorilere (animizm ve evrim) uygun olarak yorumlandığında, bize indirgemeciliğin bir örneğini sunar. Bu yüzden rapor, hem kişisel hem akâdemik varsayımları kabul ettirdiği ve hem de nihai gerçekliğin tabiatı hakkında iddialar ileri sürdüğü için, dini fenomenleri iki şekilde tahrif eder.

Ancak fenomenolojik itiraz, teolojiye değil, muayyen hakikat iddiaları ışığında dinin teolojik yorumlarıdır. Teolojik yaklaşım, sözde "hakiki dine" inanmayanların dini ifadelerini tasvir etme ve onları takdir etme hususunda başarısız ve böylece de dini anlamaya engel olur.

Paradoksal görünse de gerçeklik hakkında ateistik tahminler yapan yansıtmacı teoriler, teolojik indirgemecilikten dolayı suçlanabilirler. Bunlar, dini inançların doğruluğu ve yanlışlığı hakkında açıklamalarda bulunarak bütün hakikat iddialarını, nihai olanın ne olduğuna dair kendi anlayışlarına uygun olarak değerlendirirler. Feuerbach'ın öznenin ve yüklem yerlerini değiştirmesi (Tanrı, sevgi değildir; fakat sevgi, Tanrı'dır), teolojik indirgemeciliğin bir şeklini temsil eder ve bu yüzden de Tanrı'dan gelen tek hakiki, nihai ya

da en mükemmel vahye sahip olduğunu iddia eden dinlere fenomenolojik açıdan yöneltilecek itirazların benzerine maruz kalır.

Fenomenolojinin, Diğer Din Çalışma Şekilleriyle İlişkisi

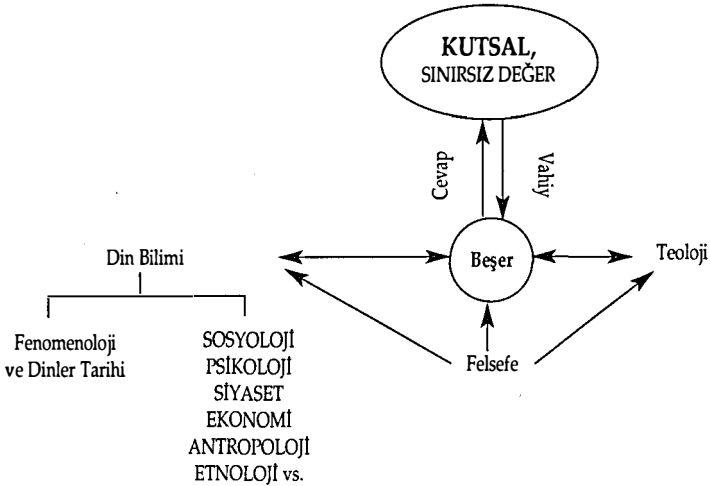
Bir çok öğrenci buraya kadar anlatılanlardan Fenomenolojinin sosyoloji, antropoloji ve psikoloji gibi disiplinlerin bakış açılarından ya da felsefe veya teolojik açıdan yapılan din çalışmalarına itiraz ettiği sonucunu çıkarabilir. Ancak Fenomenoloji, farklı disiplinler içinde yapılan din çalışmalarından elde edilen anlamı veya onlar tarafından konuya yapılan önemli katkıyı ya da bilgiyi yok saymaya çalışmaz. Gerçekte bu disiplinler, Harold Turner'ın (1981, 1-15) dinin örüldüğü 'çevre' diye isimlendirdiği şeyi hazırlarlar. Ancak yapamayacakları şey, ilgilerinin nesnesi dini fenomenlerin kendileri olmayıp kendi disiplinlerini dini fenomenlere uygulamak olduğu için dinin anlamını tam olarak açıklayamamaktır. Turner, Fenomenolojinin 'bu çevrede örülen şeyin ne olduğunu' incelemek olduğunu ileri sürer. Gerçek anlamda Fenomenolojinin araştırma konusu, dini fenomenlerdir ve bundan dolayı da fenomenoloji, dini *sui generis* bir disiplin, kendine has bir tasnif olarak kabul eder.

Aynı zamanda, öğrenciler çoğu kez, fenomenolojinin yansıtmacı teorilere yönelik itirazını, Tanrı'ya inancın bir savunmasıyla karıştırırlar. *Fenomenoloji, ne Tanrı inancını savunur ne de bu inanca saldırır.* Bir çok dini gelenek içindeki inananların, Tanrı olduğunu düşündükleri şeye bağlı kalmaya devam ettiklerini doğrular. Anlama araştırmasında fenomenolog, her hangi bir hüküm vermeksizin dini inancın nesnesine yönelik bağlılığı anlamaya çalışır.

Harold Turner'ın (McKenize, 1990, 29-33) çalışmasından adapte edilen şekil 3.1, fenomenolojik metotla diğer din çalışma yolları arasındaki ilişkiyi açıklamak için burada sunul-

maktadır. Mezkur şekil fenomenolojiyi, bilimsel din çalışmaları arasında yer verir; ancak onu, dinin içerden çalışmada bir metot ve kendine has bir disiplin olması bakımından diğer bilimlerden ayırır. Bu diyagram aynı zamanda, linguistik analiz vasıtasını, bilme ve mantık metotlarını kullanarak insan ve kutsal arasındaki ilişkileri incelemeye yönelik bir yaklaşım olan din felsefesini de içerir. Teolojinin meşru yeri, herhangi hususi bir dinin, tanrısal olanın insanlara vahyi olarak algılandığı şeye yönelik bir çalışma metodu olarak muhafaza edilir. Ancak, kendilerine has yaklaşımları sebebiyle ne felsefe ne de teoloji, din bilimleri arasında sınıflanamazlar; kutsal-insan ilişkisine dair ortak ilgileri sebebiyle din bilimleriyle akraba olsalar da bu böyledir.

Şekil 3.1:
DİNİ ÇALIŞMA YOLLARI



Özet ve Açıklama Noktaları

Bu bölümde, din fenomenolojisinin dinin kökeni hakkındaki bilimsel, teolojik, indirgemeci ve evrimci kabullere ve gerçekliğin doğasına dair yansıtmacı teorilere bir reaksiyon

olarak geliştğini gördük. Fenomenolojik *itirazlar*, şu noktalarda özetlenebilir.

- İndirgemecilik* : Din dini olmayan kategorilerle açıklanır.
- Varsayımlar* : Dini fenomenler, zihinsel olarak tasavvur edilen teorilere uydurulmak maksadıyla, fiili olarak gözlenmeden önce açıklanırlar.
- Tahrif* : Fenomenler, inananın bakış açısına uymayacak şekilde yorumlanır yani, tahrif edilirler.
- Tarafgirlik* : İnananların hakikat iddiaları hakkında hükümler verilir.
- Anlamanın Yokluğu* : Hususi dini geleneklerin ve genel olarak dinin anlaşılması, engellenir.
- Bu itirazlara yönelik birincil fenomenolojik *çözümler*, aşağıdaki şekilde gösterilir.
- Dini Çalışmaların Değeri* :Kendine özgü bir disiplin olarak dini çalışmaların gelişmesi/geliştirilmesi
- Epoche* : Gözlemcinin mümkün olduğu kadar, ön yargıya dayalı kişesel ya da akademik kanaatlerini askıya alma.
- Empatik Müdalahe* : İnananların hayatına, pratiğine ve bakış açısına katılma
- Epoche Devam Ettirme* :Bir dine bağlı olan insanların hakikat iddialarıyla ilgili hükümlerden kaçınma
- Eidetik Sezgi* : Dinin manasını inceleyerek anlamına ulaşmaya çalışmak

Yukarıda zikredilen itirazların, genel yaklaşım tiplerini tasvir ettiği ve bundan dolayı da tanımı gereği, nitelendirmeler olduğu hatırlanabilir. Gerçekte çok az bilim adamının, fenomenologun kendisine itiraz ettiği bütün bu teknikleri kullandığı söylenebilir. Mesela, daha önce işaret ettiğimiz gibi, 'ilkel dinler' diye isimlendirilenler hakkındaki çalışmasında sergilediği yaklaşımından dolayı büyük ölçüde tenkit edilen E.B.Tylor (1891, 4-10), kültürlerin çalışılması için, verileri tasnif eden, olguları karşılaştıran ve lüzumsuz malzemeleri rivayetlerden arındıran ilmi bir yaklaşımı savunmuştur. Kendi dini tecrübesinin sınırlarını, daha iyisi teklif edildiğinde on-

lar hakkındaki tecrübesini her zaman reddetmeye hazır olduğunu söyleyerek kabul ettiği bu tutumu, *The Golden Bough*'un (1923, vii) kısaltılmış bir versiyonuna yazdığı önsözünde de görebiliriz. Bu yüzden de, yukarıda zikredilen fenomenolojik itirazlar, muayyen bilim adamları ve disiplinler arasındaki eğilimleri temsil eder; ancak, bunlar isim verilmeksizin rastgele herhangi bir eğilime uygulanamaz.

Bu bölümde genel çerçeveleri çizilen indirgemeci, evrimci ve yansıtmacı kabullerin, din çalışmasını tarihsel olarak etkilediği ancak, fenomenolojinin de dahil olduğu farklı disiplinler içinde bir çok değişikliğin meydana geldiğinin de vurgulanması gerekir. Bütün beşeri bilimler dini, disiplinin kendine has, dar kapsamlı terimlerine uygun olarak kesin bir şekilde açıklamayı istemez ya da buna ihtiyaç duymazlar. Üstelik ne psikoloji ve sosyoloji zorunlu olarak, Freud ve Durkheim bu tür bir yaklaşımı kullandıkları için basit bir şekilde yansıtmacı şeklinde sınıflanabilirler; ne de bütün teolojik metotlar, indirgemeci oldukları için göz ardı edilebilirler. Dine yönelik bir çok teolojik yaklaşım, insanların tek aşkın gerçekliğe farklı şekillerde nasıl cevap verdiklerini anlamaya çalışırlar.

Ayrıca fenomenolojik çözümler, kendilerine has sınırlılıkları göz önünde bulundurularak daha iyi bir şekilde anlaşılabilir. Turner'in işaret ettiği gibi dini çalışmalar asla, beşeri çevre içinde diğer cihetlerden izole bir şekilde faaliyet gösteren bir disiplin olarak kabul edilemezler. Ayrıca daha önce gördüğümüz gibi, *epoche* mükemmel bir şekilde icra edilemez; empatik müdahale (interpolation) yanlış anlamaya müsaittir; *epocheu* sürdürmek, inananın bakış açısından fenomenleri tahrif edebilir ve edidetik sezgi, hiçbir zaman dinin nihai ya da tam bir anlayışını sunamaz.

Bu bölümde fenomenolojik itirazlar ve itiraz konularına yönelik olarak ileri sürülen çözümlerin farklılıkları, aralarındaki ayrımın anlaşılmasını sağlamak ve fenomenolojik metodun kendisine karşı olarak ortaya çıktığı ve geliştiği tarihsel arkaplanı göstermek amacıyla açık bir şekilde ortaya

konuldu. Ancak öğrenci, bu farklılıkları çalışmada ve onları uygulamada, tanımlamalar oldukları için itirazların abartıldığını ve bu itiraz konularına yönelik ileri sürülen çözümlerin de, kendi yapılarında bir takım problemler içerdiğini kabul etmek zorundadır.

Kaynaklar

- Allegro, J. *Lost Gods*, London, Joseph, 1977.
- Blythin, I. *Religion and Methodology: Past and Present*, Swansea, Ty Jonh Penry, 1986.
- Da Silva, A. B., *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, Gleerup, CWK, 1982.
- Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. J.W. Swain, London, Allen and Unwin, [1915], 1976.
- Eliade, M., *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- Feuerbach, L., 'Religion as a projection [1854]', A. Fraizer (ed), *Issues in Religion: A Book of Readings*, New York, Von Nostrand, 1975, 115-28.
- Frazer, J. G., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, Macmillan, 1923.
- Freud, S., *Totem and Taboo, Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, trans, A.A. Brill, [1913], New York, Vintage Books, 1945.
- Freud, S., "The Future of an Illusion", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XXI (1927-1931)* içinde, trans. J. Strachey, London, Hogarth, 1961, 5-56.
- Freud, S., "The question of *weltanschauung*" *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XXII (1932-1936)* içinde, trans. J. Strachey, London, Hogarth, 158-86.
- Hutchison, J. A., *Paths of Faith*, New York, McGraw-Hill, 1969.
- Kristensen, W. B., "The Meaning of Religion", J.D. Bettis (ed), *Phenomenology of Religion*, içinde, New York, Harper and Row, 1969, 31-51.
- Küng, H., *Does God Exist?*, trans. E. Quinn, New York, Vintage Books, 1981.

- MCKenize, P. R., "Phenomenology and 'The Center'": The Leicester years, A. F. Walls and W. R. Shenk (eds), *Exploring New Religious Movements*, içinde, Elkhart IN, Mission Focus Publication, 1990, 29-33.
- Plantinga, R.J., "W. B. Kristensen and the study of religion", *Numen*, XXXVI, 1989, 173-88.
- Platvoet, J.G., *Akan Traditiona Religion: A Reader*, Harare University of Zimbabwe, Department of Religious Studies, Classics and Philosophy, 1990.
- Preuss, J. S., *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven, Yale University Press, 1987.
- Preuss, J.S., "Explaining religion: Author's response", *Religion*, XIX, 1989, 310-16.
- Segal, R., "Religionist and social scientific strategies", *Religion*, XIX, 1989, 310-16.
- Stark, R. And Bainbridge, W., *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985.
- Tokarev, E.B., *History of Religion*, Moscow, 1989.
- Turner, H., "The way forward in the religious study of African primal religions", *Journal of Religion in Africa*, XII, 1-15.
- Tylor, E.B., *Primitive Culture*, London, John Murray, 1981.
- Tylor, E.B., "Animism", W. Lessa and E. Vogt (eds), *Reader in Comparative Religions: An Anthropological Approach*, New York, Harper and Row, içinde, 10-21.
- WORLD MISSIONARY CONFERENCE, *Report of Commission IV: The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions*, Edinburg, Oliphant, Anderson and Ferrier, 1910.

Sorular ve Faaliyetler

Tartışma Soruları

- 1.Biyolojik evrimi kısaca tanımlayınız. Bu teori, dinin kökeni teorilerine nasıl uygulanır?
- 2.Dini bir başka disipline indirgeyen bilim adamı, dinin

kökenine dair evrimci bir teoriyi kabul eden birinin ve yansıtmacı bir konumu temsil eden bir başkasının düşüncelerinin kısa özetlerini yazınız. Bilim adamının çalışması, birden fazla kategoriye uygun mudur? Niçin uygundur ve niçin değildir?

- 3.Fenomenolojinin, bilimsel indirgemeciliğe, evrimci düşüncelere ve yansıtmacı teorilere yönettiği temel itirazları tasvir ediniz.
- 4.Aşağıdaki ifadeyi açıklayınız: "Sigmund Freud'un din yorumu, bilimsel olarak doğru olabilir; ancak, fenomenolojik olarak yanlıştır".
- 5.Teolojik indirgemecilik nedir? Vereceğiniz cevap ışığında, tanrı-insan ilişkisi çalışmasında teoloji için meşru bir yer gösteriniz. Teoloji, fenomenolojiden nasıl ayrılır?

Projeler ve Faaliyetler

- 1.Antropolojiyle ilgili temel kitaplara müracaat ederek, evrimci teorinin hayatın yeryüzünde evrimleştiğini nasıl ileri sürdüğünü basit bir şekilde gösteren bir tablo çiziniz. Hayalinizi kullanarak dini evrimi betimleyen bir diğer tablo dizayn etmeye çalışın. Tedavülde olan dini geleneklerin hangisinin en ilkel ve en gelişmiş olanı temsil ettiğine işaret ediniz. Bu tecrübede, karşı karşıya kaldığınız problemler nelerdir?
- 2.Psikoloji Bölümü'ndeki bir hocadan bir randevu alınız. Aşağıdaki sorulara benzer bir soru listesi hazırlayınız:
 - a.İnsanlar niçin Tanrı'ya inanırlar?
 - b.Beşeri hislerde dinin hangi rolü oynadığını düşünüyorsunuz?
 - c.Psikolojik olarak sağlıklı olmak ve aynı zamanda bir dinin kesin bir inananı olmak mümkün müdür? Elde ettiğiniz sonuçları toplayın ve onları, Freudcu yorumla karşılaştırınız.

3. Anglikan Ortak Dua Kitabı (*Book of Common Prayer*) gibi Hristiyan bir dua kitabı edinin. Bir günah itirafı duasına bakınız. Şu açılardan onu tahlil ediniz; a) Teselli, yetki arzularına yönelik psikolojik ihtiyaçlar ve cevaplar b) Dinin sosyal kuralları güçlendirdiğinin delili. Sonra, bir inananın duayı nasıl tecrübe ettiğine dair kısa (bir sayfalık) makale yazınız. Bunu diğer tahlillerinizle karşılaştırınız.

Fenomenolojik Metot: Örnek Bir Çalışma

İmdi fenomenolojik metodun nasıl uygulandığını görmek maksadıyla, Harare'deki Zimbabwe Üniversitesi'ne (Zhuwawo, 1990) sunulan bir BA Honours tezinden alınmış örneklerle bakacağız. Öğrenci müteveffa Saygıdeğer Colleen Zhuwawo, Harare'nin yaklaşık yirmi kilometre kuzeyindeki bir bölgede yaşayan ve Şona (Shona) dilini konuşan ve Vaşavaşa (Vashawasha) diye isimlendirilen halk arasında icra edilen mahalli bir ölüm ayini (*kurova guva*) üzerine bir araştırma yaptı. Tasvirleri genel olarak ayinde vuku bulan şeylerin bir araya getirilmesinden ibaret olsa da, Zhuwawo'nun sonuçları, saha gözlemlerine ve mülakatlara dayanır. Bu örnek çalışmada, fenomenolojik metodu beşinci adımına kadar takip edeceğiz ve daha sonra metodun, fenomenlerin hususi tiplerinin, yapılarının ve özlerinin anlamını elde etmek maksadıyla nasıl kullanıldığını araştıracağız.

Kurova Guva Töreni

Arkaplan

. Vaşavaşa halkı, şimdilerde Harare'yi çevreleyen Zimbabwe'nin kuzey merkez kısmında bulunan bir bölgede, Zezuru

diye isimlendirilen ve Şona dilini konuşan halkın bir alt grubudur. M. F. C. Bourdillon (1987, 17), Zezuru grubunun 'sayısız göçler' sonucu oluştuğunu; ancak, diğer Şona dilini konuşan gruplarla ortak bir dil ve kültürü paylaşmakla birlikte, 'ortak bir tarihe sahip olmadığını' nakleder.

Şona'lar, Bourdillon'e (s. 7) göre, ms. ikinci yüzyıl kadar erken bir dönemde Zimbabwe'ye ulaşan ve nihai olarak da Limpopo Nehri, Zambezi Nehri ve Kalahari Çölü ile bugün Mozambik'le Zimbabwe'nın sınırlarını teşkil eden dağlar arasındaki bölgenin büyük bir kısmına yerleşen Bantu etnik gruplarının bir dizi göçü sonucunda ortaya çıktıklarına inanılır. Şona'ların gerçekten nereden geldikleri hususunda çok az bir uzlaşma vardır (Samkange, 1968, 3) ancak, bir çok Şona grubu, ('büyük bitki' anlamına gelen) *Guruwuskawa* diye isimlendirilen tespit edilmemiş bir yerden yapılan göçe göndermede bulunur. Zhuwawo, Vaşavaşa halkının mevcut yerlerine, güneyden bugünkü Masvingo kasabasının yakınına göç ederek on dokuzuncu yüzyılın başlarında geldiklerini nakleder.

Vaşavaşa'lar, diğer Afrika halklarıyla ortak bir çok inancı paylaşırlar. Bu inançlar arasında, ataların dini hayat içerisinde merkezi bir yere sahip olması da yer alır. Afrika dinine dair klasik çalışmasında E. G. Parrinder (1981, 24), 'Bütün Afrikalılar, 'insanlar için faydalı güçlere sahip oldukları kabul edilen atalara inanırlar'. Bu inanç, Zhuwawo'nun *kurova guva* töreni tasvirinde de açıkça görülür. Söz konusu inanç, daha büyük ölüm ayinleri dizisinin bir parçasını teşkil etmekle birlikte özellikle ölüyü, ayinsel olarak nüfuzunu ailesinin menfaati için kullanabilecek bir ata haline getirerek ormanda dolaşarak durmak yerine ölü evine getirmeyi hedefleyen *kurova guva* töreni tasvirinde açık bir şekilde görünür.

Şona ataerkil bir toplum teşkil ettiği için ayin, çocuk sahibi olan, toplum tarafından normal olarak ahlaki anlamda dü-rüst kabul edilen bir hayat süren ve tabi ölümle (mesela, hastalık sebebiyle ölmek, intihar sonucu ölmek gibi) vefat

eden bir erkek için icra edilir (Bourdillon, 1789, 209; bkz. aynı zamanda Kileff and Kileff, 1988, 65). Mberengwa bölgesindeki Karangalar arasında yaptığım araştırma da, ayinin aynı zamanda, atalar arasındaki iletişim sürecinde önemli bir rol oynadıklarından dolayı çocuk sahibi olan kadınlar için de icra edildiğini ortaya koymuştu. *Kurova guva* töreni, genel olarak bir kimse öldükten yaklaşık bir yıl sonra yapılırdı.

Zhuwawo tarafından tasvir edilen ayinler, 1982’de tesis edilen Chishawasha’daki Roma Katolik misyonu yakınında yaşayan halklar arasında icra edilmekteydi. Zhuwawo (s. 5-8), misyonerlerin model Hristiyan kasabalar geliştirerek ve okullar tesis ederek bölge halkı üzerinde nasıl kontrol kurduklarının bir özetini verir. Misyonerler yerli halkı, ekmek şarap ayinine katılmaya zorladıkları gibi, geleneksel ayinlerine katılmalarından dolayı da onları cezalandırmaktaydılar. Bu tutum son otuz yılda değişti ve imdi Roma Katolik Kilisesi, geleneksel törenlerin bir kısım yönlerini, kendi litürjilerine katmaya çalışıyorlar. Rahip bile, bazı noktalarda geleneksel *kurova guva* ayinine katılmaktadır.

Bu yüzden de Zhuwawo’nun tasvir ettiği şey, orjinal uygulamalar 100 yıl boyunca Hristiyanlıktan etkilendiğinden Şona Geleneksel Dininin ‘saf’ örneği olarak kabul edilemez; Hristiyan sözleri ve sembollerini içine katmak maksadıyla geliştirilen yollardan dolayı, Hristiyan karşıtı olarak da anlaşılamazlar.

Bu temel arkaplana dair gerçekler, Zhuwawo tarafından resmedilen törenleri kullanırken uygun bir bağlama yerleştirmemizi gerektirir. Ancak ayini tanımlamadan önce ataların anlamı, maksadı, fonksiyonu ve rolü hakkındaki bir çok yorumdur da kaçınmak istiyoruz. Çünkü bu tür yorumlar, fenomenleri tahrif edebilir. Bu yüzden de, fenomenolojik adımları örnek çalışmaya aşağıdaki şekilde uygulayacağız.

1. *Adım. Epoche icra etme.* Zhuwawo’nun açıklamalarını takip ederken ayinin değeri, hakikati, hedefi ya da anlamı hakkındaki her hangi kişisel bir ön yargıyı parante-

ze almaya çalışacağız. Ayrıca, bu konuya dair evvelki akademik teorilere yapılan atıflar da sınırlanacaktır.

2. *Adım. Empatik Müdahaleyi (interpolation) icra etme.* Ayini, inananın bakış açısından görmeye çalışacağız. Bu bakış açısının belirsizleştiği yerde, empatiyi beslemek maksadıyla kendi tecrübemize daha önce yapılan tasvirleri katmamız gerekebilir.
3. *Adım. Epoche sürdürme.* Ayinde var olan her hangi bir hakikat iddiası hakkında hükümlerden kaçınma hususunda dikkatli olacağız. Söz konusu dine mensup olan kimsenin, tasvir edileni lafzi olarak kabul ediyorsa, bu inançları paranteze alacağız ve meselelerin mevcut durumu üzerinde herhangi bir yorum yapmayacağız.
4. *Adım. Fenomenleri tasvir etme.* Kendi tasvirlerimizi yaparken, Zhuwawo'nun Şona dili konuşan ve Afrikalı bir gözlemci oluşu gerçeğinden faydalanacağız. Bu özelliğinden dolayı Zhuwawo, benzer ayinleri tasvir eden batılılara karşı bir avantaja sahiptir. Çünkü onlar, bu halkın ne dilini bilirler ne de kültürleriyle yakın hiçbir ilişkileri yoktur. Buna rağmen yine de, Zhuwawo'nun alan malzemelerini kullanma hususunda ihtiyatlı olmalıyız. Zira, o aynı zamanda Katolik bir rahiptir. Bu yüzden de çalışmasındaki, mezkur ayini tasvir etmekten ziyade onu yorumlamaya meyledebilen herhangi bir sözü ya da ifadeyi kullanmamamız gerekmektedir.
5. *Adım. Fenomenleri isimlendirme.* Bu safhada, bu yerel törenin tasvirlerinden genel olarak ayinler ve diğer fenomenleri anlamamıza yardım edecek şekilde anlamlar çıkarmaya çalışacağız.

Hazırlıklar

Ayindeki birinci adım, bir dizi hazırlığı gerektirmektedir. Aile büyükleri, düzenlemeler devam ederken herhangi bir

engel ortaya çıkacaksa onlara bunu önceden haber verebilen *n'anga* diye isimlendirilen bir kutsal uzmanına danışırlar. *N'anga*, ataların ölü şahsın ikna edilemeyeceği ve onlara bir ata (*mudzimu*) olarak katılamayacağına dair bir sebep bilip bilmediklerini tespit etmek maksadıyla onlarla iletişim kura-bilecek yetenekte birisidir.

Zhuwawo, *n'anga* ile yapılmış gerçek bir istişarenin herhangi bir tasvirini vermez. Kendisiyle mülakat yaptığı birini iktibas etmeyi tercih eder. Bu adam, *kurova guva* ayininin, eğer bir *n'angayla* gerçek törenin icra edilmesinden evvel, düzeltilmesi gereken bir şeyin olup olmadığını torunlarının fark etmesini sağlayacak bir şekilde istişare edilirse, ancak icra edilebileceğini söyler (s.11). *N'anga*, şahsın ölümüne neyin sebep olduğunu belirleyebilir ve ayinin icrası, herhangi bir tehlikeye yol açacaksa halkı uyarır. Zhuwawo'nun bilgi kaynağı, eğer 'ölünün ruhu, kötü bir ruh ise' ya da eğer 'normal bir ölümle ölmemişse', *kurova guva* ayini tehlikelidir, der (s.11).

Mezkur ayinin yerine getirilmesine karar verilince, daha başka hazırlıklar da gerekmektedir. Zhuwawo, ölü ruhuna yönelik olarak yapılan "imdi falanca (ölünün ismi zikredilerek) bak! bu darıyı, seni arındıralım ve seni baba ve ana atalarına katılabilmeni mümkün kılalım ve sen, yaşayan aileni korumaya başlayasın diye getirdik" şeklindeki bir açıklamanın arkasından darının ağaçtan yapılmış bir tabak üzerine konulmasıyla başlayan bu hazırlıkların yükünü iki ya da üç kişi üzerlerine alır (s. 11).

Darı çimleninceye kadar suda tutulur; sonra güneşte kurutulur ve ayinde kullanılacak biranın mayalanması için uygun bir şekle getirilir. Biranın fiili olarak mayalanması, törenin yapılacağı haftanın Pazartesi günü başlar. Bu hafta boyunca, gençler neşeli şarkılar söylemek ve dans etmek için gelirler. Cuma akşamı, biranın ilk çömleği, ailenin üyeleri *mbira* ve kaynana zırlıtısı gibi geleneksel musiki aletlerini çalar ve şarkılar söylerken, tüketilir. Törende, Zhuwawo tarafından kaydedilen tek şarkı, 'Benim köpeğim, hiç kimse onu

takip etmeksizin tek başına gitti' sözlerinin tekrarlandığı geleneksel bir avcılık koro parçasıdır. Halk, şarkılar söyler ve ertesi günkü *kurova guva* ayınınin başlarken hazır bulunmak için yatmaya gittikleri gece yarısına kadar da biranın birinci çömleğini içerler.

Ayin

Cumartesi günü, ölünün ve diğer ataların ruhlarına adanmış olan bir hayvan (genellikle bir boğa) seçilir. Normal olarak ölünün bir kardeşi ya da kuzeni tarafından yapılan adak, şu sözleri içerir: "Ey falanca (ölünün ismi zikredilir) ve bütün ataların baksın bu, bizim burada toplanan halk için hazırladığımız azıktır" (s. 13). Sonra hayvan boğazlanır, derisi yüzülür, parçalara ayrılır, pişirilir ve yiyecek herkes için mısır unuyla birlikte servis yapılır.

Güneş batmadan hemen önce, birkaç yakın akraba ve Zhuwawo'nun törenlerin efendisi (*sahwira*) diye isimlendirdiği kişi, birlikte ölünün gömüldüğü mezarlığa giderler (s.13). *Sahwira*'nın kim olduğuna Zhuwawo işaret etmese de, açıklamak maksadıyla, çoğu durumda ölü ile uzun bir birlikteliği olan bir 'ayın' ya da 'defin' arkadaşı olduğuna işaret edebiliriz (Hodza and Fortuna, 1975, viii). Bourdillon (1987, 61), *sahwira*'nın kesin olarak söylendiğinde, ölünün ailesi ile uzun bir dönem *sahwira* ilişkisi olan bir ailenin yaşlı üyesi olabilen ve ölüyle akraba olmayan bir kişi olduğunu ekler.

Mezarlığa giden kabile, *sahwira* tarafından idare edilir ve kabilede, başında bira çömleği taşıyan bir kadın da yer alır. Grup, mezarlığa ulaştığında, *sahwira* bira çömleğini alarak ölünün mezarı üzerine döker ve şöyle seslenir: "Bu birayı, senin için mayalandırdık" (s. 13). Sonra, *sahwira* mezar toprağından bir avuç alır ve *chizenga* diye isimlendirilen kırılmış çömleğin bir parçası üzerine şöyle diyerek koyar: "bugün seni, kendi ailene ve diğer akrabalarına mukayyet olman için evine götürüyoruz. Onları rahatsız etme" (s. 13-14).

Grup daha sonra, *chizengayı* taşıyarak ve kahramanlık şarkıları söyleyerek eve döner. Grup çiftlik civarında halk tarafından karşılanır. İnsanlar mızrakları, av baltalarını ve diğer silahlarını sallayan ve savaş ya da av sahnelerini icra eden kafi-leye katılırlar. Bu dramatik temsillere, çok tiz sesler çıkaran kadınlar eşlik ederler. Bu şeyler devam ederken *sahwira*, ölmüş kişinin kulübesine ya da evine doğru yavaş bir şekilde ilerler. Kapıya ulaştığı zaman, şarkı söyleme, dans ve bağırtilar kesilir. *Sahwira* durur, eve ya da kulübeye girer ve mezardan alınan toprağı içeren *chizengayı* döşemenin üzerine bırakır.

Cumartesi gecesı, gün doğumuna kadar farklı tipte şarkıların söylendiğı bir tören zamanıdır. Bu şarkılardan biri (*jiti* diye isimlendirilir), genellikle gençler tarafından söylenir. Bu müziğe, üç davulun hızlı dövölmesi eşlik eder. Bir çember oluşturulur ve insanlar, davulun ritmiyle bir müddet çemberin içinde tız bir sesle şarkı söyleyerek ve ellerini vurarak sırayla dans ederler. Katılanlar arasında herkes tarafından bilinen basit şarkılar söylenir. Kilise şarkıları da, törenlere dahil edilir. Şarkıların üçüncü bir tipi, geleneksel olarak yaşlı erkek ve kadınlar tarafından söylenilen *ngondo* diye isimlendirilen şarkılardır. Onların söylenmesine *mbira*, kaynana zırlıtları ve davulların hafiften vurulmaları eşlik eder. Zhuwawo, şarkı söylemeye, halkın dinlenmesi ve bira ya da özellikle de hazırlanmış olan alkol içermeyen içecekleri içmeleri için zaman zaman ara verildiğini söyler (s.15).

Bu törenlerin ortasında *sahwira*, ölenin özelliklerini dramatik ve mizahi bir tarzda taklit eder. Zhuwawo, bu dramanın 'bir miktar gülmeye yol açtığını' söyler (s.15). *Sahwira* aynı zamanda aile üyelerini, onları hırsızlar ya da zaniler diye isimlendirerek suçlar. Suçlananlar, dramaya ilave edilen şaka tarzında cevaplar verirler. Şarkı, dans ve şakalar gece boyunca devam eder. 'Hiç kimsenin bu gece uyuması, beklenmez' (s.15).

Pazar günü şafağında *sahwira* ve ailenin bazı üyeleri, ölü- nün mezarına tekrar giderler. Yakın erkek bir akraba, ağaçtan bir dal keser ve omzuna alarak onu mezara kadar götürür.

Mezarda bir diğer yakın erkek akraba, ana soyundan ve baba soyundan atalara şöyle der: “Siz, (ölünün adının zikrederek) arındırmada üzerinize düşeni yaptınız. İmdi, o (ölünün adını zikreder), bir ata haline geldi ve artık soyundan gelenleri koruyacaktır”.

Sahwira, sonra ağaç dalını taşıyan erkek akrabaya mezara yaklaşmasını işaret eder. *Zhuwawo*, bunu şöyle kaydeder: “Bu akraba, ağaç dalıyla mezara vurur ve sonra, dalı arkasından sürükleyerek mezardan koşarak uzaklaşır” (s.15). İnsanlar, onun arkasından bazı erkekler ıslık çalarak ve bazı kadınlar tiz sesle bağırarak hızla yürürler.

Bunu Pazar günü, ölünün kız kardeşleri ve baldızları tarafından hazırlanan *sadza* ve (sığır, keçi ve tavuk) etinden oluşan büyük bir yemek takip eder. Ayrıca, bol miktarda bira da vardır

Törenlerin sona ermesi

Pazar yemeğini, dul kalan kadının (veya kadınların) ve ölüye ait olan eşyanın ne olacağını belirleyen *nhaka* (miras töreni) diye isimlendirilen bir olay takip eder. Bourdillon (1987, 215), bu olayı şöyle açıklar: “ölünün dul eşlerinden her birinin, muteveffa kocasının varisini ya da diğer bir yakının muhtemelen de, bir diğer karısının büyük oğlunu kocası olarak kabul etmesi kadının ve çocuklarının sorumluluğunu alması beklenir”. Ancak dul kadın, teklif edilen kişilerden herhangi birini kabul etmeyi reddedebilir ve yine Bourdillon’a göre, yeni kocasını seçmesi istenebilir. “Eğer kadın, müteveffa kocasının baba tarafından bütün akrabalarını reddederse evlilik, gönüllü olarak feshedilir”.

Zhuwawo, sonraki olaylarla ilgili detaylı bilgiler vermez. Bourdillon, bir kez mirasçının belirlenmesi ve büyük dul kadının, mirasçıyı kocası olarak kabule razı olması halinde, mirasçının ve büyük dulun, bir serginin üzerine yeni kocası ile birlikte oturdukları ve erkeğin yeni rolünde kendisini kabul

ettiklerinin bir işareti olarak her şahsın sunduğu hediyeleri aldıkları bir ayinin takip ettiğini, bize anlatır. Bourdillon, sonra “mirasçının, ölünün kız kardeşiyle istişare ile uygun akrabalara dağıtması beklenen mülkten sorumlu hale geldiğine”, işaret eder (s.215).

Kurova guva töreninin tamamı, ölünün mezarını fiili olarak mühürleyen ya da kapatan ve *kudzunruva* diye isimlendirilen bir ayinle sona erer. Bu genellikle, *kurova guva* töreninden sonraki Cumartesi yada Pazar günü vuku bulur. Seçilen günde *sahwira*, iki kadının başında taşınan iki bira çömleği ile birlikte mezara gider. *Sahwira*, aynı zamanda, boğazlanan bir keçinin (*chinzvinzvi*) midesinde bulunan, hazmedilmemiş bazı yiyecekler de getirir. Gömü alanında herhangi bir nesneyi mezardan kaldırır ve toprağa çok iyi sıkıştırılmış bir şekil verir. Kadınlar, *sahwiranın* keçinin midesindeki hazmedilmemiş yiyeceğin karıştırıldığı bira çömlekleriyle birlikte mezara yaklaşırlar. Sonra, karışımı mezarın üzerine döker ve mezarın üstünü tamamen örtünceye kadar onu düzgün bir şekilde sürerler (s.16). Bu eylemle, *kurova guva* töreni sona erer.

Törenin Fenomenolojik Tahlili

Bu örnek çalışmada, fenomenolojik metodun 1-3. adımlarını uygulamaya yönelik bir çaba gösterildi. Evvelki yargıları askıya (*epoche*) almaya yönelik çaba, törenin takdim edildiği tasviri tarzla ortaya konuldu. Üstelik, tasvirler içerinden anlatılır ve bu da, okuyucunun, onların ayrıntılarıyla anlatıkları olaylara katılanın neler hissedebileceğini tasavvur etmelerini de mümkün kılar. Bu empatik tavır, şarkı söyleme, şakalaşma ve sessiz ve üzgün anlar gibi birbirine zıt kutlamalara yapılan atıflar sayesinde icra edilir. Bu faaliyetler, farklı bir çok kültürden insanların tecrübesine tercüme edilebilir. Ayrıca, *epoche* sürdürmek maksadıyla gayret sarfedilerken tasvirlerde var olan gerçeklik hakkında hiçbir hakikat hükmü verilmedi.

Ancak, Zhuwawo'nun tasvirlerinde öğrencinin farkında olduğu bu safhaların uygulanmasında doğal bir takım sınırlamaların var olduğunu da görürüz. Mesela, farklı ayinler hakkındaki ayrıntılar sayesinde, Zhuwawo'yu takip etmeye çalışırken konu hakkında evvelki literatüre sık sık gönderme yapma ihtiyacında olduğumuz aşikar bir hale gelir. Bu bize, önceki araştırmaları görmezden gelemeyeceğimizi ve öğrencinin farklı disiplinler içinden sahaya yapılan diğer ilmi katkıların reddini *epoche*un haklı göstereceğini düşünemeyeceğini anlatır. Önceki çalışmaların etkisini sınırlandırmaya çalışmanın birinci sebebi, gözlemcinin daha önce gerçekleştirilmiş olan araştırmanın etkisi altında oluşacak olan ön kabullerden özgür olarak olgulara yeni bir bakış ile bakabilmesini mümkün kılmaktır. Ancak, bir kimse eğer yalnızca önceki metodolojileri ve akademik ön kabulleri sorgulayacaksa, konu hakkındaki literatüre aşina olmak zorundadır.

Üstelik, Zhuwawo tarafından sunulan tasvirlerin kendisi, belli ön kabullerin etkisi altında seçilmişlerdir. Onun bu tezindeki bütün niyeti, Vaşavaşa halkı arasındaki *kurova guva* ayinini ölümden sanraki hayat hakkındaki Roma Katolik öğretisiyle karşılaştırmaktır. Sonuç olarak bu ayin, söz konusu karşılaştırmayı kolaylaştırmak maksadıyla seçilmiştir. Bu onun, mezarda devam edilen şeyi vurgulamasını ve miras ayinini görmezden gelişinin sebebini açıklar. Burada, yanlış olan hiçbir şey yoktur; ancak, öğrenci, her bilim adamının keşfetmek istediği şey hakkında bir takım düşüncelerle yada ne keşfedebileceği hakkında şüphe ile işe başladığının farkında olması gerekir.

Dördüncü adımda, fenomenlerin gerçek tasvirleri sunulur. Ayinleri tasvir ederken açık yorumlardan kaçınmaya yönelik çaba, genel olarak başarılı olmuş görünür. Bununla birlikte, Zhuwawo'nun *n'anga* ile istişareyi tasvir eden bir şahısla yaptığı görüşmesinde, 'kötü/şeytan' ve 'normal' kelimelerini buluruz. Bu tür terimler, İngilizce'de orijinalinde kaste-

dilmeyen muayyen çağrışımlar taşırlar. Bu yüzden de, tasviri bir dil kullanmak daha iyi olurdu. Zhuwawo, 'kötü ruh' yerine, onun ya da ailesinin üyelerine zarar vermeye niyetlenen bir ruh diyebilirdi. Mesela, 'normal' bir ölüm, ölenin ailesi tarafından bilinmeyen ya da ölünün veya ailesinin, kabilenin adaletsizlik olarak algıladıkları bir şeyin sorumlusu olduğu bir aileyi temsil eden ruhlar tarafından yöneltlen saldırıların kurbanı olmanın aksine, ileri bir yaşta bir hastalık sebebiyle ölme olarak isimlendirilebilirdi.

Ayindeki farklı safhalarda meydana gelen şeyler hakkındaki Zhuwawo'nun tasvirlerinde, çoğu kez okuyucunun konuyla ilgili daha önceden bir bilgisinin, özellikle de görsel sembollerle ilgili bir bilgisinin olduğu farz edilir. Hangi sanatın bira çömleklerini süslediğini, hangi renklerin farklı sembollerde ya da katılanların elbiselerinde kullanıldığını veya mezara giden ve mezardan dönen kabilelerin düzenli olup olmadığını bilemeyiz. Ayinlerdeki kutsal uzman olan *sahwira* hakkında çok az şey biliriz; o niçin ve nasıl seçilir? Tasvirler yorumlar olmasalar da, okuyucunun hayali olarak olguları görebilecek ve hissedebilecek şekilde ayrıntılarla doldurulmaya gereksinim duyarlar.

Vaşavaşa halkı arasındaki *kurova guva* ayinine dair özeti-miz, bütün olarak Zhuwawo'nun çalışmasına dayanmakla birlikte, yukarıda işaret edilenler dışında, tezin aslında bulunan ve tasvirden daha çok yorum olarak görünen hususlar düzeltilmiştir. Bu, bir kimsenin mümkün olduğu kadar fenomenolojik metodu takip etmek hususunda nasıl çabaladığını göstermek için yapıldı. Orijinal metinden çıkartılan ancak, dördüncü adıma neyin dahil edilmemesi gerektiğini ortaya koyan malzemeler, aşağıda sıralanmıştır.

- 1.Ölünün ruhu, aileye katılmayı tercih edilebilir bulması için, ailede neşeli bir atmosferin olması gerekir.
- 2.Ngondo müziğine adanan Cuma gecesinin, ölünün ruhunu hoş bir karşılamaya hazır olsunlar diye, ataları teskin ettiğine inanılır.

3.Yaşayan ve ölen arasındaki ilişki, hayvanın paylaşılmasıyla kemale erer.

Birinci örnek, açıkça veriyi yorumlar. Gerçekte neşeli ortam, ruhun eve gelmesini teşvik etmek için gerekebilir; ancak bu, fenomenlerde açık bir şekilde ifade edilmez ve bu yüzden de başka türlü yorumlar da mümkündür. Bu ifade, daha sonraki bir safhada vuku bulabilirdi.

İkinci örnek değer yüklü bir terimdir. Teskin etmek, ataların düşmanca davrandıkları, kızgın, kaprisli, kolayca gücendirilen ve olumsuz oldukları çağrışımlarını taşır. Eğer bu doğruysa, fenomenlerin bu tür bir sonucu desteklemeleri gerekir. Bu örnekte, bu tür bir hükümde bulunabilmek için ne onlar ne de biz bu konuda yeteri kadar bilgiye sahip değiliz.

Üçüncü örnek, hayvanın öldürülmesi ve etinin dağıtılmasını açıklamaya yönelik bir yorumdur. Bu, özellikle de 'yerine getirilen' bir ilişkiden ve 'hayvanı paylaşma'dan söz edildiğinde güçlü bir şekilde Hristiyan bir yaklaşım gibi görünmektedir. Gözlemcinin vuku bulan şeyin 'saf' tasvirini asla sunamayacağını bilsek bile, yorumları açıkça tahrif etmekten kaçınmak için dilin dikkatli bir şekilde seçilmesi gerekir.

5.Adım. Fenomenleri isimlendirme

Zhuwawo tarafından tasvir edilen çeşitli olaylardan fenomenolog, sunulan malzemeleri tasnif etmek, tartışmak, anlamak ve içlerindeki anlamı elde etmek maksadıyla kullanacağı ortak isimler bulmaya çalışır. Bu safha, gözlemcinin kendisinde tecrübe verilerini düzenli ve anlaşılabilir bir tarzda düzenleyebileceği gündelik hayattaki algı eylemine benzer. Sıradan algı faaliyeti, gördüğünü tasvir ettiğinde gözlemci tarafından kullanılan daha evvelki linguistik kavramları gerektirir. İkinci bölümde ifade edildiği gibi, gözlemcinin fenomenleri tasvir etmek ve isimlendirmek için dili kullandığında daha önceki muayyen bir anlam çerçevesine sahip oldu-

ğundan bu safha, *epoche* kullanmanın kaçınılmaz bir sınırı olduğunu ortaya koyar.

Aynı zamanda ikinci bölümde de Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ı takiben mitler, ayinler, kutsal uygulayıcıları, kutsal yazı/metin sanatı, ahlak ve inançlar gibi dini fenomenleri tasnif edeceğimizi işaret etmiştim. Bu kategoriler, elinizdeki kitabın II. bölümünde detaylı bir şekilde tartışılabilirler da, metodun birinci safhasında isimlerin fenomenlere nasıl verildiğini göstermek amacıyla Zhuwawo'nun tasvirleri bağlamında bu mezkur kategorileri belirleyeceğiz/tespit edeceğiz.

Hazırlıklar. Gözlemci, *kurovu guva* törenine yönelik hazırlık safhasında, aşağıdaki şeyleri algılar:

- 1.Halk, *n'angaya* danışır.
- 2.*N'anga*, ruhlara danışır.
- 3.*N'anga*, bilgiyi halka iletir.
- 4.Halk, *n'nangadan* alınan bilgiye göre davranır.
- 5.Darı, ağaçtan bir tabağın üzerine konulur
- 6.Sözler, ölüye yöneltir.
- 7.Darı, mayalandırılır.

1. ve 2. eylemler, kutsalla hususi ilişkisinden dolayı toplumda önemli bir rol oynayan ve başka şekilde halkın bilmesi mümkün olmayan bilgiyi onlara veren bir kimse olan *kutsal uzman* kategorisine girer. 4. eylem, uzman tarafından iletilen yapılması gerekenleri tamamlamak için halkın yerine getirmesi gereken *ahlak* olarak isimlendirilebilir. 5.-6. ve 7. eylemler, kullanılan kutsal malzemeleri ve hususi bir zamanda ve hususi bir mekanda telaffuz edilen kutsal kelimeleri içeren bir *ayin* teşkil ederler. Kelimeler, halk ve manevi dünya arasındaki ilişkiyi dair bir inancı açığa vururlar.

Daha önce gözlemci tarafından kabul edilen manaları içermekte ve bu yüzden de daha fazla analize ihtiyaç duymakla birlikte kutsal uygulayıcısı ahlak, ayin ve inanç gibi terimler, genel olarak eylemlerin kendileriyle tartışıldığı ve anlaşıldığı

tasviri terimlerdir. Olguları bu tarzda isimlendirerek, bu bağlamda kutsalın neyi temsil ettiğini, uzmanın onunla nasıl iletişimde bulunduğunu ve onun anlamını halka nasıl aktardığını keşfedebiliriz.

Tören. Gözlemci, *kurova guva* ayini içinde farklı safhalarda gerçekleşen fenomenleri aşağıdaki şekilde sıralayabilir:

Birinci Safha.

1. Bir hayvan seçilir.
2. Atalara, hayvan hakkında bilgi verilir.
3. Hayvan, ölenin akrabaları tarafından öldürülür.
4. Hayvanın eti, *sahwira* tarafından yönetilen bir yemekte paylaşılır.

İkinci Safha

5. *Sahwira* tarafında yönetilen küçük bir grup, mezara gider.
6. Bir bira çömleği, bir kadının başı üzerinde mezara götürülür.
7. Bira mezara dökülür.
8. Ölüye biranın kendisi için olduğu söylenir.
9. Mezardan alınan toprak, kırık bir çömlek üzerine konur.
10. Ölünün ikna edildiği söylenir.
11. Grup şarkı söyleyerek eve doğru ilerler.
12. Grup, savaşçılar ya da avcılar gibi hareket ederek dramatik el kol hareketi yapan insanlar ve feryad-u figan eden kadınlar tarafından selamlanırlar.
13. *Sahwira*, kırık çömleği ölünün evine bırakır.

Üçüncü Safha

14. Dans, şarkı ve içki bütün gece devam eder.
15. *Sahwira* tarafından aile üyelerine şakalar yapılır.

Dördüncü Safha.

16. *Sahwira*'nın yönettiği küçük bir grup mezara gider.

- 17.Omuzunda bir ağaç dalı taşıyan erkek bir akraba da, aynı zamanda gruba katılır.
- 18.Dall mezarın üzerine vurulur.
- 19.Erkek akraba dalı sürükleyerek çiftliğe doğru koşar.
- 20.Ötekiler, onun arkasından hızlı hızlı yürürler.

Törenin birinci safhası, bir hayvanın *ayinsel* öldürülmesini ve hayvanın katılanlarla paylaşılışını takdim eder. Bazı bilim adamları, bunu kurban diye isimledirirler; ancak terimin çağrışımları, verinin tasvirlerle tutarlı olmadığı izlenimini akla getirir. Ayin, bir kısım *kutsal uzmanların* olmasını gerektirir: Bunlardan (ölünün erkek kardeşi ya da kuzeni) bir hayvan adağında bulunur; (akraba olan bir) diğeri, hayvanı öldürür ve bir başkası ise (*Sahwira*), etin hazırlanması ve dağıtılması için emirler verir. Doğal rahipler olan bu uzmanlar adakta bulunma, öldürme ve hayvanın dağıtılması ayininde farklı roller icra ederler.

İkinci safha, kutsal nesneler (bira çömleği, toprak ve kırılmış çömlek) ve merkezi bir öneme sahip bir kutsal uzmanını (*Sahwira*) içerir. Sanat kırık çömlek, şarkı söyleme, dans etme ve drama vasıtasıyla ayinde önemli bir rol oynar. Ölünün ruhuna, ailesini koruması için ikna edildiği söylendiği zaman, hususi bir inanç dile getirilir.

Sahwira, ölünün hayatının ve şahsiyetinin (3.safha) ayırıcı özelliklerini hareketlerle gösterir. Avcılık şarkıları gibi şarkıların söylendiği tören, ölenin hayatının bazı yönlerini yansıtabilir. Bu yüzden de drama ve şarkı, dört nesil boyunca ismen hatırlanabilecek olan bu hususi ata hakkında şifahi bir gelenek inşa eder. Dahası ayinler, şifahi geleneklere uygun olarak benzer şekillerde nesilden nesile aktarılarak icra edilmeye devam eder. Şifahi gelenekler büyük ölçüde mitlerin, inançların ve ahlaki kodların yazılı olarak kaydedildiği diğer toplumlarda, *kutsal metinlerin* fonksiyonuna tekabül ederler.

Sahwira'nın normal sosyal görgü kurallarını askıya alma ve aile üyelerini toplum karşısı işler yapmakla suçlama yeteneği, kozmik bir mitin unsurlarını içerir. Şarkı söyleme, dans

etme, şaka yapma, dünyanın başlangıcında bazı şeylerin kaostan yeni ve düzenli olarak ortaya çıkmasında olduğu gibi, bir zamanın (ölünün hayatının) sonunu ve (ölünün bir ata haline gelişi olan) yeni bir zamanın başlangıcını temsil edebilir/sunabilir. Bu bağlamda hiçbir mit özellikle kaydedilmemekle birlikte *Sahwira*'nın rolü açık bir şekilde, genel cümbüş atmosferine benzeyen kaosu yaratmadan ibarettir.

Bu geceyi, şafakta (4.safha) mezara bir geri dönüş ve sembolik olarak bir ağaç dalıyla mezara vurma sayesinde ruhu eve getirme takip eder. Zhuwawo'nu işaret ettiği gibi, bu dal ormandan gelir ve kasabanın dışında var olan kaos, karanlık ve tehlikeyi sembolize edebilir. Bu yüzden orman, kendisini ölüde yeniden gösteren ve ailesinin koruyucusu olarak imdi düzenli bir hayata yeniden dönen, ruhu ikna eylemiyle ortadan kaldırılan ilk düzensizliği temsil eder. 3. ve 4. safhadaki ayin faaliyetleri, tipik kozmogonik mitlerdir ve bu yüzden de açık bir şekilde ifade edilmeseler veya bilinçli olarak bağlaları tarafından bilinmeseler bile, bu toplumdaki kozmogonik mitlerinin varlığına ima ederler.

Törenlerin sona ermesi. Zhuwawo'nun tasvirlerinde bitiş safhasında gözlemlenen bilgiler şunlardır:

Birinci safha.

- 1.Ölenin karısı, kocasının kardeşlerinden biri ile evlenip evlenmeyeceğine karar verir.
- 2.Ölünün sahip olduğu şeyler, aile üyeleri arasında dağıtılır.

İkinci safha.

- 3.*Sahwira*, başlarında bira çömleği taşıyan iki kadının da bulunduğu bir grubu mezara götürür.
- 4.Boğazlanmış bir keçiden alınan hazmedilmemiş yiyecek, birayla karıştırılır.
- 5.Gömü nesneleri mezardan uzaklaştırılır.
- 6.Karışık bira mezarın üzerine dökülür.
- 7.Mezar karışık bira ile biçimlendirilir ve mühürlenir.

. Bitiş kısmının birinci safhası, toplum kurallarını güçlendiren ve böylece de toplumun üzerine ahlaki yaptırımlar empoze eden bir *ayinden* oluşur. Bu ahlaki 'meli/malı' da gizli olarak var olan, aile üyelerinin birbirlerine ve özellikle de dul ya da dullara ve onların çocuklarına karşı olan sorumluluklarıdır. 2. safha, sembollerle dolu bir *ayinden* meydana gelir: Bira, bir keçinin iç organı, özü mezarın üzerine sürme gibi. Ayinin her bir kısmı, dış güçler ve hayattan, ölüme ve hayata geçişten dolayı mezardaki bedene yönelik tehlike üzerine odaklaşarak toplumun refahı ile ilişkili *soteriyolojik inançları* (kurtuluşla ilgili inançlar) akla getirir.

Fenomenleri Isimlendirmenin Önemi

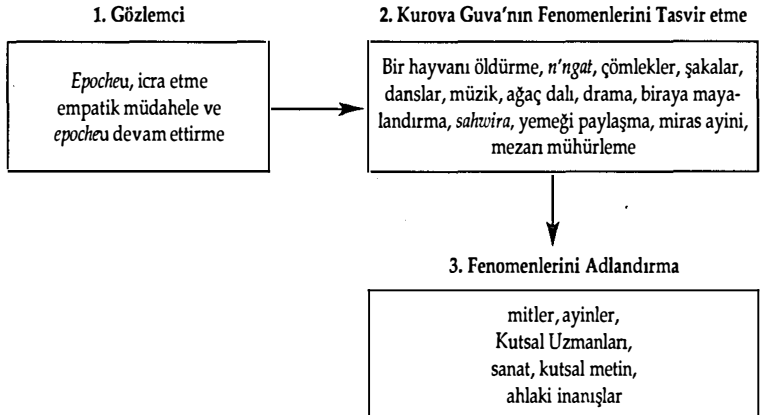
Kurova guva töreninin başlangıç, orta ve son safhalarında tanımlanan fenomenlerden hareketle, aşağıdaki tasnifleri yaptık: Mitler, ayinler, şifahi gelenekler (kutsal metin), kutsal uzmanlar, inançlar ve ahlak. Bu kategoriler, gözlemciye her bir eylem türünün manalarını anlama hususunda yardım ettikleri ölçüde önemli bir hale gelirler. Mesela bu örnekte, hazırlık safhasında *n'anganın* rolüne yakından bakmalı ve aileye ne ilettiğini ve bu bilgiyi nasıl elde ettiğini anlamaya çalışmalıyız. Bundan hareketle, daha sonra kutsal uzmanın şamanistik/rahipsel tipi olarak tasvir edeceğimiz şey gibi, *n'anganın* bir resmini yapabiliriz. Sonra onun ayindeki rolünü, zaman zaman peygamberi bir tip olarak fonksiyon icra eden *sakwira* ile karşılaştırırız. Böylece bu hususi ayindeki kutsal uzmanların manasını ya da özünü görmeye başlarız. Bu, fenomenlerden elde edilen her bir tasnif için tekrarlanabilir. Bu safha, gözlemcinin aktif bir şekilde tasvir ettiği fenomenlerle meşgul olduğunu açıkça ortaya koyar. Biz bunu, daha önce, gözlemcinin tasvir etmek için verileri seçimine işaret ederken de görmüştük. Bunu aynı zamanda, ayinin parçalarının nasıl düzenlendiğinde de gördük. Bu türden hiçbir safha, doğal olarak fenomenlerde yoktur; onlar buraya, malzemeyi düzenlemek ve onu tutarlı bir şekilde takdim etmek maksadıyla gözlemci tarafından konulurlar.

Ancak gözlemcinin fenomenlere, onların takdimine müdahale ettiği bir dereceye kadar bu açık yolların ötesinde, onların manasını anlama, gözlemcinin çok anlamlı bir şekilde fenomenlerle iletişimini gerektirir. Mesela, ayin eylemlerine farklı katılımcıları isimlendirmek için, kutsal uzmanları, ancak bir ön kabule ihtiyaç duyarlar. Bu ön kabul, bir kimsenin bir ayin içinde icra edilen hususi bir fonksiyon sebebiyle kutsal bir rol yüklenebileceği ve bu yüzden de (bu örnekte) ayinin kendisinin uzmanın kutsallığını belirleyeceğidir. Ya da, ormanı kaosun bir sembolü olarak tasvir etmek ve bundan dolayı da kozmogonik bir miti anımsatma, içsel olarak var olduğu söylenemeyen, gözlemcinin yaratıcı bir yorumunu gerektirir.

Bu yüzden de, daha önce işaret ettiğimiz gibi fenomenolojik metot, esasen *epocheu*, empatik müdahale (interpolation) ve *epocheu* devam ettirmeyi, bilim adamına dini veriden yeni anlayışlar yada yeni anlamlar çıkartmak maksadıyla fenomenlerle yaratıcı karşılıklı etkileşime izin verecek tasvirler üretmek maksadıyla kullanır. Şekil 4.1. bu sürecin bu alan çalışmasında nasıl uygulandığını betimler.

Şekil.4.1:

KUROVA GUVA TÖRENİNE UYGULANAN FENOMENOLOJİK METODUN İLK SAFHALARI



Bilim adamı kendi ön kabullerinin farkında olarak, araştırma öncesine ait yargılarını askıya almaya ya da en azından, onların gözlemler üzerindeki etkisini sınırlamaya çalışır. Bunu yaparken mümkün olduğu ölçüde, bu durumda örnek çalışmamız olan Vaşvaşa halkının *kurova guva* töreninde tecrübe edeceği şey hakkında bir hassasiyet geliştirmeye çalışmalıdır. Kendisinin her zaman veriyi yorumlamaya eğilimli olduğu gerçeğinin farkında olan bilim adamı, hem gösterici hem de çağrıştırmacı tahriflerden sakınmaya çalışarak fenomenleri dikkatli bir şekilde tasvir eder. Fenomenlerle fiili olarak meşgul olan bilim adamı, yeri geldiğinde anlayışının temelini oluşturacak tasnifler oluşturmasını mümkün kılacak şekilde onların anlamlarını görür.

Örnek Çalışma'nın Daha İleri Fenomenolojik Safhalarda Kullanımı

Vaşvaşa halkı hakkındaki alan araştırmasını fenomenolojik uygulamanın 5. adımın ötesine götürmek farklı tasniflere ve bu tasnif süreçleri arasındaki ilişkilerin bir tasvirine yol açar. Daha önceden, bu ilişkilerin bir kısmının farkında olmamız gerekmektedir. Mesela mitler; artistik el kol hareketleri, drama, dans, şarkı söyleme ve görsel takdimlerin yer aldığı ayinlerde zımne yer alırlar. Ayinler de, ağaç dalıyla mezara vurma ve ağaç dalını peşinden çiftliğe kadar sürüklenme gibi hareket ve dramatik eylemlerde, mitsel semboller kullanırlar. Kutsal uzmanlar, ayinlerin icrası ve ahlakı beklentilerin iletilmesi için merkezi bir öneme sahiptirler. Ailenin şifahi gelenekleri, ayinlerde nesilden nesile aktarılarak muhafaza edilir. İnançlar, hem açık hem de gizli bir şekilde ayinlerde, şarkılarda, danslarda ve mitsel sembollerde bulunurlar. Bu yüzden hususi kategorilerin anlamını bir kez gördüğümüzde, onların birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarını belirleyebiliriz.

Tören içinde faaliyet gösteren, hayattan ölüme ve oradan hayata doğru bir hareket sürecinin de farkına varırız. Bu sü-

reç aynı zamanda, bir bütün olarak toplumun sağlık ve refahının bir parçasıdır ve ailevi etkileşimleri, kaderin ve ölümün açıklanması, değişmeyen bir sosyal ve kozmik düzenin muhafazası gibi, diğer süreçleri de içerir.

Keza bu ayinde, ayinin geçirdiği tarihsel süreçler de gözlemlenebilir. Hristiyanlığın geleneksel tören üzerindeki etkisine dikkat çekmemiş olsak da, bu etki bir çok yerde açıktır. Öldürülen boğa, rahip tarafından kutsanır. Etin paylaşımı ve *sadza*, ekmek ve şarabın Evharistik paylaşımı hususunda Katolik cemaatin etkisini taşır. *Nbaka* ayini, kadına ölen kocasının erkek kardeşiyle evlenip evlenmemeyi seçmesine izin verir. Bu seçme batılı değerler tarafından; bazı durumlarda ise şehirleşme, vekalet ve miras hakkındaki kanunlaştırma tarafından etkilenmiştir. Bundan dolayı da, Vaşavaşa halkının *kurova guva* töreninin bir tasviri, mevcut uygulamanın, geleneksel uygulamalara Hristiyan ve Batılı etkilerin katılma sürecini yansıttığına da işaret etmek gerekir.

Fenomenolojik tasnifler arasındaki karşılıklı ilişkiler ve bu ilişki süreçlerinin (en az kısmen) bir kez farkına varıldığında, onların 7. adımın paradigmatik modeli üzerine temellendirilen daha geniş karşılaştırmalı anlamlarını elde edebiliriz. Farklılıklar, ayinler, mitler, semboller, kutsal uzmanlarının rolleri ile, Vaşavaşa halkı ve Zimbabwe içinde diğer Şona konuşan gelenekler arasında ortaya çıkar. Bu gelenekler arasındaki benzerliklere de, Vaşavaşa mitlerinin, ayinlerinin, kutsal uzmanlarının, şifahi geleneklerin, sanat, ahlak ve inançlarının anlamının, bir tasnif içine dahil edilebilsin diye işaret edilebilir. Bu tasnif, genel olarak Afrika geleneksel dinleri ile bir çok benzerliği paylaşan Şona dinleri diye isimlendirilir.

O zaman bu büyük Afrika geleneği, farklı gelenekler içindeki fenomenolojik tasniflerin hedef ve kullanımı tasvir edilebilecek ve karşılaştırılabilir; geleneksel Afrika dinlerinin temel ilgisi deşifre edilebilecek şekilde paradigmatik modele uygun olarak bir araya getirilebilir.

Bu prosedür, ne fenomenlerin her hangi birinin içeriğini belirler ne de Afrika dinlerinde hakim olan prensibi tanımlar; bunun yerine, fenomenleri anlamak için bir metot sunar. Açıkça mitler ve ayinler, gelenekler içinde birbirlerinden ayrılacaklardır; fakat onların kullandıkları model, tutarlı olmayı sürdürecektir. İnançlar, bazen sınırsız değer hakkında bir birine zıt resimler sunacaklardır; ancak sınırsız değer fonksiyonları ve tipleri, modele uygun olacaktır. Bu yüzden de, Vaşvaşa *kurova guva* ayininde ima edilen inançları mesela, insanların kutsal Ganj nehrinde banyo yaptıkları Hindu arındırma ayininde bulunan inançlarla karşılaştırmak ve Paradigmatik model ilkesine uygun olarak, Afrika geleneğinin esas ilgisini ortaya çıkartmak ve onu Vaişnava Hinduizmi ile karşılaştırmak mümkün olacaktır. Bu yüzden de, paradigmanın hedefi, bu karşılaştırmaların vuku bulmasını ve nihai olarak da *eidetik* sezgiyi genel olarak dinin anlamına ulaşan 8. adıma götürmesini mümkün kılar.

Özet

Bu bölümde, fenomenolojik metodun nasıl uygulandığını örneklemek maksadıyla Zimbabwe dini geleneğindeki hususi bir ayini araştırdık. Yargıların askıya alınmasını, ayrıntılara bakmayı ve aynı zamanda bu safhaların her birindeki sınırlılıklara işaret ederek fenomenlerin tasnifini oluşturma ihtiyacını vurguladık. Aynı zamanda gözlemcinin, yukarıda zikredilen geleneklerden, onları diğer dini gelenekler ile karşılaştırmak ve aralarındaki farklılıklar için kullanılabilecek olan yapılar ve modeller çıkartmak maksadıyla bu geleneklerin fenomenlerini nasıl anlayabildiğini tasvir ettik. Her hangi bir düzeydeki süreci test etmek, gözlemcinin ulaştığı sonuçları destekleyip desteklemediğini belirlemek için fenomenlere geri gitmeyi gerektirir.

Bu örnek araştırmayı aklımızda tutarak, fenomenolojik kategorilerin anlamlarını açıklamak maksadıyla bu kitabın

ikinci bölümüne geçiyoruz. Söz konusu fenomenolojik kategoriler, dünyanın yaşayan ve arkaik dini gelenekleri üzerinde bir çok bilim adamı tarafından yapılan araştırmalardan hareketle geliştirildi. Bu fenomenlerden elde edilen bir çok örnek, ikinci bölümde sunulmakla birlikte, önceki bölümde işaret edilen sınırlılıklara uygun olarak fenomenolojik metottaki ilk beş adımı uygulamaya yönelik teşebbüslerin, her bir tasnif için sunulan anlamlara ulaşmadan önce gerçekleştirildiğini var sayıyoruz.

Kaynaklar

- Bourdillon, M.F.C., *The Shona Peoples*, Gweru, Mambo Press, 3.ed., 1987.
- Hodza, A.C., (comp.) ve G. Fortune (ed), *Shona Registers Volume I*, Harare, University of Zimbabwe, Department of African Languages, 1975.
- Kileff, C. and P. Kileff (eds), *Shona Customs*, Gweru, Mambo Press, 1988.
- Parrinder, E.G., *African Traditional Religion*, London, Sheldon Press, 1981.
- Samkange, S, 1986, *Origins of Rhodesia*, London, Heinemann, 1968.
- Zhuwawo, C., "An Investigation of Vashawasha *Kurova guva* Ceremony and the Catholic Teaching on the Life after Death", Harare, University of Zimbabwe, Department of Religious Studies, Classic and Philosophy, BA(Hons) dissertation).

Sorular ve Faaliyetler

Tartışma Soruları

1. Bu bölümde sunulan *kurova guvanın* tasvirlerinde, hangi kelimeler saf tasvirden daha çok yorumu akla getirmektedir?
2. Takdimcinin fiili olarak *epoche* icra ettiği ve onu çalışmanın başından sonuna kadar devam ettirdiği iddiasının lehindeki ve aleyhindeki delilleri gösteriniz.

3. Daha derin bir anlayış elde etmek maksadıyla ayin hakkında daha fazla neyin bilinmesini istiyorsunuz?
4. Ayin hakkındaki rivayetlerde ima yollu da olsa bulunan Hıristiyan etkinin nerelerde varolduğunu düşünüyorsunuz?
5. *Kurova guva* törenini bir Hindu arınma ayiniyle karşılaştırma yolunda hangi engeller durmaktadır?

Projeler ve Faaliyetler

1. İster gerçek bir Afrika ayinine katılın isterseniz onun hakkında bir kitap okuyunuz. Gözlemlediğiniz ya da kendileriyle alakalı kitap okuduğunuz fenomenleri tasvir ediniz; onları isimlendirin ve sonra onların inananlar için ifade ettiği her bir anlam için bir paragraf yazınız.
2. Ya *Chandogya Upanishad* ya da *Tao Te Ching*den bir bölüm okuyun ve bu metinlerin muhtevalarını özetleyiniz. Yazılardan her hangi bir fenomeni tespit ediniz; onları isimlendirin ve sonra onların ne anlama geldiklerini ileri sürün. Makalenin sonunda, eğer yazılı metinlerin fenomenolojik analiz için dini faaliyetlerin fiili gözlemleri olarak işlev görebildiklerini düşünüyorsanız, buna da işaret ediniz
3. Herhangi dini bir faaliyete gözlemci olarak katılınız. Meydana gelen olaylara şahit olurken inananların neyi tecrübe ettiklerini kısaca yazınız. Faaliyet sona erdikten sonra, gözlemlerinizi katılımcılardan biriyle paylaşın. Ona, çizdiğiniz portrenin onun tecrübesini tam olarak ortaya koyup koymadığını sorunuz. Söz konusu araştırmanın sonuçları üzerine kısa bir makale yazınız.

İKİNCİ BÖLÜM

FENOMENLER

Mitler ve Ayinler

Fenomenlerin tasnifleri arasında, özellikle belli kategoriler, birbirlerini tamamlama ve bu yüzden de, söz konusu fenomenlerin anlamlarını kavramaya yola açma ve karşılıklı atıflarla dini gelenekleri kullanma eğilimindedirler. Bundan sonraki dört kısımda, (fenomenolojik metottaki 7. adım olan) paradigmatic modeli, bu tasniflerini birkaç anlamını birlikte göz önünde bulundurmak için uygulayacağız. Bunu, onların hepsinin birbirleriyle ilişkili ve gelişim halinde olduğunu akılda tutarak yapacağız.

Birbiriyle yakından ilişkili olan iki fenomen tipi, mitler ve ayinlerdir. Bu bölümde Mircae Eliade, Ninian Smart ve Joseph Campbell'in çalışmalarındaki mit ve ayin yorumlarına bakacak ve sonra onların ulaştığı sonuçları, Alaska Eskimoları arasındaki belli mitler ve ayinlere dair on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki rivayetler üzerine bina edilen bir alan araştırmasıyla test edeceğiz.

Eliade: Zaman ve Mekanın Türdeş Olmayışı

Mircae Eliade'nin en önemli çalışmalarından birinin ismi *The Sacred and the Profane* (1959)'dır. Kitap, *The Significance of*

Religious Myth, Symbolism and Ritual within Life and Culture alt başlığını taşır. Bu başlığın da ima ettiği gibi Eliade, mitleri ve ayinleri inananın bakış açısından anlaşıldığı şekliyle kutsalın sembolleri olarak kabul eder.

Eliade için kutsal, geniş anlamda, dindışının yokluğu olarak tanımlanır. Kutsal, bir kimsenin kutsal ve dindış mekan; kutsal ve dindış zamandan söz edilebilecek şekilde, mekan ve zaman yönleriyle tasvir edilir. Mitler ve ayinler, kutsal mekan ve zaman içinde faaliyette bulunur ve dindar insanın (*homo religious*) hayatında merkezi bir rol oynarlar (s. 5).

Hem kutsal mekan hem de kutsal zaman, türdeş değildir; yani, diğer mekan ve zamanla aynı türden değildirler. Onları birbirinden ayıran şey, mitlerde anlatılan ve ayinlerde tekrar edilen kutsalın bir tezahürü olan hiyerofanidir. Aksine dindış mekan ve zaman, türdeşdir, kutsalın tezahürleriyle parçalanmıştır ve bundan dolayı da, etrafında insanların hayata yönelik anlam çıkaracakları sabit bir merkezi ya da noktası yoktur (s. 20-6, 68-69).

Dindar halk asli, şekilsiz, yapısallaşmamış, kaotik ve bundan dolayı da türdeş mekanın teşekkül etmiş, yapısallaşmış, düzenlenmiş ve sabitlenmiş merkezleriyle türdeş olmayan bir hale nasıl geldiklerini tasvir eden mitler şeklinde hikayeler anlatırlar. Eliade bunu, mitik dilde tekrar tekrar anlatılan dünyanın kuruluşu olarak isimlendirir. Böylece o, temel bir mit tipini *kozmogonik mit* (evrenin kökenini anlatan bir mit) diye adlandırır (s. 29-30).

Dindar halk, kutsal kozmogonik mitlerini tekrar tekrar anlatır. Mitler varlık kazandığında, söz konusu halk bu mitleri anlatırken, yeniden icra edilen ve böylece de inananların hayatını değiştiren kutsal bir zaman, ayin zamanı yaratırlar. Ayinle insanlar, kaostan düzenin yaratılmasını tecrübe etmek ve kendilerini yenilenmiş olarak bulmak için dünyalarının kökenine kadar geri gidebilirler. Ayin, kutsal bir mekanda vuku bulur. Bu mekan, kendisini diğer mekanlar-

dan farklı kılan semboller vasıtasıyla ayrılır ve bu yüzden de, ayinin vuku bulması için uygun bir yer haline gelir (s. 69-70).

Bu nedenle ayinler, mitten çıkarılan ve onunla ilişkili olan semboller kullanan sabit bir modele göre tekrarlanabilme gibi ayırıcı özelliklere sahiptirler. Semboller sözler, mimikler, drama, resimler, simgeler ya da bunların diğer bir çok şeklinde veya kombinasyonlarında ortaya çıkarlar. Mit, bazen açık bir şekilde bazen de icra edilen ayin tipine dayandığı varsayılan arka plan olarak ayinsel tekrarlar da yer alırlar. Mesela bazı ayinler, yılın farklı zamanlarında vuku bulurlar ve bu yüzden de takvime bağlı ve çoğu kez de avlanma, tohum ekme ve hasat etme gibi halkın varlığını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu şeyle ilişkilidirler. Bazıları ise doğum, ergenlik çağı, evlenme ve ölüm gibi hayat döngüsüyle (life-cycle) ilgili ayinlerdir. Diğer bazı ayinler de kuraklık, bereketin yokluğu yada savaş gibi krizlerin toplumu etkilediği zaman icra edilen kriz-yönelimli (crises-oriented) ayinlerdir. Ancak bütün bu ayinler, hem doğrudan hem de dolaylı olarak kozmogoni mitini tekrar yürürlüğe koyacak, toplumu ortaya çıkıttığı kutsal ana kadar geri götürerek onu dönüştüreceklerdir.

Primordial mekan (dindışı mekan), sabit bir merkezden mahrum tamamen türdeş olmadan kaynaklanan kaosla karakterize edilir. (Mitlerde anlatılan) bu dünyanın yaratılmasıyla dünya, sonradan kutsal nesneler, altarlar, kiliseler, ağaçlar, taşlar, dağlar ya da kutsalın tezahürünü ve mekanın düzenini temsil eden diğer simgelerle sembolize edilen hiyerarfoniler tarafından halk için bilinir hale getirilen bir topluma noktası haline gelir (s.53).

Eliade kilise örneğini verir. Bir kilisenin kapısını açan kimse, esasen dışarıdan farklı olan bir mekana girer (s.23-25). Eliade için kapı, dindışı ile kutsal arasındaki eşiği temsil eder. Kilisede, bir kimse genel olarak merkezi bir sembol olarak haçı ya da çarmıha gerilmeyi bulur. Bunlar, kutsal Hristiyan

hikayelerinde tekrar tekrar anlatılan ve Evharistik kutlamada ayinsel olarak tekrarlanan kutsalın bir tezahürü, yani İsa'nın ölümünün hiyerafonisini betimlerler.

Evharistiye ayin boyunca inanan toplum, hiyerofaninin zamanını hatırlar. Rahip, ekmeği ya da mayasız ince ekmeği (wafer) kaldırır ve şöyle der: "İsa'ya ihanet edildiği gece, efendimiz Rab İsa, ekmeği aldı; onu böldü, şakirtlerine verdi ve 'bu benim bedenimdir' dedi". İnananlar kutsal gerçekliğin hazır oluşunu yeniden tecrübe ederken dindışı mekan ve zaman, ayin anında aşkınlaştırılır.

Böylece Eliade'den mitler ve ayinler arasındaki ilişkiyi içeren aşağıdaki unsurları elde ediyoruz:

1. Mitler ve ayinler, kutsal mekan ve zamanda faaliyet gösterirler.

2. Bunlar, kutsalın dindışı mekan ve zamandaki tezahürleri olan hiyerofaniler sonucunda meydana gelirler.

3. Hiyerofaniler, varlıklarını borçlu oldukları mekan ve zamanda sabit noktalar yaratarak türdeşlik kaosunu parçalarlar.

4. Hiyerofanilerin meydana gelişleri, mitlerde anlatılır.

5. Hiyerofaninin mitsel anı, inananları ilk yaratma eylemine kadar geri götürerek onlar için dönüştürücü bir güç haline gelen ayinlerde, yeniden yürürlüğe konulurlar.

Eliade'nin mitler ve ayinlere yönelik anlayışı, şekil 5.1.'deki gibi gösterilebilir.

Eliade, bütün dinlerin köken mitleri antlattıklarını ve bu mitleri, kaotik mekan ve zamanın dindışılığının yenilenmesine yol açan ayinler vasıtasıyla yeniden yürürlüğe koyduklarını söyler. Dini toplum, bunu (hakikaten gerçek mekan olan) kutsal mekanı yaratarak ve kutsal bir zamanda ayinler icra ederek sembolize eder. Eliade, dindar halkın mümkün olduğu kadar kutsala yakın olarak yani, kutsal mekan ve zamanın hakikaten gerçek bölgelerinde yaşamayı arzuladığı sonucuna ulaşır (s. 62-65).

Mitler ve Ayinler Hakkındaki Diğer Görüşler: Ninian Smart ve Joseph Campell

Eliade, mitler ve ayinler hakkındaki tahlillerini dinler tarihinden özellikle de, arkaik dinlerden alınmış sayısız örneklerle dayandırır. Diğer iki bilim adamı Ninian Smart ve Joseph Campbell ise, bu iki dini fenomen hakkında, onların anlamlarını daha iyi anlamamıza yardım edecek bakış açıları sunarlar.

Smart (1973, 79-80) mitin, bir hikaye şeklinde dile getirilen 'kutsal bir sinema filmi' olduğunu söyler. Bir hikaye olarak mit de romanlar, fıkralar, masallar, efsaneler ve tarihsel rivayetlerle ortak bir çok şeye sahiptir; ancak bunlardan herhangisi biriyle özdeş değildir. Bir hikayenin mit olarak nitelendirilebilmesi için, onun iki unsura sahip olması gerekir: Bunlardan birincisi, genellikle iyi ve kötü olarak iki gruba ayrılabilen kutsal varlıklar hakkında olması; ikincisi ise, kutsal (aşkın ya da tabiatüstü) ve dünya arasındaki ilişkiden söz etmesi gerekir. Bu yüzden de Smart mitleri, özellikle de insanlar ve bu dünyaya ilişkileri bağlamında tanrılarla ilgili hikayeler olarak tanımlar (s. 81).

Smart mitlerin tamamen eğlendirici olabilseler de, fonksiyonlarının eğlendirme olmadığını ilave eder. Gerçekte eğer bir hikaye temel olarak, bir halkı eğlendirme kaynağı olarak hizmet görürse o, muhtemelen bir mit değil fakat, epik bir hikaye, folklorün bir parçası ya da bir masaldır. Bu ayırım, bizi Smart'ın ayinler hakkındaki yorumlarına götürdüğü için önemlidir.

Eliade gibi Smart da, "bir mitin esas bağlamının" ayin olduğunu ileri sürer. Yine Eliade gibi o da, mitlerin, "ilahlar ve insanlar arasındaki olayları ve bu olayların kayıtlarını" anlattığını söyler (s. 81). Bunun sebebi, mitlerin genel olarak Krismıs (Aralığın 25'inde ya da bazı doğu kiliselerinde 7 Ocak'ta Hz. İsa'nın Doğum günü olarak kutlanan Hristiyan bayramı) festivalinde Hristiyanlar için yıllık olarak

yürürlüğe konanlar da olduğu gibi, kutlamalarda anlatılmış olmalarıdır. Tanrıların ibadet nesneleri olmalarından dolayı, bu tanrılar hakkındaki hikayelerin ayin bağlamında vuku bulacak olması tabidir. Mesela, iyi ile kötü arasındaki mitik mücadele, kötüyü reddeden ve onu savuşturan ayinlere yansıtılır.

Yine Eliade gibi Smart da, zaman ve mekan hususunda mit ve ayin arasındaki ilişkilere işaret eder. O, ayinlerde bir zamanın (mit zamanının), “diğer bir zamanda temsil edildiğini”, söyler. Easter ayininde, İsa’nın dirilme anının yeniden yürürlüğe konulmasını iktibas eder: Hristiyanlar, “İsa Mesih, bugün diriltildi” şarkısını söylerler (s. 87).

Üstelik dini semboller, mekanı kutsallaştırarak bir yeri bir başka yerde hakiki olarak var kılarlar. Smart, diğer bütün nehirlerin kendisine döküldükleri Hindistan’daki kutsal Ganj nehri örneğini hatırlatır. Bu kutsal nehirde banyo yapma, ayinsel olarak sulara giren kimseyi, nehrin kuzeyindeki uzak dağda bulunan mitik kaynağı ile irtibatlandırır.

Smart aynı zamanda, ayinlerdeki mitsel olarak yeniden icra edilmelerin dönüştürücü gücünün de altını çizer. Burada bir kez daha gücünü, ilk olayın ‘kopya’sı olan mitsel yeniden yürürlüğe koyma gerçeğinden alan Hristiyan Easter hikayesine gönderme yapar. Bir kopya, ‘benzerlik’ ve ‘güç özdeşliği’ prensiplerini taşır. Bu yüzden de, yeniden yürürlüğü konma, yürürlüğe koymanın gücüyle özdeşleştirilir (s. 92). Hristiyan tecrübesi, kişinin İsa’nın dirilişini yeniden yaşamak suretiyle kendi dirilişinin dönüştürücü bir beklentisi haline gelir. İlk yaratılış ya da yenilenme eyleminin gücü, inanan için mitin ayinlerde tekrar tekrar anlatılması ve yeniden tecrübe edilmesi şeklinde yaşanır.

Mitler ve ayinlerin anlamı üzerinde çok şey yazan bir diğer bilim adamı ise, Joseph Campbell’dir. Mitler hakkındaki dört ciltlik eserinin girişinde Campbell (1982, 3), ‘bir bütün olarak beşeriyetin kültür tarihindeki’ mevcut mitolojiler diye isimlendirdiği şeydeki ortak konuları tespit eder.

Bu konular şunlardır: 'Ateş-hırsızı', tufan, ölümler dünyası, bakire doğumu ve dirilen kahraman". Smart gibi Campell de, bu konuların çoğu kez, 'bir oyun ruhu'nda eğlence için anlatıldığına işaret eder. Ancak bunlar dini bir bağlamda ortaya çıktıklarında Eliade'nin 'hakiki gerçek' diye isimlendirdiği ya da Campbell'in sözleriyle, bütün kültürün canlı bir şahidi olduğu ve hem manevi otoritesini ve hem de dünyevi gücünü kendisinden aldığı 'hakikatler' haline gelirler.

Compell için mitler ve ayinler, inanılan yerel ve tarihsel şartlardan kurtarma ve onu ifade edilemez türden bir tecrübeye götürme hususunda birlikte hareket ederler. Bu yüzden de mitler, muayyen bir toplum için belli bir anlama sahiptirler. Ancak onlar, ayinlerde yeniden yürürlüğe konulduğu zaman, toplumu evrenselin bir tecrübesine götürerek dönüştürürler. Mitler, ayinlerde yeniden yürürlüğe konulduğu zaman, yerel ve somut vasıtalarıyla anlatılamaz olanın tecrübe edilmesine yardım edebilir ve böylece de, gücü artırır ve onların ötesine zihni taşırken de yerel karektere başvururlar (s. 462). Bu nedenle de mitlerin ve ayinlerin özellikle yerel karakteri, onların gerisinde yer alan hususi olmayan bir evrensele (Eliade'nin kutsalına ya da Smart'ın aşkına) işaret eder.

Mitler Tarihsel midir?

Günlük dilde mit terimi, tarihsel olmayan ya da en azından tarihsel olarak doğruluğu kanıtlanabilirin dışında olan bir şeyi çağırıştırır. Bu yüzden de ortak soru, 'bir hikaye mit olarak tasnif edilirse, bu onun doğru olmadığı anlamına mı gelir'? Bir başka şekilde ifade edilen aynı soru, tarihsel olayın mitsel olup olmadığını ve onun ayinlerde yeniden gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğini sorar.

Eliade bu soruyu kutsal hikayelerini, tarihsel olaylara dayandıran Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerle, mitleri ger-

çek olaylara çok az gönderme yapan İran'ın kadim dinleri ya da Hinduizm'deki tanrıların ve tanrıçaların tasvirleri ve faaliyetleri arasında bir ayırım yaparak cevaplandırır. Eliade, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın zamanı bir başlangıcı ve bir sona sahip olarak kabul ettiklerini ileri sürer. Yahudilik durumunda, Yahve, Eliade'nin 'kozmik zaman' diye isimlendirdiği bir şeyde kendisini tezahür ettirmez. Bu kozmik zaman, ayinler vasıtasıyla tekrar tekrar girilebilen zamanın ötesinde bir zamandır. Üstelik Yahve, tarihsel bir zamanda vahyeder; bu tarihsel zaman, tersine döndürülemez ve bundan dolayı da, tekrarlanamaz bir zamandır. Hristiyanlar için de Tanrı kendisini tezahür ettirir ve böylece de ayinlerde yeniden yaşam bulmaz. İsa yaşadı, öldü ve tarihte bir kez daha dirildi (s. 111-12).

Kitabı Mukaddes alimi Brevard Childs (1960, 72-73), Eliade'nin 'kozmik' ve 'tarihsel' zaman arasındaki ayırımını anlamamıza yardım eder. Childs mitlerin geçmiş, şimdi ve gelecek arasında... gerçek hiçbir ayırımın olmadığı 'kozmik zaman'nda etkisini gösterdiğini ileri sürer. Temel yaratılış eylemi, geçmiş ilksel anda vuku bulmuş olarak düşünülmeyle birlikte, 'zamanın her zaman, mevcut' olduğunu ima eder. Eliade ilk yaratılış anının, dünyanın yaratandan yeni ortaya çıktığı ana kadar inanan toplumu geri götüren ayinlerin yinelenmesi sayesinde şimdi 'haline getirildiğini' ileri sürer.

Ancak, mitlerde anlatılan ve ayinlerde yeniden yürürlüğe konulan kozmik zamanın yeniden elde edilmesi, tarihsel zamandan bütünüyle farklıdır. Childs'e göre, kozmik zaman, töz değişmez olarak kaldığından dolayı, öz olarak yeni hiçbir şey getirmez (s. 73). Aksine tarihsel zaman, dini toplumlar tarafından, eşsiz ve tekrarlanamaz bir tarzda kutsalın tarihsel tezahür anlarına bir tecavüz (intrusion) olarak tanımlanır. Bunun sebebi, tarihsel zamanın ayinlerde hatırlanabilme, yeniden anlatılabilme ve sembolize edilebilme; ancak asla yeniden elde edilememe, yeniden girilememe ve bundan dolayı da, yeniden yürürlüğe konulamamasıdır.

Eliade kozmik zamanın, tarihi dinlere uygulanamasalar da, yeniden yaşanmaksızın yeniden yürürlüğe konulabilen tarihsel olayların bir hatırlanmasını içerdiğinden liturjik zamanın, mezkur dinlere uygulanabilir olduğunu söyler. Eliade bunun, tarihsel olmayan dinlerin mitlerinde yeniden anlatılan köken zamanına hakiki olarak girişten bütünüyle farklı olduğunu söyler.

Bu ayırımı bizi Yahudiliğin ve Hristiyanlığın, hem mitlere sahip olmadığını hem de onların öğrettikleri şeyin (Nazarethli İsa'nın bakireden doğumuna dair Hristiyan öğretisi gibi) bir parçasının, tarihsel olmadığından dolayı, hakikaten mitsel olduğu sonucuna götürdü. Ulaştığımız bu sonuç, 'mitlerin esasen köken itibarıyla tarihsel olduklarını' ancak, 'onların tarihsel temeli, hem önemsiz hem de var olmayabilir' diyen çağdaş teolog Maurice Wiles'in (1977, 150) savunduğu konumudur. Mesela, Buda'nın etrafını kuşatan mitler, tarihle bir ilişkiye sahiptir. Ancak, bir fil tarafından Buda'nın ana rahmine düşürülmesini anlatan hikaye, tarihsel hiçbir temele sahip değildir. Bu yüzden eğer Wiles haklıysa mitler, tanrılar ve onların insanlıkla ve dünyayla ilişkilerinin tarihsel olmayan hikayeleri olarak tanımlanabilirler.

Kozmik ve liturjik zaman arasındaki ayırımına rağmen tanrının tarihsel tezahürlerinden söz eden dinler, tarihin kendisini kutsal olarak gördükleri için Eliade bu sonucu kabul etmez. Tarihsel olay, anlamı, ayinsel eylemlerde sembolize edilen hiyerofaniyi tanımlar. Tarih, kendisini Tanrı'nın huzurunda yeni bir boyut olmak için ifşa ettiğinden Yahudilikte ve Hristiyanlıkta tarihsel olay, mitik zamanın tarihsel olmayan dinler için yaptığının aynısını ayinlerde yerine getirir (s.111). Bu yüzden de, muayyen tarihsel olayların gerçekten kutsal gerçekliği tezahür ettirdiğini teyit eden tarihsel mitlerden, hikayelerden söz etmek mümkündür. Olaylar, yalnızca inanan toplum için hiyerofaniler olarak görülebilir ve bu yüzden de bir mitin işaretlerini taşırlar.

Eliade'den daha ziyade Ninian Smart (1973, 83), Wiles tarafından mit ve tarihsel olaylar arasındaki keskin ayrımı ele alır . Smart, fenomenolojik bir bakış açısından, "olduğuna inanılan bir olayın meydana gelip gelmemesi arasında bir fark yoktur" der. *Epocheu* takip eden fenomenolog, hakikaten gerçek ile inananın hakikaten gerçek olduğuna inandığı şey arasında tür olarak her hangi bir ayrım yapmaz. Bu yüzden de, bir miti tarihte olmamış ya da bilimsel olarak gayr-i makul şeklinde tanımlamak mümkün değildir.

Bundan dolayı mitler, hususi bir toplum onların tarih içinde gerçekten meydana geldiğini vurgulaması bile, inananlar için doğru olduğu için doğrudurlar. Mitler, hayatla uyusurlar ve bu yüzden de, yeniden icra edilen ayinler vasıtasıyla inananı dönüştürme gücünü taşırlar. Fenomenolojik bakış açısından, mitler hakkındaki bir anlama, herhangi bir toplumun kozmik ya da litürjik (tarihsel) zaman ve mekanını kullanması gözlemlenerek arttırılır; ancak hikayelerde anlatılan olayların gerçek kutsal tezahürlerden söz edip etmediğini yalnızca, dini toplumların kendi bakış açıları etkiler.

Mitlerin ve Ayinlerin Anlamlarına Doğru

Yukarıdaki tartışmadan mitlerin ve ayinlerin anlamlarını, dini fenomenlerin tasnifleri olarak görebiliriz. Mitlerin, aşağıdaki altı karaktere sahip olduğunu gözlemledik:

1. Bir mit, kutsal bir tezahürü (hiyerofani) anlatır.
2. Mitler, kutsal bir mekan ve zaman kurarak (türdeş olanı türdeş olmayan bir hale getirerek) yapıların kökenlerinin hikayelerini anlatır.
3. Mitler, inananlar için kutsalın bir resmini sunarlar.
4. Mitler, tanrısal varlıkların ve onların insanlarla ve dünya ile olan karşılıklı ilişkilerini içerirler.

5.Mitler, evrensel gerçekliğe işaret etmek maksadıyla yerel hikayeleri, tanrıları ve olayları kullanırlar.

6.Mitler, eğer hem kutsal hikayelerin tarihsiliğini vurgulayan hem de onların tarihsiliğini dikkate almayan dinlerdeki inananlar için doğrusalar, doğrudurlar.

Ayinlerin de, aşağıdaki altı benzer karaktere sahip olduğunu gözlemledik:

1.Ayinler, ilk hiyerofaninin yeniden yürürlüğe konulması vasıtasıyla kutsal açığa vururlar.

2.Ayinler, yapıları yeniden tesis ederler ve böylece de mekan ve zamanı kutsal hale getirerek inananın varlığını dönüştürür ve yenilerler.

3.Ayinler, kutsalın resmini canlandırırlar.

4.Ayinler, tanrısal varlıkların hikayelerini tekrar yürürlüğe koyarlar ve böylece de, onların insanlarla ve dünya ile olan ilişkilerini güçlendirirler.

5.Ayinler yerel hikayeleri, tanrıları ve olayları, inananı evrenselin huzuruna getirmek için kullanırlar.

6.Ayinler, inananı kutsal hikayenin mekan ve zamanına naklederek mitleri doğru hale getirirler.

Bunları birlikte ele aldığımız, mitler ve ayinler arasındaki karşılıklı ilişkiyi şu üç noktada özetleyebiliriz:

1. Mitin kendisini anlatma, bir ayin teşkil eder.

2.Bir mit, ancak bir ayinde kullanılıyorsa bir mittir.

3.Mit ve ayinin birleşimi, mekan ve zamanı türdeş olmayan bir hale getirerek inanan toplumu dönüştürür.

Anlamı Test Etme: Bir Eskimo Örnek Çalışması

Fenomenolojik metodun Eliade, Smart ve Campell tarafından bize mitlerin, ayinlerin ve onların karşılıklı ilişkilerinin anlamlarını sunmak maksadıyla kullanıldığını, farz et-

tik. Açıkça, her bir fenomene ulaştığımız sonuçları test etmek maksadıyla gidemeyiz; ancak, bir alan çalışmasını inceleyebiliriz. Eğer yukarıda sıralanan sonuçlar doğru ise, mitlerin ve ayinlerin birlikte faaliyet gösterdiklerine hükmedebiliriz. Etnolog E. W. Nelson'un rivayetlerine dayanan bir alan çalışmasını seçtim. Nelson, protestan misyonerlerin bu bölgeye gelişlerinden önce, 1877'den 1881'e kadar bu bölgede Yupik dilini konuşan Alaskalı Eskimolar arasında yaşamıştır.

Nelson (1935b, 455-9), Kuzey Kutup dairesi'nin kuzeyinde Bering Denizi körfezi boyunca yaşayan Eskimo halkının mitleri ve ayinlerinin bir çoğunu detaylı olarak tasvir eder. Nelson, bir çok mitin, Alaska'da yaygın olan kuzgunun bütün varlıkları nasıl yarattığını anlattığına işaret eder. Kuzgun mitlerinden birinin aşağıdaki özeti, Nelson'a yaşlı bir adam tarafından anlatılır. Adam, bu miti kendisinin çocukken çok yaşlı bir adamdan öğrendiğini söyler.

Kuzgun Miti

İlk insan bir tohum gibi, bir bezelyeye (bezelye sahili) benzeyen, Arktik Okyanusu üzerinde bulunan bir bitkinin kabuğundan doğdu/hasıl oldu. O bunu, ayaklarını uzatarak ve kabuğu kırarak yaptı. İnsan, tam bir insan olarak büyüdüğü toprağa düştü. Sonra midesinde hoş olmayan bir duygu hissetti ve hemen parmaklarının ucundaki bir havuzdan biraz su içmek için eğildi. Yukarı baktığında bir karanlık, kendisihe doğru yaklaşan kanatlı bir nesne gördü. Bu insan tarafından, daha sonra yere indirilen kuzgundu. Kuzgun, kanatlarını kaldırdı, gagasını bir maske gibi yukarı doğru itti ve bir insan haline geldi.

Kuzgun ilk insanı gördüğünde, şaşırdı ve ona nereden geldiğini sordu. İnsan sahil kabuğuna işaret etti. Kuzgun bağırdı, Ah! Asmayı ben yaptım ancak, ondan senin gibi birinin geleceğini bilmedim. Sonra kuzgun insanı, diğer varlıkları yarattığı bir tepeye götürdü: İlk dağ-koyunu ve sonra erkek için bir kadın. Sonra balığı,

kuşları ve diğer hayvanları yarattı ve insana, çevresinde varlığını nasıl devam ettireceğini öğretti. Erkek ve kadının, evlenen ve ilk insan ailesini teşkil eden bir oğulları ve bir kız çocukları oldu.

Kuzgun yaratıcı faaliyetlerini bitirdiğinde, ilk insanın meydana geldiği kabuk sahiline, yalnız olarak doğan üç erkeği bulmak maksadıyla geri döndü. Kuzgun, bunlardan birini iç bölgelere, ancak diğer ikisini denize götürdü. Her birine, hayatta kalmak için yeteneklerini nasıl geliştirecekleri öğretildi: Ateş yakma, avlanma ya da deniz hayvanlarını yakalama,

Nelson'a göre mitin anlatımı tamamlandığı her zaman anlatıcı, bir fincan suyu zemine dökerek bir bitiş ayını icra eder. Suyu dökerken şöyle der: 'Kendilerinden söz ettiğim kimselerin ruhları, afiyetle için'. Bu yorum, mit anlatımının kendisinin bir ayın teşkil ettiğini destekler. Üstelik bu tür hikayelerin çoğu kez, ayın faaliyetlerinde kullanılan danslar ve şarkılarda dramatize edildiğini biliyoruz. Bering denizi Eskimolarının kasabaları arasındaki böyle bir ayın, *ihl-u-gi* (Ölümler Bayramı) olarak isimlendirilir.

Bu bayram, Büyük Ölümler Bayramı diye isimlendirilen ve her beş veya on yılda kutlanan daha ayrıntılı töreni bekleyen kimseler için yıllık olarak icra edilir (Oswalt, 1996, 227). Nelson, bir önceki yıl ölen kimseler için halkın yiyecek, su ve elbise sunduklarını gözlemlemiştir. Bayram, kasabanın merkezinde yer alan ve Nelson'un *kashim* (başka yerde *khashgii*) diye isimlendirdiği yerde kutlanır. Burası, insanların av ekipmanlarını tamir etmek için toplandıkları, kasabanın sosyal toplantılarının vuku bulduğu ve hikayelerin anlatıldığı; ayınların icra edildiği yerdir. Bayram boyunca bu yer kutsal ve insanların yaşamlarının etrafında organize edildiği bir merkez haline gelir.

Ayin başlamadan önce bir yağ lambası yakılır ve ölünün, toplumsal bir takım vesilelerle normal olarak oturduğu yerin önündeki *kashime* konur. Ayin başladığında, yaşlı bir adam odanın ortasındaki ana lambanın önünde otururken bir davula, yavaş ve ritmik bir şekilde vurur. Bütün ka-

tılımcılar, şu sözleri içeren uzun bir şarkıyı hep birlikte söylerler:

Ölüler buraya gelin: bir çadır için fok derileri alacaksınız.

Buraya gelin, (ve bunu) yapın: bir yatak için Ren geyiği derileri alacaksınız.

Buraya gelin (ve bunu yapın)

Şarkı tamamlandığı zaman insanlar, küçük bir yiyecek kabuğunu her bir yağ lambasının önündeki zemine koyarlar ve küçük bir suyu, bir yer parçasına dökerler. Sonra yiyeceğin geri kalanı dağıtılır ve insanlar, şarkı ve dansın yer aldığı törene katılırlar.

Kuzgun Miti ve Ölüler Bayramı, açıkça birbiriyle ilişkili olmamakla birlikte Eliade, Smart ve Campbell tarafından sunulan teorilerin bunlara uygulandığının kanıtını bulabiliriz. Mit, insanın sahil kabuğundan ortaya çıkışında, nasıl suya ihtiyaç duyduğunu anlatır. Ayin, ruhu yiyecek ve su ile besler. Mit, Kuzgun'un hayvanları nasıl yarattığını ve insana bu hayvanlara nasıl bakacağını ve nasıl hayatta kalacağını öğrettiğini anlatır. Ölülerin ruhları yaklaşımları ve yaratmanın, bu durumda korunma için bir fok derisi ve ısınmak için bir rengeyiği yatağı şeklindeki faydalarından yararlanması için ayinde çağırılırlar.

Bu hitap edilenlerin yakın zamanlarda ölen kimseler olduğu ve Büyük Bayramda onurlandırıldıkları gerçeği, onların mezkur faydalardan yararlanabilirliklerini ve varlıklarını devam ettirmek için yaratılışın lütüflarına yönelik devam eden ihtiyaçlarına işaret eder. Anlatıcının yorumu ve miti anlattıktan sonra suyu dökmesi, bütün ruhların ilk insanın hissettiği ihtiyacın aynısını hissettiğini ima eder/akla getirir.

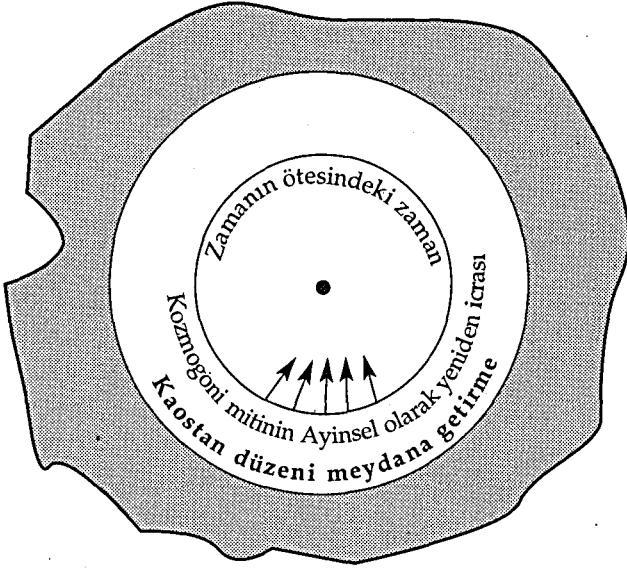
Bu yüzden de mitin hiyerofanilerinden biri, sudur. Göl ilk insanın ayakları dibinde görünür. Bunun ayinsel yeniden yürürlüğe koınmasında su, ölülerin ruhlarının ihtiyaçlarını karşılar. Üstelik bu, kasabanın merkezinde yer alan bir ayin için-

de meydana gelir ve bundan dolayı da, evrenin bir yapısını temsil eder. *Kashim*, insanlar için dünyanın merkezini tespit ederek mekanı gayr-ı türdeş bir hale getirdiği gibi yaşayanlar ve ölümler arasındaki engellerin üstesinden gelen ayinler sayesinde zamanı da, gayr-ı türdeş yapar.

Kutsal gerçeklik resmi, hayatta kalmaya uygun olarak betimlenir. Mitte Kuzgun, kendisinin hayvanları yarattığı, insanı avlanmayı, balık yakalamayı öğrettiği ve sonra da ona bir kadın verdiği tepeye götürür. Ayinde sunulan su, yiyecek ve elbise, bu Eskimonun hayatta kalma edişesine denk gelir. Bu halkın acımasız bir çevrede yaşaması ve üstelik, ayinlerin hayatta kalma üzerine odaklanmış görünmesi gerçeği, bu mitlelerin harfi harfine onların hayatları için doğru olduğundan, zikredilen hikayeler söz konusu toplumun üyelerinin hayatlarını da gerçek yapar. Son olarak, yakın zamanlarda ölmüş olanların ruhlarını ilk insanın yaratılışına dair kozmogonik mitle yakından ilişkilendirebileceğimiz gerçeği, mit ve onun icra edildiği/anlatıldığı ayininin yeniden yürürlüğe konmasının, Bering Denizi Eskimoları için anlatılamaz olan bir sırra işaret ettiğinin delilini sunar.

Şekil 5.1. Eskimo kozmogonik miti ve yıllık Ölümler Bayramı bağlamında mitlerin ve ayinlerin anlamının bir özetini sunar.

Şekil 5.1.
mitlerin ve ayinlerin anlamı



Kaos (Türdeşlik)

Sonuç

Bu metinde sunulduğu şekliyle mitlerin, ayinlerin ve onlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin tasvirleri ve yorumlarıyla, onlar hakkındaki muhtemel bütün yorumlar hedeflenmemiştir. Mezkur yorum ve tasvirler, Turner'ın çevreyle iç içe geçmiş dediği "şey" olan 'dini' ciheti vurgularlar. Diğer disiplinler (bkz mesela, Bourdillon, 1990) ayinlerin, mitlerin yeniden yürürlüğe konmasından daha fazlasını yaptıklarını, mitlerin hasseten dünyanın ve bir halkın kökenlerini uygun olarak açıklayacağına işaret ederek, bu çevre (milieu) içindeki diğer yönlerini vurgularlar. Mesela geçiş ayinleri, dördüncü kısımda tas-

vir edilen *nhaka* töreninde açık bir şekilde gördüğümüz gibi, bir toplum için aracı sosyal fonksiyonlar icra ederler.

Yine de/buna rağmen Mircae Eliade, Ninian Smart ve Joseph Campbell tarafından gerçekleştirilen araştırmanın, fenomenolojik metodun beşinci ve altıncı adımlarına uygun olarak hususi geleneklerin bol ve kesin örneklerine dayandırıldığını farzedebiliriz. Bu süreç, bize paradigmatic modele uygun olarak mitler ve ayinlerin dini önemi ile ilgili sonuçlara ulaşmamıza yardım etti. Bu sonucu, Kuzgun hakkındaki Eskimo Mitinin ve onunla ilgili olan Ölüler Bayramı diye isimlendirilen ayinin kısa bir analizi vasıtasıyla test ettik. Bu alan çalışmasının kendisi yetersiz olmakla birlikte, bizim mitler ve ayinler hakkındaki yorumlarımızın güvenilir olduğunu ve bizatihi dini anlamının güvenilir bir yorumunu inşa etme hususunda bize yardım etmeye muktedir olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Kaynaklar

- Bourdillion, M.F. C., *Religion and Society: A Text for Africa*, Gweru, Mambo Press, 1990.
- Campbell, J., *The Masks of God: Primitive Mythology*, Harmondsworth, Penguin, 1982.
- Childs, B.S., *Myth and Reality in the Old Testament*, Naperville II, Allenson, 1960.
- Eliade, M., *The Sacred and Profane*, trans. W.R. Trask, New York, Harcourt, Brace, 1959.
- Nelson, E. W., "Dr. Nelson's description of Eskimo customs", H.D. Anderson and W.C. Eells, *Alaskan Natives* içinde, Stanford, Stanford University Press, 1935a, 450-5.
- Nelson, E.W., "Nelson's description of Eskimo folk tales", H.D. Anderson and W.C. Eells, *Alaskan Natives*, Stanford, Stanford University Press, 1935b, 455-64.
- Oswalt, W. H., *Alaskan Eskimos*, San Fransisco, Chandler, 1967.
- Smart, N., *The Phenomenology of Religion*, New York, Seabury, 1973.
- Wiles, M., "Myth in theology", J. Hick (ed), *The Myth of God Incarnate*, London, SCM Press, 1977, s.148-66.

Sorular ve Faaliyetler

Tartışma Soruları

- 1.Mekanın ve zamanın türdeş olmayışından ne kastedilmektedir? Mitler ve ayinlerin mekanı ve zamanı nasıl gayr-ı türdeş hale getirdiklerinin örneklerini veriniz.
- 2.Eliade'ye göre, kutsal dindışı olandan ayıran nedir?
- 3.Ayinler inananların hayatını nasıl dönüştürmüştür? Muayyen bir örnek veriniz.
- 4.Mitler doğru mudur? Doğruysa niçin doğrudur; yanlışsa niçin yanlışlardır?
- 5.Mitler ve ayinler karakter olarak niçin yerel olmaları gerekir? Eğer onlar yerel iseler, evrensele nasıl işaret edebilirler?

Projeler ve Faaliyetler

- 1.Sözlü olarak anlatılan ve işittiğiniz size özgü bir gelenekten alınmış bir miti yazınız. Hangi ayinler bu mitle ilişkilidir? Bu miti ve onun ilişkili olduğu ayinlerden birini, bu bölümde, Eskimo Kuzgun Miti ve Ölüler Bayramı hakkında bizim yaptığımıza benzer bir şekilde, analize tabi tutunuz.
- 2.Kutsal ve din dışı arasındaki ayırımın yalnızca, batılı (seküler) topluma uygulanabileceği ve Afrika'da bulunduğu şekliyle geleneksel toplumlarda ortaya çıkmadığı tartışılabilir. Eliade'nin ayırımının, sizin seçtiğiniz belli bir geleneksel topluma uygulanacağı ya da uygulanamayacağı hakkında beş sayfalık bir makale yazınız.
- 3.Her hangi bir ayine katılın ve bu mitin, kozmogonik bir miti yeniden yürülüğe koyuyor görünen herhangi bir parçası hakkında notlar alınız. Bulduklarınızı kısa bir makalede özetleyiniz.

Kutsal Uzmanlar ve Sanat

Kutsal uzman, dini toplum için çeşitli şekillerde, zamanlarda ve yerlerde söz konusu toplumu, onun sınırsız değer olarak kabul ettiği şeye bağlayan rolü elinde bulunduran bir kimsedir. Kutsal uzmanın fonksiyonu, çoğu kez ayinlerin icrasında görülür; ancak belli başlı faaliyetleri, ayinlerin dışında da vuku bulabilir. Üstelik uzman, kutsal rolü yalnızca hususi ayinler ya da ayin parçaları içinde kabul edebilir veya muhtemelen hayatı boyunca yalnız bir kez uzman olarak faaliyette bulunabilir. Bazen de uzman, halk ve bu halkın sınırsız değeri arasındaki aracı rolünü tekrar tekrar üstüne alabilir. Bazı durumlarda uzmanın kendisi, inananlar tarafından kutsal olarak kabul edilebilir.

Kutsalı ifade etmenin ve onu tecrübe etmenin bir şekli olarak sanat, çoğunlukla kutsal uzmanla ilişkilendirilir. Bu uzman dansı yönetir, dramaya katılır, sınırsız değeri betimleyen hususi bir elbise yada elbiseler giyer veya bazı durumlarda da ise, bizatihi sanatın bir nesnesi olur. Bu yüzden de kutsal uzmanın sanatı ve onun sanat tarafından nasıl kullanıldığına yönelik bir araştırma, dini bir fenomen kategorisi olarak sanatsal ifadenin manasını anlamamız hususunda bize yardım edecektir.

Bu kısımda, uzmanlar ve sanat fenomenlerini önce ayrı ayrı olarak ve sonra da aralarındaki ilişkileri dikkate alarak araştıracağız. Yine, mitler ve ayinlerde olduğu gibi bu iki kategorinin de, başka fenomenler içinde ortaya çıktığını ve bir halkın bütün dini tecrübesiyle ilişkili olduğuna işaret edeceğiz. Ancak mitler ve ayinler gibi, kutsal uzmanlar da, ikisi arasında yakın bir bağ kurulabilecek şekilde sanatla birleştirilir

Kutsal Uzmanlar: Tipler

Açıklama maksadıyla, üç tip kutsal uzmanı birbirinden ayırabiliriz: Şamanistik/rahipsel tip; peygamberi tip ve kutsal şahıs. Bu ayrımlar, kutsal uzmanların farklı rollerine ve fonksiyonlarına işaret eder ve bu yüzden de, fenomenolojik tasnifin anlaşılmasını gerçekleştirme hususunda bize yardım ederler.

Şamanistik/rahipsel tip

Mircae Eliade (1964), bir kutsal uzman olarak şaman üzerinde yoğun bir araştırma yaptı. O, şamanların Asyanın kuzey kutbu bölgelerinde, Kuzey Amerika'da, Grönland Adası, İzlanda, Avrupa; Asya ve Kuzey Amerika'nın bazı alt kuzey kutup bölgelerinde bulunduğuna işaret eder. Ancak şamanistik faaliyetler, dini toplumların büyük kısmı arasında bulunan rahipsel bir fonksiyonu sunduklarından, kutsal uzmanın bu tipi, adları sayılan bu bölgelere has faaliyetler değildir (s. 6).

Eliade (1964, 4-6), şamanı bir şifacı, kahin yani, gaipen haber veren, ayinlerin yöneticisi ve ölenlerin ölümler dünyasında eskortu olarak fonksiyon icra edebilsin diye, ruhi dünyaya girmek maksadıyla "vecd tekniklerini" kullanan biri olarak tasvir eder. Bunlar, bizim rahipsel fonksiyonlar diye tanımladığımız şeylerdir. Bütün rahipler vecd durumuna giremeseler de tamamı, ister öğrenerek isterse başka bir şekilde elde

edilsin, inanan toplumun menfati için kutsal gücü serbest bırakacak teknikleri kullanırlar.'

Şamanistik faaliyetlerde, açık bir şekilde bütün rahiplerin ilk örneğini keşfedeceğimiz için bu bağlamda şamanı vurguluyorum. Eliade (1977, 424), şamanın "ruhları 'görme' gücüne sahip olduğunu ve bizatihi şamanın kendisinin bir ruh gibi davrandığını" açıklar. Eliade'nin tarifine benzer şekilde Frederick Streng de, (1985, 57) bir rahibi, "bireysel kimliğini kaybeden ve Tanrı adına konuşan" biri olarak tanımlar. Streng (s. 111), Hristiyanlıkta; bunun, rahibin 'Hristiyan toplum için düzenli dua ve sakramental hizmetler yerine getirmesi ve 'bireylere yönelik din adamlarına özgü ilginin bir şekli' sunma anlamına geldiğini, ilave eder.

Klasik şamanistik faaliyetlerin açık bir resmini elde etmek için, Alaska Eskimoları arasındaki bu fenomene dair iki rivayete atıfta bulunacağız: Bunlardan birincisi Wendell Oswalt'ın Alaska Eskimoları hakkındaki çalışmasında kaydedilmiştir; ikincisi ise, bir Eskimonun kendisi tarafından anlatılmaktadır. Oswalt (1967, 222-3) tarafından tasvir edilen şaman, önce bağlanır ve sonra *kashim*deki küçük bir lambanın önüne konulur. İkiye ayrılan halkın bir kısmı, şarkı söylerken diğer kısmı davullara vurmaya başlarlar. Bununla, şamanın vecdimsi bir duruma girmesini sağlamaya çalışırlar. Yağ lambası söndürüldükten sonra, şaman bağlı bedenini terk edecek, önüne konulan oku ve yayları yerden alacak ve okları havaya atacaktır. Oklar, *kashimin* duvarları takip ederek uzak yerlere gider, etraftan dolanır ve geri gelirler. Bütün oklar atıldıktan ve hepsi geri döndükten sonra, lamba yakılır. Şaman, hala bağlı durumdadır ve oklar, şamanın bedenine saplanmış görünmektedir. Şaman çözüldükten sonra, oklar ortadan kaldırılır ve Ren Geyiğinin kan ve kıllarının izleri aranır. Üzerinde kan ve kıl olanlar, şaman tarafından halkın avlamak için Ren Geyiği sürülerinin peşinde hangi yönde gittiklerini tespit etmek için kullanılır. Bu rivayet, şamanın kutsal gerçeklikle ilişki kurma yollarını öğrenen ve bu yetenek-

leri rahipsel bir tarzda, halkın refahının bir aracısı olarak faaliyet göstermek için kullanan bir şahıs olduğunu ortaya koyar.

İkinci örneğimiz, Alaska'nın batı alt Kuzey Kutup bölgelerinin bir Eskimosu olan William Oquilluk (1981, 116-7) tarafından derlenen bir kitaptan alınmıştır. Onun tasviri, bir şamanın vecit halinde (ay gibi) çok uzak yerlere ya da ölümler dünyasına seyahat ettiğini gösterir.

Bir şaman, başka yerlerde neler olduğunu görmek için uçarak gideceği zaman, gerekli şeyleri belirli bir şekilde yapmak zorundadır. Şaman, bir takım özel şarkılar söylemeyi ve davulu çalmayı bitirdikten sonra yere yığılır. Elbiseleri üzerindedir. Sonra yardımcılar, ayaklarını kaba deri bir iple sıkıca bağlarlar. Yaklaşık üç ayak uzunluğunda bir parçayı ayaklarının ucunda asılı bırakırlar. Bu ip parçasının ucuna küçük bir balta bağlanır. Yardımcılarından biri, paçaları kollarından aşağı sarkacak bir şekilde fok derisinden bir pantolanı şamanın boynuna asar. Sonra yardımcılar, hazır olduğunda şamışi kaldırır ve onu burada yanan küçük bir ateşin üzerine atarlar. Ateş söner. Şamışin bedeni hala oradadır; ancak ruhu, havada uçarak uzaklaşır. İnsanlar, onun bulunduğu yerden ayrılışını iştirirler... Şaman bazen, uzun süreli olarak gidebilir. Ancak bedeni, ölü gibi bulunduğu yerde yatar. Bazen, küçük bir gü-rültü çıkarır. İnsanlar, bu gü-rültünün onun kötü bir ruhla olan savaşından çıktığını bilirler. Şaman giderken öldürülebilir. Hatta bazan, yaralanabilir ve geri geldiğinde yardımcılar evine götürmek ve yeniden kendisine gelinceye kadar ona bakmak zorundadırlar. Şamanlar çoğunlukla, herhangi bir belayla karşılaşmaksızın geri dönerler.

Oquilluk'un yani, bir inananın bakış açısından anlatılan tasvirden Eliade'nin niçin (1964, 8) şamanı, rahipsel terimlerle insan ruhu hususunda 'büyük uzman' olarak tasvir ettiğini anlıyoruz. Bu yüzden Oswalt ve Oquilluk'un rivayetlerine göre ve Eliade'nin araştırmasını göz önünde tutarak, şamanistik/rahipsel kutsal uzman tipinin ayırıcı özellikleri, aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

1.Şaman-rahip, kendisiyle kutsalla temasa geçebileceği hususi bir bilgiye ya da tecrübeye sahiptir.

2.Şaman-rahip, kutsalla bu teması, kutsal ve halk arasında bir bağ sağlamak için yapar.

3.Kutsal ve halk arasındaki bağ, toplumun refahı ve (bazı zamanlar fizikselden ziyade manevi terimlerle anlaşılan) varlığını devam ettirmesi için zorunludur.

Peygamberi Tip

Şaman gibi, peygamberi kutsal uzman tipi de, bir aracı rolünü yerine getirir; ancak bu aracılığı, insanların işitme ihtiyacı duydukları ve kendisine bir cevabın verilmesi istenen kutsal gerçeklikten bir mesajı alarak ve onu insanlara ulaştırarak yapar. Mesela, kutsal metinlerle ilgili kitabında Kenneth Kramer (1986, 183), İsrail peygamberlerini, cevap vermede başarısız olanları ölüme ve onlardan itaat edenler içinde kurtuluşa dair Tanrı'nın mesajını ilan eden, 'gelecekte haber verenler' olarak tanımlar. Kramer, İbrani peygamberlerinin üç hususi fonksiyonunu belirler: Onlar doğru davranış ve ahlaki yaşama yönelik boyun eğmez istekleriyle pagan medeniyetinin ilerlemesine meydan okudular; ahlaki anlamını kaybeden ayinleri tenkit ettiler ve ahlaki monoteizmi yeniden vurguladılar. Bu özellikleriyle de, Tanrı'nın sesi haline geldiler.

Kendi halkının doğruluğunu isteyerek, Roma (pagan) medeniyetine meydan okuduğundan dolayı Hristiyanlar için İsa, Yahudi geleneğinde bir peygamber tipi olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde İsa, ahlaki değerlerini kaybeden ayinleri ve ayin kurallarını da tenkit etti. Ve, halkının kendisine Baba olarak gönderme yaptığı Tanrı'ya cevap vermelerini yeniden vurguladı.

İslam peygamberi Muhammed, kendisinin yahudi peygamberleri ve İsa geleneğinde bir peygamber olduğunu deklare etti. Muhammed, Tanrı'dan (Allah) Arap paganizmini

ortadan kaldıracak, zafiyete uğramış Yahudilik biçimine meydan okuyan ve İsa hakkındaki karışıklığı ortaya çıkaran; esas olarak ayinlerin boyun eğmeye yönelik ahlaki bir çağrıyla içerdiği hususunda ısrar eden ve saf tavizsiz bir tevhidi ilan eden kesin bir mesaj almıştı. Bu anlamda da o, peygamberlerin mührü haline geldi.

Bu yüzden Yahudi, Hristiyan ve İslam gelenekleri, Kramer tarafından ileri sürülen üç ortak noktaya sahiptir. Ancak diğer gelenekler de, kutsaldan bir mesaj alma ve onu halka iletme unsurlarını içerirler. Öteki bakış açıları, peygamberin (erkek ya da kadın) her bir bireye, kendi hayatının anlam ve hedefini gerçekleştireceği yolu gösterdiğini ima ederler; oysa Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneği, halkıyla karşı karşıya gelen bir Tanrı'yı vurgularlar. Bu anlamda Buda, bir tür kutsal uzmandır; çünkü o da, kutsal gerçekliği araştırmış ve kendi vizyonunu, diğerlerine kurtuluşa giden yolu keşfedebilsinler diye iletmiştir.

Siddhartha Gautama her şeyden önce, bu dünyanın acı ile dolu olduğunu kabul ederek, 'Aydınlanan Biri' Buda haline gelmiştir. Buda'nın zengin babası, hakikati görmesine engel olmaya çalışsa da Siddhartha hastalık, yaşlılık ve ölüm gerçeğini keşfetti. Bu gördüklerine cevaben, hayatın anlamını aramak maksadıyla dünyevi mutlulukların hepsini terk etti. Zamanındaki diğer dini yaklaşımları yerine getirmeye çalıştıktan sonra, meditasyon halindeyken aydınlanmayı başardı. Bu vizyon onu, Dört Seçkin Hakikat ve Sekizli Yol hakkındaki öğretisini ortaya koymasına yol açtı (Percheron, 1982, 15-31).

Buda'nın keşfettiği mesaj, Yahudi-Hristiyan-İslam'ın ortak olarak kabul ettikleri bir düşünce olan, Tanrı'dan alınan vahiy bağlamında vuku bulmamakla birlikte, onun mesajı da bizi gerçeğe ulaştırmanın temsil eder. Bu yüzden de onun mesajı, kutsal alemden (sınırsız değerden) bir sözü sunar. Üstelik Buda'nın aydınlanması, yalnızca kendine has bir şey de değildir; başkaları da, eğer onun öğretisini takip eder-

lërse, söz konusu aydınlanmayı tecrübe edebilirler. Bu açıdan Buda, peygamberi kutsal uzmanı tipine uygun düşmektedir.

Yukarıdaki örnekler ışığında, dini toplumlar arasındaki peygamberi tipin ayırıcı özellikleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

1. Bir peygamber, kutsaldan bir mesaj alır.

2. Peygamberin rolü, kutsaldan aldığı mesajı halka iletmektir.

3. Eğer insanlar mesajın olacağından söz ettiği durumdan kurtulmak istiyorlarsa, bu mesajı dinlemeleri ve uygun bir şekilde ona cevap vermeleri gerekir.

Kutsal Şahıs

Bazı kutsal uzmanların kendileri, halkın sınırsız değer olarak kabul ettiği şeye sahip oldukları için bizatihi kutsaldırlar. Mezkur şahıs, trans halinde olduğu ya da ayinleri icra ettiği hususi zaman dilimlerinde kutsal değildir: Şahsın kendisi, bir hiyerofani haline gelir.

İsa, bu kutsal uzman türünün bir örneğini sunar. O, yalnızca Tanrı'dan aldığı sözü insanlara iletmez; o aynı zamanda sözün kendisidir. Takipçileri için İsa, tam olarak Tanrı oğlu değil fakat, Oğul Tanrı'dır. Diğer iki unsurunu, Baba ve Kutsal Ruh'un oluşturduğu Kutsal Teslisin ikinci unsurudur. İsa, dördüncü yüzyıl İznik Kredosunun ilan ettiği gibi, Baba ile aynı özdendir. Bu yüzden de inananlar için İsa, mükemmel (*par excellence*) kutsal şahıs, gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı'dır (Davies, 1959, 69-72).

Buda'nın bir çok takipçisi de, onu varlığın anlamını araştıran bir kimseden, bizatihi anlamın somutlaşmış haline; böylece de söz konusu anlamı tanımlayan/gösteren/açıklayan biri haline yükseltmiştir. Buda hiçbir zaman, ilah olduğunu iddia etmedi; ancak özellikle de (genel olarak Asya'nın kuzey bölgeleriyle, Japonya ve Kore'de bulunan Budizm şekli olan)

Mahayana Budizmin'de, 'Budalık'anlayışını kuşatan bir doktrin gelişti. Siddhartha, kendisinde semavi Buda'nın bedenlendiği ve böylece de diğerlerini öğretecek hale gelen biri olarak kabul edildi.

Filozof John Hick (1977, 169) Hristiyan inancında, İsa'nın bir peygamberden Tanrı haline yükseltilmesinin, Buda (Aydınlanmış Biri) olmaktan Aydınlanmanın kendisine dönüştürülmede Siddhartha'nın başına gelenin benzeri bir şey olduğunu ileri sürer. Hick bunu şöyle açıklar: "İnsan İsa'nın varlık öncesi Logos'un ya da tanrısal oğulun enkarnasyonu olarak düşünölmeye başlanması gibi, İnsan Gautama da, aşkın ve varlık öncesi bir Buda'nın enkarnasyonu olarak düşünölmeye başlandı". Bu yüzden hem İsa hem de Siddhartha Gautama, inananlarının kendilerini nasıl gördükleri ve nasıl anladıkları göz önünde bulundurularak hem peygamberi tipler ve hem de kutsal şahıslar olarak kabul edilebilirler.

Kutsal şahsın bir diğer örneği de, Malawi'nin Nyakyusa Halkı arasındaki tanrısal kral Kyungu hakkındaki Monica Wilson'un (1959, 21-25) tasvirlerinde bulunur. Kyungu bir çok çocuğun babası olan, fiziksel olarak iri kıyım bir adamdı. Wilson konuyla alakalı kitabını yazdığında, onun yaşlı bir adam olduğunu ve bilge biri olarak kabul edildiğini söyler. İnsanlar ona, özellikle de beladan koruduklarında, onu tanrısal bir adam olarak kabul ettiklerini gösterecek şekilde davranmaktaydılar. Wilson şöyle yazar: "O, hastalanmamalıdır, herhangi bir yaralanmaya hatta kanamaya maruz kalmamalıdır. Çünkü onun yere düşen kanı, bütün halka, bütün topluma hastalık getirir". Kyungu'nun, yiyeceklerden ve yağmurdan yaratıldığının düşünöldüğünü de, ekler. Onun nefesi, saçı, tırnakları hatta burnundan akan sümöğü bile, toprağın bereketini muhafaza eder ve tabiatında var olan kutsallığı sebebiyle, halkı besler.

Bütün dini gelenekler içinde kutsal şahıs, halk için kutsal dünyayı temsil eder. Onlar, bu şahısta sınırsız değerlerinin anlamını görürler. Bundan dolayı da, diğer bütün kutsal uz-

manları gibi kutsal şahıs da, kendine özgü bir tarzda, kutsal ile halk arasında aracılık yapar. Ancak söz konusu kutsal şahıs, halk ve onların varlıkları için en önemli şey olan arasında doğrudan bir bağ (hiyerofani) sunarak, bu aracılığı gerçekleştirir.

Kutsal Uzmanlar: Bir Özet

Kutsal uzmanlar tipinin ortak olarak sahip oldukları şey, aracılık etme rolüdür. Bu, bir anlamda her bir uzmanın kutsalın kendisini halka tezahür ettirmesini ve halkın bu tezahüre uygun bir şekilde karşılık verebilmesini mümkün kılan bir olgudur. Şaman-rahip, kutsal alanlara girerek kutsalın huzurunda halkı temsil eder. Peygamber, insanların eğer felaketten kaçınmak ve kurtuluşun bir şeklini gerçekleştirmek istiyorlarsa işitmek ve cevap vermek zorunda oldukları kutsal bir bilgiyi alır ve onlara iletir. Kutsal şahıs, hiyerofanidir; onun huzurunda olan insanlar, sınırsız değer ile doğrudan bir temas halindedirler.

Kutsal uzmanların her biri, bir diğerinin bazı yönlerini içirir. Şamanistik/rahipsel tip, peygamberi bir mesaj verebilir: 'Bunu yap ya da öl!' İbrani kutsal metinlerinin İşıya'sı ya da Muhammed gibi bir peygamber, vecdi bir nöbet tecrübe edebilir ve böylece de, şamanın bazı ayırıcı özelliklerini paylaşır. Kutsalla olan bütün hususi ilişkileri sebebiyle şaman-rahip, kutsal olarak kabul edilebilir ya da en azından halkın geri kalanından farklı olabilir. Aynı şey, bir peygamber hakkında da söylenebilir. İsa ve Buda gibi kutsal şahıslar, peygamber olabilirler ya da kutsal gerçeklikler içinde halkı temsil edebilirler. Bu yüzden de, kutsal uzmanlarının rollerini ve fonksiyonlarını anlamak için yukarıda tartışılan üç tipe başvurulamaz; ancak, bu hedefleri gerçekleştirmek maksadıyla yol gösterici olarak hizmet görebilirler. Bu yol göstericilikler, Şekil 6.1'de şu şekilde özetlenmektedir.

Tablo 6.1
Kutsal Uzmanı

<i>Tip</i>	<i>Ayırıcı özellikleri</i>
Şamanistik/rahip tipi,	kutsal dünyaya eşsiz bir ulaşım sağlayan hususi teknik ya da bilgiyle insanları temsil ederler.
Peygamberi tip,	kutsaldan, halka ilettiği bir mesaj alır. Bu mesaj olmaksızın söz konusu halk kurtuluşu gerçekleştiremez
Kutsal Şahıs tipi,	halk ve kutsal gerçeklik arasında doğrudan bir bağ sunan, kutsalın kendisinde tezahür ettiği kişi

Sanat

Dini bağlamda sanat, kutsalı ifade etme, takdir etme ve tecrübe etmenin bir çok tarzını ifade eden geniş bir terimdir. Sanat şarkıları ve dansları, müziği ve ritmi, resmi, mimariyi, dramayı, giysiyi, maskeleri, heykeli, şiiri ve hikayeleri kısaca, bir halkın dini tecrübesini sembolik olarak takdim ve temsil eden bir çok yolu içerir. Raymond Firth (1973, 15-6), sembollerin işaret ettikleri bazı şeyleri temsil ettiklerini söyler. Aynı şekilde 'sembol, kendisinin gönderme yaptığı nesne için muhafaza edilen etkileri doğurmaya ya da bu tür etkileri almaya muktedir görünürler; bu tür etkiler çoğu kez, yüksek duygusal değerlerle yüklüdür'. Ayrıca Frederick Streng (1985, 167), sanatın 'hayatın en derin anlamını ortaya koyduğunu' ilave eder.

Dinde sanat, kutsalı sembolize ettiği ya da temsil ettiğinden dolayı, bize inananın dini tecrübesi hususunda doğrudan bir fikir verir. Gözlemci resim, drama ya da şarkı vasıtasıyla, hususi bir geleneğe bağlı kimse için kutsalın ne anlama geldiğini idrak eder. Bu özelliğinden dolayı W. Cantwell Smith (1978, 173) sanatı, kelimelerle tam olarak açıklanamayacak olan halkın inancının bir ifadesi olarak isimlendirir. Gözlemci, onun içine girmeli ve onu tecrübe etmelidir.

Smith, bu noktanın altını çizmek maksadıyla aşağıdaki örneği kendi tecrübesinden iktibas eder:

İstanbul'daki Ayasofya'nın bir duvarında, son zamanlarda ortaya çıkartılan, Fahişe Mary Magdalene ve Mesih'in ilk defa karşılaşmalarını betimleyen kadim bir mozaik vardır. Mesih'in yüzünü resmetmek için isimsiz sanatkar, renkli küçük birkaç taşı, her hangi teolojik bir metinde karşılaşacağımdan daha güçlü ve etkili bir şekilde, düz yazıda kendiliğinden yargı ya da affedicilik diye isimlendirileceğim şeyi resmedecek bir tarzda belli belirsiz bir şekilde bir araya koymuştur.

Sanat vasıtasıyla, Mesih'in yargısı ve affediciliğinin birleşimi, bu birleşimin anlamı nakledilmiştir; öyleki gözlemci (Smith) onun anlamını, konu hakkındaki ciltlerce teolojik çalışmayı okuyarak elde ettiğinden daha iyi bir şekilde bir anda elde eder. Bu, dindeki sanatsal ifadelerin, çoğu kez dönüştürücü bir güçle birlikte, herhangi dini bir geleneğin, sınırsız değer olarak kabul ettiği şeyi, betimlediği ve resmettiği gerçeğinin örneğini ortaya koyar. Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ı takiben sanatın bunu iki temel yolla yaptığını görüyoruz: Tasviri ve temsili sanat vasıtasıyla.

Tasviri Sanat

Hall, Pilgrim ve Cavanagh (1986, 78) tasviri sanatı, inananı aniden kutsalın huzuruna getiren ya da bu huzura 'çağırarak' şey olarak isimlendirirler. Eliade'yi takiben, bir hiyerofani olarak hizmet gören herhangi sanatsal bir ifade, tasviri sa-

nat olarak nitelendirilir. Mesela Eliade, şamanlar tarafından giyilen elbiseleri ve maskeleri, şamanın giydiklerinin üzerinde betimlenen semboller vasıtasıyla inananı doğrudan kutsalla temasa getirdiklerinden dolayı onları hiyerofani olarak isimlendirir.

Şamanın taktığı maskeler, çoğu kez kuzgun ya da diğer hayvanların hem insan hem hayvan olabildikleri kozmogonik mitleri resmederler. Oswalt (1967, 230), merkezinden ikiye bölünmüş olan böyle bir maskenin 'bir yarısında bir hayvan ya da bir kuş başına ve diğer yarısında ise bir insan kafasına sahip olabildiğini' söyler. Eliade (1964, 147) şamanın kostümünün, şamanın kendisiyle 'dindışı mekanı aştığı ve manevi dünyaya temasa geçmeye hazırlandığı' tam bir sembolik sisteme sahip olduğu sonucuna ulaşır. İnsanlar sanatsal kostümlerini giyen şamana yaklaştıklarında, kutsal kendisini onlara arz eder.

Tasviri sanatın bir diğer örneği ise, Doğu Ortadoks Hristiyan Kiliselerinin ikonlarında bulunur. İkonlar genel olarak, kutsal şahısların resmedildiği ve aynı zamanda, bir inananın kendisiyle doğrudan kutsalla komünityona girdiği vasıtalar"dır. İbadet edenler ikonları öperler; duada yüzlerini onlara doğru dönerler ve onlar üzerinde yoğunlaşırlar. Bu yüzden de kutsal, inananın onu doğrudan tecrübe edebileceği şekilde sunan herhangi bir sanat, tasviri bir sanattır.

Temsili Sanat

Bir hikaye anlatan sanat, bir mesaj sunar ya da temsili olan bir hakikatı ifade eder. Aynı şekilde Hall, Pilgrim ve Cavanagh, 'temsili sanatın da, tarih boyunca nakledilen gelenek ya da dinin yaptığı gibi, daha çok didaktik veya öğretimin fonksiyonu yerine getireceğinin söylenebildiğini' ifade ederler (s. 8). Mesela, Smith'i güçlü bir şekilde çarpmış olsa da onun tarafından gözlemlenen mozaik, yargılama ve merhameti temsil ederler. Bunların ikisi de yani hem yargılama

hem de merhamet, merhametli ve mübarek olarak kutsal anlaması için tecrübe etmesi onun için zorunlu olan şeylerdir. Smith'in karşılaştığı gibi, aynı mozaikle karşılaşan inananlar, İsa'nın yüzündeki arılığı ve aşkı görürler ve böylece de, insanıyetperverliği ve Hristiyan kurtuluş yolunu öğrenirler. Aynı mesaj, şarkılar ve şiir yoluyla da nakledilebilir. Mesela, Frederick William Faber'in aşağıda bir dörtlüğü iktibas edilen meşhur ilahisi (Faber, 1983, 230), bir çok Hristiyan için, Smith'in Bizans mozağini gördüğünde elde ettiği aynı anlamı ifade eder.

Tanrı'nın merhametinde bir genişlik vardır
Denizin genişliği gibi;
Onun adaletinde bir şefkat vardır;
Ki, özgürlükten daha çoktur.

Tasviri ve Temsili Sanat

Bir çok sanat, inananların onu kullanımı ve onu anlamalarına uygun olarak hem tasviri hem de temsili olabilir. mese-la, Vatikan'daki Sistine Şapel'in tavanındaki resimler her iki kategoriye de uyabilir. Şapelin en meşhur resmi, yaratılış anında Tanrı'nın insanın parmaklarına uzanan ve neredeyse onlara dokunacak gibi olan resmdir. Bir kimse sözü edilen resme bakabilir ve derhal aşkın Yaratıcının varlığını hisseder ve onun ihtişamı karşısında şaşırır. Bu, Michelangelo'nun resmini *tasviri* kılar. Ya da bir kimse ona bakar ve onda Tanrı'nın gücü, *ex nihilo* yaratma ve beşerin Tanrıya muhtaç oluşu hakkındaki öğretileri görür. Bu yüzden de o, *temsili* sanat olarak tasnif edilebilir.

Sanat ayinlerde kullanıldığı zaman, temsili olmaya eğimlidir. Bunu, mitlerle ilgili olarak da görmüştük. Mitlerin gerçek anlatımı, inananı zamanın ötesindeki bir ana, yaratılışın kutsal anına götürerek onu dönüştürür. Aynı şekilde kutsal ve dünya hakkındaki belli öğretiler de, mitlerden çıkartılabilir. Hall, Pilgrim ve Cavanagh'ın, ayin genel olarak daha çok

temsili olduğu için, ayinlerde merkezi bir rol oynayan santsal şekiller, fonksiyon itibariyle daha çok temsili olduğunu ileri sürmelerinin sebebi budur (s.79).

Daha ileri bir örnek, sanatın nasıl hem tasviri hem de temsili olabildiğini açıklamaya yardım edebilir. Hristiyan ve Yahudi geleneklerinin Kutsal Kitapları şiirler, meseller, mitler, öğretiler, vaazlar ve diğer bir çok edebi sanat şeklini içerir. Kutsal Kitap, bir Hristiyan ibadetinde okunduğu zaman, genel olarak bir hikaye anlattığında ya da bir mesaj sunduğundan dolayı tasviri bir sanat şekli olarak kullanılır. Ancak, aynı zamanda mesela Kutsal Kitap, sayfalarının uçları altınla süslendiği, kutsal imajlar içeren bir altın ya da gümüş bir ciltle ciltlendiği ve ayinsel olarak kilisenin ön tarafına doğru taşındığı ve kürsüye konulduğu zaman, tasviri bir tarzda da kullanılabilir. Kutsal metin açıldığında insanlar, saygıdan ayağa kalkarlar ve kendisi sayesinde kutsalın insanlar için hazır kılındığı Tanrı'nın sözü olarak kabul ederler.

Şekil 6.2, takdimi ve temsili sanat arasındaki ilişkiyi tasvir etmektedir.

Tablo 6.2

TAKDİMİ VE TEMSİLİ SANAT ARASINDAKİ İLİŞKİ

Tasviri sanat	Temsili sanat
	Didaktik
Bir Hiyerofani İnananı kutsalla doğrudan tecrübeye götürür	Tecrübe edebilsin diye kutsalı anlamasına yardım eder
Genellikle ayinlerin bir parçasını oluşturur	Ayinlerden ayrılabilir

Kutsal Uzmanı ve Sanat

Kutsal uzmanın üç tipini ve sanatsal ifadenin iki kategorisini tanımladık. Ancak bunu, zikredilen tasniflerden hiç birinin kesin olarak tasvir edilemeyeceğine işaret ederek yaptık. İmdi kutsal uzmanlar ve sanat arasındaki ilişkiyi araştıracağız.

Şaman-rahip ve Sanat

Daha önce, bir şaman tarafından giyilen kostümün kendisinin, kutsalı doğrudan inananlara sunan bir hiyerofani olduğuna işaret etmiştik. Davul çalma, şarkı söyleme ve dans etme de, şamanın transa geçmesine yardım eder ve bu onun vecd tekniklerinden birini teşkil eder. Eskimo şamanlarına yardım etmek için kullanılan bir musiki aleti, Oswalt (1967, 220) tarafından, fok balığından ya da morsun mesanesinden yapılan ve bir ile üç adım arasında değişen ağaçtan bir kasnak üzerine geçirilen tef tipi bir davul olarak tasvir edilir. Davulun hem kenarına hem de ortasına vuran davulcu, şamanın bedenini terk ve öteki dünyaya seyahat etmesi için hayatı bir öneme sahip olan bir ritim meydana getirir. Bu yüzden, sanat olmaksızın şaman, bu kutsal aracılık rolünü yerine getiremez.

Bu aynı zamanda diğer rahipler hakkında da söylenebilir. Mesela, Anglikan ya da Roma Katolik rahibi, Evharistya ayinini icra ederken genellikle *chasuble* diye isimlendirilen kolsuz bir cübbe giyer. Bu giysi, çoğu kez ayrıntılı bir şekilde farklı Hristiyan semboller ve farklı renklerle süslenir. Altın, Mesih'in krallığını; kırmızı, Pentekost'ta ortaya çıkışında Kutsal Ruh'un ateşten dillerini; mor renk, haçta dökülen Mesih'in kanını vs. temsil eder. Rahip, kutlama sözlerini söylerken giydiği sanatsal giysilerle sembolize edilen Mesih'i halka takdim ediyor görülebilir. Ancak semboller, aynı zamanda, toplumun Mesih hakkındaki inançlarını da temsil ederler.

Peygamberler ve Sanat

Peygamber tarafından insanlara ulaştırılan söz, ister söylenen isterse yazılan türden olsun, bir sanat formunda gelir. Mesela, İbrani peygamberleri, halkı tövbe etmeye çağıran mesajını sunmak maksadıyla dramatik nesri kullanmışlardır. Hristiyan kiliselerde, vaiz çoğu kez halkın cevap vermesini sağlayacak şekilde tanrısal mesajı ilan ederek peygamberi bir rolü yerine getirir. İslam'da kutsal kitap (Kur'an), hem peygamber Muhammed'e vahyedildiği hem de daha sonraki nesiller tarafından korunduğu şekliyle Tanrı'nın sözünü en mükemmel surette sunar/temsili eder. Kur'an'a kısa bir bakış, peygamberler ve sanatsal ifadeler arasındaki ilişkiyi ortaya koyacaktır.

Kur'an tasviri bir sanatta, harfi harfine Tanrı'nın sözü olduğundan, saygıyla davranılır. Müslümanlar, onun kelimelelerini ezberlemeye, asli dili olan Arapça ile okumaya teşvik edilirler. Aynı zamanda Kur'an'ı, metni özellikle güzel bir hale getiren süslü bir el yazısı tipi olan hat sanatı sayesinde de korumuşlardır (Kamm, 1976, 7-8).

Kur'an aynı zamanda, peygamber tarafından tebliğ edilen 'sure' diye isimlendirilen 114 bölümü içeren bir kitapta biraraya getirildiği şekliyle Allah'ın mesajını da sunar. 'Sure' kelimesi 'derece' ya da müminin kendisiyle Tanrı'ya mükemmele varacak bir teslimiyetle yaklaştığı 'adım' anlamına gelir. Bu yüzden, her bir bölüm, müminin kendisini Allah'a adanmasına yardım etmeyi hedefleyen didaktik bir mesajı içerir.

Kur'an, mit, şiir ve dramatik nesir gibi bir çok sanat şeklini içerdiğinden surelerin çoğu, hem müminin doğrudan Allah'la temasa geçmesini (tasviri) sağlar hem de O'nun hakkında bilgi verir (temsili). Bunun bir örneği, Kenneth Kramer'in (1986, 258), 'Kitabın özü' olarak isimlendirdiği başlangıç suresinde bulunabilir. İngilizce tercümesinde bile (Ali, 1977, 14-15), sözlerin sanatsal gücü, okuyucu tarafından takdir edilebilir. Bu sözler aynı zamanda okuyucunun

İslam'ın sınırsız değeri hakkında bilgilenmesine yardım ederler.

Çok merhametli, çok bağışlayıcı Tanrının adıyla.

Övgü Tanrı'ya olsun, âlemlerin Rabbi ve muhafaza edeni.

Çok bağışlayıcı, çok merhametli:

Hüküm gününün efendisi.

Sana ibadet ederiz,

Ve senin yardımını ararız.

Göster bize, dosdoğru yolu,

Onların yolunu ki,

Kendilerine inayetini bahşettin,

Onlar(ın nasipleri) gazap değildir,

Ve yoldan çıkmayanların.

Bu ayetler, müslümanın günde beş kez kıldığı namazın bir parçasını oluştururlar. İlk olarak peygambere verilen bu sözler, kutsalla uygun bir ilişki hususunda mümine yol gösterir. Bu yüzden de, kutsal bir uzman tipi olarak peygamberin (hem tasviri hem de temsili olarak) sanatı, tanrısal sözü halka ulaştırma hususundaki rolünün üstesinden gelmek için nasıl kullandığını gösterir.

Kutsal Şahıs ve Sanat

Bizatihi bir hiyerofani olan şahıs çoğu kez, ister kutsal doğrudan inanana sunmak isterse kutsal şahıstan türetilen sınırsız değer hakkındaki hakikatleri temsil etmek için olsun, sanatın nesnesi haline gelir. Bunun iyi bir örneği, Budist sanatındaki resimlerde, heykellerde ve dini nesnelerde bulunur.

Budizm'e dair kitabında Maurice Percheron (1982, 172-3), Kamboçya'da Buda'nın heykellerinin onun dingin, sakin yüzünü nasıl temsil ettiklerini anlatır. Buda'nın dudakları açık bir şekilde, 'anlaşılması zor bir gülümseme' ile betimlenmiş-

tir. Gözler yarı açık ve yarı kapalı görünecek şekilde, indirilmiştir. Heykelin tamamı, derin bir düşünceye dalan ve 'tatlı bir acıma ile dolu' birisini resmeder.

Buda'nın aydınlanmaya yönelik araştırmasında, inananın onu, kutsal gerçeklikle doğrudan temasa getiren şeyi bu tasvirde görebilir. Buda'nın belli belirsiz gülüşü ve bu dünyaya yarı kapalı gözleri, onun içsel barışa ulaştığını ortaya koyar/gösterir. Ancak, bu saf mutluluğa ulaşmayanlara yönelik sevgisinin bir işareti olarak da, bu dünyaya gözlerini yarı açık tutar. Bu yüzden de kutsal heykel üzerinde yoğunlaşma, araştırmacının Buda'nın keşfettiği tecrübenin aynısını başarmasına yardım eder.

Heykelin belli hakikatleri temsil ettiği de anlaşılabilir: Her bir şahıs, kendi aydınlanmasını keşfetmelidir; acı dünyası, yalnızca insanın kendi içindeki hakikati bulmasıyla alt edilebilir; barış, bir kimsenin kendini bu dünyaya bağlamasıyla ulaşılamaz; aydınlanmamışlara yönelik merhamet, diğerlerinin aydınlanma yolunu bulmaları, aydınlanmış olanları bu dünya da tutar. Buda'nın heykelinin uzun ve dikkatli bir şekilde tetkikinden sonra, bu anlayışlara ulaşmak mümkündür.

Bu yüzden de, kutsal dünya ve insan arasındaki araçlar olarak kutsal şahıslar, farklı dini geleneklerde, inananları doğrudan kutsalın huzuruna götürmek ya da inananlara kutsal hakkındaki hakikatleri nakletmek maksadıyla sanatsal olarak betimlenirler.

Özet

Kutsal ve insanlar arasındaki araçlar olarak kutsal uzmanlar ve tasviri ve temsili biçimiyle sanat hakkındaki tartışmamız, bu iki fenomenin birbiriyle nasıl yakından ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Kutsal uzman sanat olmaksızın aracılık yapamaz; sanat, aracılığı sembolize eden bir vasıta haline gelir.

- Bu ilişkiyi anlamak bize, mesela sanat, mitler ve ayinler gibi fenomenler arasındaki diğer ilişkileri ortaya çıkarma-

mıza ya da kutsal uzmanının ayinde sanatı kullanımını tasvir etmemize yardım eder. Bu tür bağlantıları ortaya koymak, dinin fenomenolojik yapısının bir parçasını teşkil eder. Bu yapıda, din öğrencisi, bütün dini fenomenler arasındaki işleyişler ve karşılıklı ilişkiler hakkında bir anlayışa ulaşır.

Kaynaklar

- Ali, A.Y, (tercüme eden ve yorumlayan), *The Glorious Quran*, n.p.; Muslim Students' Association of the United States and Canada, 1977.
- Davies, J. G., 'Christianity: The early Church', R. G.Zaehner, *Concise Encyclopedia of Living Faiths*, içinde, Boston, Beacon, 1959, s. 51-85.
- Eliade, M., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. W. R. Trask, London, Routledge, 1964.
- Eliade, M., *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of History of Religions*, San Fransisco, Harper and Row, 1977.
- Faber, F. W., 'There's a wideness in God's mercy', *Hymns and Psalms: A Methodist and Ecumenical Hymn Book*, içinde, London, Methodist Publishing House, 1983.
- Firth, R., *Symbols: Public and Private*, Ithace, Cornell University Press, 1973.
- Hall, T. W., R. B. Plgrim and R.R. Cavanagh, *Religion: An Introduction*, San Francisco, Harper and Row, 1986.
- Hick, J., 'Jesus and the world religions', J.Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, içinde, London, SCM Press, 1977, 167-185.
- Kamm, A., *The Story of Islam*, Cambirdge, Dinosaur Publications, 1976.
- Oquilluk, W.A., *People of Kawerak*, Anchorage, Alaska Pacific University Press, 1981.
- Oswolt, W. H., *Alaskan Eskimos*, San Francisco, Chandler, 1967.
- Percheron, M., *Buddha and Buddhism*, Woodstock, Overlook Press, 1982.
- Smith, W. C., *The Meaning and End of Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1978.

Streng, F. J., *Understanding Religious Life*, Belmont, Wadsworth, 1985.
 Wilson, M., *Communal Rituals of the Nyakyusa*, London, Oxford University Press, 1959.

Sorular ve Faaliyetler

Tartışma Soruları

- 1.Şamanistik kutsal uzman tipi nedir? Bir rahibin bu kategoriye uyduğunu söylemek ne anlama gelir? Bir şaman olarak Roma Katolik rahibini tartışınız.
- 2.Buda'nın ve İsa'nın a)bir peygamber ve b) kutsal şahıslar olarak birbirlerine ne kadar benzer ya da farklı olduklarını tartışınız.
- 3.Muhammed'in 'peygamberlerin mührü' olduğunu söylemek ne anlama gelir?
- 4.Shona geleneğinin (bkz. Dördüncü Bölüm) bir *n'angasi*nın nasıl a)şamanistik/rahipsel, b)peygamberi ve c)kutsal bir şahıs olabildiğini gösteriniz.
- 5.Rastgele bir sanat objeleri listesi ortaya koyun. Listedeki her bir maddeyi, takdimi, temsili ya da her ikisi olarak belirleyiniz.
- 6.Kutsal uzmanlarını ve sanatı birbiriyle ilişkili dini fenomen tasnifleri olarak tartışmanın avantajları ve dezavantajları nelerdir?

Projeler ve Faaliyetler

1. 'Vecit' kelimesini bir sözlüğe bakınız. Bu bölümde tartışıldığı şekliyle kutsal uzmanın şaman/rahip tipine sözlüğün vecit hakkında yaptığı tanımı uyguladığınız kısa bir makale yazınız. Makalenizde Eliade'nin çalışmalarına atıfta bulununuz.
- 2.Ruhun kontrolü altında olan bir kimse gördüğünüzde, ne gözlemlediğinizin bir tasvirini yazınız.

3. Bir peygamberi takip eden Bağımsız ya da Siyonist kilisenin bir üyesiyle bir görüşme ayarlayınız. a) Peygamberin Tanrı'dan bir mesajı nasıl aldığını b) mesajın insanlara nasıl ulaştırıldığını; c) niçin halkın bu peygamberi gerçek kabul ettiklerini; d) bu peygamberin mesajının muhtevasının ne olduğunu anlamaya çalışınız.
4. Bir kiliseye, sinagoga, tapınağa ya da herhangi kutsal bir yapıya gidiniz. Binada gördüğünüz sanat objelerinin bir listesini yapınız. Onların herbirini, takdimi ya da temsili sanat olarak anlamaya çalışınız. Bulduklarınızın kısa bir özetini yazınız.

Kutsal Metin ve Ahlak

Bu bölümde, diğer iki fenomen tasnifini araştırarak ve bunların aralarındaki ilişkileri inceleyeceğiz. Şifahi kaynaklardan elde edilen dini geleneklerin yazılı hali olan kutsal metinle başlayacak ve daha sonra, çoğunlukla kutsal metinde kaydedilen ve örneklenen ahlaki davranış kodlarına bakacağız.

Kutsal Metnin Doğası

‘Kutsal metin (scripture)’ kelimesi, Kenneth Kramer’in (1986, 10) işaret ettiği gibi, Latince *scriptura*dan gelir ve sözlük anlamı itibariyle, yazma eylemine gönderme yapar. Bu yüzden de genel olarak, dini geleneklerin yazılı metinlerine işaret eder. Bu metinler, gelenekler arasında farklı şekillerde kabul edilirler. İslam gibi bazı dini gelenekler metni, bizzatı kutsal kabul ederek ona saygı gösterirler. Budizm gibi diğerleri ise, kaydedilmiş sözleri, bireyin aydınlanmaya yönelik araştırması için uygun rehberler olarak kabul ederler.

Kutsal metin terimi, sözlük anlamı itibariyle, yazılı metinlere gönderme yapmakla birlikte bütün metinler, şifahi geleceği içine alan bir süreçte ortaya çıkmışlardır. Ancak bazı

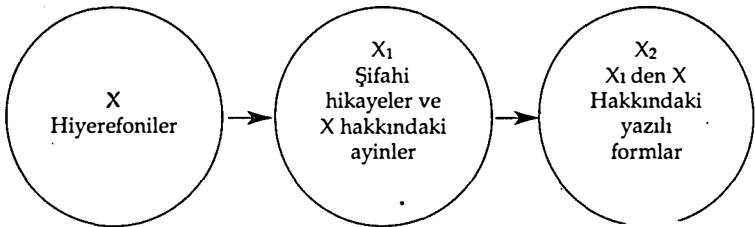
dinler, asla yazılı kaynaklar geliştirmemelerine rağmen öğretilerini, mitlerini, ayinlerini ve ahlaki anlayışını şifahi bir şekilde nesilden nesile nakletmişlerdir. Fenomenolojik açıdan bu, yazılı bir metni olan geleneklerin, kendi temel öğretilerini kaydetmeyen geleneklerden daha çok gelişmiş olduğu anlamına gelmez.

Dünya dinlerindeki kutsal metinleri açıklayan kitabında Harold Coward (1988, x), özellikle batılı bilim adamları arasında yazılı söze, şifahi gelenek üstünde yer vermeye yönelik bir eğilimin var olduğunu ileri sürer. Ancak bu yalnızca, 'Batı kültür tarihinin son döneminin ayırıcı bir özelliğidir'. Coward 'kutsal metnin, (bizim zamanımız dışındaki) çoğu zaman ve yerlerde hem şifahi hem de yazılı sözü içeriyor olarak anlaşıldığını' ileri sürer (a.g.e).

Kutsal metinlerin geliştirildiği genel süreç, üç safhayı takip eder. Birinci safha, gördüğümüz gibi, Eliade'nin hiyerofani diye isimlendirdiği kutsal olayların vuku bulmasından ibarettir. İkinci safha, kutsal olay hakkındaki kutsal hikayeleri anlatmaya ve ayinlerde bu olayların yeniden yaşanmasına doğru ilerler. Bu da şifahi geleneği teşkil eder. Bazı geleneklerde üçüncü safha, şifahi gelenekler vasıtasıyla kutsal metinlerin kaydedilmiş hali olan yazılı metinleri meydana getirir. Bu süreç, şekil 7.1'deki adımları takip eder.

Şekil 7.1

Kutsal Metnin Gelişimi



Olayların düzeni, bir inanan tarafından görüldüğü şekilde bu biçimde betimlenir. Ancak yazılı metnin gelişimi, bu grafiğin ima ettiğinden çok daha karmaşıktır. Şifahi gelenekler, değişir ve yazılı metinlerin gelişimini etkilemeye devam ederler. Üstelik yazılı metinler çoğu kez, nihai bir dökümanda tabaka tabaka değişime maruz kalır. Bu nihai doküman, (Yaratılışın ilk bölümündeki yaratılış hikayesinde görüldüğü gibi) çok uzun bir zaman diliminde üretilebilir ve aynı eylemler tarafından etkilenebilir. Ancak bir inanan için hiyerofani, olağan üstüdür ve bu yüzden de kendisinden söz edilen ve hakkında yazılan şeyin kaynağını teşkil eder.

Kutsal Olaylar ve Şifahi Gelenekler

Bu hiyerofanilerin inananlar için mitlerde ve ayinlerde anlatıldığı ve yeniden yaratıldığı şekliyle kutsal metnin temellerini teşkil etmesi gerçeği, Bënjamin Ray'ın (1976, 39) güney Sudan'ın Dinka halkları arasındaki bu sürece yönelik tasvirinde açık bir şekilde görülebilir. Önemli bir Dinka miti, bütünüyle yerleşik bir halk haline gelmeden önce, erken bir dönemde, ineklerin aç kaldığı ve öldüğü bir kuraklığın nasıl ortaya çıktığını anlatır. Bu hikayede izlenen, en sonunda halkı daha bereketli bir ülkeye götüren, onlara hayatta kalma yeteneklerini öğreten ve hayatta kalmaya yönelik bu metotlarla ilişkili ayinsel faaliyetleri tesis eden kutsal olaylar serisidir.

Söz konusu hikayede nakledilen kutsal tezahürler, Aiwel Longar diye isimlendirilen bir kahramanın, bitkinin köklerinden su elde ederek kuraklık boyunca kendi ineğinin hayatta kalmasını sağlama yeteneğini de içerir. Bunu nasıl yapacağına dair bilgi, ona kutsal bir kaynak (hiyerofani) tarafından ilham edilmişti. Sonra Longar, bu halka, "sonsuz otlakların, suyun bulunduğu ve ölümün olmadığı" yeni bir bölgeye seyahat etmelerini söyledi. İnsanlar bu teklifi reddettiler ve Longar tek başına yola çıktı. En sonunda, halk onu takip etti

ancak, yüce tanrı Nhialic onların yolları üstüne dağlar ve nehirler koydu. Bu tür engellerin var oluşu, yüce varlığın onları buraya belli maksatlar için koyduğundan hiyerofaniler olarak tanımlanabilirler.

Hikaye, Longar'ın insanların yeni bölgeye girmek için geçmeye çalıştıkları bir nehri görmek maksadıyla yüksek bir dağ üzerinde nasıl durduğunu anlatarak devam eder. İnsanlar karşıya geçmeye çalıştıkça Longar, balık avlamada kullandığı mızrağını saplayarak onları teker teker öldürdü. Balık tutmak için kullanılan yemin gerçek bir şahıs olduğunu düşünmesini sağlayarak Longar'ı kandıran Agothythik adındaki tek bir adam kalıncaya kadar, insanları öldürmeye devam etti. Aldatıldığını fark eden Longar, Agothyathik'a saldırdı. Her ikisi de yoruluncaya kadar uzun bir müddet güreştiler. Sonra Longar Agothyathik'e, halkını nehri geçmeleri için çağırmasını söyledi. Longar, bu insanların bir kısmına balık avlama mızrağını ve diğerlerine ise, savaş mızraklarını verdi.

Bu mit, Dinka toplumundaki rahip ve savaşçı sınıflarının gelişiminin temelini teşkil eder. Rahipsel ayinler icra edenler balık avlama mızrağını kullanırlar ve savaşla meşgul olanlar ise, savaş mızraklarını taşırlar. Bu yüzden de mızraklara sahip olma, Longar'ın mızrak atışının, Agothyathik'le güreşmesinin ve halkın nehrin karşısındaki yeni toprağa yerleşmesinin orijinal kutsal tezahürlerine gönderme yapar.

Bu kutsal olaylar, Dinka Halkının şifahi geleneklerinde anlatılır ve ayinlerinde yeniden yürürlüğe konulur. Böylece hiyerefonilerin (X), mitlerde yeniden anlatılmaları ve ayinlerde (X1) yeniden yürürlüğe konulmaları sayesinde şifahi olarak nasıl nakledildiklerini açık bir şekilde görmekteyiz. Dinkalar, yazılı kutsal metinlere sahip değildirler; ancak, onların şifahi gelenekleri, diğer dini toplumların yazılı metinlerinin yerine getirdiğine benzer bir fonksiyon icra ederler.

Şifahi Gelenekten Yazılı Kaynaklara

Bazı dini gelenekler hikayelerini, ayinlerini ve öğretilerini, yazılı olarak kaydederek. Böylece onlar, şifahi olarak nakledilmelerinden yazılı bir metnin geliştiği bir süreç geçirirler. Bu süreç, 'kitap dini/kitaplı din'in klasik bir örneği olarak kabul edilen İslam'da açık bir şekilde görülebilir. Daha önce ileri sürdüğümüz gibi *Kur'an*, inananlar tarafından, harfi harfine Tanrı'nın sözü, kutsal mesajı içeren bir hiyerofani olarak kabul edilir. Ancak kitabın kendisi, kutsal bir tezahür değildir: Hiyerofani, kitapta var olan sözler olarak tanımlanır.

Muhammed, Melek Cebrail vasıtasıyla ilk vahyini Allah'tan aldığı anda, kendisine 'okuması', yani, aldığı sözleri, yüksek sesle tekrarlaması söylendi. O, aldığı bu sözleri ezberlemeye başladı; ancak, onun okuma yazma bilmediği kabul edildiğinden, bu sözleri yazamadı. Müslüman gelenek, Muhammed yüksek sesle bir vahyi tekrarlar tekrarlamaz, arkadaşlarının onları, sayfalara, ağaç kabuklarına, kemiklere ya da ne bulurlarsa onun üzerine yazdıklarını kabul etse de, *Kur'an*'ın kendisi, Muhammed'in ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonrasına kadar nihai anlamda tamamlanamadı. Bu kısmen, niçin her müslümanın, *Kur'an*'ı ezberlemeye ve onu yüksek sesle tekrarlarmaya teşvik edildiğini açıklar. Söz, esasen şifahidir.

İslam örneği, Harold Coward'ın şifahi geleneğin, bütün dini geleneklerde yazılı metinlere karşı öncelikli bir yeri olduğu iddiasını destekler. Coward, çoğu inançta, şifahi sözlerin, ebedi kabul edildiğini ileri sürer. Bunun, (Mahayana Budizm'inde) ebedi Buda'nın bedenlenmesi olarak aydınlanmış hale gelen Siddhartha Gauthama'nın öğretileri, her bir Hindu yaratılış çevriminin başlangıcında söylenen söz, Tanrı'nın Sina Dağında Musa'ya dikte ettirdiği Tevrat ve Nasıralı İsa'da bedenlenen Tanrı'nın ebedi Sözü hakkında da doğru olduğunu, söyler.

O zaman niçin, belli gelenekler kutsal şifahi sözü, yazılı metin halinde kaydederler? Bu soruya bir cevap, İslam tarafından verilir. Kelimenin kendisi kutsal olduğundan o, peygamberin ağzından tam ve mükemmel bir şekilde çıkar. Bu, Muhammed'in sözlerinin niçin hemen ve doğru bir şekilde farklı nesneler üzerine kaydedildiği ve emin bir şekilde bir torbada korunmuş olduğunu açıklar. Yazılı metot kullanarak nakletmede, hiçbir hata vuku bulmaz.

Sözlerin yazılı bir şekilde kaydetmenin ikinci bir hedefi, yine İslam tarafından ortaya konulur. Muhammed'in vefatından sonra, A.Yusuf Ali'nin (1977, xxxiii) 'şiddetli bir irtidat kasırgası' diye isimlendirdiği şey meydana geldi. Bir başka ifadeyle, bir çok topluluk, Tanrı'nın sözünü, asli nakline uygun olmayan bir tarzda yorumlamaya başladı. Sözün müdafaa edilmesi sırasında bir çok inanan öldürüldü; bu öldürülenlerin çoğu, *Kur'an*'ı ezbere bilen kimselerdi. Ali'ye göre, o zaman "*Kur'an*ın bu türden bir ve başka herhangi bir tehlikeye karşı orijinal haliyle dokunulmamış olarak muhafaza edilmesine" karar verildi.

Doğruluk ve sapkınlığa karşı koyma ihtiyacına ilaveten, Hristiyanlık gibi bazı gelenekler mesajı tutarlı, organize ve doğrulanabilir kılmanın vasıtalarına ihtiyaç duydular. Böylece İsa'nın takipçileri onun hayatının, öğretilerinin ve faaliyetlerinin kaydını gerekli gördüler. Bu yüzden de bazı kutsal metinler esas mesajı, anlaşılabilir bir şekilde bir araya getirecek biçimde gelişti.

Yazılı metinlerin gelişimine yönelik Coward (1988, 173-4) tarafından ileri sürülen, daha ileri bir gerekçe ise, kutsal metinleri yazmakla, kutsal hikayenin bütün insanlar için ulaşılabilir hale gelmiş olmasıdır. Kutsal olay, mitte anlatıldığı ve ayinde yeniden yürürlüğe konulduğu zaman, bu çoğunlukla rahiplerin ya da kutsal uzmanlarının kontrolü altında meydana gelir. Yazıldığında ve yazılan metin dağıtıldığı zaman ise o, bütün halkın malı haline gelir. Mesela Martin Luther tarafından açıklanan 'bütün inananların rahipliği'

doktrinini kabul eden ve temel gerçeklerinden biri olarak Kutsal Kitap'ın bütün insanlar için ulaşılabilir olmasını savunan Protestan Reformunda, yukarıda zikredilen şey vuku bulmuş oldu.

Böylece kutsal metnin, esasen ve öncelikli olarak şifahi olduğu; anlatıldığı ve dini toplumlar içinde nesilden nesile aktarıldığı sonucunu çıkarıyoruz. Tarihsel, teolojik ve pratik sebeplerden dolayı şifahi nakilleri yazıya geçirilirler. Bu yazıya geçirme süreci, (İbrani geleneği gibi) bazı geleneklerde, çok uzun bir dönemde meydana gelir ve şifahi geleneğin yeni yorumlarının editörler tarafından metne sokuşturulmasını da içerir. Kutsal metinlerin şifahi olarak kalmak yerine yazıya geçirilmeleri ile ilgili olarak Coward tarafından ileri sürülen sebepler, aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

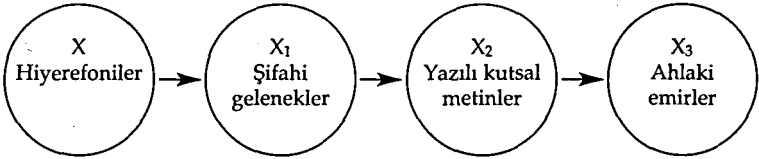
- 1.Kutsal olayların doğru anlatılmasını sağlamak.
- 2.Kutsal olayların yanlış yorumlarına karşı önceden tedbir almak.
- 3.Kutsal olayları, düzenlenmiş ve birleştirilmiş bir şekilde sunmak.
- 4.Kutsal olayları bütün insanlar için ulaşılabilir kılmak.

Ahlak

Bir geleneğin kutsal metinleri içinde, bir dinin ahlaki kurallarını ve otoriter "meli/ler-malı/lar"ını buluruz. Bunlar mitlerde anlatılan ve ayinlerde yeniden yürürlüğe konulan kutsal olaylardan çıkartılır. Bazı geleneklerde ahlaki kodlar, yazılı olarak kaydedilirler; oysa diğerlerinde bunlar şifahi olarak varlıklarını devam ettirirler. Ancak her ikisi de, dini toplum tarafından halkın hayatının düzenlenmesini sağlıyor ve kutsaldan ya da sınırsız değerden geliyor olarak kabul edilirler.

Bu yüzden de, bu noktada, kutsal metinlerin nasıl geliştiğini gösteren diyagrama ilave bir boyut ekliyoruz (bkz. Şekil 7.2).

Şekil 7.2.

AHLAKİ EMİRLERİN GELİŞİMİ

Her din, bir anlamda inananın nasıl davranması gerektiğini 'meli-malı' şeklinde emreder. Bu 'meli-malı'nın otoritesi, hiyerofaniye kadar geri götürülebileceği için, emredici bir özelliğe sahiptir. Ahlaki emre itaat etmemek, hayatı karışıklık içine iter, refahı tehdit eder; merkezden karmaşaya götürür; hakiki kutsal olayın düzenleyici etkisini tesirsiz hale getirir.

Ahlaki 'meli-malı', farklı geleneklerde farklı şekillerde başlar. Onu, İbrani kutsal metinlerinde, Tanrı tarafından Musa'ya verilmiş emirler şeklinde görürüz. Hiyerofani, Yasanın, daha sonra onu halkına tevdi edecek olan Musa'ya takdim edilmesidir. Yasa bildirilir ve kaydedilir. O, insanlara nasıl yaşayacaklarını emreder; itaatsizliğin cezalarını sıralar ve bağışlamanın ve barışmanın elde edilebileceği vasıtaları tanımlar.

Aksine, Konfüçyanizm diye isimlendirilen Çin geleneğinde ahlaki 'meli-malı', bir emir şeklinde değil fakat çoğu kez atasözleri şeklinde iletilen tavsiyeler olarak başlar. Bununla birlikte onun emperatif doğası, bilge insan Konfüçyüs'ün *göğün (Tien)* iradesi ya da yolu diye isimlendirilen ideale uygun olarak tasarlanan beşeri davranış için mükemmel modeli görecekte olması gerçeği ile desteklenir. Bu yüzden de Konfüçyan hiyerofani, göğün emrini tefrik edebilen ve onu halkı için tanımlayan bilge hikmetidir. Eğer halk öğretiyi takip ederse, uyum ve barış hakim olur; eğer, bilgenin hikmeti-

ni görmezden gelirlerse, kaos ve düzensizlik ortaya çıkacaktır (Graham, 1959, 370)

Konfüçyüs'un öğretisinin bir örneği, yönetsel kurallarla ilgili tavsiyesinde görülebilir. Onun sunduğu hikmet, bütün ilişkileri yöneten evrensel bir ideal olarak tasvir ettiği karşılıklılık prensibine dayanır.

Eğer halkı yönetmeliklerle yönetir, aralarındaki düzeni onları cezalandırarak korursan, senden uzaklaşacak ve bütün öz saygılarını kaybedeceklerdir. Eğer, onları ahlak gücüyle yönetirsen.... öz saygılarını muhafaza edecekler ve sana kendiliklerinden geleceklerdir (Analects, II, 3; Kramer tarafından iktibas edildi, 1986, 111).

Ahlaki 'meli-malı'nın bir başka örneği, doğumla belirlenen tasniflere uygun bir sosyal düzen organizasyonu olan Hint kast sisteminde görülebilir. Hindu toplumunun dört sınıfı, yukarıdan aşağıya doğru, *Brahmin* (din adamı sınıfı), *Kshatriye* (savaşçılar), *Vaisya* (vassallar) ve *Sudradan* (hizmetçiler) oluşmaktadır. Hindu mitolojisine göre sınıflar, Hindu kutsal metinlerinden biri olan ve *Rig-Veda*'da anlatılan bir hiyerofaniden kaynaklanırlar. Burada, Purusha'nın bedeninin toplumun farklı parçalarını oluşturmak maksadıyla parçalandığı anlatılır. Bu mit, Hindistanlı bilim adamı L. M. Joshi (1975, 65) tarafından yeniden anlatılır.

Purusha parçalandığı zaman, onun bir çok parçasını ne yaptılar? Ağzını, kollarını ne diye isimlendirdiler? Uyluklarını ve ayaklarını ne diye isimlendirdiler? *Brahmin* onun ağzıydı, kollarından *Kshatriye* meydana getirildi. Uylukları, *Vaisya* haline geldi; ayaklarından *Sudra*, üretildi (*Rig-Veda*, 10.90, 11-12).

Purusha'nın bedeninin parçalanması miti, Hind toplum sınıflarının kutsal kökenini anlatır. Bir sınıf içinde yaşamak, o sınıfın üyesi olarak bir kimsenin görevini yapması, ahlaki 'meli-malı'yı, Hindu *dharma*sını takip etmektir. Bir kimsenin sosyal sınıfını devam ettirmede başarısız olması, onu 'kast dışı' biri haline getirir; yani onun, tanrısal olarak emredilmiş

bir düzende yaşamasına son verir. Bu sonuç aynı zamanda, Joshi'nin kast sisteminin 'yalnızca sosyal bir kurum olmayıp', 'hakim dini bir kurum' olduğu sonucuna ulaşmasının sebebini açıklar (1975, 72).

Yukarıda zikredilen örnekler, ahlakın kutsal metinden kaynaklandığını ve evvelce gördüğümüz gibi, ayinlerin yeniden yürürlüğe konulması sayesinde inananların hayatlarında hiyerofanilerin dönüştürücü gücünü ifade eden mitler tarafından onun bu hiyerofanilerle ilişkilendirildiğini gösterir. Eğer dini toplum kutsalda, 'hakiki gerçeklikte' kalmak ve böylece de, sınırsız değerden geldiğini tasavvur ettiği şeye uygun bir cevap vermek istiyorsa, bu toplum için, bir dinin ahlaki öğretileri zorunludur.

Ahlak ve Etik Arasındaki Ayırım

Beşeriyetin dini tecrübesi hakkındaki kitabında Ninian Smart (1984, 19), bu tecrübenin bir boyutunu etik olarak belirler/tanımlar. Etiğin bireyin davranışıyla ilgilendiğini ve bir ölçüde, hakim dinin etik kodunun toplumu kontrol ettiğini söyleyen Smart, etiği, bizim ahlakı kullandığımız tarzda kullanıyor görünmektedir. İki terim birbirinin yerine kullanılabilir; ancak, daha açık olsun diye, ikisi arasında bir ayırım da yapılabilir.

Bizim kullandığımız şekliyle ahlak, hiyerofaniden çıkarılan ve (hem şifahi hem de yazılı) kutsal metin aracılığıyla halka iletilen bir 'meli-malıya' yada zorunluluğa gönderme yapar. Diğer yandan ise etik, bir emrin niçin zorunlu olup olmadığını analiz eder. Bu yüzden de etik, bir dini toplumun 'meli-malı'larını meşrulaştıran ya da tartışan teoriler kurar.

Dini bir fenomen olarak ahlaka gönderme yaptığımızda onun gücünü, inanların kutsal kabul ettikleri şeyden aldığını ve bu yüzden de nihai otorite ile insanlara geldiğini ileri sürüyorum. Etik, hiyerofaninin otoritesini kabul etmez; ancak,

onu akademik bir analize tabi tutar. Bu süreç, ahlaki bir zorunlulukla sona erebilir; ancak bu, kutsal bir olaydan alınan ahlaki bir zorunluluk olmayıp analitik bir düşünceden kaynaklanmış bir zorunluluk olacaktır.

İnananlar, daha evvelce ahlaki bir emir olarak kabul ettikleri şeyi, meşrulaştırmak/haklı göstermek için etiğin vasıtalarını kullanabilirler. Bu savunmacılığın, evvelce başka gerekçelerle kabul edilen şeyi, desteklemek maksadıyla yaratılan teolojik akıl yürütmenin bir türüdür. Ahlak, dini fenomenlerin bir parçasını teşkil eder. Çünkü o, inanan toplumun kutsala verdiği cevaptan çıkarılmıştır. Etik analiz, yalnızca ikincil olarak (apolacetikler tarzında) dini toplumun kutsala verdiği cevaptan kaynaklanır ve bu anlamda bir kimsenin ahlakla uğraşması için o kimsenin mümin olması gerekmez. Bu yüzden de etik, benim tanımladığım şekliyle, dini fenomenlerin bir parçasını oluşturmaz. Şekil 7.1 bu ilişkiyi ortaya koymaktadır.

Tablo 7.1
Ahlak ve Etik Arasındaki İlişki

Ahlak	Etik
'Meli-malı' vahyedilir	'Meli-malı', analiz edilir
'Meli-malı', itaat edilir	'Meli-malı', analizde önerilen sebeplerden dolayı takip edilir
İtaatsizlik, kaos meydana getirir kip	Analize dayanan 'meli-malı'yı tatmetmenin başarısızlığının sonuçları
Kutsal 'meli-malı', bir inananın nasıl yaşayacağını birinci ilgili olarak tanımlar	'Meli-malı', bir inananı yalnızca savunmacı olarak ikinci derecede ilgilendirir

Özet

Kutsal metin ve ahlak, dini fenomenler arasındaki karşılıklı iki ileri düzeyi ortaya koyar. Kutsal metin ve ahlakın kendisinden geliştiği sürece yönelik araştırmamızda, aynı zamanda, aralarında yakın bir ilişkinin bulunduğunu ve mitler ve ayinlerin şifahi geleneğin bir parçası olduklarını da gördük. Üstelik, daha önce gözlemlediğimiz gibi, kutsal uzmanlar ve sanat formları, mitler ve ayinlerle yakından ilişkilidirler ve bu yüzden de, mevcut analizimizi uygulayarak, onların kutsal metin ve ahlakla nasıl ilişkili olduklarını görebiliriz. Mitler, ayinler, kutsal uzmanları, sanat, kutsal metin ve ahlak hakkındaki tartışmamız, bütün bu fenomenler ve süreçler arasındaki karşılıklı ilişkilerin, kompleks olduğu ve diğer durumların da faydalı bir şekilde analiz edilebileceğini de akla getirir.

Evvelki üç bölümde tartıştığımız hususi kombinezonlar, her bir tasnifin anlamını görmek ve hiçbir tasnifin diğerlerinden izole bir şekilde işlemeyeceğini göstermek için seçildi. İmdi, diğer hepsiyle aynı derecede ilişkili bir tasnif olarak inancın özel durumunu ele alarak fenomenolojik kategoriler hakkındaki tartışmamızı sona erdirebiliriz.

Kaynaklar

- Ali, A.Y, (trans. and commentator), *The Glorious Quran*, n.p., Muslim Students' Association of the United States and Canada, 1977.
- Coward, H., *Sacred Word and Sacred Text*, Maryknoll, Orbis, 1988.
- Graham, A.C., 'Confucianism', R.C.Zaehner (ed), *Concise Encyclopedia of Living Faiths* (içinde), Boston, Beacon, 1959, s.365-84.
- Joshi, L.M., 'The Cast system in India', G.S. Talib (ed.), *The Origin and Development of Religion*, Patiaa, Punjab University, 1975, s. 64-77.
- Kramer, K., *World Scriptures: An Introduction to Comparative Religion*, New York, Paulist Press, 1986.
- Ray, B. C., *African Religions*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976.
- Smart, N, *The Religious Experience of Mankind*, Glasgow, Collins, 1984.

Sorular ve Faaliyetler

Tartışma Soruları

- 1.Şifahi geleneğin dini toplumlar arasında yazılı metinlerden daha yüce ya da daha önde gelen bir yer tuttuğunu düşünüyor musunuz? Niçin tutuyor ya da tutmuyor?
- 2.Bir Kitab-ı mukaddes hiyerofanisinin daha sonra kaydedilen şifahi bir geleneğe nasıl yol açtığına dair bir örnek veriniz.
- 3.“Afrika dinleri, okuma-yazma öncesinin dinleridir ve bu yüzden de yazılı metinleri olan dinlere göre daha aşağıdırlar”. Bu ifadeyi, tartışınız.
- 4.Şifahi geleneklerin niçin kaydedildiklerine dair bu bölümde sunulan sebepleri sıralayınız. Bu sebeplerin her birini değerlendiriniz. Sonra, bunların dışında, uygulanabilecek olan başka sebepler ileri sürünüz.
- 5.Hayatınızı yönlendiren, bir ‘meli-malı’yı yazınız. Kendi ‘meli-malı’nızı ahlak mı, etik mi diye isimlendiriyorsunuz? Niçin isimlendiriyorsunuz ya da isimlendir miyorsunuz?
- 6.Bu bölüm, etiği niçin dini fenomenlerin dışında tutmaktadır?

Projeler ve Faaliyetler

- 1.Seçtiğiniz yazılı bir kutsal metni sessizce okuyunuz. Sonra, başka birinden onu yüksek sesle okumasını isteyin. Her iki okuma sırasındaki duygularınızı (mesela, sevinç, kızgınlık, acı hissettim, bir şey hissetmedim, zihnim karıştı vs. gibi) kaydediniz. Sizin üzerinizde yazılı mı yoksa şifahi nakil mi daha büyük bir etkiye sahip oldu?
- 2.Bu bölümde Konfüçyüs’tan ahlaki ‘meli-malı’ile ilgili olarak iktibas edilen metni, İbrani geleneğinin On Em-

ri ile karşılaştırınız ve aralarındaki farklılıkları gösteriniz. Bununla ilgili, gözlemlerinizi içeren beş sayfalık bir makale yazınız.

3. Bir hafta boyunca bir günlük tutunuz ve her günün sonunda, hayatınızı yöneten kendi 'meli-malı'nızı nasıl gözlemlendiğinizi yazınız. Başarılı olduğunuz ya da başarısız olduğunuz yerlere işaret ediniz. Sonra, başarısızlıkların hakkında ne yapacağınızı kaydediniz. Bu hafta bittikten sonra, günlüğünüzü okuyunuz. Tepkileriniz, temel olarak dini mi? Yaptığınız analiz, daha önce verdiğiniz cevaplarla tutarlı mı?

İnanç Hususi Örneği

Bu kitapta şimdiye kadar inançları, ne dini fenomenler olarak ele aldık ne de onları diğer dini fenomenlerle ilişkilendirdik. Bu, inançların dini fenomenler içinde eşsiz bir yere sahip olup din fenomenolojisi araştırmasında hususi bir yer teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. Bunlar, aynı zamanda kutsal boyutla ilişkilerinde eşsiz bir konum da işgal ederler.

Aşağıda, dini fenomenlerin kendisinden başlayan bir din paradigması inşa ediyor olduğumuz için, henüz dindar bir şahsın ilgisinin objesini ya da bu objeye nasıl ulaştığını incelemeye başlamadık. İnançlara yönelik bir araştırma, bu yönde bize yol gösterecek. İnançlarla ilgili tartışmamızın sonunda, yine kutsal boyutlar içinde önemli ayrımları araştırma ihtiyacı duyacağız; ancak, fenomenlerle başlayarak ve anlamaya yönelik inşacı bir tarzda konuya yaklaştığımız için, elinizdeki kitap boyunca da, yaptığımız gibi, sınırsız değer ve kutsal terimlerini birbirlerinin yerine ve eleştirel bir şekilde kullanmaya devam edeceğiz.

İnançlar Nelerdir?

Bir dini geleneği kabul eden kimse, kendisine ya da bir başkasına, sınırsız değer ne olduğunu söylediği her zaman, inançları kullanır. Bunu yapmak için kutsal hakkındaki bazı şeyleri düşünmüş olması gerekir. Bu yüzden de inançlar, in-

sanların kendileri için sınırsız değer olarak cevap verdikleri şey hakkındaki düşünceler, fikirler ve kanaatler olarak tanımlanabilir.

Mesela bir kimse, herhangi bir dinin bağışına, kendisinin sınırsız değerini açıklamasını isterse söz konusu kişi, onun anlamını ifade etmek için bir fikri ya da düşünceyi kullanır. Düşünce ya da fikir, anlama ve iletme uğruna kelimeleri kullanılır. Sınırsız değer, sözlerle ifade edilen inançla aynı şey değildir; ancak, inanç, bir dine bağlı olan kimsenin kendi sınırsız değerini kendisinin anlamasına ve onu başkalarına iletmesine yardım eder.

İnançların Diğer Fenomenler ve Kutsalla İlişkisi

Her bir fenomenolojik tasnifler içlerinde inançları ihtiva ederler. Onlar her zaman açık bir şekilde ifade edilemeseler de, bu inançlar mezkur tasniflerden çıkarılabilirler. İnanan, yüksek sesle söylenen miti duyduğunda ya da onların ayinsel olarak yeniden yürürlüğe konuluşuna katıldığında, kutsalla dair bir takım fikirlere sahip olur. Kutsal bir uzman gözlemler ve onun neye aracılık ettiği hakkında bazı şeyleri anlar. İnanan bir ikon vasıtasıyla sınırsız değeri, doğrudan tecrübe edebilir ya da dans etme ve davul çalmanın etkisi altında vecdi duygusal bir duruma girebilir; ancak o her zaman ikonun objesini teşkil ettiği şey ya da esrik durumu sayesinde girdiği kutsal boyut hakkında bir fikir sahibi olacaktır. Kutsal metnin okunmasını işiten inanan, sınırsız değere işaret eden şeyleri ve kutsal metnin kendi üzerindeki ahlaki otoritesini kabul edecektir. Fenomenolog bu fenomenlere ele alır; onları isimlendirir ve sonra, onlardan hareketle inananın kutsal hakkında inandığı şeyi, belirlemeye çalışır.

İmdi, zihnimizdeki bu ilişkilerle birlikte fenomenolojik süreçteki 7. adımı teşkil eden paradigmatik modeli resmetmeye hazırız. Şekil 8.1. inançlarla diğer fenomenler ve inanaçlarla kutsal boyut arasındaki ilişkileri resmetmektedir.

Bu model inanan bir toplumun, kendisi için sınırsız değe-

rin gerçekte ne olduğunu tanımlayan inançları içeren fenomenler vasıtasıyla kutsal nasıl tecrübe ettiklerini tasvir eder.

İnanan ve kutsal boyut arasındaki ilişki Şekil 8.1’de, tek bir yöne doğru ilerliyor olarak betimlenmekle birlikte gerçekte bu ilişki, ikili bir süreci içermektedir. Toplumdaki birey (Ben-Biz), fenomenlerde bulunan inançlar vasıtasıyla yalnızca kutsalın bir tecrübesine ulaşmaz fakat aynı zamanda, inançlar vasıtasıyla bu tecrübe yorumlanır ve nakledilir de. Bu yüzden, tecrübe vuku bulduğu her yerde, tecrübenin inanan, inanan toplum ya da bu toplum dışındaki kimseler tarafından anlaşılamayacak olan bilişsel bir yönü içerecektir.

Şekil 8.1: PARADİGMATİK MODEL

GÖZLEMCİ

*Epocheu gerçekleştirme,
empatik olarak müdahale, epocheu sürdürme*



DİNİ ÇALIŞMAYA YÖNELİK PARADİGMATİK MODEL

Halkı gözleme
(Toplumdaki birey, Ben-Biz)



Dini faaliyetleri tasvir etme
(farklı fenomenler)



Fenomenleri isimlendirme
(mitler, ayinler, sanat, kutsal uzmanlar,
kutsal metin, ahlak)



Fenomenler arasındaki ilişkileri
ve süreçleri fark etme



İnançları teşhis etmek



Sınırsız değeri/kutsalı tanımlama

Fenomenlerden inançlar vasıtasıyla kutsalın bir tecrübesi-ne giriş ve inançlar vasıtasıyla bu fenomenlere bir geri dönüş, Şekil 8.2'de betimlendiği gibi, dini tecrübenin çevrimsel bir özelliğinin olduğunu gösterir.

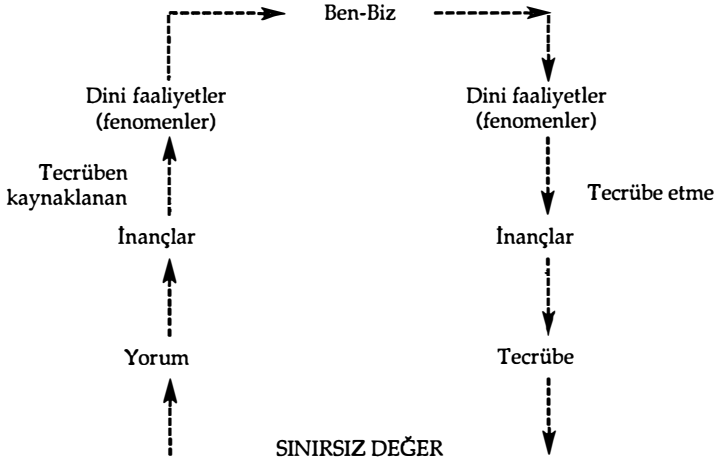
İnanç Tipleri

İnançlar, her şeyden önce dini geleneklerin kutsalın doğası hakkında ne düşündüklerini tanımlarlar. Ancak inançlar aynı zamanda geleneklerin, kutsalla beşer ilişkisi hakkında sahip oldukları şeyi de tanımlarlar. Söz konusu ilişki, hemen hemen aynı zamanda, çözülme ihtiyacı duyan temel beşeri bir çıkmazı gerektirir ve bundan dolayı da, kurtuluşla ilgili inançlara dair başka bir kategori yaratır. Bu yüzden de, fenomenler içinde faal olan üç ana inanç tip vardır. Bunlar sınırsız değeri tanımlayan *numinolojik*, (insanın içinde yaşadığı dünyayı da içeren) beşer üzerinde odaklanan *antropolojik* ve insanlığın kurtuluşu gerçekleştirdiği yol ile ilgili olan *soteriyolojik* kategorilerdir.

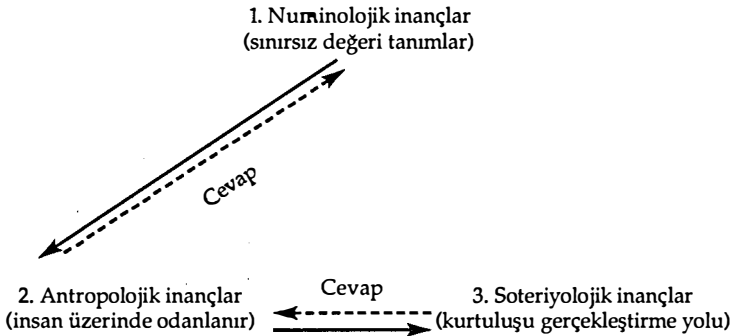
Bu üç inanç tipi, yukarıdan aşağıya doğru bir düzen takip eder. Antropolojik tip, antropolojik tip vasıtasıyla numinolojik tipten elde edilen numinolojik ve sosyolojik tipten çıkarıldığından numinolojik inanç, diğer ikisini de belirler. Bu yüzden de, Ruh'un sınırsız değere cevabı, kutsalla ilişkili olarak merkezi beşeri problemi tanımlayan soteriyolojik inanç tarafından belirlenir. Bu ilişkinin, basit genel bir çerçevesi, Şekil 8.3'de sunulmaktadır.

İmdi, numinolojik, antropolojik ve soteriyolojik inançlara, bu inanç tiplerini ve onların birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunu anlamamıza yardım edecek olan Hinduizm'in Vedantik formu içinde örneklediği şekliyle detaylı olarak bakacağız.

Şekil 8.2
DİNİ TECRÜBENİN ÇEVİRİMİ



Şekil 8.3
NÜMİNOLOJİK, ANTROPOLOJİK VE
SOTERİOLOJİK İNANÇLAR ARASINDAKİ
İLİŞKİ



Vedantik Hinduizm İçindeki İnanç Tipleri

Hinduizm'in Vedantik şekli, dini bir gelenek içinde, numinolojik, antropolojik ve soteriyolojik inançların birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunun mükemmel bir örneğini sunar. Vedanta, kelime olarak 'Veda'ların sonu' anlamına gelir ve yaklaşık m.ö altıncı yüzyıl civarında ortaya çıkan Hinduizm'in felsefi bir tipine gönderme yapar. Vedalar, Hinduizm'in bütün şekilleri için otorite kabul edilen yazılı kutsal metinlerdir. Vedalar içindeki edebiyat, çok büyüktür ve Aryan halklarının merkezi Asya'dan yaklaşık m.ö 2000 civarında Indus Vadisine dalgalar halinde gelmesinden sonraki, bin yıldan daha uzun bir sürede geliştirilmişlerdir.

Vedalar *Rig-Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda* ve *Atharva Veda* diye isimlendirilen dört kitaba ayrılırlar. Bunların her biri, farklı tipten yazıları içerirler: İlahlar ve ayinler için olan ilahiler: *Brahmanalar*; ayinlerin yorumları: *Aranyanakalar* ve her bir vedanın sonundaki felsefi spekülasyonlar: *Upanişadlar* diye isimlendirilen yazılardır. *Upanişadlar*, m.ö 800 ile 500 arasında yazılmış olan metinlerdir ve Vedanta Felsefesi bunlar üzerine kurulmuştur.

Upanişadlar, hayat hakkında temel sorular sorarlar. Sanskritçe'den tercüme edilen *Upanişad* kelimesi, 'yanına oturmak' ve bir kimsenin kendisini bir üstadın (*guru*) rehberliğine teslim etmesi şeklindeki Hind geleneğine atıfta bulunabilir. Bu, *Upanişadların* hikmetin kaynağı olduğu ve bir kimsenin, *guruların* "yanına oturma"ya, onlar üzerinde meditasyon yapmaya ve gerçekliğin doğası, kendisi ve bir kimsenin nihai kaderini onlardan öğrenmeye ihtiyaç duyması anlamına gelir. Yaklaşık iki yüz kadar *Upanişad* vardır; ancak, gelenek gelişirken bunlardan, yalnızca yüz tanesi, güvenilir/otoriter olarak kabul edilmiştir.

Upanişadlarla ilgili bir diğer edebi metin ise, *Sutralardır*. Vedantik düşünce için bunların en önemlisi, *Upanişadların* anlamı hususunda rehber hizmeti gören *Brahma Sutralardır*. Muhteme-

len bunlar da, mö. ikinci yüzyılda meydana getirilmişlerdir. Bu metinler, çoğu kez anlaşılması zor olan ve aforizma diye isimlendirilen kısa yorumlar içerirler. *Brahma Sutralar*, bir anlayışa varmak maksadıyla, her bir aforizmanın tekrar tekrar derin tefekkür içinde çalışılmasını gerektirir (Klostermaier, 1989, 61-73; Kramer, 1986, 18-30; Smart, 1989, 50-6, 71-4).

Esrarlı muhtevalarından dolayı *Brahma Sutralar*, yorumlanmayı gerektirirler. Sekizinci ve on üçüncü yüzyıl arasında Vedanta Felsefesi hakkında eserleri kaleme alan üç büyük yazar ortaya çıktı. Bunların her biri *Upaniṣadların Brahma Sutralara* dayanan bir yorumunu sunarlar. Bu üç yazar; Sankara (778-820 mö.), Madhva (mö. yaklaşık 1230) ve Ramanuja'dır (ö.mö. 1127). Bu üç düşünür nihai varlığın doğası, dünyanın ve insanın bu nihai ile olan ilişkisine dair farklı teoriler geliştirdiler (Copleston, 1982, 68-95; Hinnells and Sharpe, 1972, 49-51). Vedanta Felsefesine yönelik tartışmamızda, Sankara'nın ikici (düalist) olmayan yorumu vasıtasıyla bize kadar geldiği şekliyle *Upaniṣadları* izleyeceğiz.

Vedantik düşünce içinde, nihai varlık ya da sınırsız değer, *Brahman* diye isimlendirilir. *Brahman* her şeyden önce, aşkın ya da beşer ve onun yaşadığı bu dünyanın ötesinde olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden *Brahman*, *Katha Upaniṣad*da, ölümsüz, bütün evrenin kendisinden ortaya çıktığı 'İlk Sebep'; bütün her şeyin kaynağı olarak isimlendirilir. Bu terimler sınırsız değer in beşerden mutlak "başkalığını" vurguluyor görünmektedirler.

Ancak burada *Brahman*, her bir şahısta bulunan hakiki Ruh (Self), *Atman*'da bulunduğu ve onunla özdeş olduğundan, *Brahman*ın her yerde hazır ve nazır oluşu (insana yakın oluşu) ima edilir. *Atman Katha Upaniṣad*'da (1, 2, 18, Radhakrishnan tercümesi, 1976, 616), yalnızca *Brahmaya* yakıştırılan şeylerle tasvir edilir. Ruh (self)... asla doğmaz ve hiçbir zaman ölmez. O hiçbir şeyden hasıl olmaz ve hiçbir şey ondan hasıl olmaz. Doğmamış, ezeli, ebedi ve ilktir. Ruh (Self), *Brahmandır* ve *Brahman*, Ruh(Self)tur.

Bu *Brahman-Atman* birliği, Vedantik Hinduizm içindeki merkezi numinolojik inancı tanımlar. Bu inanç, İngilizceye 'Sen, osun' diye tercüme edilen '*tat twam asi*' şeklindeki Sanskritçe ifadede özetlenir. Bu ifadenin anlamı, *Chondogya Upaniṣad*'da (VI, 13,3) şöyle açıklanır: "Bedeninde sen *Brahman*ı görmeden de o, gerçekte buradadır. O, her şeyin varoluşlarını kendisine borçlu oldukları, esrarengiz özdür. O, hakikattir. O, Ruh'dur (*Atman*). Ve o, ...sensin (*tat twam asi*)"

Vedanta Felsefesinin Sankara vasıtasıyla yorumlandığı şekline uygun olarak, burada *Brahman*'dan şahsi terimlerle söz edilse de *Brahman*'a daha çok, evrensel bir 'dünya ruhu', bütün herşeyi kuşatan tek hakiki gerçeklik olarak gönderme yapılır. '*Tat twam asi*', bu dünya ruhunun, tek hakiki gerçekliğin, her ruhta bulunan hakiki Ruh ile özdeş olduğunu akla getirir/ima eder. Frederick Copleston, bu inancı şöyle özetler: "*Brahman*, tek gerçekliktir ve sendeki daimi unsur, *Brahman*'dan farklı değildir" (1982, 77).

Bu numinolojik inançla yakından ilişkili olan Vedantik antropolojik inanç, Ruh'un doğası hakkındaki öğretilerdir. Bu öğreti, bireysel ruh ile evrensel ruh arasındaki tam ilişkiye dair sorudan kaynaklanır. Mezkur soru, Eric Lott (198038) tarafından şöylece ifade edilir: "Aşkın RUH, tek başına nihai gerçeklik ise, sonlu bir varlık onun doğasını nasıl paylaşır"?

Bu soruya ilk cevap, 'empirik ego' diye isimlendirdiği şeyi *Atman* ile karıştırmaya karşı önlem alan Lott'un kendisi tarafından teklif edilir (s.39). Buradaki empirik ego, her birimizin kendi 'ruh'umuz diye isimlendirdiğimiz şeye yani, bireysel şahsiyetlerimiz, bedenlerimiz, hislerimiz ve duygusal durumlarımız diye isimlendirdiğimiz şeye gönderme yapar. Ancak empirik ego, doğmaz, ezeli değildir, bütün evrenin kaynağı değildir. Bu ruh değişecek, yaşlanacak ve nihai olarak ölecektir. O, *Brahman* olamaz; o, hakiki Ruh olamaz.

Empirik ego ile hakiki deruni Ruh arasındaki bu ayrımın altı, tanrı Indra ve şeytan Virochana'nın meşhur üstat Prajapati'yi ziyaretleri hikayesi tarafından çizilir. Bu hikaye *Chan-*

dogya Upanişad (VIII, 7-12)'da anlatılır. Prajapati ile otuz iki yıl birlikte kaldıktan sonra Indra ve Virochana, öğrenmek istedikleri şeyi tanımlarlar: "Biz, Ruh'u anlayan kimsenin, bütün dünyaları ve bütün arzularını elde edeceğini işittik. Biz burada, bu Ruh'u öğrenmek için yaşadık".

Prajapati iki araştırmacıya, bir su birikintisine/havuzuna bakarak ne gördüklerini anlatmalarını söyleyerek cevap verir. Döndüler ve kendi bedenlerini gördüklerini söylediler. Sonra Prajapati, onlara en güzel elbiselerini giymelerini ve tekrar bakmalarını emretti. O zaman ne gördükleri sorulduğunda, Indra ve Virochana şöyle cevap verdiler: 'Ruh'u gördük; saçları ve tırnaklarını bile gördük'. Prajapati gerçekten de, onların Ruh'u gördüklerinin doğru olduğu hususunda onlarla aynı fikirdeydi.

Virochana, Prajapati'nin bedenini, Ruh olduğu şeklindeki öğretisini doğru bir şekilde anlamaktan oldukça memnun bir şekilde, şeytanlar ülkesine geri döner. *Chandogya Upanişad*, bunu şöyle yorumlar: "hakikatte, böyle bir doktrin, şeytanların doktrinidir!". Ancak Indra, tanrılar ülkesine varmadan önce, verilmek istenen dersin anlamını anlamamış olduğu-nun farkına varır. Bu yüzden, yeni bir otuz iki yıl kalmak için Prajapati'nin yanına geri döner. Bu uzun dönemin sonunda Indra, ne öğrendiğini aşağıdaki şekilde nakleder: "Rüyalarda gezen dolaşan, duygusal zevklerden hoşlanan, ihtişam elbiselerini giyen, Ruh'dur. O, ölümsüzdür, korkusuzdur ve o, *Brahman*'dır.

Indra'nın öğrendiğı şey, her bireyin ruhunun bir parçasının, bedenden ayrılabilceğidir. O, rüyalarda kendi kendini bilir. Eğer bir kimse mesela, bedensel anlamda âma ise, o rüyalarda görebilir. Eğer bir kimse bedensel olarak topal ise, o rüyalarda, koşabilir ve zıplayabilir. Bu bilgiyle Indra, hakiki benliğin sırrını/gizemini öğrendiğine inandı ve tanrılar ülkesinin başkanı oldu.

Ancak Indra, sezgisini tanrılarla paylaşmak için onların yanına ulaşmazdan önce, 'rüyalarda bile, ruhun acının

bilincinde olduğunu' düşündüğünden, bu bilginin de yetersiz olduğunun farkına vardı. Herkes, rüyaların dehşetini, rüyaların yol açtığı hayal kırıklığını, rüyaların öfkesini bilir. Bu yüzden de bu, değişmeyen, ezeli Ruh'un saf mutluluğu olamaz. Indra, daha ileri bir öğreti için Prajapati'ye bir kez daha gider.

Sonra Indra, bir diğer otuz iki yılın arkasından Prajapati'den elde ettiği üçüncü dersi şöyle tasvir eder. "Bir insan, rüyalarından bağımsız, mükemmel bir dinginlikte derin bir uykuya daldığında o, Ruh'tur. Ruh, ölümsüz ve korkusuzdur ve o, *Brahmandır*". Bu yüzden de hakiki Ruh, herhangi harici bir güç tarafından rahatsız edilemeyen, acıdan bağımsız ve mükemmel bir barış durumu gibidir. Bu derin anlayış Indra'yı, *Atmana* dair bir anlayışa sevketti. Bu rüyasız durum, kesinlikle bir kimsenin hiç birşeyin farkında olmadığı, bilinçsiz olma hali gibidir. O, bunun "yok olmayla aynı şey olması gerektiğini düşünür ve yardım için Prajapati'ye tekrar gider".

Indra'nın Prajapati ile son birlikteliği, yalnızca beş yıl sürer. Bu sürenin sonunda, Ruh'un hakiki anlamını keşfeder. Prajapati ile ilk otuz iki yıllık birlikteliğinden, "bu beden, her zaman ölümün pençesinde bulunan ölümlü olduğunu, ancak, içinde ölümsüz Ruh'un bulunduğunu" öğrendi. İkinci otuz iki yıllık dönemden deruni ruhun, 'bilincimizde bedenle ilişkilendirildiğinde' mutluluğa ve acıya tabi olduğunu öğrendi. Üçüncü dönem ona, bilincin bedenle olan ilişkisi sona erdiği gibi, acının ve mutluluğun da sona erdiğini öğretti. Son beş yılı ise, kendisiyle şu üç hakikati ilişkilendirdiği nihai anlayışı öğretti: Yok olma endişesi, yalnızca bir kimse rüyasız bir uyku gibi olan bilinç durumunu bedensel varoluşla ilişkilendirildikçe bir problem haline gelir.

Bu son nokta, daha fazla açıklanmaya muhtaçtır. Bir kimse derin bir uykuya daldığında, onun bilinçsiz olduğu söylemez; yoksa, uyanır ve fiziki ve ahlaki olarak yenilenmiş olduğunu nasıl hissederd? Derin, rüyasız bir uykunun arka-

sından, şöyle bir şey der: "O kadar iyi uyudum ki, bu yüzden kendimi yenilenmiş hissediyorum. Hatta, kendi barış durumuna geri döndüğünü düşünür ve iyi uyuduğunu bilir". Ancak bu durumdayken kişisel bir bedene bağlı bir fert olduğunun farkında değildi. O, fiziksel bilincin ötesinde bir bilinci tecrübe etmişti.

Bilincin bu tipi, hakiki Ruh'u (*Atman*) keşfetme ve onun *Brahman*la birliğini anlama gibidir. Rüyasız uyku, bireysel bilincin evrensel Bilinç içine emilmeyi tecrübe etmesine benzer. Indra, şu sonuca ulaşır: "Bir kimse, fiziksel bilincin üstüne yükselerek, Ruh'un duyular ve zihinden ayrı olduğunu -onu, hakiki açıklığı ile- bilerek Ruh'a katılır ve özgür olur".

Indra ve Prajapati'nin hikayesi, bizi ruh hakkındaki merkezi Vedantik sonuca götürür. Tecrübi egonun, hakiki Ruh olması düşüncesi, bir yanılsamadır ve Sankara'nın (Lott, 1980, 45) 'yanlış anlayış' olarak isimlendirdiği şeyden kaynaklanır. En derin Ruh, empirik egodan farklıdır. Çünkü o, Saf Bilinç, *Brahman*dır. Bu yüzden de, Vedantik düşüncenin antropolojik inancı, halkın gerçek olduğunu kabul ettiği fiziksel ruhun, bir yanılsama olduğunu ifade eder. Gerçek olan ruh, ezeli *Brahman*'dır. *Brahman*, fiziksel varoluştan, bireysel bilinçten ve bu ikisinin ilişkisinden kaynaklanan cehaletten özgürdür.

Bu antropolojik inanç, beşeri duruma yönelik Vedantik tasvire doğru götürür ve böylece de, onun merkezini, soteriyolojik inancı teşkil eden şeyi tanımlar. Vedantik düşüncedeki temel beşeri problem cehalet, gerçek olmayanı gerçek yapma yanılsası ve hakikaten gerçek olanın ne olduğunu anlamayı başaramamadır. Bu cehalet, *karma* yasasına uygun olarak doğum ve yeniden doğum (ruh göçü ya da reenkarnasyon) çevrimini sürdürme etkisine sahiptir. Eğer bir kimse, cehaletin üstesinden gelir ve gerçeği görürse, karmik çevrim kırılacak ve ruhların transmigrasyonu ortaya çıkmayacaktır. Bundan dolayı da, kurtuluş hakkındaki Vedantik düşüncüyü anlamak için karma ve transmigrasyonu kısaca açıklamamız gerekiyor.

Karma yasası, Hinduizmin bütün şekilleri tarafından kabul edilir. Bu yasa, hayatı, ahlaki sebepler ve sonuçlara göre tanımlar. En katı yorumunda karma yasası, bir şahsın yaptığı her davranışın, ister iyi isterse kötü olsun, uygun bir ceza ya da mükafaat ile sonuçlanacak olmasıdır. Bu yüzden de, bir şahsın bu hayatta tecrübe ettiği her şey, onun hak ettiği şeydir; bir şahsın bu hayatta yapacağı her şey, hemen bir sonuç üretecektir (Klostermaier, 1989, 204-6).

Açıkça bu yasa, tek bir hayatta etkisini gösteremez. İnsanlar her zaman, bu hayatta yaptıklarına göre uygun mükafatlar ya da cezalar alamazlar. Bunun sebebi, karmaya, ruhların transmigrasyonunun eşlik etmesidir. Ruh, bir hayattan bir diğer hayata 'geçmeli' ve bir başka bedende yeniden doğmalıdır. Bundan dolayı da, bir kimsenin mevcut hayatında hak ettiği mükafatları, gelecek hayatlarında yaşayabilir ya da bir kimsenin bu hayatta tecrübe ettiği mükafatlar, bir önceki yaşamlarında kazanılmış olabilir. Keza, bir kimsenin kötü fiillerinden dolayı hak ettiği cezalar, gelecek hayatlara kadar tecrübe edilmemiş olabilir ya da bir kimsenin bu hayatta yaşadığı acıların sebebi, daha önceki hayatlarında yaptığı kötü davranışları olabilir.

Karma yasası ve onun ilişkili olduğu ruh göçü teorisi, mutlak bir adalet sistemine dayanan bir evren inşa eder. Masum, hiçbir acı yoktur. Bir kimsenin iyi ya da kötü davranışlarından dolayı hak ettiği her şey, evvelki davranışlara uygun bir oranda tecrübe edilir (Cox, 1989, 17-18).

Bu inanç, adil bir düzen inşa etmekle birlikte, Vedantik düşünce içinde itiraz edilebilir iki şeyi ileri sürer: Bedensel varoluştaki mutluluğu ve acıyı, gerçeklikle karıştırır; Ruh'u fiziksel var oluş içinde ebediyyen mahkum ederek ve onun *Brahman* ile birleşmesine engel olarak bir doğum ve yeniden doğum sonsuz çevrimini ebedileştirir.

İlk Vedantik itiraz açıktır. Mükafat ya da ceza, bir kimsenin içinde doğduğu Hint toplumundaki hususi kast sistemini de içeren fiziki var oluştaki mutluluk ya da acı ile ilişkilendi-

rilir. Kast, karma yasası tarafından belirlenir ve doğumda, ruhun uygun göçleri vasıtasıyla yerine getirilir. Toplumdaki en aşağı zihinsel konumlarda bulunanlar, bir sonraki hayatta daha üstün bir durumda doğabilsin ve böylece de onların acısını azaltabilsin diye görevlerini, karma yasasına uygun olarak doğru bir şekilde yerine getirmeleri gerekir. Ancak Vedantik düşüncede, beden her zaman acıya maruz kalır ve asla, ebedi mutluluğa ulaşamaz.

Karma'ya ve ruh göçüne yönelik ikinci Vedantik itiraz, birinci problem üzerine bina edilir. Eğer karma ve ruh göçü gerçekse Ruh, fiziksel varoluşun farklı durumlarında sonsuz bir şekilde yeniden doğacak ve bundan dolayı, yalnızca acı çekmeye değil fakat aynı zamanda, bütün varlığın kaynağı ve temeli olan ebedi *Brahman*'dan da ayrı kalmaya mahkum olacaktır. Bu yüzden de insanlık, karma yasalarına ve ruhların göçüne köle olmaya devam ettiği müddetçe kendi hakiki maksadını ve anlamını asla gerçekleştiremeyecektir.

Bundan dolayı Ruh, sonsuz doğum-yeniden doğum çemberinden kurtulmaya ya da özgür olmaya ve *Brahman* ile birliğin farkına varmaya ihtiyaç duyar. Bu kurtuluş, *moksha* diye isimlendirilir ve Vedantik soteriyolojik inancı tanımlar. Karmaya ve ruh göçüne sürekli köle olmanın sebebi, cehalettir. İnsan bütün sistemi *maya* yani bir yanılsamadan ibaret olduğunu görmek zorundadır. Bu gerçekleştiğinde artık o, bireysel tecrübi egoyu hakiki deruni Ruh ile karıştırmaz ve bu yüzden de o, *Brahman* ve *Atman* birliğinin saf mutluluğunda cehaletten kurtulmaya muktedir hale gelir. Bu durum *mokshadır*; yani, karma ve ruhların göçünün yanılsamasından, hakiki Ruh'un bu yasalara bağlı oluşundan, Ruh'un bedene bağlı olduğu yanılsamasından kurtulmadır. Özgür olmak, kurtulmaktır.

Hindu dinine mensup bilim adamı K. Sivaraman (1974, 4-5), mokshayı, düş gören kimsenin gerçeklik hakkındaki yanılsamasını, rüyadan uyanmaya benzetir. Sivaraman, bu uyanışın, 'muhtemelen hemen hemen her zaman, verili bir or-

tamda değil fakat, *hususî olmayan bir zamanda* mümkün olduğunu ima eder. Karma ve ruh göçü, yanılsama olduğundan ikisi de, halk onların gerçek olduğunu kabule devam ettikleri müddetçe varlıklarını devam ettirirler. Uyanış, ne olursa olsun her hangi bir zamanda vuku bulur; ancak bu, tarih içindeki bir zaman değildir. Aksine o, ebedi *Brahmandaki* tarih yanılsamasından bir kurtuluştur.

İmdi, Vedantanın merkezini oluşturan numinolojik, antropolojik ve soteriyolojik inançları, kısa bir şekilde sunduk. Bu inançları aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

Numinolojik: Sınırsız değer, *Brahman* diye isimlendirilen ebedi dünya ruhunun ve *Atman* diye isimlendirilen bütün ruhlar içindeki hakiki Ruhla aynı şey oluşudur.

Antropolojik: Empirik ego (beden ve bedenle ilişkili ruh), bir yanılsamadır; hakiki Ruh, *Atman*'dır.

Soteriyolojik: Kurtuluş, (karma ve ruh göçü çevrimini ebedi kılan) yanılsamadan kurtulma ve hakiki Ruh'un *Atman* ile birliğinin farkına varmadır.

Bu özetten, her bir inanç tipinin, diğeriyle ilişkili olduğu ve (sınırsız değer ne olduğunun ifadesi olan) numinolojik inanç tipinin antropolojik ve soteriyolojik inançları belirlediği açık bir şekilde görülecektir. Çünkü, *Brahman-Atman* birliği sınırsız değer olduğu için, ferdi ruh, kesin olarak evrensel Ruha uygun olarak kurtuluş ihtiyacını yaratan cehalet olarak tanımlanır.

İnançları Fenomenlerden Çıkarma

Vedantaya özgü numinolojik, antropolojik ve soteriyolojik inançları, büyük ölçüde kutsal metin fenomeninden elde ettik. *Upanişadlar*'a ve onların klasik Vedanta geleneğinden gelen bilim adamlarının yorumlarına atıflarda bulunduk. *Upanişadlar*'ın bizim gönderme yaptığımız hususî bölümleri, bu inancı ifade etmek için bir sanat şekli olarak hikayeyi kullanmışlardır.

Ancak bu inançlar birincil olarak, yazılı kutsal metinlerin fenomenlerinden elde edildi. Aynı inançlar, Vedantik meditasyon içinde yaygın olarak uygulanan hususi bir ayinden de elde edilebilir/çıkartılabilir. Bu, kutsal ses olan 'OM'u içerir. Bu ayin, bir *gurunun* kendine has grubu içinde yada tek başına yapılabilir. Sivaraman'ın (1974, 5) ifadelerine göre bu ses, bağlının, 'sen ve ben bedenlerimiz, zihinlerimiz ve bedenlere bağlı olarak egolarımız açısından farklıyız; ancak biz ruhta farklı değiliz'i tecrübe etmesine yardım etmek için verilir.

Gerçekte 'OM', İngilizce'deki A-U-M harflerine denk gelen üç harften oluşur. Bu harfler, Indra tarafından Prajapati'nin kontrolü altındaki sabırlı çalışması sayesinde elde edilen bilincin üç düzeyini temsil eder. Birinci harf, bedenin Ruh ile aynı olmadığı; ancak bedende ölümsüz Ruh'un ikamet etmesi gerçeğini temsil eder. U, Ruh'un bedene bağlanan bireysel bilinç ile özdeş olmadığı ancak, her bir bilinç içinde ölümsüz Ruh'un ikamet ettiğini farkına varmanın ikinci düzeyini temsil eder. M, hakiki Ruh'un, hem bireyselliği hem de fenası olmayan ölümsüz *Brahmanın* Saf Bilinç oluşunu anlamadır. Bu anlayış ancak, fiziksel duyular ve zihnin üstüne çıkılarak elde edilir (Kramer, 1986, 27-8).

Vedantacı bu sözü telaffuz ederken bir meditasyon ve yoğunlaşma süreci sayesinde birinciden ikinci vasıtasıyla üçüncü düzeye geçer. Bu, grup halinde yapıldığı zaman, lider bağlilarından gözlerini kapamalarını, gruptaki bütün şahıslar arasındaki bir bağlantı çizgisini tahayyül etmelerini ve sonra da kutsal sesi her bir ağızdan söylemelerini ister. Sonuç, bireyselliğin ufki düzeyde grubun birliğinde bireyselliğin üstesinden geldiği bir yankılanma, derin bir titremedir; her tecrübi ego, ruhlar içindeki hakiki Ruh'u keşfetmeye yönelik meditasyon sayesinde dikey boyutta derinliğine gider.

OM, tecrübi bir tarzda, *Brahman-Atman* birliğini, ampirik ego yanılması keşf; cehaletten kurtuluş ve *Brahman-Atman*'ın saf bilinç olduğunun farketme sürecini temsil eder. Bu yüzden de, bu ayinsel meditasyon, kendi içinde *Upaniṣad-*

lardan çıkartılan aynı temel numinolojik, antropolojik ve so-teriyolojik inançları içerir.

İnançlar Niçin Dini Fenomenler İçinde Hususi Bir Örnek Teşkil Ederler

Vedantik Hinduizm'in fenomenleri içindeki inaçlara yönelik bu araştırma, inançların dini gelenekler içindeki hususi durumunu ortaya koymaktadır. Vedantacı, kendi bireysel ruhunun bir yanılsama olduğunu ve kurtulmak için onun haki-ki deruni Ruh'u'nun nihai dünya ruhu ile birliğinin anlamını yakalaması gerektiği inancı sayesinde sınırsız değerin bir tecrübesini yaşar. Bu birliği bir kez tecrübe ettiğinde, onun anlamını inaçlara uygun olarak anlar. Eğer bunu başkalarına iletmek isterse, olduğunu tasavvur ettiği ve sınırsız değer olarak tecrübe ettiği şeyle benzer bir ilişkide diğerlerine yardım etmek için aynı inançları kullanır.

Sınırsız değerin bu şekilde tecrübe edilmesi, her zaman inanç kelimelerini kullanarak başırlamayacaktır; ancak bu tecrübe, ayinler mitsel yeniden yürürlüğe koymalarla, kutsal bir uzmanın meditasyonu sayesinde, sanat içinde veya kutsal metni dinleyerek ya da onu okuyarak gerçekleştirilebilir. Fakat, inançlar yine bu fenomenler içinde mevcut olacaklar ve bu yüzden de, dini tecrübeyi tanımlama ve yorumlamada zorunlu bir fonksiyon icra edeceklerdir.

İnançları Karşılaştırma İhtiyacı

Fenomenlerden ve tekrar onlara dönerek elde edilen inaçlara yönelik paradigma, bütün dini fenomenler içinde aynı olmakla birlikte, inançların muhtevası geleneklerde farklılık arzeder. Dinlerin kutsal, insanlık ve kurtuluş hakkında inandıkları, aynı değildir. Bu yüzden de fenomenolog, fenomenleri dikkatli bir şekilde inceleyerek hem ortak vasıta şeklindeki fonksiyonları hem de ayrı muhtevalarına uygun

olarak karşılaştırılabilen inançları ortaya çıkarmak maksadıyla *epocheu* ve empatik müdahaleyi (interpolation) kullanmaya inuktedir hale gelir.

Bundan dolayı farklı dini gelenekler, paradigmatik modele ve daha önce şekil olarak gösterdiğimiz dini tecrübenin çevrimine uygun olarak karşılaştırılabilir. Her hangi bir gelenek içindeki mitler, ayinler, kutsal uzmanlar, sanat, kutsal metin ve ahlakın bir tasvirine ulaşmak için fenomenolojik adımları takip edeceğiz. Bu tasvirden hareketle, o geleneğin numinolojik, antropolojik ve soteriyolojik inançlarını tanımlayabiliriz. Sonra, bu inançları hususi bir geleneğin dini yapısı olarak isimlendirebilir ve aynı şeyi, diğer gelenekler için de yapabilir ve onları uygun bir şekilde karşılaştırabiliriz. Fenomenolojik metot içinde dini inançların karşılaştırılması, Şekil 8.4'de gösterilmektedir.

Dini araştırma öğrencisi, inançların elde edilmesinde fenomenolojik metotların kullanımını vurgulayarak bir dinin inançlarını bir başka dine göre tanımlamaktan kaçınabilir. Mesela, Hindu *Avatar* düşüncesini (tanrının hayvan, hayvan-insan ve beşeri formlarda yeryüzünde görünmesi olan) ele almak ve onu, İsa'nın enkarnasyonu hakkındaki Hıristiyan inancın daha aşağı bir tasviri olarak değerlendirmek imkansızdır. Çünkü bu iki inanç mitler, ayinler, kutsal uzmanlar ve her bir dinin geleneği içindeki diğer fenomenlerle ilişkileri göz önüne alındığında, birbirinden oldukça farklıdırlar.

Aynı zamanda fenomenolojik yaklaşım inançları, yalnızca dini fenomenlerle ilişkisiz soyut kavramlar olarak takdim edilmesine de engel olur. Bu yüzden de öğrenci, bir din içindeki bir inanç tipini, bir diğerindeki aynı tip inançla, onlar fenomenlerin kendileriyle ilişkisiz saf entelektüel kavramlar mış/düşüncelermiş gibi basit bir şekilde karşılaştırmaya karşı uyarılır.

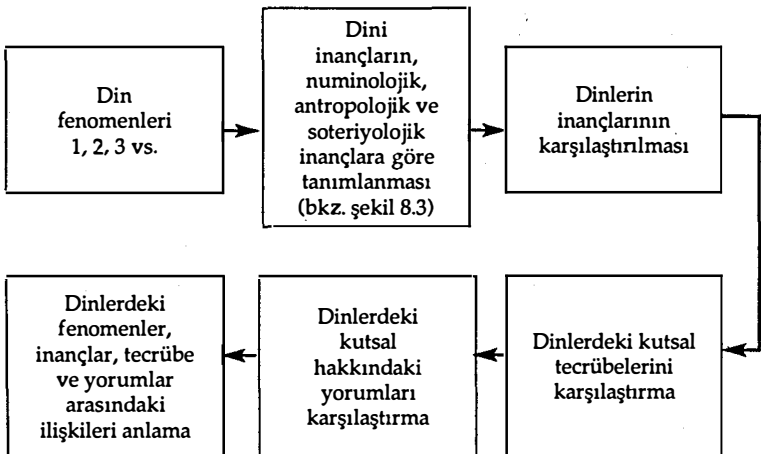
Ancak gelenekler içindeki inançlara yönelik bu karşılaştırmalar, özellikle fenomenolojik süreç vasıtasıyla anlamayı elde etme özel maksadına yönelik olarak yapılır. Karşılaştırma-

lar fenomenologu, yalnızca hususi dinlere yönelik bir anlayış başarması için muktedir kılmaz; fakat aynı zamanda, biza-tihi dinin anlamını görme çabasını yani, eidetik sezgiyi de canlandırırlar. Bunu başarmak, farklı dinlerin inançları arasında karşılaştırma yapmayı gerektirir. Ancak bu karşılaşma yalnızca, fenomenolojik safhaların dikkatli bir uygulamasından sonra yapılabilir.

Son bölümde, eidetik vizyona geri döneceğiz. Ancak, fenomenolojik süreci tamamlamadan önce, inançları tanımlamadan sınırsız değer ve kutsal göz önünde bulundurma olan bir sonraki mantikî adımı ele almalıyız. İnançların hususi durumu, dini gelenekler içinde inançların kutsalla olan aletsel ilişkisini anlamamıza yardım etse de, inançların, bu gelenekler tarafından kutsalla özdeş olarak algılanmadığını gördük. Bu yüzden de; genel olarak dinin anlamının genel bir yorumuna doğru hareket etmeden önce, inancın nesnesini araştırmaya muhtacız.

Şekil 8.4.

Fenomenolojik Metot İçinde Dini İnançlar Nasıl Karşılaştırılacaktır



Kaynaklar

- Copleston, F., *Religion and the One*, New York, Crossroad Publications, 1982.
- Cox, J. L., 'Karma and Redemption: A religious approach to family violence', *Journal of Religion and Health*, XXVIII, 16-25.
- Hinnels, J. R. and E. J. Sharpe (eds) *Hinduizm*, Newcastle upon Tyne, Oriel Press, 1972.
- Klostermaier, K. K., *A Survey of Hinduism*, Albany, State University of New York, 1989.
- Kramer, K., *World Scriptures. An Introduction to Comparative Religions*, New York, Paulist Press, 1986.
- Lott, E., *Vedantic Approaches to God*, London, Macmillan, 1980.
- Radhakrishnan, S. (trns. and commentator), *The Principal Upanishads*, London, Allen and Unwin, 1974.
- Siwaraman, K., 'The meaning of moksha in the contemporary Hindu thought and life', S. J. Samartha (ed), *Living Faiths and Ultimate Goals* içinde, Maryknoll, Orbis Books, 1974, 2-11.
- Smart, N., *The World Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge University Press, 1989.

Sorular ve Faaliyetler

Tartışma Soruları

1. İnançların a)mitlerde; b)ayinlerde; c)kutsal uzmanlarda; d)sanatta; e)kutsal metinde; f)ahlakta nasıl bulunduğunu tartışınız. Sizin tartışmanız, dini fenomenlerde hususi 'bir durum' olarak kabul etmeye yönelik yazarın akıl yürütmesi hakkında ne anlatıyor?
2. Antropolojik, soteriyolojik inançların numinolojik inançlardan çıkarıldığını kabul ediyor musunuz? Niçin kabul ediyor ya da etmiyorsunuz? Eğer kabul etmiyorsanız, antropolojik ve/ya da soteriyolojik inançlardan elde edilen numinolojik inançlardan bazı örnekler veriniz.
3. *Tat twam asi*, aynı zamanda nasıl hem numinolojik, hem antropolojik ve hem de soteriyolojik olabilir?

4. Rüyasız uyku ile ne kastedilir? Bir kimse bilinçli olabilir ve daha sonra da bilinçli olduğunu hatırlayamaz mı?
- 5.Şekil 8.2'de gösterilen dini tecrübe çevrimini inceleyin ve inançların fonksiyonunu bu diyagrama göre tasvir ediniz.

Projeler ve Faaliyetler

- 1.Kabul ettiğiniz inançları liste halinde sıralayınız. Her birine yönelik aşağıdaki soruları cevaplayınız:
 - a)Hangi mitlerde bu inancı bulabilirim?
 - b)Bu inancı, ayinlerde nasıl tecrübe edebilirim?
 - c)Bu inanç, kutsal uzmanlarla nasıl ilişkilidir?
 - d)Hangi sanat onu, ifade eder?
 - e)Onu kutsal metinlerde nerede bulabiliriz?
 - f)Bu inanç, ahlaki davranışa götürür mü?
- 2.Kendisiyle konuşabileceğin bir kişi bulunuz. Bu kişiden dini tecrübesini seninle paylaşmasını isteyiniz (bu kişinin, dini tecrübeden söz ediyor olduğundan emin olunuz). Sonra, bu kişinin kendileri sayesinde tecrübe ettikleri ve bu tecrübeyi kendisi vasıtasıyla yorumladığı inançları bir kağıda kaydedin.
- 3.Aşağıdaki şeyleri yaparak Hindu OM üzerinde meditasyon yapınız: a)Tek başına kalacağınız sessiz bir yer bulunuz; b)Virochana ve Prajapati'nin hikayesini tekrar okuyunuz; c)okuma üzerinde meditasyon yapınız ve sonra, A-U-M adımlarını uygulayarak deruni bilincinize derinden girmeye çalışınız. Bu alıştırmadan sonra, meditasyonda ne kadar başarılı olduğunuza dair düşündüğünüze işaret ediniz. Meditasyonda başarılı olmanıza ne tür engeller mani olmuştur? Bu engellerin hangisi, kendi inancınızla ilişkilidir?

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNİN ANLAMINA
DOĞRU

Kutsal ve Sınırsız Değer

Edinburg’lu Profesör Andrew Walls, öğrencilerine, fenomenolojik metodun bir gereği olarak, “Tanrı, fenomenin bir parçası değildir” demeye bayılır. *Epocheu* devam ettirmek, fenomenologun her hangi bir dinin hakikat iddialarına dair bütün yargılarını paranteze ya da askıya alması anlamına geldiğinden, bu ifadesinde Walls, bir şekilde haklıdır. Ancak sınırsız değer, tanımı gereği, fenomenlerin en önemli yönüdür. Bu bölümde, iman ışığında sınırsız değeri ve kutsalın genişletilmiş bir anlamını göz önünde bulunduracağız. Bu süreçte, fenomenolojik kategorilere dair evvelki tanımlarımızın bir kısmını nitelendiririz ve bu metoda göre dinin yapısıyla ilgili bir sonuca ulaşırız.

İmanın Odak Noktası Olarak Sınırsız Değer

Ninian Smart (1973, 62) fenomenlerin kendisine işaret ettiği şeyi, ‘imanın mihveri/odak noktası’ terimi ile tanımlar. Smart, her bir dini geleneğin, “o geleneğin odağındaki imanı ifade ettiğini” ileri sürer. Bu yüzden de, dini doğrulama hakkındaki analizine üç yönü dahil eder: İfadeler, iman ve odak noktası.

İfadeler

Smart, iman ifadelerini, dini bir geleneğin doktrinel, mitik ve ahlaki boyutları olarak tanımlar. Doktrinel, bizim inançlar olarak isimlendirdiğimiz şeye gönderme yapar: Mitik olan, kutsal hikayeler, bu hikayelerin ayinsel olarak yeniden icra edilmeleri, çoğu kez kutsal uzmanlar ve sanatı içerir; ahlaki boyut ise, bizim kutsal metinden çıkartılan ahlak diye isimlendirdiğimiz şeyin muadilidir. Bu yüzden de odak noktasının ifadeleri, fenomenlere eşittir.

İman

Smart, fenomenlere imanın odak noktası olarak gönderme yaparak iman ve fenomenler arasında bir ayırım yapar. İman, tezahürleri kabul edilebilecek olan kutsal hakkındaki beşeri anlayışı ifade eder. Bir başka ifadeyle, iman hiyerefoniyi (Eliade'nin terimini kullanacak olursak) bir hiyerofani olarak algılar. O zaman tezahür eden yalnızca, imanını fenomenler vasıtasıyla ifade eden mümin için kutsalın bir görünüşü, ortaya çıkışıdır. Bu yüzden Smart, imanın sınırsız değeri algılamının bir organı olduğunu ima eder.

Odak

Smart, 'odak' geleneğin fikirleri ve uygulamalarının gönderme yaptığı şey ya da kendisine yöneltildiği şey olduğunu söyler (s. 63). Bu şey, sınırsız değerdir. Odak, bir kameranın merceği vasıtasıyla görülebilen görüntüye yapılan bir benzetmeyi akla getirir. 'Odakta olmak' nesneyi doğrudan ya da açık bir şekilde gözlemcinin önüne getirmektir. 'Odağın dışında olmak', mercek vasıtasıyla bulanık bir imaj sunmaktır. Öyleyse Smart'ın "imanın odağı" ifadesi, din mensubunun, imanın fenomenlerde ifade edilen tezahürleri vasıtasıyla onunla açık bir şekilde gördüğü şeye atıfta bulunur.

Eğer Smart'ı takip edecek olursak imanın, odak (sınırsız değer) ve odak hakkındaki inançları içeren fenomenler ara-

sında durduğu sonucuna ulaşmamız gerekir. Bu, son şekilde sunulan (Şekil 8.1) dinin yapısına dair bizim şeklimizin, bir kategori olarak imanı ilave etmeksizin tamamlanmamış kalacağını ima eder. Bu, imanın sınırsız değer ve inançlar arasında hususi bir yere sahip olduğunu ortaya koyar. Bu yüzden de, dinin yapısı içindeki sınırsız değerın manasını anlamak için, iman ve inançlar arasındaki ilişkiyi araştırmamız gerekir.

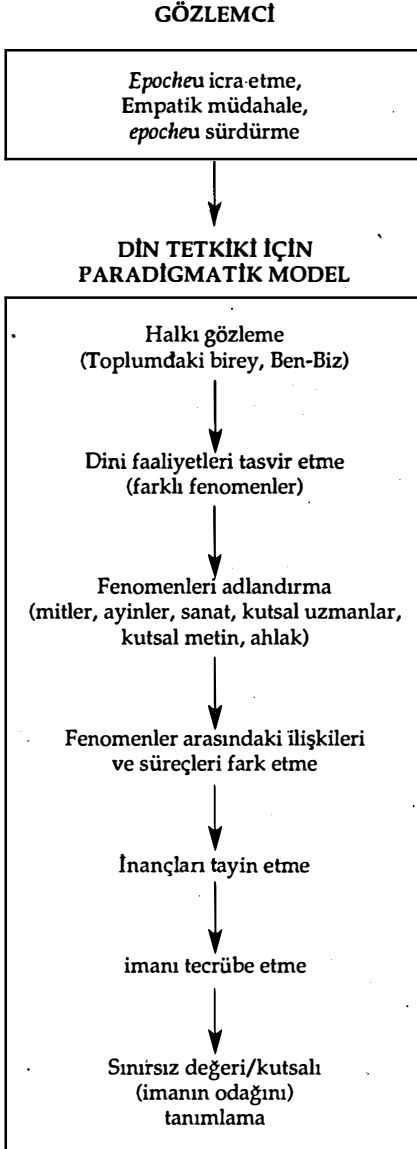
İman ve İnançların Arasını Ayırma

Son bölümde, inançların bir geleneğin sınırsız değer hakkında düşündüğü şeyi tanımladığını ileri sürdük. İman, bu inançlara denk olamaz; ancak inançlar olmaksızın iman, ne gerçekleşebilir ne de yorumlanabilir. Bu yüzden de inançlar, imanın anladığı şeyin bilişsel anlamını ifade eder; ancak, anlayan imandır.

Hintli bilim adamı D. G. Moses, bu yüzyılın başlarında çalışmalarının çoğunu, iman ve inanç arasındaki ayırımı açıklamaya hasretti. O, her hangi bir algı türünde obje, kendisini algılayan kimseden bağımsız kalsa da, söz konusu şahıs, sürekli olarak kendisini algı eylemine soktuğunu ve böylece de fiili olarak algılanan şeyi etkilediğini ileri sürmüştür (1939, 72). Bunun özellikle de, inananın yalnızca zihniyle değil fakat aynı zamanda duygularıyla da anladığı dini algılayışın objesi hakkında doğru olduğunu iddia eder.

Moses öznenin dini nesnenin algılanışına bu kapsamlı katılımı, imanın eşiti bir bilme tipi olan 'bütüncül bilme' olarak isimlendirir (Cox, 1980, 67). Böylece Moses (1954, 150), imanın 'bilinen gerçekliğin bilen objeyle ilişkisinin çok taraflılığını dikkate alan muayyen genişlikteki bakış açısıyla kendini ifade eden/geliştiren insanın bilme kapasitesi olduğu şeklindeki bir tanımına ulaşır. Bu yüzden de Moses için iman, insanın kutsalla *ilişkili olarak* anladığı ve böylece gerçek olduğunu bildiği şeye doğru yöneltilmiş *insanın bilme kapasitesidir*.

Şekil 9.1.
Gözden Geçirilmiş Pardigmatik Model



Bilme kapasitesi, *bilinen* şeyden ayrılabilir. Kapasitenin kendisi boştur; yani, muhtevadan yoksundur. Bir kez kapasite, harekete geçirildiğinde, nesneyi algılar ya da görür veya kavrar. Muhteva, sınırsız değer olan nesnenin kendisidir. Ancak iman, algılama için bir organ; inananın kendisiyle kutsal 'gördüğü' mercektir.

Bu bakış açısı, imanı inançlardan ayırmamız hususunda bize yardım eder. Bir dine mensup olan iman algısına (faith perception) yöneldiğinde yada imanda algıladığı şeyi tasvir ettiğinde, her zaman inançları kullanır. Bu ömründe ilk kez bir arslan görmek için safariye katılan bir kimsenin durumu gibidir. Ona arslanların var olduğu söylenmişti. Bu yüzden de söz konusu kişi, arslanların var olduğuna inanmaktadır. Arslanların fotoğraflarını görmüştü. Bir parkı gezerken rehberleri durur, dürbünüyle etrafına bakar ve uzakta bir arslan bulduğunu ona söyler. Sonra o da dürbünle bakar ve hayatında ilk kez bir arslan 'görür'. Nesneyi 'tecrübe eder'. Evine döndüğünde, gözleriyle gördüğü şeyi başkalarına heyecanla anlatır.

İnançlar iman eylemi için başlangıç noktasını oluştururlar ve onlardan, imanın muhtevasını yorumlamaları istenir. Ancak inançlar, ne algı eylemiyle aynı şeylerdir ne de imanın muhtevası ile özdeşirler. Muhteva, Smart'ın imanın odağı diye isimlendirdiği, sınırsız değerdir; inançlar, muhteva hakkındaki düşünceler ya da fikirlerdir ve aynı zamanda -yine Smart'ı takip edecek olursak- odağın da ifadeleridir. İman, yalnızca tecrübe ile bilinebilir ve bundan dolayı da, ona göre hareket eden kimsenin hususi malı haline gelir.

Fenomenolojik Metoda Yönelik İmalar

Bir dini gelenek içindeki dindarın iman olarak 'bildiği' şey, söz konusu dini geleneğin gözlemcisi olarak bildiği şeyden farklı olmalıdır. Tanımı gereği gözlemci, imanı kullanamaz. İmanı kullandığında, *epocheu* terketmiş ve geleneğin

kendisini kabul etmiş olur. Bu nesnelliğin imkanını ve bundan dolayı da dinin manasının anlaşılmasını ortadan kaldırır.

Fenomenolog, iman eyleminin ifadeleri olan fenomenleri gözlemler. O yalnızca, din mensubunun iman tecrübesine girmek ya da onu yorumlamak için kullandığı inançlar vasıtasıyla sınırsız değeri tasvir edebilir. Fenomenolog, *epoche* ve empatik müdahaleyi kullanarak, iman tecrübesine yönelik 'bir his' elde edebilir; ancak asla, iman vasıtasıyla olduğu gibi odağın kendisini göremez.

Wilfred Cantwel Smith (1978, 171), herhangi bir dini geleniğin gözlemcisinin, imanın ne olduğu ve imanın neyi ihata ettiğini anlamak için imanın ifadelerine bakması gerektiğini ileri sürerek bu görüşü destekler. Smith, imanın dini fenomenlerde 'hem şiir hem de düz yazı halinde olmak üzere sözlerle; hem ayin hem de ahlak olmak üzere hareket modellerinde; sanatta, kurumlarda, yasada, toplumda ve diğer bir çok şekilde' ifade edildiğini ileri sürer.

İfadeler, *epoche* ve empatik müdahaleyi kullanarak fenomenologun, iman olmaksızın görünemeyen şeyi görmesine izin verir. Smith, bunu aşka benzetir. Bu duygunun eşsiz anlamı, yalnızca aşık olan kimseler ya da kendilerine aşık olunan kimseler tarafından anlaşılabilir. Bunun gibi gözlemci de, sevgi ifadelerini, bir kimsenin sevdiği kimseye karşı olan davranışlarını gözlemleyebilir ve o kimsenin sevdiğine karşı ne hissettiğine dair bir anlayışı elde edebilir. Aynı şekilde din fenomenologu da, imanı fiili olarak kullanmaksızın imanın sonuçlarını gözlemler ve bununla imanın inanan için ne anlam ifade ettiğinin manasını elde eder.

Kutsalın Doğası

İmanı, inançlardan ayırdıktan ve bunun fenomenolojik metot üzerindeki etkilerini tartıştıktan sonra şimdi, sınırsız değerin anlamının araştırılmasına doğru hareket etmek için hazırız. Tartışmamızdan iki temel soru ortaya çıkmaktadır: İ-

man kutsalın kendisini yada onun tezahürlerini algılar mı? Ve kutsal kendisini tezahür ettirmek için iman açısından fiili olarak var olmak zorunda mıdır? Bu kitabın geri kalan iki bölümünde bu iki soruyu ele alacağız.

Kutsal ya da Onun Tezahürleri

İmanın kutsalın kendisini ya da onun tezahürlerini algılayıp algılayamadığını cevaplamak için, Eliade'nin hiyerofani ya da kutsal tezahürün tanımını yeniden gözden geçireceğiz. Eliade (1959, 11), 'kutsal kendisini tezahür ettirdiği için insan, onun farkında olur' der. Bu 'farkında oluş', bizim iman olarak, yani sınırsız değerın algılanması eylemi olarak tanımladığımız şeye tekabül eder.

Eliade, hiyerofani ile kelimenin ima ettiği şeyden yani, *kutsal olan bir şeyin kendisini bize göstermesinden* (vurgu onun-
dur) daha fazlasını kastetmediğini söyler. En basit hiyerofaniler, kutsalın kendileri vasıtasıyla ortaya çıktığı nesneler haline geldiklerinden dolayı diğer taşlardan ayrılan hususi taşlar yada ağaçları içerir. Bunun bir örneği, Marondera bölgesindeki '*muti usina zita* (isimsiz ağaç)' diye isimlendirilen bir ağaçta bulunabilir. Bu ağaç, altında ayinler icra eden kimse-
ler için et ve (güney doğu ve doğu Afrika'da mısır ya da darıdan yapılan bir tür lapa olan) sadza sunar; bu yüzden de o, bir hiyerofani teşkil eder. Eliade, 'en yüce hiyerofaniyi' içeren bütün dinlerde halk için kutsal tezahürlerinin benzer şekilde fonksiyon icra ettiğini söyler. Mesela bu en yüce hiyerofani, Hristiyanlar için, İsa Mesih'in enkarnasyonudur: Her durumda, aynı gizemli eylemle, bütünüyle farklı bir düzenden bir şeyin, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçekliğin, bizim doğal 'dindışı' dünyamızın bir parçası olan nesnelerde teza-
hürü (1959, 11) olan eylemle karşı karşıya kalırız.

Eliade için kutsal, bizim dünyamıza ait değildir; ancak bizim çok iyi bildiğimiz bir taştan, beşeri varlıklara kadar uzanan varlıklarda bilinir hale gelir. Bu doğal ya da 'dindışı' nes-

neler, kutsalın kendisine dönüştürülemezler ancak, kutsalın ortaya çıkacağı yollar haline gelirler. Bu, kutsalın gerçekte ne olursa olsun, her zaman bütünüyle beşeri tecrübenin dışında bir şey olduğundan insan için gizli kalmaya devam edeceğini ima eder. Ancak kutsalın tezahürlerinin kendileri vasıtasıyla ortaya çıktıkları nesneler, aşına olduğumuz doğal ve sıradan şeylerdir. İman, 'kutsalı' yalnızca, tezahürleri sayesinde anlayabilir/görebilir. Tezahürlerin ötesinde bir başka boyut yatmaktadır: Bu boyut gizemli, isimlendirilemeyen ve tanımlanamaz olan boyuttur.

Eğer Eliade haklıysa, kutsalı, sınırsız değer ve Smart'ın imanının odağı kavramsallaştırmasının yerine kullanmamız, yanlış olacaktır. Bu terimlerin her ikisi de, kutsalın tezahürlerine gönderme yapar, kutsalın kendisine değil; çünkü, tezhür tek başına anlaşılabilir ve fenomenlerde ifade edilebilir.

Kutsal, doğrudan algılanamayacağı ve tezahürlerinden ayrı bir şekilde yorumlanamayacağı için, onun ve dini tecrübenin diğer unsurları arasında üstesinden gelinemeyecek bir engel ortaya çıkar. Kutsal, tezahürleri vasıtasıyla faaliyet gösterir; ancak bu tezahürler yalnızca, imanlı gözleri için görünebilir. Bunun sebebi, inanan için 'net bir şekilde görme' olan iman odağının, hakikaten kutsal olmayıp, yalnızca onun bu dünya daki görünüşü olmasıdır. Kutsal, bilinmeyen ve bilmeyen olarak kalmaya devam eder.

Eliade'nin ayırımını doğrudan kabul eden dini geleneğin bir örneği, Çin geleneğinin Taoizm olarak isimlendirilen felsefi şeklidir. Taoist düşüncede Tao, kutsaldır, evrenin 'yoludur', nihai gerçekliktir, ifade edilemeyen gizdir, nihai olandır. Taoist metinlerde Tao'yu ifade etmek için bir çok kelime kullanılır: 'Değişmeyen', 'her yere hareket eden, ancak asla tüketilemeyen', 'göğün altındaki her şeyin annesi', 'en yüce'.

Bu kelimeler gerçekte, Tao'yu 'isimlendirir' ya da onu fikirler, kavramlar veya benzetmeler sayesinde beşeri anlayışa arzederler. *Tao Te Ching* diye isimlendirilen ve Taoizmin kutsal metinlerden biri, 'isimlendirilen' Tao ve asla sözlerde, dü-

şüncelerde yada fikirlerde adlandırılmayan sır olan 'isimsiz Tao', arasında bir ayırım yapar. *Tao Te Ching*'ın (1.Kısım, 1.Bölüm) başlangıç dizeleri bu noktayı şöyle açıklar:

Eğer Tao, kelimelerle ifade edilebilseydi o, değişmeyen Tao olmazdı; (Çünkü) eğer bir isim, isimlendirilebiliyor ise, o değişmeyen bir isim değildir (Hughes, 1954, 144-5'de iktibas edildi).

Onun, isimlendirilmiş Tao'nun tezahürlerinin gerisinde, tanımlanamaz kutsal sır, isimlendirilmemiş Tao vardır.

Wilfred Cantwell Smith (1978, 186) aynı zamanda, imanın ve imanın ifadelerinin ötesinde yada gerisinde var olan bir şeye gönderme yapar. O, bunu aşkın diye isimlendirir ancak, Eliade'nin kutsalı ve Taoizmin isimlendirilmemiş Taosu ile aynı şeyi kasteder. Smith, aşkının 'muhtemelen herkes için aynı' ve 'tamamen bilinemez' olduğunu ileri sürer. Din çalışmaları, dünyevi ve aşkın arasında diyalektik bir süreç teşkil eder; bu dialektik sürecin mekanı, 'kişisel iman'dır.

İsimsiz Tao, fiili olarak Tao olmaktan çıkmadıkça isimlendirilemediği gibi, aşkın olan da, tezahürlerinin ve ifadeleriyle özdeş olmak için bütünüyle başka olmaktan çıkması gerekir. Din bilim adamı, tezahürleri ve onların ifadelerini inceler; ancak, onların ötesini göremez. Smith bunun sebebini şöyle açıklar; aşkın 'muhtemelen' her şahıs için aynıdır; ancak o, her ne olursa olsun, bizim analizimizin tamamlayıcı bir parçası değildir.

Numinolojik İnançların Yeniden Bir Düşünülmesi

Son bölümde, numinolojik inançları, kutsalın muhtevasını beşeri zihnin anlayabileceği şekillerde tanımlayan, kutsal hakkındaki düşünceler olarak tanımladık. Eğer Eliade'nin ayırımı doğruysa, numinolojik inançlar, bizatihi kutsal hakkındaki inançlar değil fakat, kutsalın tezahürü hakkındaki inançlardır. Bu, tezahürün sebepler, kaynaklar, doğum ve suyun akması gibi beşeri anolojilere uygun olarak yorumlandığı Taoizm örneğinde doğru gibi görünmektedir. İsimlendirilmemiş

Tao hakkındaki inançlar, yalnızca isimlendirilmiş Tao'nun beşeri tecrübedeki tezahürlerine göre ifade edilebilir.

İzin verirseniz, Eliade'nin Hristiyanlar için 'en yüce hiyerofani' olarak isimlendirdiği İsa Mesih'in tecessüdü olan bir başka örneğe bakalım. Hristiyanlar, beşeri bir varlıkta, kutsal gibi bir şeyi gördüklerine inanırlar. Bununla birlikte, birinci yüzyılda Filistin'de yaşayan gerçek şahıs ile kutsal sırrın kendisi arasında bir ayırım yaparlar. Yuhanna İncili'nin yazarı, 'Logos'a, ezeli kelimeye, kutsal gerçekliğe gönderme yapar. Her şeyin arkasındaki sır olan bu Logos, beden haline geldi ve Nasıralı İsa'nın kişiliğine yerleşti. Bizatihi Logos'u bilemeyiz; ancak sırrı, İsa'daki tezahürlerinde görürüz. İsa, başka şekilde ifade edilmesi mümkün olmayan sırrı, insanların anlayacağı bir şekilde ifşa eder.

Bu örnek, numinolojik inançlara dair anlayışımıza yönelik bir başka soru ortaya atar. Eğer inançlar, kutsalın kendisinden daha çok kutsalın görünmesini tanımlıyorsa, 'Tanrı' kelimesi kutsala mı yoksa onun tezahürlerine mi gönderme yapmaktadır? Bu sorunun cevabı şöyle olmalıdır: İsimlendirilmiş Tao gibi, Tanrı da yaratıcı, kurtarıcı, koruyucu, her şeye gücü yeten ya da her şeyi bilen gibi verili sıfatlar olduğundan Tanrı'dan, gerçek anlamda numinolojik inançlara uygun olarak söz edilir. İnançlar, bir dine mensup olanın iman vasıtasıyla bu dünya da kutsal bir sırrın tezahürleri olarak gördüğü şeyi ifade eder yada yorumlar. Mesela, Hristiyan öğretisinde halk, tabii dünyaya bakabilir ve onun yaratıcı bir eylemin tezahürü olduğunu kabul edebilir. Yaratıcı tasvir edildiği zaman, numinolojik sıfatlar ortaya çıkar. Bu dünyaya bakma, iman eylemidir; ancak onun gerisinde, tezahürleri dışında hakkında hiçbir şeyin söylenemeyeceği isimlendirilemez olan kutsal varlık vardır. Bu isimlendirilemeyen sır, Tanrı değildir; o, Tanrı'nın ötesinde durandır. Tanrı, iman tarafından algılanan, inançlarda yorumlanan ve fenomenlerde ifade edilen tezahürdür.

Aynı ayırımı diğer bir çok dini gelenekte de buluruz. Mesela, Yahudilikte YHWH (Yahveh), isimlendirilemeyen an-

cak, tarihte ortaya çıkan görünüşleri sayesinde anlaşılabilen şey için bir semboldür. YHWH, basit bir şekilde tasvir edilemeyen sırdır; 'Ben, ben olanım'. Zimbabwe'nin Shona geleneksel dinlerinde, kutsal tanımlamak için farklı terimler kullanılır. Bu terimlerden biri, tercüme edildiğinde 'büyük su birikintisi/havuz' anlamına gelen *dzivagurudur*; Shona için kutsal, bardaktan boşanırcasına yağan yağmurda tezahür eder. Bu tezahür hakkındaki inançlar mitlerde, ayin faaliyetlerinde ifade edildikleri şekilde formüle edilebilir; ancak yine de *dzivagurunun* gerisinde, bilinmeyen bir sır bulunur.

Bütün dinlerin gerisindeki bu sır, niçin numinolojik inançların, bizatihi kutsalın kendisi hakkında değil de yalnızca onun tezühürü hakkında formüle edilebildiğini açıklar. Vedantik Hinduizm'in *Brahman-Atman* birliği, Taoizm'in isimlendirilen Tao'su, Konfüçyanizm'deki *Tien*, İslam'daki Allah, Hristiyanlıktaki İsa Mesih'in Baba Tanrı'sı ve Shona geleneksel dinindeki *dzivaguru* hakkındaki ifadelerin hepsi, kutsalın kendisinden daha çok ifade edilemeyen tezahürleri hakkındaki numinolojik inançlardır.

Bu ayırımı, terimleri daha rafine bir hale getirmeye götürür. Sınırsız değer, numinolojik inançlar vasıtasıyla ifade edildiği şekliyle inanan bir cemaat için kutsalın *nihai* tezahürünü temsil eder. Bu yüzden de, yüce hiyerofani olarak sınırsız değer, kendisini tezahür ettirebilmeye kabiliyetli olması gerekir. Bir başka ifadeyle, inananlar için nihai tezahür, kendine özgü hiyerofaniler üretir. Mesela, İslam'da Allah, her şeyi bilen, çok iyilik sever (all-beneficient) ve çok merhametli (all-compassionate) gibi beşer merkezi olmakla birlikte mükemmel sıfatlar vasıtasıyla bir hiyerofani olarak isimlendirilebilir ya da tasvir edilebilir. Ancak nihai hiyerofani olarak Allah, aynı zamanda, Muhammed'e melek Cebrail vasıtasıyla yaptığı gibi, kendisinin de tezahür ettirebilir. İslam, beşeri tezahüre indirgenemeyecek olan yüzüncü isim dışındaki doksan dokuz ismi Allah'a verdiğinden Allah'ın tezahür edebilir olduğunu kabul eder. Bu, İslami gelenekte, Eliade'nin bilin-

meyen ve bilinemeyen kutsalın (herhangi bir geleneğin sınırsız değeri olan) yüce bir hiyerofanide kendisini tezahür ettirmesi ile kastettiği şeyi temsil eder. Bu yüce hiyerofani, daha sonra, kendisine has bundan başka tezahürler de üretir.

Dini Bilincin Bir Yapısı Olarak Kutsal

Bu noktada fenomenolog, kutsal ve onun tezahürleri arasındaki ayırımın, dini gelenekler içinde dindarların büyük kısmının bakış açısını yansıtır yansıtmadığını yada onun, bilim adamının kendi ön kabulleri tarafından fenomenlere empoze edilip edilmediğini sorar. Dindar insanların tezahürleri açık bir şekilde kabul ettikleri ve onları isimlendirdiklerini; ancak hepsinin de kutsal diye isimlendirilen ifade edilemez ile, iman sayesinde tezahür olarak algılayabildikleri şey arasında kesin bir sınır çektiklerini gördük.

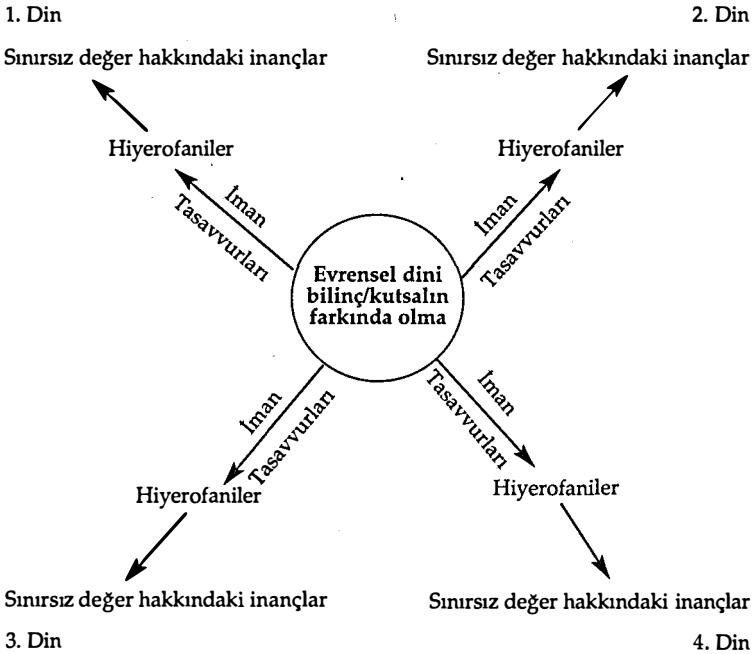
Eliade (1969) bunu, bütün dindar insanların kendileri sayesinde gerçekliği gördükleri bilincin deruni ya da nesnel bir yapısına sahip oldukları için, bu tür ayırımlar yaptıklarını ileri sürerek cevaplandırır. Çünkü bu öznel bir yapıdır. Eliade bu öznel yapıyı nesnel fenomenlerde gözlemlemek yerine daha çok onun varlığın 'sezer'. Onun tezahürlerinin gerisinde duran bu tasvir edilemeyen ve bilinemeyen kutsal, *dini* bilincin yapısı içindeki zorunlu kabulü tanımlar. Mezkur yapı, her zaman inanan tarafından açıkça kabul edilmese de bu böyledir.

Bu, bizim kendisiyle nesneleri ve onların bu dünyayla ilişkilerini algıladığımız günlük bilincimizin işlemesine benzer. Zihnimizin algılarını anlamlandırmak için, kozalite (sebep-sonuç ilişkisi) kategorisini içeren bir yapının evvelce beşeri bilinç içinde hazır olması gerekir. Eğer bir kimse, mesela, bir kapı çarpmasını işittiğinde sesi kapının hareketiyle ilişkilendirir ve gürültünün, kapının hızlı bir şekilde kapatılmasından kaynaklandığı sonucuna ulaşır. Bu sonuca ulaşmadan önce gözlemcinin, sebep-sonuç düşüncesine sahip olması gerekir. Bu düşünce, o kişinin bu dünyayı algılama ve anlama yapısına tekabül

eden bir düşüncedir. Mezkur şahıs her zaman, kozalite hakkındaki düşüncesinin, onun için farklı algılar arasında ilişkiler kurmasını mümkün hale getirdiğini, bu düşüncenin onun bilincinde evvelce 'inşa edilmiş' olduğundan bilmez.

Dindar şahıs için kutsal, kendi bilinç yapısında 'inşa olunur'. Bu yapı, kutsalı algılama ve onun tezahürlerini anlama yolunu tanımlar. Fenomenolog fenomenler, inançlar ve imanı çalışarak din mensuplarının kutsalın tezahürleri olarak gördüklerini tasvir etmeye başlayacaktır; ancak o, yalnızca inananın dini bilinci içindeki kutsalı 'sezebilecektir'. Ancak, eğer bu sezgi doğruysa, bu durumda her dini gelenek bir X'e işaret eder ve aynı zamanda bu kutsal X, beşeri tecrübe içindeki bütün görüşlerini/ortaya çıkışlarını aşan bir özelliğe sahiptir (bkz. Şekil 9.2).

Şekil 9.2: DİNİ BİLİNCİN YAPISI



Dini bir bilinç ideası, daha önce gönderme yaptığımız problemin üstesinden gelmemize yardım eder. Bu, gözlemcinin imana sahip olmayacağı ve olamayacağı, bundan dolayı da, inananın bakış açısından her hangi dini bir geleneğin anlaşılmasını elde edemeyeceği suçlamasına maruz kalması problemiydi. Açıktır ki, fenomenolog mitleri, ayinleri, kutsal uzmanları, sanatı, kutsal metni ve ahlaki tanımlamak ve onlardan farklı inanç tipleri elde etmek için iman sahibi olmaya ihtiyaç duymaz. Fakat dini bilincin yapısının sezilmesi, fenomenologun din mensuplarının iman vasıtasıyla kutsalın tezahürleri olduğunu 'bildikleri' şeyi betimlemek için kutsalın kendisinin ne olduğunu 'bilmeye' ihtiyaç duymadığı anlamına gelir.

Eğer Hristiyan örneğine atıfta bulunacak olursak, fenomenologların Logos'un tezahürünü görmek için imana sahip olmaya ihtiyaç duymadıklarını görürüz; fakat bu durumda, fenomenologun, Hristiyanlar için tezahür olan şeyin manasını anlamak maksadıyla *epocheu* icra etmesi ve empatik müdahaleyi sürdürmesi gerekir. Fenomenolog aynı zamanda, tasvir edilmez olandaki tasvir edilebilir olana (Hristiyanlar için, tecessüd etmiş Kelime'ye) işaret edebilir ve bundan da, kutsalın faaliyetini dini bilincin evrensel bir yapısı olduğunu fark edebilir.

Evrensel bir dini bilinç ideası, fenomenlerin bizim dinin tanımları hakkındaki birinci bölümde tartıştığımız din tetkikine hangi fenomenleri dahil edileceği ve hangilerinin dışarıda bırakılacağı problemini çözmemize yardım eder. Özellikle, ifade edilemez olan (tezahürleriyle farklı şekilde algılanan ve inançlarda farklı şekillerde tanımlanan) sırra işaret etme hususunda başarısız olan hiç bir ideoloji, dini fenomenlerin bir parçasını teşkil edemez. Çünkü, bu ideolojilerde dini bilinç yapısı yoktur. Bu, din çalışmasını, imanı imansız olanların asla göremeyeceği şeyi algılamak için bir organ olarak kullanan inanan toplumlarla sınırlama hususunda bizi destekler. Bu yüzden de, Hümanizmin bütün şekilleri (Marksist,

Freudcu, faydacı vs.), temel test olan, dünyanın dini zihin vasıtasıyla görülmesi testinde başarısız oldukları sürece onların din çalışmaları alanından dışlanmaları gerekir.

Kutsal Kendisini Tezahür Ettirmek İçin Var olmak Zorunda mıdır?

İfade edilemez olan kutsalı, bütün dini tezahürlerin arkasına koymak, kutsalın realitede var olduğu anlamına mı gelir? Böylece Eliade iradi olarak bizi fenomenolojiden alıp teolojiye mi götürür? Bunun cevabı, dini bilincin yapısı ideasında, ima yollu olarak vardır. Bu dini bilincin yapısı ideası, eşyanın gerçekte oldukları şekilde değil, dindar şahsın onların nasıl algılıyorsa o şekilde söz eder. İnanan, kutsal vasıtasıyla hayatta bir yön bulur ve kutsalın tezahürlerini iman sayesinde algılar; onun anlamlarını inançlar vasıtasıyla anlar ve dini pratikte ona yakın olarak yaşar. Dindar şahsın bir ön kabulü olarak bütün eşyanın gerisindeki ifade edilemezden söz etmek, böyle bir sırrın varoluşu hakkında hiçbir yorum yapmaz. Ancak, bizatihi dinin kendi anlamı hakkında oldukça temel bazı şeyler söyler.

Bundan dolayı fenomenolog dini, iman tarafından algılanan tezahürelere yol açan şey hakkındaki yargılarını askıya alma olan *epocheu* devam ettirir. Onun görevi, hiyerofanilerin arkasında yatan şeyi ne tasdik etmek ne de yalanlamak değil fakat, onları, inançlar vasıtasıyla yorumlandıkları ve dini hayat ve uygulamada ifade edildikleri şekilde tasvir etmek için fenomenolojik metodu kullanmaktır.

Özet

Bu bölümde, fenomenolojik din çalışmasındaki temel unsurlardan bir kısmını yeniden gözden geçirdik. Bunu, kutsal ve kutsalın tezahürlerinin arasını ayırarak yaptık. İnananlar kutsalın tezahürlerini, iman vasıtasıyla algılarlar ve inançlar

vasıtasıyla da onları, kendi sınırsız değerlerinin somut göstergeleri olarak kavrarlar. Eliade'yi takip ederek, aynı zamanda kutsalın, dini bilinç için evrensel bir görüş ve gerçekliği kavrama yolu tanımladığını da ortaya çıkardık. Bu tür rafine hale getirmeler, eidetik sezgiyi açıklayarak ve örnekleyerek sonuç bölümünde ele alacağımız fenomenolojik metottaki nihai adımı başarmak istiyorsak bizim için zorunluydu.

Kaynaklar

- Cox, J. L., 'The influence of A. G. Hogg over D. G. Moses: A missionary message for India', *Religion and Society*, XXVII, 1980, 66-79.
- Eliade, M., *The Sacred and Profane*, trans., W.R. Trask, New York, Harcourt, Brace, 1959.
- Eliade, M., *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- Hughes, E. R., *Chinese Philosophy in Classical Times*, London, Dent, 1954.
- Moses, D. G., 'The Problem of truth in religion', International Missionary Council, *The Authority of the Faith*, London, Oxford University Press, Madras Series, Vol. I., 1939, 63-89.
- Moses, D. G., 'Christianity and the non-Christian religions', *International Review of Missions*, XLIII, 146-54.
- Smart, N., *The Phenomenon of Religion*, New York, Seabury, 1973.
- Smith, W. C., *The Meaning and End of the Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1978.

Sorular ve Faaliyetler

Tartışma Soruları

1. İmanı 'bir algı organı' diye isimlendirmekle ne kastedilir? Bu, imanı inançlardan ayırmaya nasıl yardım eder?
2. Kutsalı, size özgü kelimelerle tanımlayınız. Sözlerin kutsalın kendisiyle eşit olamayacağı ancak, hiyerofanilere

işaret edebileceği düşüncesi ışığında, kendi tanımınızı tartışınız.

- 3.Smart'ın 'imanın odağı' düşüncesini kullanarak kutsal sınırsız değerden ayırınız.
- 4.Kutsalın, dini bilincin bir kategorisi olduğu düşüncesiyle ne kastedilir?
- 5.Eğer 'Tanrı', ifade edilemeyen sırrın bir sembolü ise, 'Tanrı' gerçekten var mıdır? Bu soruyu bir fenomenolog, nasıl cevaplandırmaya çalışır?

Projeler ve Faaliyetler

- 1.Kutsalın bir resmini ya da imgesini çiziniz. Bu imge ile, neyi kastediyorsunuz? Sonra, resimsel ve linguistik sembollerinizle kutsalın kendisi arasında ayırım yaptığınız kısa (dört beş sayfalık) bir makale yazınız. Tartışmanıza kutsal vizyonunun nasıl algılandığı, kutsalın hangi tezahürleri olduğunu ve hangi inançları ifade ettiğini de katınız:

- 2.Aşağıdaki uygulamaya katılınız.

Birinci gün : *Kur'an*'dan seçtiğiniz bir bölümü okuyunuz.

İkinci gün : *Chandogya* Upanişadlar'dan seçtiğiniz bir bölümü okuyunuz.

Üçüncü gün : İbrani kutsal metinlerinden seçtiğiniz bir bölümü okuyunuz.

Dördüncü gün:Hristiyan kutsal metinlerinden seçtiğiniz bir bölümü okuyunuz.

Beşinci gün : *Tao Te Ching*'den seçtiğiniz bir bölümü okuyunuz.

Seçtiğiniz metinleri okumayı bitirdikten sonra, aşağıdaki şu soruları cevaplandırınız:

a)Bu bölümde, herhangi bir hiyerefonu var mı?

b)Eğer varsa, onlar nasıl anlaşılırlar?

c)Hangi inançlar ifade edilmektedir?

d)İman odağı nedir?

Her günki notlarınızı yeniden gözden geçirdikten sonra, bu alıştırma ile ilgili kendi gözlemelerinizi ifade ettiğiniz birkaç sayfalık makale yazınız.

Eidetik Sezgi: Dinin Anlamını Kavrama

Fenomenolojik adımları tartışırken son safhanın paradigmatik model kullanarak dinin anlamını kavrama ya da sezmeyi ve sezgiyi, inanan noktayı nazarından fenomenleri dikkatli bir şekilde gözden geçirerek test etmeyi içerdiğine işaret etmiştik. Paradigmatik model, dinin anlamının bir açıklamasını sunmaz: O yalnızca, mezkur modelin her bir safhasında, muhtevayı nasıl doldurduklarını anlamayı başarması hususunda fenomenologa yardım eder.

Bu kısımda, biri benim olmak üzere üç örneği sunarak öğrencinin fenomenolojik metot içindeki nihai adımları anlamasına yardım etmeye çalışacağım. İlk iki örnek, dini anlama hususundaki olumlu katkılarına uygun olarak ele alındılar ve sonra fenomenolojik adımlar açısından test edildiler. Bu test ışığında, zikrettiğimiz ikisinin bir yeniden gözden geçirilmesi olarak da kendi sezgimi sunacağım.

**J. E. Barnhart: Faniliğe Yönelik
Temel Bir İlgi Olarak Din**

Birinci kısımda, dinin tanımlarıyla ilgili problemler hususunda Barnhart'ın bize yardımcı olan analizlerine gönderme

yapmıştık. İmdi, dinin manası hususunda modern bir bilim adamı anlayışının bir örneği olarak ona, yeniden dönüyoruz.

Barnhart (1977, 7-11) dini fenomenlerin, kendisinin 'esas ilgi' diye isimlendirdiği şeyi içerdikleri ve bu esas ilginin bilim adamının onu tespit etmesine yardım edebileceği sonucuna ulaşır. Bu, her dinin ele aldığı ve ona cevaplar sunduğu, hayatta tecrübe edilen bir problemle ilgili merkezi bir 'meşguliyettir'. Barnhart bu temel ilginin, beşeriyetin fani oluşuyla alakalı olduğunu tespit eder.

Fanilik, doğrudan bireyin ya da halkın refahına (well-being) tecavüz eden beşeri varoluşun bir çok alanı içinde var olan temel bir sınırlılığı ima eder. Barnhart, dinin bir cevap sunduğu faniliğin birkaç örneğinin, 'karışıklık, düzensizlik, kaos duygusu, yok olma imgeleri, iflah olmaz can sıkıntısı ya da kahredici suçluluk, anlamsızlık veya cehalete gark olma'yı içerdığını, söyler (s.11).

Bu örnekler, beşeri hayat içindeki fiziki, psikolojik, sosyal ve (mesela, anlamsızlığın farkında olma gibi) manevi diye isimlendirilebilen bir şeye işaret ederler. Barnhart, her hangi dini bir fenomenin, bu boyutlar etrafında 'kümelenme' temayülünde olduğunu söyler. 'Ayinler, sözler, dokümanlar, dualar, inançlar ve hususi tecrübeler' bu fenomenlerin bir parçasını oluştururlar. Her bir fenomen, beşeri fanilik probleminin kaynağıdır ve ona bir cevap teşkil eder.

Barnhart, fenomenlerin insanların esas ilgisine yönelik cevapta 'kümelenmesi'ni kabul etmedeki başarısızlığın, din bilimi adamları arasında bir çok yanlış anlamaya sebep olduğunu ileri sürer. Onun buna dair verdiği bir örnek, dinin büyüü içerip içermediği hakkındaki 'faydasız' tartışmadır. Büyü, genel olarak insanların kendi kontrollerinin ötesinde yer alan hayattaki hastalık, ölüm, sosyal karmaşa, mükafat ihtiyacı ya da adaletsizlik gibi unsurları kullanmaya çalıştıkları yollar olarak tanımlanmıştır. Bu yüzden de, sözde büyüsel uygulamalar, çoğunlukla esas ilgiye yönelik cevap olarak geliştirilmiştir (1977, 10).

Böylece Barnhart, fenomenlerin inananlar için fiili olarak neyi başardıkları ya da yerine getirdiklerini anlamaya çalışarak dine içkin olan anlamı görür. Din mensubunun perspektifinin içine girmeye çalışarak her din içindeki faniliğe dair merkezi endişeyi tespit eder. Fenomenler içindeki fiili 'kümelenmeler' değişik geleneklerde bir birinden farklı olsalar da, bunların hepsi beşeri varoluş içindeki ortak sorunu ele alırlar.

Martin Prozesky: Nihai Mutluluk Araştırması Olarak Din

Barnhart'ın teorisi ile yakından ilişkili olan bir diğer açıklama ise, Natal Üniversitesi'nden Martin Prozesky'nin (1984, 161-3) dinin, 'nihai bir mutluluk arayışı' olduğu şeklindeki açıklamasıdır. Prozesky insanların, bizi en çok ilgilendiren şeyin 'zihnimizin sınırlarının dışında' ve bu yüzden de, 'garantiye alma' yeteneğimizin ötesinde olduğunu keşfettiklerini ileri sürer. Bu, insanları bizim anlayışımız ve kontrolümüzün üstünde olan 'yabancı güçlere' dayanma durumunda bırakır. Prozesky'nin bu açıklama için merkezi olarak kabul ettiği şey, 'beşeri fanilik' anlayışıdır.

İnsanların garantilemeye çalıştıkları şey, kendi mutluluklarıdır; bu mutluluklar, başlangıçta Prozesky tarafından 'gerçek faydalar, gerçek tatminler, acıyla mücadelede gerçek başarılar' olarak tarif ettiği şeylerdir (s.162). Ancak araştırılan mutluluk, nihaidir ve bundan dolayı da, her zaman beşeri kontrolün ötesindedir.

Prozesky için nihai terimi, öznel ve nesnel bir anlama sahiptir. Her bir dini gelenek, öznel olarak kendi refahı için en önemli olan şeyi tarif eder. Prozesky, bu öznel algıların farkında oluşun derinleşmesiyle değişme eğiliminde olduğunu söyler. Aynı zamanda nihainin nesnel bir anlamı da vardır, Prozesky onu, 'tam ya da mükemmel mutluluk arzusunun kendisine dayandığı alt edilemeyen en son gerçeklik olarak tarif eder.

Bir halkın mutluluğunu teşkil eden şeyin öznel algısı, nesnel gerçekliğe yalnızca 'yaklaşır'. Ancak öznel algı, asla nesnel gerçekliğe varamadığından, dini gelenekler sürekli olarak kendi mutluluk araştırmaları hususunda ısrar ederler. Prozesky şöyle açıklar: 'eşyayı daha iyi hale getirme itkisi, tam tatmine yönelik baskı olarak acımasız bir şekilde başlayarak devam edecek ve sonra da nihai olanın gerçekte ne olduğuna dair tahminleri gittikçe zayıflatacaktır' (1984, 163).

Prozesky, kendisinin 'küresel bakış açısı' diye isimlendirdiği şey içinde bir çok dini geleneği baştan sona kadar gözden geçirdikten sonra, bu sonuca ulaşır. Dinin, 'kötülüğün, ıstırapın ya da halkı tehdit eden başka her ne olursa olsun azaltılmasına ya da üstesinden gelinmesine yönelik bir araştırma ve bu halkın değer verdiği şeyi muhafaza etme ya da arttırma olduğu' kanaatine varır (s.18). Prozesky'e göre, din bu fonksiyonu, 'inananlara bir umut, anlam ya da kesinlik duygusu vererek mezarın yalnızca ebedilik eşiği olduğunu garanti ederek aydınlanma, arkadaşlık ve bağışlamayla ya da hayatın sırlarını, kendisine uygun olarak ele alacağı güvenilir bir kutsal metin sağlayarak icra eder. Bunlar, dinin faydalarını, inananlar tarafından değerlendirildiği şekilde takdim ederler (a.g.y).

Barnhart ve Prozesky'nin Teorilerinin Olumlu Sonuçları

Barnhart ve Prozesky'nin eidetik sezgileri, birbirlerine oldukça benzerdir. Her ikisi de, bir dini geleneğin en azından kısmen üstesinden geldiği merkezi beşeri bir ilgiyi tespit ederler ve her ikisi de sezdiklerini söyledikleri dinin anlamının, daha önceden tasavvur edilmiş olan fikirleri fenomenlere empoze etmek yerine, dini fenomenlerin dikkatli bir incelenmesinden elde edildiğini iddia ederler. Gerçeği, dini geleneklerin perspektifi içinden görmeye yönelik bu çaba, dinin anlaşılmasına yönelik üç olumlu sonuç meydana getirir.

Barnhart ve Prozesky'nin ulaştığı sonuçlar, bazı dinleri 'dünya dinleri' ve diğerlerini ise 'yerel' dinler olarak değerlendirme probleminin üstesinden gelir.

Dinler hakkında kaleme alınmış olan bir çok akademik metin, 'yerel dinler' ya da bazı kitaplarda hala, 'ilkel', 'basit' yada 'okuma-yazma öncesi' dinler diye isimlendirilenlerden farklı olarak 'dünya dinleri'ne gönderme yaparlar (Lewis, 1990, 313-14). Esas olarak bu metinlerin kastettiği şey, bazı dinlerin bütün insanlık için ortak olan evrensel konularla ilgilendikleri oysa diğerlerinin her şeyden önce, bölgesel meselelerle ilgileniyor olmalarıdır. Dahası dünya dinleri, evrensel bir mutlaka sahiptirler. Aksine yerel dinler, kabilevi tanrılara taparlar ve yalnızca hususi bir toplum içinde bilinen atalara saygı gösterirler. Dünya dinleri aynı zamanda, yerel sınırların ötesine uzanırlar ve bu yüzden de belli bir halkla sınırlı değildirler.

Genellikle dünya dinleri arasına, Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm, Taoizm, Şintoizm, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam ve bazen de, Bahai ve Sih inançları dahil edilir. Geleneksel Afrika dinleri ve diğer yerli halk dinleri yerel, kabilevi ve bundan dolayı da evrensel olmayan dinler olarak kabul edilirler.

Açıkçası yerel dine karşı olarak evrensel dini belirlemeye yönelik bu kriter, yakından bir analize karşı koyamaz. Mesela, eğer Hinduizm bir din olarak isimlendirilecekse, o hiçbir zaman Hint toplumundan ayrı düşünülemez. Öyleyse Hinduizm, nasıl evrensel olarak kabul edilecektir? Ya da hangi anlamda Yahudilik evrensel bir dindir? Çünkü Yahudilik fiili olarak muhtediler edinmeye çalışmaz ve o, bütünüyle İsrail halkının Tanrısıyla ilişkilidir.

Bu konu Barnhart ve Prozesky'nin bize yardım ettikleri konudur. Onlar bütün dinlerin temel evrensel ilgileri paylaştıklarını ileri sürerler. Mesela güney, merkez Zimbabwe'nin Karanga halkının dini endişesi, daha çok faniliğe yönelik bir ilgi ve Hıristiyanlık ya da Budizm'de bulunduğu şekliyle ni-

hai mutluluğu aramadır. Bu kabul, Afrika dinlerinin beşeri gelişimde, sözde dünya dinlerinden daha aşağı bir safhayı temsil ettikleri şeklindeki (çoğu kez açıkça ifade edilen ya da bir çok ders kitabında ima edilen) aşağılayıcı ve tahrif edici bir imajdan kaçınır.

Barnhardt ve Prozesky'nin ulaştığı sonuçlar, dini Tanrı'ya inanç olarak tanımlama probleminin üstesinden gelir.

Dünya dinleri üzerine kaleme alınmış olan akademik ders kitapları, çoğu kez, muayyen gelenekler hakkında ileri sürülen 'biz bunu din olarak isimlendirebilir miyiz?' şeklindeki soruyu içerirler. Çoğunlukla bu soru, asli durumu itibariyle ateist olan Theraveda Budizm'i ya da nihai değerini toplum için ahlaki bir düzen olarak kabul eden Konfüçyanizm hakkında sorulur. Yalnızca Hristiyanlık, Yahudilik, İslam Hinduizm'in ve Mahayana Budizm'inin belli şekilleri gibi teistik dinler, görünüşe göre hepsi, Tanrı hakkında bir inanca sahip oldukları için, bazı bilim adamları tarafından *tartışılmaz bir şekilde* din olarak kabul edilirler.

Barnhart ve Prozesky, dinin birincil olarak, Tanrı'yla ilişkili olmadığını ancak, fanilik ya da mutluluğa ilişik olduğunu anlama hususunda bize yardım ederler. Tanrı, bazı dinlerde, kendi sonsuzluğu sayesinde esas ilgiye hitap eden ve böylece de, mutluluğu garanti edebilen tek kaynağı belirleyen biri olarak kabul edilir. Diğer dinler aydınlanarak, hakiki bilgiye ulaşarak ya da toplum hakkında en büyük faydayı elde etmek için zorunlu olan ahlaki modelleri idrak ederek söz konusu ilgiye, bir çözüm bulurlar. Barnhart-Prozesky modeline göre bu, hem yerel hem de evrensel dinler aynı esas ilgiye hitap ettiklerinden dolayı, diğer dinleri teistik dinlerden daha az dini kılmaz.

Onların ulaştıkları sonuçlar, bir dini diğerlerine göre tanımlamaktan kaçınır

Afrika dinleri hakkındaki kitabında Benjamin Ray (1976, 50), Afrika dinlerinin esas olarak monoteistik, politeistik ya da panteistik olarak kabul edilip edilemeyeceğini sorgular. Bu mesele, Afrika dinlerinin çoğunun yüce bir varlığa inancı

içermesine rağmen, bu din mensuplarının dini pratiklerinin çoğu yakın atalarına yönelttiklerini ortaya koyan çalışmalar-
dan kaynaklanmaktadır. Ray şöyle der:

Evrensel bir yaratıcıya olan yaygın inanç, Afrika dinle-
rinin temelde monoteistik olduğu anlamına gelir mi? Ya da
daha aşağı tanrılar ve ruhlara yönelik gündelik hakim ilgi,
Afrika dinlerinin esas olarak politeistik oldukları anlamına
mı gelir? Veya Afrika dinleri, tanrılara bile nüfuz ve onları
kontrol eden temel bir kutsal 'güç' yada 'kuvvet' düşünce-
sine dayanan bir tür panteizmden mi oluşmaktadır?

Barnhart-Prozesky'nin modeline göre bu sorular, bilim
adamlarının Afrika dinlerini ilgilendiren gerçek meseleleri gör-
me yeteneğini tahrip etmektedir. Bu sorular büyük ölçüde
misyoner olan Batılı bir düşünceden kaynaklanmaktadır. Bu
düşünceye göre, dinler baskın bir şekilde tek, bir çok ya da
her yerde yaygın olarak tasavvur edilen ilahlarla ilgilidirler.
Ancak, Barnhart-Prozesky dinin, 'tanrıların' beşeri sonluluk
durumuna göre nihai mutluluk araştırmasıyla nasıl ilişkili ol-
duklarıyla ilgilendiği kadar Ray'ın, 'tanrılar' diye isimlendir-
diği şeyle ilgilenmediklerini ileri sürerler. Bu noktayı unut-
mak, bir dinin esas ilgi (core concern) hakkındaki çözümünü
bir başka dine empoze etmek ve böylece de, bütün dinleri bu
cevaba göre tanımlamak anlamına gelir.

Barnhart ve Prozesky'nin Fenomenolojik Metotları Kullanımını Test Etme

Barnhart ve Prozesky, dinin anlamına dair eidetik sezgi
örneklerini sunarlar. Onlar aynı zamanda, fenomenlere,
inananın perspektifinden bakarak ve böylece de, teorilerini
dini tecrübe fenomenlerinin empatik bir yorumundan çıkara-
rarak, bu tür sezgileri elde etmeye dair iddialarını da orta-
ya koyarlar.

Onların sezgilerini fenomenolojik metot bakımından test
etme, iki şekilde yapılabilir. Bunlardan biri, verilerin ger-

çekten onların ulaştıkları sonuçları destekleyip desteklemediğini belirlemek için fenomenlere geri dönme şeklindeki bilimsel empirik yaklaşımı kullanmaktır. İkinci yol, sezgilerini başardıkları yolun gözden geçirilmeye muhtaç olup olmadığını belirlemek için uygulanan metodu analiz etmektir. Barnhart veya herhangi bir bilim adamının verilerini bütününüle empirik bir tarzda gözden geçirmek, bizi elinizde bulunan türden bir kitabın alanının ötesine götürür ve büyük ölçüde, gelecek fenomenolojik araştırmanın görevini tarif eder. Ancak bu kitabın maksadı, fenomenolojik metodun kendisini tasvir etmek ve onu örneklemek olduğundan, Barnhart ve Prozesky'nın dinin özü/esası yorumunun revizyonunu sunmağa yönelik temel olarak ikinci yaklaşımı kabul edebilir ve bunu, iki kritik metodolojik soruyu ileri sürerek yapabiliriz.

Barnhart ve Prozesky, Gerçekten Epocheu İcra Ettiler mi?

Gördüğümüz gibi *epoche*, mümkün olduğu ölçüde bilim adamının (hem kişisel hem de akademik) ön kabullerini, fenomenlerin kendileri adına konuşmalarına izin vermek maksadıyla askıya almasını gerektirir. Bu, fenomenologun, inanan bakış açısından fenomenleri görmeye çalışması anlamına gelir. Barnhart ve Prozesky, ileri sürdükleri dinin anlamına bu yolla ulaştıklarını iddia etseler de, fanilik ve refah terimleri, fenomenlerden elde edilmek yerine, bu terimlerin fenomenlerde okundukları suçlamasına maruz kalırlar.

Dinin, faniliğe yönelik esas ilgiden kaynaklandığı ve bu yüzden de, nihai mutluluğu aramayı temsil ettiği düşüncesi, bizim daha önce Ludwig Feurbach'ın yansıtmacı teori olarak tasvir ettiğimiz şeyi yakından andırmaktadır. Feurbach için, insanlar kendilerine özgü ihtiyaçlarından dolayı tanrıları icat etmişler ve kendilerinde olmasını çok istedikleri ancak yalnızca kusurlu bir şekilde sahip oldukları sıfatla-

rı bu tanrılara yansıtmışlardır. Barnhart'ın analizinde, insanlar kendilerini güçsüz hissederler ve böylece de kendilerinininkinden daha büyük güçlere sahip olanlar vasıtasıyla güce ulaşmak için araçlar yaratırlar. Prozesky, insanların nihai mutluluklarını garanti altına almaya muktedir olmadıklarını ve bu yüzden de, bunu yapabileceklerini inandıklarını güçlere baş vurmaları gerektiğini ileri sürer.

Yansıtmacı teoriler olarak Freud'un dini, psikolojik ihtiyaca indirgemesi ve Marks'ın dini kölelik durumuna mahkum edilmiş olanları bu durumda tutma vasıtası olarak tanımlaması, bazı yönleriyle Barnhart ve Prozesky'nin görüşlerine tekabül edebilir. Freud dini, psikolojik bir güçsüzlük *hissi* olarak yorumlamıştı. Oysa Marks onu, sosyo-ekonomik bir güçsüzlük *durumu* olarak adlandırır. Fanilik, kesinlikle güçsüzlüğü temsil eder ve onun üstesinden gelme çabaları, hem psikolojik hem de sosyolojik olarak, insanın nihai mutluluk arayışı tasvirlerine uygundur.

Barnhart ve Prozesky'nin, yansıtmacı yaklaşımı bu kadar yakından takip ediyor görünmesi, bizatihi yanlış değildir. *Onlar haklı olabilirler. Ancak, inananın bakış açısından haklı değildirler.* Daha önce işaret ettiğimiz gibi dindar, kendi dini hayatını, uygulamasını, inançlarını ve imanını psikolojik ve sosyolojik bir yansıtmacı olarak görmez. Dahası o, kendi dinini, bizatihi gerçekliğin esas yapısını sembolize ediyor olarak görür. Barnhart ve Prozesky'nin bir inanana bütünüyle yabancı görünen bir şekilde dinin anlamına yönelik bir sezgiyi sunduları gerçeği, onların gerçekten *epocheu* gerçekleştirme ve böylece de, tahrif edilmemiş bir yoruma ulaşmada başarılı olduklarını akla getirir.

Barnhart ve Prozesky Soteriyolojik İnançları Numinolojik İnançlara Tercih Ettiler mi?

Barnhart ve Prozesky dini, merkezi beşeri bir probleme yönelik bir cevap olarak tanımlarlar ve bu yüzden de, feno-

menlerin her şeyden önce numinolojik ve antropolojik inançların kendilerinden çıkartıldığı soteriyolojik inançları içerdiğini vurgulama eğilimindedirler. Bu, esas ilginin sınırsız değer tarafından belirlenmesinden daha çok sınırsız değer hakkındaki inançların, esas ilgi tarafından belirlendiği anlamına gelir. Mezkur ilişkiyi, inançlar hakkındaki bölümde, soteriyolojik olanın kaynağı olarak numinolojik inanca öncelik vererek daha farklı bir şekilde tanımlamıştım.

Mesela Hristiyanlıkta İsa Mesih'i, nihai hiyerofani ve bu yüzden de Hristiyan inancının odağı olarak tanımladık. Bu kutsal tezahürlerden hareketle Hristiyanlar, Tanrı'nın doğasını tarif eder ve kendi günahkarlık durumunu anlarlar. Ancak, eğer Barnhart ve Prozesky'yi takip edersek, tecessüd etmiş bir kurtarıcı hakkındaki numinolojik inanca yönelik ihtiyacı üreten insanlık içindeki günahkarlık ya da yabancılaşma duygusudur. Başka bir ifadeyle, tecessüd etmiş Mesih (numinolojik inanç), Hristiyan günah anlayışından (soteriyolojik inançtan) kaynaklanır.

Bir çok dini geleneğin fenomenlerinden çıkartılmış olan inançlar, inanan perspektifinden bakıldığında, Branhart ve Prozesky'nin teklif ettiklerinden farklı bir şey ima eder görünmektedirler. Mesela, Vedantik Hinduizm'deki *Brahman-Atman* hakkındaki numinolojik inancın kendine özgü bir cazibesi vardır ve bu yüzden de, dindar için, hakiki bir değere sahiptir. Bu, kutsal OM sesi üzerindeki meditasyon uygulamasıyla desteklenir. Bu inanç, inananı cehaletten kurtuluşa götürmekle birlikte, bu meditasyon dindarın Saf Bilinç mutluluğunu tecrübe etmesini sağlayacak şekilde yerine getirilir. Saf Bilinç mutluluğunu gerçekleştirmeyi başaramama, Vedantacının kurtuluş ihtiyacını tanımlar; ancak bu, bir tatminsizlik hissinin *Brahman-Atman*'a yönelik bir inanç vasıtasıyla, bu tatminsizliğin üstesinden gelmek için bir vasıta ürettiğini ileri sürmekten tamamen farklıdır. İnanan bakış açısından numinolojik inançlar, soteriyolojik inançların cevap verdiği ihtiyacın genel çerçevesini çizer.

Bu ilişki, Taoizm’de de görülebilir. İsimlendirilmemiş Tao, kendisine atfedilen sıfatlarda bizahiti tezahür eder. Bu yüzden de Taoist, beşeri olarak mümkün olduğu ölçüde, kutsal sırta yakın olmak maksadıyla isimlendirilmiş Tao’nun anlamları üzerinde meditasyon yapmaya çalışır. O bunu, Barnhart ve Prozesky’nin ima ediyor gördükleri hayattaki bir kısım varoluşsal krizler sebebiyle yapmaz; çünkü Tao’ya yakın olmak, Tao’nun kendine has tabii çekiciliğe sahip olduğunu ortaya koyar. Eğer Taoist için bir hayat problemi varsa, bu problem Tao’ya yakın olmayı gerektiren doğal basitlikten uzaklaşma olarak tanımlanır.

Doğası itibariyle soteriyolojik olarak görünen Hristiyanlık gibi dinlerde, inananın ‘Mesih’de’ olmakla, Tanrı ile bir olmayı istediğine dair güçlü bir akıl yürütme yapılabilir. Bu durum, eğer o, Babayla bir olma hakkında Yuhanna İncil’indeki İsa’nın öğretisine göre anlaşılacaksa, Mesih vasıtasıyla inananın kendisinin Babaya katılmasını yansıtır. Bundan dolayı da, Tanrı’nın Baba, Oğul ve Ruh olduğu şeklinde Hristiyanlıktaki merkezi numinolojik inanç, inanan tarafından Ruh rabıtasıyla Oğul vasıtasıyla Baba ile ebedi bir komünionda yaşam olarak tecrübe edilebilir. Bu, Vedantistler ve Taoistler için yaptığı gibi, Hristiyanlar için de, beşeri kötü durumu tasvir eder ve onun çözümüne yönelik vasıtaları emreder.

Eğer karma ve ruh göçüne yönelik inancın yarattığı beşeri probleme sunulan Vedantik cevaba dönecek olursak bu ilişkiyi açık bir şekilde görebiliriz. Bu inançlara yönelik temel Vedantist itiraz, numinolojik kategoriden kaynaklanır ve soteriyolojik bir cevaba doğru ilerler. Vedantistler, bireyi sonsuz sebep-sonuç zincirine mahkum eden karma yasasının, ruhu bu dünyaya bağladığını böylece de, bireyi ebedi olarak *Brahmandan* ayrı tuttuğunu ileri sürerler. Ancak karma ve ruh göçü, aynı zamanda, kurtuluş vasıtası olarak *Brahman-Atman* bilgisinin kurallarını koyarak beşeri acı çekmeye bir cevap da teşkil eder. Bu cevap inanan için, açık bir şekilde

numinolojik inançtan türetilen *Brahman-Atman* birliğinin farkına varmanın saf mutluluğu olarak tarif edilir.

Yukarıdaki örneklerden, numinolojik ve soteriyolojik inançların, birbirleriyle yakından ilişkili olduğunu ve böylece de niçin Barnhart ve Prozesky'nin açıklamalarının dini cevabın makul açıklamalarını sunduğunu anlayabiliriz. Eğer kutsalın her tezahürünün inananı mekan ve zaman türdeşliğinden kurtardığını ileri sürecektir olursak, Eliade bile soteriyolojik inançlara göre yorumlanabilir. Ancak böyle yapmak, neyin gerçekte gerçek olduğunu ve bu yüzden de bizatihi çekici olanı tanımlayan inananın perspektifini gözden kaçırmaktır.

Bu, iyi bir ayırım olabilir ve, önemli bir şeydir de. Dini yalnızca temel beşeri problemin üstesinden gelmenin bir vasıtası olarak görmek, inanan bakış açısından fevkalâde olan imanın odağını görmezden gelme anlamına gelir; imanın odağı, inananın hayatının diğer bütün yönlerini tanımlayan onun sınırsız değeridir. Üstelik odak, eğer Eliade'yi takiben yaptığım analiz doğruysa, beşeri psikolojik ve sosyolojik durumlara indirgenemeyen dini bilincin yapısını temsil eden kutsalın bir tezahürünü resmeder.

Benim yaptığım bu ayırım, farklılığın bir nesnenin içsel ve dışsal değeri arasında çizildiği etik gibi, diğer disiplinlere de uygulanabilir. Etik bir prensip, kendisi için yapılanlardan ziyade sebep olduğu sonuçlardan dolayı değerli olabilir. Eğer böyleyse o, dışsal bir değere sahiptir; onun değeri, kendi dışında yatmaktadır. Ancak eğer sonuçları dikkate alınmaksızın bizatihi bir değere sahipse, onun değeri içsel diye isimlendirilebilir. Mesela filozof Immanuel Kant, bir kimsenin ahlaki görevini kendisi ya da başkalarına yönelik sonuçlarını dikkate almaksızın yapması gerektiğini ileri sürer. Görev, tabiatı gereği bir değere sahiptir ve herşeyden önce başka ve daha yüksek hedefleri gerçekleştirmenin bir vasıtası değildir.

Numinolojik inançlar, din mensupları için içsel değere sahiptir. İmanın nesnesi, onların bileceği en yüce ve en iyi şeyi temsil eder. Soteriyolojik inançlar, inananın araştırdığı hede-

fe göre tanımlanan temel bir problemi çözmeye teşebbüs ettiklerinden, dışsal bir değere sahiptirler. Barnhart ve Prozesky dinin, içsel değer araştırılmasında dışsal bir nesne olduğunu ileri sürerler. Bu zorunlu olarak onları, soteriyolojik inançlar vasıtasıyla dinin fonksiyonel doğasını vurgulamaya götürdü. Analizleri oldukça yardımcı olmakla birlikte, bu noktada ve *epoche* icra etmedeki başarısızlıkları, eidetik sezgilerinin gözden geçirilmesini gerektirir.

Gözden Geçirilmiş Bir Eidetik Sezgi

Aşağıda gelecek olan gözden geçirilmiş eidetik sezgi, bir din bağlısının imanının odağını, fenomenlerin kendilerine işaret ettiği en kritik unsur olduğunu göstermeyi hedefler. Dinin esas anlamına yönelik teklifim, eidetik sezgiye dair aşağıdaki ifadede özetlenmektedir: *Her din, sınırsız değere yönelik güvene ulaşmaya ve onu devam ettirmeye çalışır.*

Bu ifadeye göre, güven inananın bakış açısından dinin kritik bir unsurdur. Kelime burada, hem fiil hem de isim olarak kullanılmaktadır. Güvenmek, 'birine itimat etmek' anlamına gelir ve fiil anlamı ise, 'kazanmaya/elde etmeye çalışmak' ifadesinde yansır. İsim olarak güven, bu durumu bizatihi bir hedef olarak devam ettirme düşüncesiyle ima edilen güvene ulaşmadır.

Güveni/emniyeti araştırma düşüncesi, Barnhart ve Prozesky'nin dini, beşeri problemlere bir cevap ve bir hedefe ulaşma araştırması şeklindeki anlayışlarına uygundur. Ancak, bu dini tecrübe verileri üzerine bir yansıtma değildir; bu *epoche*un icrasından kaynaklanır ve bundan dolayı da, inananın bakış açısıyla elde edilir. Üstelik, güvenin bizatihi bir hedef olarak anlaşılaması, bir geleneğin sınırsız değerine göre tanımlanacak olan güveni, numinolojik inançlar vasıtasıyla araştırmayı ve ona ulaşmayı mümkün kılar.

***Epocheu* İcra Etmenin Bir Sonucu Olarak Güvenin Sezilmesi**

Eğer eidetik sezginin bu versiyonu doğru ise, her bir din, yukarıda zikredilen ifadeyi, kendi hususi geleneğine has anlayışı ile tutarlı olduğunu kabul edecektir. Her inanan, güvenin, mitler, ayinler, kutsal uzmanlar, sanat, kutsal metin ve ahlak vasıtasıyla araştırdığı ya da kullanabildiği şey olduğunu tasdik ve dahası bu fenomenlerde var olan inançların, iman uygulamasıyla güvenin ortaya çıkmasını ve iman eyleminin yorumu vasıtasıyla devam ettirilmesini mümkün kıldığını iddia edecek ve böylece de *epocheu* icra edildiği sonucuna ulaşmış olacaktık.

Bunun doğru olup olmadığını test etmek maksadıyla özellikle zor bir örnek olan Theravada Budizm'ine bakacağız. Budizmin bu şekli, çoğu kez, kabaca 'sönmek' anlamında tercüme edilebilecek olan 'nirvana' sınırsız değerinden dolayı, ateist bir din olarak kabul edilir. Bu durumda iman, insanları dünyevi acı çekmeye köle eden beşeri arzuların ya da bağılıkların yok olmasına işaret eder.

Güven düşüncesi, inanan için yalnızca nirvananın beşeri arzusunun tuzaklarından kurtuluş olan psikolojik bir kurtuluşu değil fakat aynı zamanda, bizatihi bir hedef, tasvir edilemeyen kutsal gerçeklik için kullanılan bir kelime olduğunun farkına varıncaya kadar Budizm'de açık bir şekilde görülmez. Nirvanaya ulaşmak, bütünüyle tasvir edilemeyen ve henüz aydınlanmamış olan kimselerin tecrübesinin dışında olan bir şeyde var oluşun sona ermesi anlamına gelir. Bazı insanların nirvanayı yalnızca yok olmaya götürme şeklinde, olumsuz bir anlamda görmelerinin sebebi budur. Ancak nirvana, hayattaki her türlü ikiliği (mutluluk ve acı, bir ve çok; özne ve nesne, sevgi ve nefret, gerçek ve gerçek dışı vs.) ortadan kaldırmadır. Bu yüzden de, aydınlanmamış olan için anlaşılabilir bir şeydir. İkilikler acı çekmeyi sürekli hale getirdiklerinden, ortadan kaldırılmaları gerekir (Abe, 1974, 12-13).

Bu yüzden de Theravada budisti, aydınlanma araştırmasının gerçekten bir yere götüreceğine dair bir güvene sahiptir (Smith, 1972, 51). Siddhartha Gautama, gerçekliğin hakiki doğasını görmek amacıyla bir yolculuk başlattı ve hedefini gerçekleştirdi. Onun bağlısının aydınlanmaya yönelik yolculuğu da, onu bir yere götürür. Bu aramanın hedefi, elde edilen kesin olarak tasvir edilemezse de, bir bulmadır. Bu bulgu güveni gerektirir.

Bir kez ulaşıldığında ise, güven din mensubunun kullanabildiği ve başkalarını da ona götürmeye çalıştığı bir tecrübe haline gelir. Başkalarının kendi araştırmalarında teşvik edilecekleri tecrübe ve metotların kullanılması fenomenlerde ifade edilir. Güvenin en üstün modeli Buda'dır. Buda, aydınlanmasından sonra var olmayı bırakmamış, aydınlanmaya yönelik hususi araştırmalarında başkalarına da, yol göstermek için bu dünya da kalmaya devam etmiştir.

Bu yüzden de Budist örnek, inanan bakış açısından arayıcı olarak aydınlanmaya doğru yola çıktığında vuku bulan güven eylemini ve bir kez aydınlanmaya ulaşıldığında ortaya çıkan güven tecrübesini teyit eder. Buda örneği aynı zamanda, eide-tik sezginin, *epoche* ile başladığını ve fenomenler vasıtasıyla inançlar, iman ve sınırsız değere doğru ilerlediğini ve sınırsız değer olarak yorumlanan inançlara ve fenomenlere geri dönen fenomenolojik adımlar vasıtasıyla nasıl elde edildiğini de gösterir. Üstelik dini bilincin yapısı, bütün fenomenlerin ve inançların arkasında bulunan nihai olarak tasvir edilemez kutsal gerçeklik olan Budist güven vasıtasıyla teyit edilir.

Güven ve İnanç Türleri

Güven düşüncesi, inananın dikkatini kendi sınırsız değerine yönelttiğini akla getirir. Onun hedefi, bu değer in güvenini kazanmak ve onu devam ettirmektir. Bu, inanan bakış açısından numinolojik iman, soteriyolojik ve antropolojik inançları belirlediğini ima eder. Bunu test etmek amacıyla bir kez daha zor bir örnek olan Theravada Budizmine dönüyoruz.

Öğrendiğimiz gibi Siddhartha Gautama, acının temel beşeri problem olduğunu öğrendikten sonra, kendisinin aydınlamaya yönelik ihtiyacının farkına vardı. Hikaye genç prensin, babası tarafından dünyanın acımasız gerçeklerinden nasıl korunduğunu anlatır. Yetişkin biri haline geldiği ve evlediğinde bile Siddhartha, babasının sarayından acı dünyasına asla çıkmadı. Ancak bir gün, kraliyet arabasıyla sarayın dışına çıktı. İlk önce hasta bir kişi; sonra yaşlı bir insan ve daha sonra da bir cenaze töreninde taşınan ölü bir beden gördü. Her gördüğünde arabacısına, bu şeylerin anlamını sordu ve her sorduğunda şu cevabı aldı: "Efendim bu, bütün insanlar için olan bir şeydir". Bir gün Siddhartha hastalığın, yaşlılığın ve ölümün nihai olarak her insan için gerçekleşecek bir şey olduğu gerçeğinin farkına vardı. Sonra, yardım dilenen kaba elbisele-ri içinde bir rahip gördü ve arabacısına, bu şahsın anlamını sordu. Ona bu adamın, hakikatin anlamını aramak için dünyayı terk etmiş biri olduğu söylendi.

Genç prens, krallığa yönelik iddialarını bırakmaya, karısını ve çocuğunu terk etmeye, bütün zenginlikleri reddetmeye ve hayatın anlamına yönelik kendi arayışına başlamaya karar verdi. Ne Vedantik felsefe ve ne de aşırı kendi kendini red ona, her hangi bir cevap sunamadığı için, yıllar geçmiş olmasına rağmen aramasından hala tatmin edici edici şeyler elde edememişti. Buda, en sonunda bir Hint İncir ağacının altında derin tefekkür halindeyken aydınlandı. Bu durumda, acının sebebinin, mutluluğa yönelik şiddetli arzu ve acıdan kaçınma olduğunu; kurtuluş yolunun ise, mutluluk arzusu ve acıdan nefret arasındaki orta bir yolu takip etmeyi öğrenmek olduğunu gördü. Sonra, keşfettiği şeyleri başkalarına öğretmek için dışarı çıktı (Percheron, 1982, 22-31).

Görünüşe göre Siddhartha, beşeri acı kritik problemine bir tepki olarak aydınlanma arayışına motive edilmiş olmakla birlikte, daha yakından bir tahlil, onun, kraliyet sarayından adımını dışarı atmadan önce, güvene dair *a priori* bir düşünceye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Buda, o gün göz-

lemlediği acıya karşı, farklı bir tepki gösterebilirdi; hatta, başkalarının bahasına olan kendi mutlululuğunu maksimize edeceği hedonistik bir tavrı bile benimseyebilirdi. Ancak beşeri ıstırap problemi, ona dini bir güçlük olarak göründü.

Basit bir şekilde ifade edildiğinde Siddhartha, acı problemine hiçbir çözüm sunmayan bir gerçekliğe güvenemezdi. Ancak Buda, araba yolculuğu sırasında gördüğü şeyin, beşeri var oluşun gerçek anlamını tayin etmediği hususunda bir güvene sahipti. Hastalığın, yaşlılığın ve ölümün ötesinde bir şey olmalıydı. Bu güvendir ki, Vedantik felsefeyle olan hayal kırıklıklarını ve asketizmdeki başarısızlığını devam ettirmesini mümkün kıldı. Aydınlanma öncesi Siddhartha, kötü tanımlanmış olmakla birlikte, hayat için sınırsız bir değer var olduğuna dair bir inancı kabul etmişti. Bu güvene uygun olarak hareket etti. Yoksa başka şekilde, asla aydınlanamazdı.

Bu sebeptendir ki Budist örnek, kurtuluşa yönelik bir ihtiyaçla başlıyor görünmekle birlikte, gerçekte numinolojik inançların soteriyolojik ve antropolojik inançları nasıl kuşattığını ortaya koymaktadır. Bu bizim, inanan bakış açısından, dinin anlamının kritik beşeri bir probleme fonksiyonel bir cevap olmayıp, sınırsız değere bir güven olduğu şeklindeki açıklamamızı destekler.

Dini Çalışmalara Yönelik Yansımalar

Eidetik sezginin bu yorumu, Barnhart-Prozesky örneklerinde işaret ettiğimiz, olumlu faydaları muhafaza etmektedir. Güven eylemi, bütün dinlerde vuku bulur ve böylece de, evrensel ve yerel dinler arasındaki aşağılama yönelimli ayrımı geçersiz kılar. Dahası bu yorum, bir dinin din olarak tasnif edilebilmesi için, Tanrı hakkında bir inanca sahip olmasını gerektirmez. Güven eylemi ve sınırsız değere güvenin sürdürülmesi, imanın kutsal tezahürü, nirvana diye isimlendirilen tasvir edilemez olan kutsala götüren aydınlanma olarak algılandığında, eşit bir şekilde Budist örneğine uygun düşer. Ay-

nı şey sınırsız değer, genel olarak bir kimsenin kendi evreninde kendisini evinde hissetmesi yeteneği olduğu Afrika dinleri için de geçerlidir. Son olarak güven, imanın odağının muhtevasını emretmeyip fakat inananın onunla ilişkisini resmettiğinden dolayı da bu yorum, bir dini bir başkasına uygun olarak tanımlama probleminden de kaçınır.

Ancak burada sunulan eidetik sezgi, anlamaya ulaşmak için fenomenolojik adımları doğru bir şekilde uygulamaya çalışır. Bu, *epoche*un niçin başlangıç noktasını teşkil ettiği ve niçin onun nihai olarak her hangi açıklayıcı bir teorinin güvenilebilirliğini değerlendirme hususunda nazik bir kriter olarak hizmet gördüğünün de sebebidir. Barnhart ve Prozesky, kendi eidetik sezgilerine ulaşmadan önce yansıtmacı bir teoriyi fenomenlere empoze ettikleri için, soteriyolojik inançlara uygun fonksiyonel açıklamalara kaydılar.

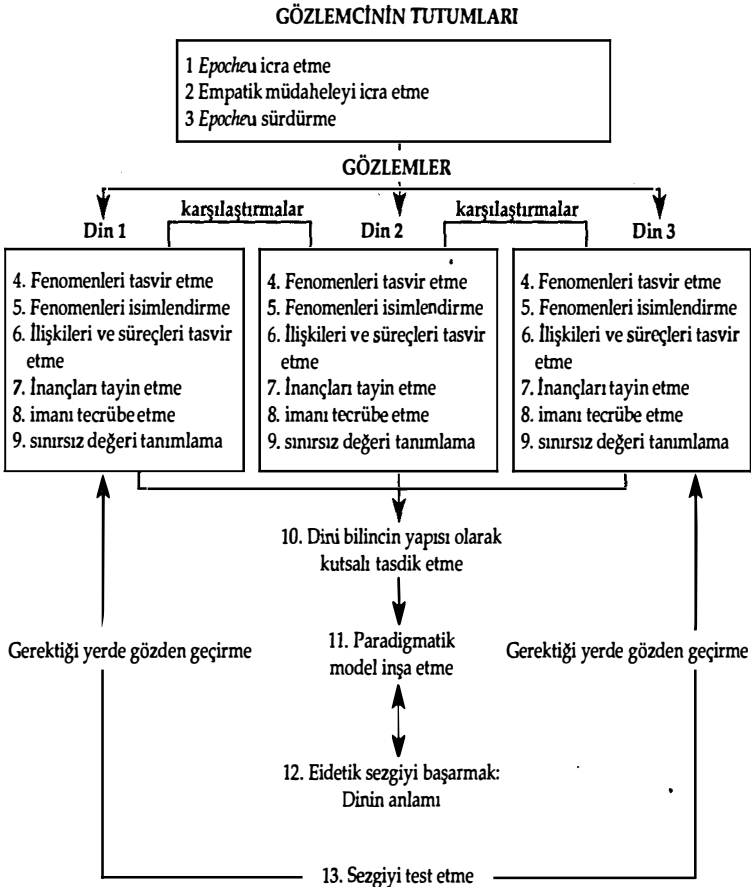
Herhangi eidetik bir sezgi için son bir test, fenomenlerin kendilerine ve sezgiye ulaşmak için kullanılan metodolojilerin bir değerlendirilmesine geri dönüşü içerir. Devam eden dini araştırma çalışması, yorumsayıcı teorileri test etmek maksadıyla sürekli tasviri çalışmalar ve gerektiği yerde, gözden geçirmeler yapmayı gerektirir. Fenomenolog da, dini kategorilerin dışındaki şeylerle dini fenomenleri açıklayan sonuçlardan şüphe ederek kullanılan metodolojileri araştırır. Bu yüzden de güven açıklamasının, hem fenomenlere gönderme yapılarak hem de fenomenolojik metotta takip edilmesi gereken safhalara uyulup uyulmadığına göre test edilmesi gerekir. Bu açıklama, metoda sadık olduğu ölçüde, din ve dinin kendisi hakkındaki bir açıklamayı takdim ediyor olarak güvenilebilir ve fenomenler tarafından desteklendiği sürece de, genel olarak dini anlamak için faydalı bir paradigma olarak kabul edilebilir.

Özet

İmdi burada, genel olarak dinin anlamı hususundaki eidetik sezgiye ulaşmak için temel olan ve her hangi bir dinin ça-

lışılmasına yönelik paradigmatik modeli içeren farklı unsurlarla ilgili olarak bir sonuca ulaştık. Bu unsurlar, bina blokları gibi faaliyet gösterdiler ve son iki bölümde gördüğümüz gibi, bütün diyagram için tartışılan ve ilave edilen yeni boyutlar olarak bir kısım gözden geçirmelere ve değişikliklere maruz kaldılar. Fenomenolojik metot içindeki bu safhaların nihai bir özetini aşağıda sıralıyorum (bkz. Şekil.10.1).

Şekil 10.1. FENOMENOLOJİK METOT



1. *Epoche icra etme*: Gözlemci, gözlemlemeyi düşündüğü din ya da dini gelenek hakkındaki önyargıya dayalı kişisel ya da akademik görüşlerini askıya alır.
2. *Empatik Müdahaleyi icra etmek*: Gözlemci kendisi için yabancı, garip, tuhaf ve kendi tecrübesinin dışında kalan şey hakkında bir hassasiyete ulaşmak maksadıyla onu kendi tecrübesine dahil eder.
3. *Epoche sürdürme*: Gözlemci fenomenlerden, imanın aktüel algısından, sınırsız değer hakikatinden ya da kutsalın var oluşundan çıkarılan inançlara dair hakikat hükümlerini askıya alır.
4. *Fenomenleri tasvir etme*: Fenomenolog, din mensuplarının aktüel uygulamalarını gözlemler.
5. *Fenomenleri isimlendirme*: Fenomenolog, sınırsız değer ifade kategorilerini, mitler, ayinler, sanat, kutsal uzmanlar, kutsal metin ve bir çok dini gelenek arasındaki fenomenlerin doğasına dair genel sonuçları içeren ahlak şekillerine ayırır.
6. *Karşılıklı ilişkileri ve süreçleri tasvir etme*: Fenomenolog, bir din içindeki fenomenlerin tasnifleri arasındaki dinamik ilişkileri ve gelişmeleri sıralar.
7. *İnançları tayin etme*: Gözlemci, bilişsel değer ve fenomenlerden çıkartılan tezahürlerin bilişsel anlamı hakkında düşünceleri, fikirleri ya da kanaatleri kaydeder.
8. *İnancı tecrübe etme*: İman inananlar için sınırsız değeri algılama yolu olduğundan ve onlar için kutsal tezahürleri görmelerini ve tecrübe etmelerini mümkün kıldığından, araştırmacı onları araştırmasına dahil eder.
9. *Sınırsız değeri tanımlama*: Fenomenolog, inananlar için beşeri terimlerle nihai diye ifade edilen, diğer hiyerofaniler sayesinde tezahür edebilen bir hiyerofani olan imanın nesnesini ya da odağını nitelendirir.
10. *Kutsalı teyit etme*: İnananın bakış açısından gözlemci, dini bilincin yapısını da içeren bütün dini geleneklerin

arkasında duran tanımlanamaz ve isimlendirilemez bir sırrı belirler.

11. *Paradigmatik model inşa etme*: Fenomenolog, kendisine uygun olarak her hangi bir dini çalışılacağı ve kendisi sayesinde eidetik sezgiyi gerçekleştirilebileceği bir model inşa eder.
12. *Eidetik sezgiyi başarmak*: Gözlemci, genel olarak dinin manasını ya da özünü anlar.
13. *Sezgiyi test etme*: Araştırmacı, inanan bakış açısından eidetik sezginin doğruluğunu tespit etmek için fenomenlere geri gider.

Son Sözler

Bu kitabı okuduktan sonra öğrenci, fenomenolojik metot ışığında dine yönelik farklı yaklaşımları değerlendirecek; bu metodu, kendi araştırması ve daha ileri çalışmalar için kullanacak ve dinin anlamı hakkındaki teorilere dair kendi tenkidî gözlemlerini geliştirecek bir konumda bulunacaktır.

Sonuç olarak öğrenciye, fenomenolojinin dini çalışmalar içinde bir disiplin ve bu yüzden de, kendine uygun terimlerle dini anlamaya yönelik çabalar olduğu hatırlatılır. Ancak o, din çalışmasını, bu metotla sınırlandıramaz. Fenomenoloji, din çalışması hususundaki *tek yol* olduğunu iddia etmez. Bununla ilgili olarak öğrenciye, Harold Turner'ın fenomenler ve fenomenlerin iç içe geçtikleri çevre (üçüncü bölüm) arasında yaptığı ayırım ve bizatihi metnin kendi içindeki tabii sınırlılıklar (ikinci bölüm) hatırlatılmalıdır.

Ancak fenomenolojik metot, dindar halkın kendi dinlerinin, fenomenlerde ifade edildiği, inançlarda sözle dile getirildiği, imanda anlaşıldığı ve kutsal kurumlar vasıtasıyla din dışı dünyada tezahür etmiş haliyle ne anlam ifade ettiğini belirleme/tanımlama hakkının dindar halka has bir şey olduğunu kabul eder. Son olarak fenomenolog, din fenomenolojisi-

sinin sadece, din mensuplarının bakış açısını uygulama ve onların geleneklerini 'içeri'den tecrübe etme olduğunu ileri sürer. Gözlemci, hakikatin 'dışarıdan' adil ve objektif bir görüşüne ulaşabilir.

Kaynaklar

- Abe, M., 'Buddhist *nirvana*. Its significance in contemporary thought and life', S. J. Samartha (ed.) *Living Faiths and Ultimate Goals* içinde, Maryknoll, Orbis Books, 1974, 12-22.
- Barnhart, J. E., *The Study of Religion and Its Meaning*, 1977, The Hague, Mouton.
- Lewis, J.R., 'Images of traditional African religions in surveys of world religions', *Religion*, XX, 1990, 311-322.
- Percheron, M., *Buddha and Buddhism*, Woodstock NY, Overlook Press, 1982.
- Prozesky, M., *Religion and Ultimate Well-Being*, London, Macmillan, 1984.
- Ray, B. C., *African Religions*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976.
- Smith, W. C., *The Faith of Other Men*, San Francisco, Harper and Row, 1972.

Sorular ve Faaliyetler

Sorular ve tartışma

1. Şu terimler grubunu tartışınız ve anlamlarını karşılaştırınız: a) 'esas ilgi' ve 'araştırma'; b) 'sonluluk' ve 'nihai mutluluk'.
2. Amerikan dini geleneklerini 'dünya dinleri' kategorisinden dışlamak için bir tahriftir?
3. Prozesky ve Barnhart, dinin anlamını Tanrı'ya inançla sınırlamayı reddederek kapsayıcı bir sezgiyi nasıl bashediler?
4. Bu bölümde, Barnhart-Prozesky eidetik sezgisine yöneltilen itirazları sıralayınız ve tartışınız?

5. Dinin 'sınırsız değere' güven olduğuna dair bu kitabın yazarının sezgisini eleştirel bir şekilde değerlendiriniz.
- 6.Eidetik sezgiye yönelik, fenomenolojik testi tanımlayınız.

Projeler ve faaliyetler

- 1.Eidetik sezginin açıklamasına dair kendi açıklamanızı yazınız ve daha sonra onu, dini bir gelenek içinde test ediniz. Testin sizin sezginizi teyit ettiği ya da değişiklikleri gerektirdiği yerlere işarete ediniz.
2. Barnhart-Prozesky ve Cox'un eidetik sezgi yorumlarına dair sizin anlayışınızı betimleyen üç şekil çiziniz. Her bir şekil hakkında, bu şeklin anlamını açıklayan bir sayfa yazı kaleme alınız.
- 3.Dinin çalışılmasında, fenomenolojik metodun güçlü tarafları olduğunu düşündüğünüz şeylerin sonra da onun zayıflıkları olarak düşündüğünüz şeylerin özet bir listesini yapınız. Listenizi kullanarak metoda dair kendi değerlendirmenizi ifade eden bir makale kaleme alınız.

Kitabiyat

- Abe, M., 'Buddhist *nirvana*: Its significance in contemporary thought and life', S. J. Samartha (ed.) *Living Faiths and Ultimate Goals* içinde, Orbis Books, Maryknoll, 1974, 12-22.
- Ali, A.Y, (trans. and commentator), *The Glorious Quran*, n. p., Muslim Students' Association of the United States and Canada, 1977.
- Allegro, J. *Lost Gods*, London, Joseph, 1977.
- Allen, D. 1985, *Philosophy for Understanding Theology*, SCM Press, London, 1985
- , *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Hague, Mouton, 1978.
- Barnhart, J. E., *The Study of Religion and its Meaning*, The Hague, Mouton, 1977.
- Berger, P. L., *A Rumour of Angels*, Penguin, London, 1969
- Bettis, J. D., *Phenomenology of Religion*, Harper and Row, New York, 1969.
- Bleeker, C. J., *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden, Brill, 1963.
- Blythin, I, *Religion and Methodology: Past and Present*, Swansea, Ty Jonh Penry, 1986.
- Bouquet, A. C., *Sacred Books of the World*, Penguin, Harmondsworth, 1954.

- Bourdillion, M. F. C., *Religion and Society: A Text for Africa*, Mambo Press, Gweru, 1990.
- , *The Shona Peoples*, 3.ed., Mambo Press, Gweru, 1987.
- Carmen, J. B., 'The theology of a phenomenologist', *Harvard Divinity Bulletin*, XXIX, 13-42.
- Campbell, J., *The Mask of God: Primitive Mythology*, Penguin, Harmondsworth, 1982.
- Chidester, D., 'Theory and theology in the study of religion', *Religion in Southern Africa*, VI, ii, 75-94.
- Childs, B. S., *Myth and Reality in the Old Testament*, Naperville II, Allenson, 1960.
- Copleston, F., *Religion and the One*, Crossroad Publications, New York, 1982.
- Coward, H., *Sacred Word and Sacred Text*, Orbis, Maryknoll, 1988.
- Cox, J. L., 'The influence of A. G. Moses over A. G. Hogg: A missionary message for India', *Religion and Society*, XXVII, 1980, 66-79.
- , 'Karma and Redemption: A religious approach to family violence', *Journal of Religion and Health*, XXVIII, 16-25.
- , *The impact of Christian Missions on Indigenous Cultures*, Mellen, Leiston NY, 1991.
- Cunningham, L., et al. *The Sacred Quest: An invitation to the Study of Religion*, Macmillan, New York, 1991.
- Da Silva, A. B., *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, Gleerup, CWK, 1982.
- Davies, J. G., 'Christianity: The early Church', R. G. Zaehner, *Concise Encyclopaedia of Living Faiths*, Beacon, Boston, 1959, 51-85.
- Dhavamony, M., *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Rome, 1973.
- Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. J.W. Swain, Allen and Unwin, London, [1915], 1976.
- Eliade, M., *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.

- , *The Sacred and Profane*, trans., W.R. Trask, Harcourt, Brace, New York, 1959.
- , *The Sacred and the Propane*, trans. W. R. Trask, Harcourt, Brace, New York, 1959.
- , *Mythes, Dreams and Mysteries*, trans. P. Mairet, Collins, London, 1976.
- , *From Primitive to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, Harper and Row, San Fransisco, 1977.
- Eliade, M. and Kitagawa, J. (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, University of Chicago Press, Chicago, 1959.
- Faber, F. W., "There's a wideness in God's mercy", *Hymn and Psalms: A Methodist and Ecumenical Hymn Book*, Methodist Publishing House, London, 1983.
- Ferguson, J., *Religions of the World*, Lutterworth, Guildford, 1978
- Feuerbach, L., 'Religion as a projection of human nature[1854]', A. Fraizer (ed), *Issues in Religion: A Book of Readings*, Von Nostrand, New York, 1975, 115-28.
- Firth, R., *Symbols: Public and Private*, Cornell University Press, Ithaca, 1973.
- Frazer, J. G., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Macmillan, London, 1923.
- Freud, S., "The Future of an Illusion", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Frued: Volume XXI (1927-1931) içinde*, trans. J. Strachey, Hogarth, London, 1961, 5-56.
- , *Totem and Taboo, Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, trans, A.A. Brill, [1913], Vintage Books, New York, 1945.
- , "The question of weltanschauung", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Frued: Volume XXII (1932-1936) içinde*, trans. J. Strachey, London, Hogarth, 158-86.
- Gombirgh, R., *Therevada Buddhism*, Routledge, London, 1959.
- Graham, A.C., 'Confucianism', R.C.Zaehner (ed), *Concise*

- Encyclopedia of Living Faiths*, Beacon, Boston, 1959, s.365-84.
- Hall, T. W., R. B. Pilgrim and R. R. Cavanagh, *Religion: An Introduction*, Harper and Row, San Francisco, 1986.
- Hick, J., 'Jesus and the world religions', John Hick (ed), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London, 1977, s. 167-75.
- Hinnels, J. R. and E. J. Sharpe (eds) *Hinduism*, Newcastle upon Tyne, Oriel Press, 1972.
- Hirschberger, J, *A Short History of Western Philosophy*, Lutterworth, Guildford, 1976.
- Hodza, A.C., (comp.) ve G. Fortune (ed), *Shona Registers Volume I*, Harare, University of Zimbabwe, Department of African Languages, 1975.
- Honko, L. (ed), *Science of Religion: Studies in Methodology*, The Hague, Mouton, 1979.
- Hopfe, L, *Religions of the World*, 5th. ed., Macmillan, New York, 1991.
- Hughes, E. R., *Chinese Philosophy in Classical Times*, Dent, London, 1954.
- Husserl, E., *Formal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns, The Hague, Martinus Nijhoff, [1913] 1978.
- Hutchison, J.A., *Paths of Faith*, McGraw-Hill, New York, 1969.
- Joshi, L. M., 'The Caste system in India', G.S. Talib (ed.), *The Origin and Development of Religion*, Punjab University, Patiala, 1975, s. 64-77.
- Kamm, A., *The Story of Islam*, Dinosaur Publications, Cambridge, 1976.
- Kileff, C. and P. Kileff (eds), *Shona Customs*, Mambo Press, Gwero, 1988.
- King, U., 'Historical and phenomenological approaches to the study of religion: Some major developments and issues under debate since 1950', F. Whaling (ed), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Volume I: *The Humanities*, Berlin, Mouton, 1983, s. 29-164.
- Klostermaier, K. K., *A Survey of Hinduism*, State University of New York, Albany, 1989.

- Kramer, K., *World Scriptures. An Introduction to Comparative Religions*, Paulist Press, New York, 1986.
- Krieger, D. J., *The New Universalism: Foundations for a Global Theology*, Orbis, Maryknoll, 1991.
- Kristensen, W. B., 'The Meaning of religion', J.D. Bettis (ed), *Phenomenology of Religion*, New York, Harper and Row, 1969, 31-51.
- Küng, H., *Does God Exist?*, trans. E. Quinn, Vintage Books, New York, 1981.
- Larson, G. J., 'Prolegomenon to a theory of religion', *Journal of the American Academy of Religion*, XLVI, 443-63. 1978
- Lessa, W. And E. Vogt, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, New York, Harper and Row, 1965.
- Lewis, J. R., 'Images of traditional African religions in surveys of world religions', *Religion*, XX, 1990, 311-322. 1990
- Long, C., *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*, Fortress, Philadelphia, 1986.
- Lott, E., *Vedantic Approaches to God*, Macmillan, London, 1980.
- Mckenzie, P. R., "Phenomenology and 'The Center'": The Leicester years, A. F. Walls and W. R. Shenk (eds), *Exploring New Religious Movements*, içinde, Elkhart IN, Mission Focus Publication, 1990, 29-33.
- Maxwell, P., 'Some reflections on the so-called phenomenological method in the study of religion', *Religion in Southern Africa*, VII, ii, 15-25.
- Merleau-Ponty, M., "What is phenomenology of religion", J. D. Bettis (ed), *Phenomenology of Religion*, New York, Harper and Row, 5-30.
- , *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith, Routledge, London, 1986.
- Moses, D. G., 'Christianity and the non-Christian religions', *International Review of Missions*, XLIII, 146-54.
- , 'The Problem of truth in religion', *International*

- Missionary Council, *The Authority of the The Faith*, Madras Series, Vol. I., Oxford University Press, London, 1939, 63-89.
- Nelson, E. W., "Dr. Nelson's description of Eskimo customs", H.D. Anderson and W.C. Eells, *Alaskan Natives* içinde, Stanford University Press, Stanford, 1935a, 450-5.
- , "Nelson's description of Eskimo folk tales", H.D. Anderson and W.C. Eells, *Alaskan Natives*, Stanford University Press, Stanford, 1935b, 455-64.
- Noss, D. S. and Noss, J. B., *A History of the World's Religions*, 8th edn, Macmillan, New York, 1990.
- Oquilluk, W. A., *People of Kawerak*, Alaska Pacific University of Press, Anchorage 1981.
- Oswalt, W. H., *Alaskan Eskimos*, Chandler, San Fransisco, 1967.
- Pannikkar, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis, Maryknoll, 1981.
- Parrinder, E.G., *African Traditional Religion*, Sheldon Press, London, 1981.
- Percheron, M., *Buddha and Buddhism*, Overlook Press, Woodstock NY, 1982.
- Pettersson, O and H. Akerberg, *Interpreting Religious Phenomena*, Almquist and Wiksell, Stockholm, 1981.
- Philips, D. Z., *'Religion without Explanation*, Blackwell, Oxford 1976..
- Plantinga, R.J., 'W. B. Kristensen and the Study of religion', *Numen*, XXXVI, 173-88.
- Platvoet, J. G., *Akan Traditional Religion: A Reader*, Harare University of Zimbabwe, Department of Religious Studies, Classics and Philosophy, 1990.
- , *Comparing Religions: A Limitative Approach*, The Hague, Mouton, 1982.
- Preuss, J. S., *Explaining Religion: Criticism and Theory from Boudin to Freud*, Yale University Press, New Haven, 1987.
- Prozesky, M., *Religion and Ultimate Well-Being*, Macmillan, London, 1984.

- , 'Is there a place in Religious Studies for the criticism and re-formulation of religion', *Religion in Southern Africa*, VI, i, 71-90.
- Pye, M., *The Buddha*, Duckworth, London, 1979.
- Radhakrishnan, S. (trns. and commentator), *The Principal Upanishads*, Allen and Unwin, London, 1974.
- Ray, B. C., *African Religions*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976.
- Ringgren, H., (ed.), *Faculty of Theology at Uppsala University*, Almqvist and Wiksell, Stockholm, 1976.
- Rudolph, K., 'Mircae Eliade and the "history" of religions', *Religion*, XIX, 101-27.
- Samkange, S, *Origins of Rhodesia*, Heinemann, London, 1968.
- Schmid, G., *Principles of an Integral Science of Religion*, trans. J. Wilson, The Hague, Mouton, 1979.
- Segal, R., "Religionist and social scientific strategies", *Religion*, XIX, 1989, 310-16.
- Sharpe, E., *Comperative Religion: A History*, Lonndon, Duckworth, 1986.
- , *Understanding Religion*, Duckworth, London, 1983.
- , *Fifty Key Words: Comperative Religion*, Richmond VA, John Knox Press, 1971.
- Siwaraman, K., 'The meaning of moksha in the contemporary Hindu thought and life', S. J. Samartha (ed), *Living Faiths and Ultimate Goals* içinde, Maryknoll, Orbis Books, 1974, 2-11.
- Smart, N, *The Religious Experience of Mankind*, Collins, Glasgow, 1984.
- , 'The Scientific study of religion in its plurality', F. Whaling (ed), *Contemporary Approaches to the Study of Religion: Volume I; The Humanities*, Mouton, Berlin, 1983, 365-78.
- , *Concept and Emphaty: Essays in the Study of Religion*, ed.D. Wiebe, Macmillan, London, 1986.
- , *The Phenomenology of Religion*, New York, Seabury, 1973.

- , *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge University Press, 10989.
- , *The Phenomenon of Religion*, Seabory, New York 1973.
- Smith, W. C., *The Faith of Other Men*, Harper and Row, San Francisco, 1972.
- , *The Meaning and End of Religion*, Harper and Row, San Francisco, 1978.
- , *Towards a World Theology*, Westminster Press, Philadelphia, 1981.
- , *Imagining Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Stark, R. And W. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1985.
- Streng, F. J., *Understanding Religious Life*, Belmont, Wadsworth, 1985.
- TENRI INTERNATIONAL SYMPOSIUM, 1986 *Cosmos Life, Religion: Beyond Humanism*, Tenri University Press, Tenri, 1985.
- Tokarev, E.B., *History of Religion*, Moscow, Propress 1989.
- Turner, H., "The way forward in the religious study of African primal religions", *Journal of Religion in Africa*, XII, 1-15.
- Tylor, E.B., "Animism", W. Lessa and E. Vogt (eds), *Reader in Comparative Religions: An Anthropological Approach*, Harper and Row, New York, 10-21.
- , *Primitive Culture*, London, John Murray, 1981.
- Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*, Allen and Unwin, London, 1938.
- Wach, J., *Understanding and Believing*, New York, Harper and Row, 1968.
- Walls, A. F. and Shenk, W. R. (eds), *Exploring New Religious Movements*, Elkhart IN, Mission Focus Publications, 1990.
- Whaling, Frank (ed.), *The World's Religious Traditions*, Clark, Edinburg, 1984.

- Wiebe, D., *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, The Hague, Mouton, 1981.
- Wiles, M., "Myth in theology", J. Hick (ed), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, 1977, London, s.148-66.
- Wilson, M., *Communal Rituals of the Nyakyusa*, Oxford University Press, London, 1959.
- WORLD MISSIONARY CONFERENCE, *Report of Commission IV: The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions*, Edinburg, Oliphant, Anderson and Ferrier, 1910.
- Zhuwawo, C., "An Investigation of Vashawasha *Kurova guva* Ceremony and the Catholic Teaching on the Life after Death", Harare, University of Zimbabwe, Department of Religious Studies, Classic and Philosophy, BA(Hons) dissertation).

İndeks

A

ahlak 20, 54, 60, 63, 64, 115,
119, 122, 169, 175, 177,
178, 179, 180, 181, 199,
206, 210, 218, 236, 242

Akerberg, Hans 50, 52, 55,
61, 65, 87

Ali Yusuf 174

Allah 29, 151, 162, 173, 215

Allegro, John 80

Allen, Diogenes 38, 66, 67

Allen, Douglas 68

alternatif din tanımı 30

animizm 60, 83, 84, 87, 93

Antonio Barbosa de Silva
92

antropolojik inançlar 232,
237, 239

Aquinas, St. Thomas 18, 26

Arnold, Matthew 20

Atman 189, 190, 192, 193,
195, 196, 197, 215, 232,
233, 234

ayinler 60, 62, 63, 64, 67, 68,
78, 79, 90, 104, 105, 106,

112, 113, 115, 117, 119,
121, 122, 123, 129, 130,
131, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 139, 141,
143, 144, 147, 148, 151,
152, 153, 159, 164, 170,
171, 172, 173, 175, 178,
180, 188, 198, 199, 201,
211, 218, 224, 236, 242

B

Bahai 227

Bainbridge, William 32, 33,
34, 36, 78, 79

Barnhart, J.E. 27, 28, 29, 30,
32, 33, 78, 223, 224, 225,
226, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 234, 235,
239, 240

bilimsel teoriler 91, 93

biyolojik evrim teorisi 80

Bleeker, C. Jourca 56, 66, 73

Blythin, Islwyn 81

Bourdillon, M.F.C. 13, 104,
105, 108, 110, 111, 144

Brahman 188, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 196,
197, 215, 232, 233, 234

Brahman-Atman birliği 190,
196, 197, 215, 234

Buda 64, 137, 152, 153, 154,
155, 163, 164, 166, 173,
237, 238, 239

Budist sanat 163

Budizm 35, 64, 153, 154,
163, 169, 173, 227, 228,
236, 237

büyü 60, 82, 224

C

Cairns, D.S. 92, 93

Campbell, Joseph 129, 133,
134, 142, 145

Childs, Brevard 136

Clark, W. Newton 19, 28

Codrington, R.H. 83, 84

Comte, A. 81, 82, 83, 89, 92

Copleston, Frederic 189, 190

Coward, Harold 170, 173,
174, 175

D

Darwin, Charles 80, 81, 85

Dhavamony, M. 69

dini tecrübe çevrimi 202

dinin tanımları 65, 218, 223

Dinka Halkı 172

Doğu Ortadoks 158

Durkheim, Emile 23, 89, 90,
91, 97

dünya dinleri 12, 18, 34, 54,
170, 227, 228, 244

E

Easter 134

eidetik sezgi 39, 40, 42, 43,
49, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 96, 97, 123,
200, 220, 223, 226, 229,
235, 236, 237, 239, 240,
241, 243

Eliade, Mircae 67, 68, 71, 72,
73, 85, 89, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136,
137, 139, 142, 145, 148,
149, 150, 157, 158, 170,
206, 211, 212, 213, 214,
215, 216, 219, 220, 234

Epoche icra etme 53, 105,
208, 218, 235, 241, 242

Eskimo 129, 139, 141, 143,
145, 149, 150, 161

Etik 178, 179, 181, 234

evrimci teori 51, 80, 84, 87

F

felsefi fenomenoloji 12, 42,
49, 56, 69

Fenomenleri isimlendirme
41, 60, 62, 63, 66, 71, 106,
114, 185, 241, 242

Fenomenleri Tasvir Etme
58, 70, 71, 75, 106, 114,
241, 242

Fenomenolojik metot 17, 42,
43, 45, 54, 55, 58, 61, 65,
69, 71, 77, 80, 91, 94, 97,
103, 111, 113, 120, 123,
124, 145, 199, 200, 205,

209, 210, 219, 223, 229,
230, 240, 241, 243, 245
Ferguson, Jonh 18, 20, 21,
22, 23, 24, 25, 27, 30
Feurbach 86, 91
Firth, Raymond 156
Frazer, Sir James 82, 83
Frued, Sigmund 87

G

Ganj nehri 123, 134
Gauthama, Siddhartha 173
geleneksel Afrika dinleri
32, 122, 227
Gerardus van der Leeuw
50, 51, 52, 54, 55, 60

H

Hall, Pilgrim ve Cavanagh
18, 22, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 35, 36, 60,
65, 70, 77, 115, 157, 158,
159
Harald Turner 14, 79
Hristiyan 32, 50, 57, 92, 93,
105, 114, 122, 131, 133,
134, 136, 137, 151, 152,
154, 158, 159, 160, 161,
162, 199, 211, 214, 218,
232, 233
Hristiyanlık 13, 92, 105,
135, 137, 149, 174, 215,
227, 228, 232, 233
Hick, John 154
Hinduizm 35, 123, 136, 186,
188, 190, 194, 198, 215,
227, 228, 232

Hirschberger, J. 39
hiyerofaniler 132, 137, 142,
171, 172, 178, 211, 215,
217, 219
Hoffding, Harald 23
Husserl, Edmund 38, 39,
42, 50, 51, 53, 66
Hümanizm 218

İ

İbrani peygamberleri 151,
162
İman 68, 205, 206, 207, 209,
210, 211, 212, 217, 234,
242
iman 19, 24, 30, 53, 57, 58,
205, 206, 207, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 216,
217, 218, 219, 231, 234,
235, 236, 237, 239, 240,
241, 242, 243
İnançlar 121, 123, 184, 187,
198, 214, 242
inançlar 24, 49, 50, 56, 57,
60, 62, 63, 64, 68, 69, 79,
83, 84, 90, 92, 93, 104,
115, 117, 119, 122, 161,
183, 185, 186, 188, 196,
197, 198, 199, 200, 206,
207, 209, 210, 213, 214,
215, 217, 218, 219, 224,
227, 231, 232, 233, 234,
236, 237, 239, 240, 243
İndirgemeci 96
indirgemeci 77, 78, 79, 92,
93, 95, 97, 100

İran 136

İsa Mesih 50, 134, 211, 214,
215, 232

İslam 35, 151, 152, 162, 163,
169, 173, 174, 215, 227,
228

İşaya 155

J - K

Joshi, L.M. 177, 178

Kant, İmmanuel 20, 234

Karanga halkı 227

karma 193, 194, 195, 196,
233

kast sistemi 60, 177, 178,
194

King, Ursula 62, 72, 73

Kitab-ı mukaddes 67

Konfüçyüs 176, 177

Kramer, Kenneth 151, 152,
162, 169, 177, 189, 197

Krismıs 133

Kristensen, W. Brede 51, 58,
61, 71, 72, 73, 79, 85

Kur'an 162, 173, 174

kurova guva töreni 104,
105, 111, 119, 121, 122

kurovu guva töreni 115

Kutsal metin 160, 169, 170,
175, 180

Kutsal metin ve ahlak 180

Kutsal şahıs 155

Kutsal uzmanlar 121, 155

Kyungu 154

L

Lessa, William 24

Long, Charles 31

Longar, Aiwel 171, 172

Lott, Eric 190, 193

Ludwig Feurbach 25, 85,
230

Luther, Martin 174

M

Madhva 189

Mahayana Budizmi 154

Malinowski, Bronislaw 23

Marett, R.R. 83, 84, 87, 92

Marks 28, 231

Marksist 218

Marx, Karl 23, 27

Melek Cebraıl 173, 215

Merleau-Ponty 38, 42, 43,
44

Mesih 157, 161, 232, 233

Michelangelo 159

mitler 12, 54, 56, 60, 62, 63,
64, 67, 68, 78, 79, 85, 115,
117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 143,
144, 148, 158, 159, 160,
164, 170, 171, 172, 175,
178, 180, 185, 199, 201,
208, 215, 218, 236, 242

mitler ve ayinler arasındaki
ilişki 132

mitler ve ayinler arasındaki
karşılıklı ilişki 139

Muhammed 29, 151, 155,
162, 173, 174, 215

Musa 173, 176

Müslümanlar 162

N

n'anga 107, 112, 115, 119

nhaka töreni 145

Nhialic 172

Numinolojik İnançlar 213,
231

numinolojik inançlar 187,
214, 215, 232, 234, 235,
239

Nyakyusa Halkı 154

O - Ö

Oedipus karmaşası 87

Oquilluk, William 150

Oswalt, Wendell 141, 149,
150, 158, 161

Otto, Rudolf 19, 25

Ölüler Bayramı 141, 142,
143, 145

P

paradigmatik model 63, 64,
65, 122, 123, 129, 145, 184,
199, 223, 241

Paradigmatik Model İnşa
Etme 63

Paradigmatik model inşa et-
me 70, 71, 243

Parrinder, E.G. 104

Percheron, Maurice 152,
163, 238

Pettersen, Olaf 50, 52, 55

peygamberi tip 148, 151,
153, 154, 156

Plantinga, Richard 61, 72, 79

Platvoet, J.G. 78, 81, 84, 89, 90

Protestan 32, 92, 140, 175

Prozesky, Martin 23, 225,
226, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 234, 235,
239, 240

R

Ramanuja 189

reenkarnasyon 193

Reinach, Salomon 20, 27

Roma Katolik 84, 105, 112,
161

ruhların transmigrasyonu
193, 194

Russell, Bertrand 22, 28

S

Sahwira 108, 109, 110, 111,
116, 117, 118

sanat 30, 54, 55, 60, 62, 63,
68, 113, 115, 117, 122, 147,
148, 156, 157, 158, 159,
160, 161, 162, 163, 164,
165, 180, 196, 198, 199,
206, 210, 218, 236, 242

Sankara 189, 190, 193

Schleiermacher, Friedrich
22, 26

Schmid, George 73

Schmidt, Wilhelm 84, 85

Segal, Robert 78

Sezgiyi test etme 43, 69, 70,
243

Sharpe, Eric 39, 60, 63, 72,
189

Shona 103, 215

Shona geleneksel dini 215

sınırsız değer 30, 31, 32, 33,
36, 37, 49, 123, 147, 152,
153, 154, 155, 157, 163,
175, 178, 183, 184, 186,
189, 196, 198, 200, 205,
206, 207, 209, 210, 211,
212, 215, 216, 220, 232,
234, 235, 236, 237, 239,
240, 242

Sih 227

Sina Dağı 173

Sivaraman, K. 195, 197

Smart, Ninian 34, 35, 36, 54,
56, 57, 58, 59, 60, 69, 70,
73, 129, 133, 134, 135,
138, 139, 142, 145, 178,
189, 205, 206, 209, 212

Smith, Wilfred Cantwel 31,
53, 54, 63, 67, 68, 73, 157,
158, 159, 210, 213, 237

soteriyolojik inançlar 119,
186, 188, 196, 198, 199,
232, 234, 235, 240

Stark, Rodney 32, 33, 34, 36,
78, 79

Streng, Frederick 149, 156

Sudan 171

Ş

Şamanistik tip 148, 155, 156
Şifahi gelenek 117, 171, 173,
181

şifahi gelenek 117, 119, 121,
122, 170, 172

Şona 103

T

tabu 84, 87, 88

Tao 125, 212, 213, 214, 215,
233

Taoist 212, 233

Taoizm 212, 213, 215, 233

tarihsel 55, 61, 62, 64, 72, 73,
77, 80, 82, 97, 122, 133,
135, 136, 137, 138, 175

Tasviri Sanat 157, 158, 160

temsili sanat 157, 158, 159,
160, 167

Tevrat 173

Theraveda Budizm'i 228

Tien 176, 215

Tillich, Paul 21, 26, 28

Turner 80, 94, 97, 144, 243

U - V - W

Upanişadlar 188, 189, 196,
197

Vaişnava Hinduizmi 123

Vaşaşa halkı 103, 104,
112, 113, 122

Vedantik Hinduizm 35,
188, 190, 198, 215, 232

Vogt, Evon 24

Whitehead, A. N. 21, 26,
171, 228, 229

Widengren, George 71, 72,
73

Wiebe, Donald 57

Wiles, Maurice 137

Wilson, Monica 154

Y - Z

Yahudilik 135, 137, 152,
214, 227, 228

Yahve 136

Zerdüştlük 35

Zezuru halkı 103, 104

Zhuwawo 103, 104, 105,
106, 107, 108, 109, 110,
112, 113, 114, 115, 118,
215