

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>

Din

Fenomenolojisi

Wilfred Cantwell Smith Örneği

Yrd. Doç. Dr. Emir KUŞÇU



SARKAÇ
YAYINLARI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

DİN FENOMENOLOJİSİ

WILFRED CANTWELL SMITH ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Emir KUŞCU

SARKAÇ
YAYINLARI

Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği

Yazar: Yrd. Doç. Dr. Emir KUŞÇU

Yayın Hakları

© Bu kitabın her türlü yayın hakkı yazarıyla yapılan sözleşme gereği **Sarkaç Yayınları**'na aittir. Tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı veya bir kısmı, 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre, kitabı yayımlayan yayınevinin yazılı izni olmadan radyo ve televizyona uyarlanamaz; oyun, film, elektronik kitap, CD ya da manyetik band haline getirilemez; fotokopi veya herhangi bir yöntemle çoğaltılamaz.

Yayın Yönetmeni: Dr. Ali GÜLER

Yayın Koordinatörü: Sadık SÜTÇÜ

Dizgi – Sayfa Düzeni: Ajans Güler

Kapak Tasarım: Mehmet FİDANCI

ISBN: 978-605-4556-00-7

Baskı – Cilt

Ankara, Eylül 2011

BRC Web Basım

Samanyolu Cad. No: 35 İskitler / ANKARA

Tel: 0312. 3844454 / Belgegeçer: 0312. 3844424

SARKAÇ YAYINLARI

Sarkaç Yayınları ve Ajans GÜLER, Ali GÜLER'in tescilli markalarıdır.

Büyük Sanayi 1. Cadde Ali Bey İşhanı Nu: 99 / 120

06070 İskitler / ANKARA

Tel / Belgegeçer: 0312. 3421641

Webb: www.sarkacyayinlari.com / www.facebook.com/sarkac-yayinlari

E-Posta: ajansguler@hotmail.com

Yrd. Doç. Dr. Emir KUŞÇU

1978 yılında Gümüşhane’de doğdu. 2001 yılında O.M.Ü İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. “*Rudolf Bultmann’ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi*” adlı çalışmasıyla 2003 yılında O.M.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisansını tamamladı. 2010 yılında ise aynı enstitü bünyesinde “*Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu: W. Cantwell Smith Örneği*” adlı çalışmasıyla Doktor unvanı aldı.

Halen İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Ana Bilim Dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Kitap (**Mitoloji ve Varoluş**, Elis Yayınları) ve çeviri çalışmaları (**Teolojik Hermenötik**, İz Yayınları ve **Tarih ve Eskatoloji**, Elis Yayınları) bulunan yazarın çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri mevcuttur.

ÖNSÖZ

Dini geleneklerin, dini sembollerin, dini hayatın nasıl anlaşılması gerektiği hususunda yöntem sorunu her zaman için önemini korumaktadır. Din fenomenolojisi denen metodoloji, uzun yıllardır dini araştırmalar alanında etkinliğini sürdüren bir yaklaşım olmuştur. Her ne kadar son zamanlarda post modern çevrelerin eleştirilerine maruz kaldığından tartışılır hale gelmiş olsa da, dini araştırmalar için halen karşılığı olan bir yöntemdir. Bununla beraber, din fenomenolojisi ortaya çıktığı andan günümüze kadar farklı biçimlerde anlaşılmış ve muhtelif fenomenoloji anlayışları gelişmiştir. Bütün bunlar disiplinin renkli ve zengin bir mahiyete sahip olduğuna işaret etmektedir.

Din fenomenolojisinin genel çerçevesi dâhilinde bazı belli başlı sorunlar göze çarpmaktadır. Bunlar, din fenomenolojisinin felsefi fenomenolojiyle ilişkisi, fenomenolojinin dinler tarihinden farkı ya da onunla olan münasebeti, indirgemecilik problemi, tarihsellik sorunu ve din fenomenolojisinin teolojik bir karaktere sahip olup olmadığı meselesi olarak sıralanabilir. Bütün bu meseleler ışığında din fenomenolojisinin, oldukça tartışmalı ve çok boyutlu bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber, kanaatimize göre, din fenomenolojisinin en merkezi problemi, dini fenomenleri içeriden anlama sorunudur. Yukarıda zikrettiğimiz bütün meseleler, içeriden anlama sorununun tali yönleri olarak anlaşılabilir. Dini fenomenleri içeriden anlama yöntemi, din fenomenolojisi denen yöntemi anlamamanın en kestirme yoludur. Ne var ki, içeriden anlama yöntemi, kendi karşıtına da sahiptir. Onun karşıtına dışarıdan anlama yöntemi diyebiliriz. İçeriden anlama vs. dışarıdan anlama çerçevesinde düşündüğümüzde, tartışma dini fenomenlerin inananların perspektifinden tasvir edilmesi yahut dine dışarıdan bakan gözlemcilerin psikolojik, sosyolojik ya da antropolojik açıklamaları ekseninde cereyan

etmektedir. Bir taraf dini fenomenlerin indirgenemezlik özelliğini vurgularken, diğer taraf dini fenomenleri psikolojik ya da sosyolojik süreçlere indirgeme taraftarıdır.

Dini içeriden anlama yönteminin en etkili isimlerinin başında Wilfred Cantwell Smith gelmektedir. Smith ne fenomenoloji kavramına doğrudan bir atıf yapar ne de kendisinden bir fenomenolog olarak bahseder. Ancak biz onun eserlerine bütüncül bir gözle baktığımızda, onun isim vermeden de olsa, fenomenolojik yöntemi kullandığını ileri sürebiliriz. Zira onun için anlama, semboller, ona inananların bakış açısından idrak etme meselesidir. Smith'in bir fenomenolog olduğunu gösteren bir diğer husus, onun dini tecrübenin otonom olduğunu kabul etmesi ve indirgemeci açıklama biçimlerine muhalefet etmesidir. Smith, geliştirdiği birleşmiş eleştirel öz bilinç düşüncesiyle, içeriden anlama ve dışarıdan anlama karşıtlığını sonlandırmaya çalışır.

Ülkemizde din fenomenolojisiyle ilgili çalışmalar son dönemde bir artış göstermektedir. Yöntemsel arayışlara dönük bu ilgi, oldukça olumlu bir gelişme olarak görülebilir. Bununla beraber, Cantwell Smith'in fenomenolojik yönetime katkıları konusu şimdiye kadar çalışılmış bir konu değildir. Yaptığımız bu araştırmayla söz konusu yöntemsel çalışmalara bir katkı sağlamayı amaçladık. Ülkemizde genel olarak din bilimleri özel olarak da İslami ilimlerle ilgilenen araştırmacılar, bu çalışmada teorik olarak tartıştığımız fenomenolojik yönetime dair bakış açılarını kendi alanlarına tatbik ettiklerinde, çalışmamızın bir kademe daha ileri taşınmış olacağına inanıyoruz. Son olarak bu çalışmanın oluşmasında büyük katkıları olan danışman hocam Prof. Dr. Mahmut AYDIN'a, çeşitli konulardaki görüşlerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ ve Prof. Dr. Burhanettin TATAR'a, bazı kaynaklara ulaşmamda yardımlarını gördüğüm Doç Dr. Mustafa ALICI'ya ve Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN'a, ayrıca Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ ve Prof. Dr. Mehmet Emin KÖKTAŞ'a en derin şükranlarımı sunmak isterim.

Emir KUŞCU

Samsun, 2011

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	5
İÇİNDEKİLER.....	7
GİRİŞ.....	11

BİRİNCİ BÖLÜM DİN FENOMENOLOJİSİNİN ALANI

1. GİRİŞ.....	13
2. DİN FENOMENOLOJİSİ VE FELSEFİ FENOMENOLOJİ.....	13
3. DİN FENOMENOLOJİSİNİN TARİHSEL SEYRİ VE BAŞLICA TEMSİLCİLERİ.....	18
3. 1. Klasik Dönem Din Fenomenolojileri.....	18
3. 2. Çağdaş Dönem Din Fenomenolojileri.....	24
4. DİN FENOMENOLOJİSİNDE BAZI ANAHTAR KAVRAMLAR.....	33
4. 1. Yönelimsellik.....	33
4. 2. Paranteze Alma (Epoche) ve Empati.....	35
4. 3. Eidetik Vizyon.....	42
5. DİN FENOMENOLOJİSİNDE BAZI TEMEL SORUNLAR...	44
6. ÖZSEL FENOMENOLOJİDEN DİYALOJİK FENOMENOLOJİYE.....	53
7. SONUÇ.....	62

İKİNCİ BÖLÜM

İÇERİDEN ANLAMA vs. DIŞARIDAN ANLAMA

1. GİRİŞ.....	65
2. DİNİ TECRÜBENİN OTONOMLUĞU.....	65
2. 1. Otto'da Kutsal Düşüncesi.....	66
2. 2. Wach'da Otonomi Problemi.....	72
2. 3. Eliade'de Kutsalın Gerçekliği.....	77
2. 4. Otonomi Düşüncesinin Tenkidi.....	85
3. İNDİRGEMECİLİK SORUNU.....	90
3. 1. Segal'de Sosyal Bilimlerin Din Fenomenolojisine Meydan Okuması.....	91
3. 2. Segal'e Yönelik Tenkitler.....	97
3. 3. İndirgemeci Olmayan Sosyal Bilimlere Doğru.....	103
4. DİNİ ARAŞTIRMALARDA NÖTRALİTE SORUNU.....	107
4. 1. Nötralitenin Türleri.....	108
4. 2. Ninian Smart'ın Metodolojik Agnostizmi.....	110
4. 3. Donald Wiebe'nin Metodolojik Agnostizmi Tenkidi.....	114
5. SONUÇ.....	118

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

W. CANTWELL SMITH'İN DİYALÖJİK FENOMENOLOJİSİNDE BAZI TEMEL KAVRAMLAR VE SORUNLAR

1. GİRİŞ.....	121
2. KÜRESEL BAĞLAMDA KARŞILAŞTIRMALI DİN.....	121
3. DİNİ TARİHİN BİRLİĞİ SORUNU.....	128
4. DİN (RELİGİON) KAVRAMININ YETERLİĞİ SORUNU.....	132
4. 1. Hristiyan Kültüründe Din Kavramı.....	134
4. 2. Diğer Dini Geleneklerde Din Kavramı.....	137
4. 3. İslami Gelenekte Din Kavramı.....	139

4. 4. İçeriden Anlama vs. Dışarıdan Anlama Sorunu Çerçevesinde Din Kavramı.....	142
5. BİRİKİMSSEL GELENEK KAVRAMI.....	145
6. İNANÇTAN İMANA.....	154
6. 1. İman nedir?.....	154
6. 2. Hindu Gelenekte İman Kavramı.....	157
6. 3. Budist Gelenekte İman Kavramı.....	160
6. 4. Hristiyanlıkta İman Anlayışı.....	163
6. 5. Kuran'da İman Kavramı.....	167
6. 6. Modern Dünyada İman Problemi.....	170
7. W. CANTWELL SMITH'E YÖNELİK TENKİTLER.....	173
8. SONUÇ.....	179

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

W. CANTWELL SMITH'TE DİNİ HAYATIN FENOMENOLOJİSİ

1. GİRİŞ.....	183
2. DİNİ SÜRECE KATILIM.....	184
3. METODOLOJİK SORUNLAR.....	188
4. DİNİ SEMBOLLERİ ANLAMA SORUNU.....	201
4. 1. Sembol Kavramı Üzerine.....	202
4. 2. Cantwell Smith'de Sembol Kavramı.....	207
4. 3. Batılı Olmayan Dini Sembolleri Anlamak.....	217
5. KÜRESEL BİR TEOLOJİYE DOĞRU.....	228
6. SONUÇ.....	236

GENEL DEĞERLENDİRME.....	239
--------------------------	-----

KAYNAKÇA.....	247
---------------	-----

GİRİŞ

Bu araştırma dinleri anlama konusunda geliştirilen fenomenolojik yöntemin ve bu çerçevede din fenomenolojisi adı verilen disiplinin ne olduğunu ve nasıl bir fonksiyona sahip olduğunu inceleme konusu yapmaktadır. Dinleri anlamada dini sembollerin ve fenomenlerin anlamını araştırırken, onların anlamını çarpıtmayacak bir yöntemle işe koyulmak büyük önem arz etmektedir. Aslında yöntem kavramı doğa bilimlerinde olduğu kadar beşeri bilimler alanında ve özelde dini metinlerin yorumlanmasında geçerli midir sorusunun göz ardı edilmemesi gerekir. Fenomenolojik yöntem, dini araştırmalar alanında çokça ilgi bulmuş ve revaç görmüş bir kavramdır. Her ne kadar seksenli yılların ortalarından itibaren feminist, postmodernist ve kognitif eleştirilerin hedef tahtası haline gelse de, fenomenolojik yöntemin güvenilirliğini ve güncelliğini korumayı başardığı söylenebilir. Fenomenolojik yaklaşım, zaman içinde, ilk defa ortaya çıktığı bağlamdaki klasik anlayışın bazı temel düsturlarına sadık kalmakla birlikte, gelişen farklı bakış açıları sayesinde kendini yenileyebilmektedir.

Bu bakımdan günümüzde çağdaş bir fenomenolojik yöntem nasıl olmalıdır? Çağdaş ve yeni bir fenomenolojik anlayışın inşasında, klasik fenomenolojiye ait düsturların hangileri korunmalı hangileri terk edilmelidir? Bütün bu sorular bizim için büyük bir anlam ve önem taşımaktadır. Zira fenomenolojik yönetime yönelik olumlu ya da olumsuz eleştiriler dikkate alındığında, biz bu soruları sorma zorunluluğuyla yüzleşmekteyiz. Her şeyden önce klasik fenomenolojiyle çağdaş fenomenoloji arasında indirgemecilik ve tarihselcilik karşıtlığı, otonominin korunması gibi konularda bir süreklilik ve tutarlılık vardır. Bununla birlikte, çağdaş ve yeni bir fenomenolojik anlayış açısından bakıldığında, teolojiye bulaşan, dini boyutu hayatın diğer sektörlerinden izole eden ve

özelci kategorilere boyun eğen klasik anlayış pek çok soruna gebeştir. Bu bakımdan, özellikle teolojik ve özelci anlayışlar terk edilerek, yerine daha çok boyutlu, daha dinamik ve daha diyalojik bir model geliştirilmelidir. Bu bağlamda Jacques Waardenburg ismini hatırla(t)mak durumundayız. Zira Waardenburg, yeni ve çağdaş fenomenolojinin en mühim özelliğinin nesne yönelimli olmak yerine inanç mensuplarının niyetlerine odaklanması olduğunu altını çizer. Buna göre, önemli olan fenomenlerin kendinde anlamları değil, onların kendisi için anlamlı olduğu inanç mensuplarının niyetleridir. Burada dini fenomenin anlamı sorunu artık sadece fenomenolojik bir bağlama sahip değildir, aynı zamanda hermenötiksel bir meseledir.

Hiç kuşku yok ki, Waardenburg'un bu görüşünün ilham kaynağı Wilfred Cantwell Smith'dir. Bundan dolayı, yeni ve çağdaş bir fenomenolojik anlayışın inşasında Cantwell Smith'in ismini ön plana almamız kaçınılmazdır. Nesneleştirici yöntem fikrini reddetmesiyle temayüz eden bir isim olarak Cantwell Smith, salt fenomenolojik bir yöntemi takip etmediği gibi özellikle tipolojik fenomenolojiyi de eleştirmiştir. Zira ona göre karşılaştırılması gereken, tipolojik yapılar değil, kendileri olmaksızın yapıların anlamsız olduğu insan kavrayışlarıdır. Smith'in dini fenomenlerin şahsi anlamı üzerindeki vurgusu, özellikle pozitivist bilgi anlayışının aşılmasında da önem arz etmektedir. Ayrıca Smith'in geliştirdiği birleşmiş eleştirel öz bilinç kavramı, içeriden anlama ve dışarıdan anlama kutupsallığını tahtından indirerek, içeriden anlama ve dışarıdan anlama bütünlüğünü gerçekleştirmiştir. Donald Wiebe gibi araştırmacılara göre fenomenolojiyi teoloji tuzağına düşüren klasik kanadın yanlışlarını tekrarlasa da, Cantwell Smith, aslında fenomenolojik geleneğe yeni bir stil ya da soluk kazandırmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN FENOMENOLOJİSİNİN ALANI

1. GİRİŞ

Bu bölümde öncelikle öteden beri bir sorun olarak görünen din fenomenolojisi ve felsefi fenomneoloji arasındaki ilişki konusunu ele alacağız. Özellikle din fenomenolojisinin hangi konularda felsefi fenomenolojiyle örtüştüğünü ya da ikisi arasında ne gibi farklılıkların bulunduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca din fenomenolojisini anlamada son derece işlevsel olan bazı temel kavramları, yönelimsellik, epoche, empati ve eidetik vizyon gibi terimleri felsefi ve ilmi olarak tahkik edeceğiz. Daha sonra din fenomenolojisinin belli başlı meselelerine yer vereceğiz. Özellikle din fenomenolojisinin dinler tarihiyle olan ilişkisi, din fenomenolojisinin empirik olup olmadığı, dini fenomenlerin içeriden anlamı, indirgemecilik ve dini fenomenlerin tarihselliği, din fenomenolojisinin teolojiden farkı gibi belli başlı konulara yer vereceğiz. Son olarak ise, özsel (essential) fenomenolojinin tenkidıyla diyalojik bir fenomenolojinin inşasının öneminden bahsedeceğiz.

2. DİN FENOMENOLOJİSİ VE FELSEFİ FENOMENOLOJİ

Din fenomenolojisinin felsefi fenomenolojiyle ilişkisi sorunu oldukça tartışmalıdır. Din fenomenolojisi ve felsefi fenomenoloji arasında bazı ortak noktalar varolduğu gibi, bazı farklılıklar da mevcuttur. Din fenomenolojisi felsefi fenomenolojinin yöntemlerini somut tarihsel fenomene uygular. Onun yöntemi ön yargısız temel tasvirleri üretmek için dini hakikati paranteze almayı gerektiren fenomenlere empatik müdahaleden ibarettir (Ryba, 2006: 112).

Din fenomenolojisi tabiri Husserl'in kavramsal terminolojisini çağırıştırır. Felsefi fenomenolojinin dini araştırmaların metodolojisini nasıl etkilediği sorusu tartışmaya açıktır. Din fenomenolojisinin önde gelen isimleri, felsefeci olmaktan çok dinler tarihçisiydi. Çoğu din fenomenologunun Husserl'in felsefesiyle yüzeysel bir ilişkisi vardır. Özellikle onların ilk temsilcileri Husserl'den çok Tiele ve Chantepie'yi takip etmektedirler. Bununla birlikte, din fenomenolojisi, felsefi bir sistem olarak Husserl'in fenomenolojisiyle karıştırılmamalıdır. Onun, epoche ve eidetik vizyon gibi kelimeleri Husserl'in fenomenolojisinden aldığı kuşku götürmez. Ancak bu, din fenomenolojisinin felsefi fenomenolojinin bir dalı olduğu anlamına gelmez (Sharma, 2001: 39). Douglas Allen ve Eric Sharpe gibi araştırmacılar, din fenomenolojisini felsefi olmayan bir anlamda kullandılar. Daha çok onlar din fenomenolojisinden, tasviri, sistematik ve karşılaştırmalı bir disiplini anladılar. Din fenomenolojisini felsefi fenomenolojiden bağımsız olarak kabul ettiler (Sharma, 2001: 77).

Capps'a göre, felsefi fenomenoloji, felsefeye daha etkili bir hareket noktası kazandırma noktasına odaklanan bir çabanın ürünüdür. Felsefi fenomenolojinin stratejisi, fenomenlerin yapısı üzerine odaklanmaktır. Din fenomenolojisi ise, dinin görünen ve empirik özellikleri üzerine odaklanır (Capps, 1995: 110). Werblowsky'e göre de felsefi fenomenoloji şeylerin özüne nüfuz etmeye çalıştığından, empirik değil iken, din fenomenolojisi empiriktir (Werblowsky, 1984: 294).

Penner'e göre, felsefi fenomenolojiyle din fenomenolojisi arasında hiçbir ciddi ilişki yoktur. Van der Leeuw'nun fenomenolojik kavramları kullanma biçimi orijinal olmaktan çok sonradan düşünülmüştür.¹ Şöyle ki epoche kavramı, van der Leeuw'nun fenomenoloji üzerine yazdığı kitabın orijinal

¹ Benzer bir görüşü savunan Ryba, van der Leeuw'nun dini fenomen kavramının Husserlci olmadığını savunur. Bu bağlamda van der Leeuw Chantepie vasıtasıyla Hegel'in ve Bultmann vasıtasıyla da Heidegger'in etkisi altındadır (Ryba, 2000: 179).

metninde yoktur, sadece epocheyi *Zuriickhaltung* (*tutma, baskı, kısıtlama*) anlamında kullanır. Fakat İngilizce tercümede bu, "entelektüel askıya alma" olarak zikredilir. Husserl'e ise sadece bir tek atıf vardır² (Sharma, 2001: 67-68).

Felsefi fenomenoloji ve din fenomenolojisi arasında belli başlı farklılıklar şu şekilde sıralanabilir. 1) Eğer felsefi fenomenoloji, aşkınsal bir çaba olarak anlaşılırsa, bu anlayışı din fenomenolojisinde kullanmak tutarsızlık olur. 2) Husserl'in yaklaşımı, dünyevi olanın eidetik bir temsili olarak anlaşılırsa, onu din fenomenolojisi için kullanmak gene tutarsızlık olur. Zira van der Leeuw şunu söyler "bütün öz, onun görünüşündedir." (Sharma, 2001: 68). Van der Leeuw, bir olayı anlamak için onu yeniden yaşamak gerektiğinden bahsettiğinde, Husserlci olmaktan çok Diltheycidir (Pettazzoni, 2002: 122). Bleeker ise, din fenomenolojisinde epoche ve eidetik vizyon gibi kavramların yanlış biçimde kullanıldığı iddiasına katılmaz, mecazi olarak kullandıklarını kabul eder. Ne varki mecazi olarak kullanılmaları demek felsefi fenomenoloji geleneğiyle hiçbir irtibatlarının olmadığı demek değildir. Hatta ona göre, Husserl'in yöntemini uygulamak için onun kavramlarını kullanmak gerekmez. Nitekim günümüzde pek çok fenomenolog vardır ki, Husserl'in kavramlarını kullanmadan onun ilkelerini uygular (Bleeker, 1975: 6). Zaten Sharpe'in fenomenoloji teriminin keşfinden önce bile Söderblom'un bir din fenomenologu olduğunu belirtmesi, oldukça manidardır (Sharpe, 1990: 167). Bleeker, felsefi fenomenolojiyle, din fenomenolojisini amaçlar açısından ayırt eder. Çünkü ona göre, felsefi fenomenoloji, bilimin bütün dallarına uygulanması gereken bir yöntem, din fenomenolojisi ise, felsefi özlemler dışında empirik bir bilimdir.

Ninian Smart, din fenomenolojisini, "bilgili empati" (informed empathy) çabası olarak tanımlarken, temelde dini edimlerin, dini aktörler için ifade ettiği anlamı ortaya koyan bir

² Bu bağlamda van der Leeuw, fenomenin görünüş olarak anlaşıldığı yerde fenomenin arkasında hiçbir şeyin olmadığı görüşünü Husserl'e atfeder, oysa bu, Husserl'in özne anlayışı değildir.

disiplin olarak tanımlar. Bununla, dini edimlerin aktörlere kastettiği şeyi ortaya koymaya çalışır (Smart, 1996: 2). Sharma, felsefi fenomenoloji ve din fenomenolojisi arasındaki ilişkiden bahsederken, onların farklı olduklarını fakat tamamen bağımsız olmadıklarını belirtir. Her ikisi de araştırma sürecini metafiziksel ön kabullerden özgürleştirmeye çalışır. Sharma, Husserl ve van der Leeuw'yu karşılaştırarak, üç esas farklılıktan bahseder. I) Din fenomenolojisi doğası gereği karşılaştırmalıdır, felsefi fenomenoloji karşılaştırmalı değildir. II) Din fenomenolojisi, inanana ifşa edildiği gibi diğer dini geleneğin inanana dnyasını tipiksel olarak anlamaya çalışırken, felsefi fenomenoloji, dünyayı bize ifşa edildiği gibi anlamaya çalışır. III) Din fenomenolojisinde araştırmacı kendini inananın pozisyonuna yerleştirirken, felsefi fenomenolojide böyle bir şey yoktur.

Bununla birlikte din fenomenolojisi ve felsefi fenomenoloji arasında ortak noktalardan da bahsedilebilir. Din fenomenolojisi ve felsefi fenomenoloji indirgemeciliğe karşı koyma noktasında müşterek bir özelliğe sahiptir. Felsefi fenomenoloji, indirgemeciliğin bütün türlerine, fenomenlere eleştirel olmayan ön kabulleri empoze eden indirgemeciliğe karşıdır. Din fenomenolojisi de, araştırmacıların, dini bilgiye indirgenemez biçimde dini olan fenomenler olarak yaklaşır. İndirgemeci yorumların çoğu, pozitivist ve rasyonalist normlara bağlıdır, evrimci izahları dinlere empoze ederler. Burada dini bilginin dini olmayan perspektiflere indirgenmesine karşı genel bir tavır vardır. İndirgemeci yaklaşımların hedefi, dini fenomenlerin karmaşıklığını, indirgenemezliğini ve yönelimselliğini baltalamaktır (Allen, 2005a: 7094). İndirgemecilik kavramının üç önemli iması vardır. I) İndirgemecilik sadece pozitivist bilimlere bağlı olan dini incelemelerle sınırlı değildir. Din teolojik bir temelde de açıklanabilir. Bu bakımdan pozitivist indirgeme kadar teolojik indirgemeden bahsetmek de meşrudur (Cox, 2004: 92). II) Tarihsel indirgemecilik. III) Dinin, dini hayatın dar bir boyutuna veya tezahürüne, ekonomik veya psikolojik yöne indirgenmesi (James, 1995: 59-60).

Din fenomenolojisinin son dönemlerdeki bazı temsilcileri, disiplinin Husserl'in felsefesinden tamamen bağımsız olduğunda iddialı açıklamalar yaparken, müstakil din fenomenolojisinin kurucusu olarak van der Leeuw ismini ön plana çıkarttılar. James'e göre bu kabul edilebilir bir şey değildir. Zira van der Leeuw terimi bir etiket olarak değil, tarihselliğin bilgisi açısından kullanmıştır. Onun yazılarında hem kendisinden önceki fenomenolojik içermelere sahip eserlerin hem de Husserl'in meşhur epoche kavramının etkisi görülebilir. Fakat van der Leeuw, Husserl'in epoche kavramına işaret etse de, daha çok Heidegger ve Jaspers'in görüşlerine atıf yapar. Yine de van der Leeuw, din fenomenolojisinin kökenini Chantepie'ye dayandırır. Fakat Bleeker, *epoche* ve *eidetik vizyon* yoluyla çeşitli dini materyallerin araştırmanın bilimsel mahiyetini gölgelemesine mani olur. Bleeker, epoche kavramıyla ön yargılardan kaçınan bir muhatabın ya da dinleyicinin pozisyonunu varsayar (James, 1995: 11-12).

Fenomenolojinin gelişimi, hem felsefenin hem de karşılaştırmalı din biliminin düşünsel krize verdikleri cevaba bir alternatif olma özelliği taşır. Fenomenoloji, temelde kültürel krize bir cevaptır. Din fenomenolojisi, antik dünyanın mitlerinin bilimsel öncüllere indirgenmesine engel olan bir çaba içine girmiştir. Felsefi fenomenoloji ise mantığın biyolojik bir işleve indirgenmesine engel olan bir tutum sergilemiştir. Hem felsefi fenomenoloji hem de din fenomenolojisi, karşılaştıkları tehdidin ontolojik düzeyini, temelde aşkınsal olan ve tarihsel indirgemeciliğe bağlı olmayan bir düzeyi araştırmışlardır. Bu durumu, Husserl'in aşkınsal öznesinde ve Eliade'nin yeni hümanizminde görebiliriz. Fenomenoloji, tarihsel rölativizmle bütün bağları kopararak, krize yönelik bir cevap halini alır. Fenomenolojik çabanın tarih-üstü doğasından dolayı, tarihsel olarak ilişkisiz olan iki farklı disiplinde böyle ortak bir cevabın ortaya çıkması şaşırtıcı değildir (Brenneman, 1982: 25-27). Her iki disiplin içindeki müşterek unsur, fenomenolojik çabadır, ama bu, bir disiplinden diğerine tarihsel olarak aktarılamaz.

3. DİN FENOMENOLOJİSİNİN TARİHSEL SEYRİ VE BAŞLICA TEMSİLCİLERİ

3. 1. Klasik Dönem Din Fenomenolojileri

Din fenomenolojisi tabiri ilk olarak Chantepie tarafından kullanılmıştır (Sharpe, 2002: 115). Chantepie, özel bir sınıflandırma disiplini olarak din fenomenolojisinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Burada fenomenoloji, dini kavramların ilkesel gruplarını düzenleme noktasındaki kapsamlı bir çabadır. Tiele ise, din fenomenolojisini din biliminin felsefi kısmının ilk evresi olarak kabul eder (Tiele, 1898: 1-27). Tiele'ye göre bu disiplin, dinin oluşum sürecini ve temel unsurlarını ön yargısız bir biçimde anlamaya çalışmalıdır. Tiele her ne kadar tarihsel yönetime vurgu yapsa da, yorumcuları tarafından felsefi olmakla eleştirilmiştir.

Chantepie ise, din fenomenolojisinin dinin özünü ve tezahürlerini inceleyen bir disiplin olarak tanımlar. Bununla birlikte o, Husserl'den çok Hegel'in etkisi altındadır. Dini fenomenlerin iki formda yansımaları bulunduğuna dikkat çeker. Birincisi ibadet nesneleri, kutsal metinler gibi dış formlardır. İkincisi ise, mitler, öğretiler gibi iç formlardır (Alıcı, 2005: 80).

Kristensen, Tiele'nin halefidir, ama Tiele'nin evrimciliğini reddeder. O, Hristiyanlığın diğer dinlere üstünlüğünü kanıtlamak gibi iddialar taşıyan klasik karşılaştırmalı dini³, yeterince bilimsel olmadığını için reddeder (Ryba, 2006: 109). Din fenomenolojisi alanında kült olarak kabul gören kitaplardan biri olan *The Meaning of Religion* adlı eserde Kristensen'in yöntem olarak fenomenolojiyi kullandığına dair hiçbir referans yoktur. Bununla birlikte Kristensen kariyerinin son evresinde kendini bir fenomenolog olarak takdim eder (Molendjik, 2000: 33). Kristensen için fenomenoloji, saf bir biçimde "şeylerin kendisini" tasvir etmek değil, bir görüş türü sağlamaktır. Din fenomenolojisi hem tasviri hem de sentetik

³ Klasik karşılaştırmalı din terimini, fenomenoloji geleneğinden önceki kuşağın daha çok Hristiyanlığın üstünlüğünü ön kabul olarak benimseyen yaklaşımını tasvir etmek için kullanmaktayız.

görevleri aynı anda icra eder (Capps 1995: 125-126). Fenomenolojik araştırma, dini bilgilerin farklılıklarını veya çeşitliliğini karşılaştırma yöntemini kullanarak anlamaya çalışır (Alıcı 2007: 209).

Fenomenoloji, dinleri daha geniş birimler olarak birbirleriyle karşılaştırmaya çalışmaz, tarihsel bağlamın dışında farklı dinlerde karşılaşılan benzer olgu ve fenomenleri ele almaya çalışır. Kristensen'in amacı, dinlerin dini değerini belirlemek olsa da, inananların nazarında dinlerinin taşıdığı değere yönelir. Fenomenolojide fenomenler sadece tarihsel bağlamları içinde değil, ideal ilişkileri içinde anlaşılır (Kristensen, 1960: 2-3).

Her din kendi hareket noktasından anlaşılmalıdır. *Zira inananın imanından başka hiçbir dini gerçeklik yoktur* (Kristensen, 1960: 12-13). Bu bakımdan *inananlar tamamen haklıdır*. Bu ise, onun kendi dindarları tarafından nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Her inanan kendi dinine eşsiz, otonom ve mutlak gerçeklik olarak bakar. Fakat tarihçi, inananın anladığı biçimde dini bilginin mutlak niteliğini anlayamaz. Araştırmacı, bir dini araştırmakla o dinin inananı olamaz, bu bakımdan tarihçi sadece fenomenlerin anlamını yaklaşık olarak inceleyebilir. Bu bakımdan araştırmacının araştırdığı fenomenle arasında var olan mesafeyi aşabilmek için o dine ihtida etmesi gerekmez. Empati yoluyla yabancı olanı kendi tecrübesi içinde yeniden yaşamaya çalışsa da, bu sadece yaklaşık olarak mümkündür (Kristensen, 1960: 7).

Kristensen için fenomenolojik araştırmanın yeri, tarih ve felsefe arasında bir yerdedir. Fenomenoloji, felsefenin ve tarihin birbirini etkilediği ortamdır (James, 1995: 143). Bu bakımdan fenomenolojinin dinlerin sistematik tarihi ve dinin uygulamalı felsefesi olduğu söylenebilir (Kristensen, 1960: 8-9). Kristensen'in inananın perspektifi dışında hiçbir dini gerçekliğin varolmadığına ilişkin anlayışı rölativizme kapı aralarken, akademik bakımdan tartışılabilir bir meseledir. Eğer din fenomenolojisi, tipolojik ise, onun inananın bakış açısını meşrulaştırıcı bir anlamda kullanılması tutarsızdır. Kunin'e göre, inananın perspektifini tasvir etmekle sınırlı bir

fenomenolojinin teolojiden hiçbir farkı yoktur (Kunin, 2003: 120). Kristensen'e göre, tipolojik olarak benzer unsurlar, aynı temel anlamı ve değeri paylaşırlar. Bu yaklaşım, Kristensen'in anlayışındaki özsel değeri ortaya koyar. Bu spesifik bağlamlarla ilgili olmaktan çok, fenomenlerin sınıflandırılması ve kategorilerin analiziyle ilgilidir. Kristensen dinin özselci (essentialist) tanımlarını reddetse de, dinin bir öze sahip olduğunu yalanlamaz.

Sistematiik din fenomenolojisinin kurucusu olan van der Leeuw, Husserlci biçim içinde felsefi fenomenolojiyi din fenomenolojisine dâhil eden ilk isimdir. Van der Leeuw için fenomenoloji, özneler ve nesneler arasındaki dini davranışları anlamaya çalışan araştırmacıları ve kendilerini doğa ötesi güçlere cevap verir pozisyonda anlayan inananlar arasında uygun bir ilişkiyi oluşturur. Araştırmacı için dinin nesnesi olan şey, inanan için dinin öznesidir. Din bilimleri Tanrı'yı incelemez, fakat Tanrı'yla ilişki içinde dindarların ne söylediklerini ve ne yaptıklarını inceler. Tanrı dindarlara "öteki" olan birisi olarak anlaşılırken, ürettiği güç aracılığıyla bilinir. Ona göre, Tanrı fikrinde asli unsur olarak doğa ötesi güç kavramıyla karşılaşırız. Ötekilik nosyonu, dini zihinde mutlak bağlılık bilinci oluştururken, dindarların dini tecrübe etme biçimlerine sempatik bir iç görü sağlar (Cox, 2006: 115-116). Bu "Öteki", gayri şahsi bir Güç kavramına dönüştürölür, evreni harekete geçiren ilahi özne olarak düşünölür (James, 1995: 210). Onun din tanımı, özselci (essentialist) bir mahiyete sahiptir. Van der Leeuw'nun Tanrı'yla ilgili odağı, bir tanrının varolduğı, dinin hem insanın Tanrı'ya cevabı (fenomenolojik nesneler) hem de Tanrı'nın insanla ilişkisi olduğı biçimindeki teolojik ön kabule dayanır (Kunin 2003: 124).

Van der Leeuw için tecrübe, ilişkisel bir kavramdır. Fenomen varolmaz, tecrübe edilir. Fenomenler göründükleri şahıslarla ilgilidir. O, bir özneyle ilişkili bir nesne, bir nesneyle ilişkili bir öznedir (van der Leeuw, 1999: 412). Hiç kimsenin yaşamı, bize direkt olarak ulaşamaz, ona sadece yorum ve yeniden yapılandırmayla ulaşılabilir. Araştırmacı ötekinin tecrübesi için sempatiyi kullanmalıdır (James, 1995: 203-205).

Van der Leeuw'nun yapısal ilişkiler adını verdiği anlayışa göre, bir fenomen, belirli "kavranabilir ilişkiler" aracılığıyla diğer fenomenle ilişkili olarak anlaşılır (van der Leeuw, 1999: 414). İlişkilere referans olmaksızın hiçbir şey fenomenolojik olarak tasvir edilemez (van der Leeuw, 1999: 404). O, yapısal ilişkilere tipler olarak işaret eder. Onun amacı, bu tiplerin anlamını anlamaktır. Bir tip kendi başına ne bir gerçekliktir, ne de gerçeğin bir fotoğrafıdır. Burada fenomenoloji görünenin sistematik incelemesi anlamına gelir. O, fenomenleri kavramaya çalışır. Fenomenolojik yorum, içinde görünenin bir tezahür ya da vahiy olduğu hakiki anlamaya yönelir (James, 1995: 209). Van der Leeuw, nesnelerle ilgilenmekten çok ilişkiler ve yapılarla ilgilenir. Bu bakımdan onun yaklaşımı, tipolojik⁴ olmaktan çok morfolojiktir.⁵

Yatay boyutta din, dindarın hayatını zenginleştirir ve anlam derinliği kazandırır. Bu analizde dine hümanist perspektiften kültür üretmedeki aracı rolünden bahsedilir. Bütün kültür dini olduğu gibi, bütün din, kültürelidir. Bir

⁴ Tipoloji, tiplerin çalışmasıdır. Bir tip, kendisini diğer bireyler, gruplar vs'den ayıran bir birey, grup ya da kültüre dair özelliklerin modelidir. Tipler, analiz maksadı için faydalı olan şahıs ya da grupların sınıflandırmasına bir araç sağladığı kabulünden dolayı kullanılırlar. İdeal bir tip, analizde kullanılan bir fenomen sınıfının karakteristik unsurlarının bir tertibinden oluşan zihinsel bir inşadır. Soyut unsurlar, inceleme altındaki fenomenin somut örneklerinin gözlemine dayanır; ancak, sonuç olarak ortaya çıkan inşa, tam olarak her hangi tekil bir empirik gözleme uygun olması için dizayn edilmemiştir. İdeal tip, önemli bir metodolojik teknik, empirik gerçeklikle ilişkili hipotezleri tasvir etmek, karşılaştırmak ve test etmek için kullanılan keşfe yarayan bir araçtır. Bu tür inşa edilmiş türler, empirik dünyada keşfedilebilir kavramlara sahip; ya da ondan veya her ikisinden de meşru bir şekilde çıkarılan (elementler, özellikler, yönler vs. için) bir ölçüt olarak kullanılırlar. İnşa edilmiş tip, yalnızca, düzenleyici veri aracı sağlama değil, aynı zamanda, genelleştirme hizmeti de görür (Dhavamony, 1973: 12).

⁵ Morfoloji, şekil, model, yapı yada suretin incelenmesidir; entegre bir bütün, birimlerin ya da parçaların bir toplamı değil; bütünlük ve organizasyon, başlangıçtan beri bu süreçlerin özellikleri oldukları için geride bir şey kalmaksızın basit birimlerde zihni süreç ve davranışlar tahlil edilemez; yapı, bileşen parçaların bir araya getirilmesi ve tertip edilmesi ve kompleks bir bütünün organize edilmesidir; bu yüzden yapı kendi parçalarından konumsal ve işlevsel olarak birbirlerine dayanmalarına referansla tecrübenin birimlerini teşkil eden organize edilmiş bütündür (Dhavamony, 1973: 13).

inanan için dini anlam, hayattaki nihai öneme işaret eder. Dikey boyutta nesne bizim yorumlayabileceğimiz beşeri bir fenomen değil, kavranamaz bir ifşadır. Bu perspektiften din olağan anlamda bir tecrübe değildir. Onun nesnesiyle doğrudan karşılaşılabilir, fakat asla bütünüyle tecrübe edilemez. Dikey boyut, araştırma sınırlarının ötesindeki vahyedici olana işaret eder. Vahiy, bir fenomen değildir, bu yüzden doğrudan incelenemez, insanın vahye cevabı bir fenomen olduğu için, vahiy bu yolla dolaylı olarak incelenir (Kunin, 2003: 123). Bu dikey boyutun, inananın perspektifi dışında bir yerden görülemeyeceği anlamına gelir. Sadece inananın aşkınlık duygusu bir fenomen olabilir ve fenomenolojik analizle açıklanabilir. Yatay ve dikey boyutlar, dinin özündeki gayenin kurtuluşla ilgili olduğunu açıklar. Bu bakımdan bütün din, kurtuluş dinidir (Cox, 2006: 122-123). Anlama edimi için bir koşul olan *epoche*, soğukkanlı bir izleyicilikten çok sevenin sevdiğine sevgi dolu bakışını ifade eder (van der Leeuw, 1999: 421).

Din fenomenolojisi, dinler tarihinden ayırt edilmelidir. Tarihçi, hadiseleri tasvir ederek ve kataloglayarak bilgiyi anlamaksızın ilerler. Fenomenologun görevi ise, bilgiyi yorumlamak olduğundan, fenomenoloji her zaman anlamayı gerektirir. Van der Leeuw'nun yöntemi her ne kadar Mesih kavramından hareket etse de, onun açısından din fenomenolojisi, teoloji değildir (Molendijk, 2000: 38). Fenomenoloji hakikat iddialarını askıya alırken, teoloji hakikati araştırır. Van der Leeuw'ya göre, din fenomenolojisi dinin tarihsel gelişimi hakkında hiçbir şey bilmez ve kökeni hakkında ise çok az şey bilir (James, 1995: 213).

Klasik dönem din fenomenolojisinin en etkili isimlerin sonuncusu Joachim Wach'tır. Wach fenomenolojiden dindeki fenomenlerin tiplerini açığa çıkarma yöntemini anlar. Onun konumu saf tipolojinin ötesine geçer ve zımni bir metafiziği gerektirdiğinden, Otto ve Eliade'ye benzer (Smart, 1977: 19).

Wach, beşeri tecrübenin ifadesinin çeşitlerini çok boyutlu bir araştırmaya tabi tutar. Tıpkı Dilthey gibi, beşeri ifadenin bütün biçimleriyle ilgilenir. Beşeri ifadenin çeşitleri üzerindeki

bir vurguyla din sosyolojisine rehberlik etmeye çalışır. Burada dini fenomenolojik ya da morfolojik olarak incelemek, konunun sosyolojik boyutlarına odaklanmayı ve bu boyutlara *Verstehen* duyarlılığıyla yaklaşmayı gerektirir (Capps, 1995: 173). Wach, tasviri görevi vurgulamakla birlikte, antikacılık biçiminde tezahür eden bir araştırma tarzına karşı çıkar. Ona göre din sosyolojisi, din incelemesi ve sosyal bilimler arasında bir köprü kurar. Wach erken dönem eserlerinde tasviriliği, daha sonraki eserlerinde ise sistematik (tipolojik) yaklaşımın önemini vurgular. Din bilimi ise, tasviri ve normatif yaklaşımları uzlaştıran bir bağdır (Wach, 1975: xiii).

Wach Weber'in sosyo-ekonomik yaklaşımına karşı ekonominin anlama sürecindeki tek boyut olmadığını, fakat onun dini anlamada diğer boyutların arasındaki boyutlardan sadece biri olduğunu belirtir. Zira ekonomi ve din arasındaki ilişki din sosyolojisiyle aynı şey değildir (Wach, 1990: 2). Kendi yaklaşımının dinin doğasını ve işlevini anlamada yegâne anahtar olduğunu ifade etmez, aksine dini anlamada tek bir anahtar yoktur. Comte ve Marks'ın en büyük ortak yanılırları, dini fenomenleri anlamada evrensel bir anahtarı temsil edebilecek bir yöntemin varlığına inanmalarıydı. Üstelik sosyoloji, dinin anlamını ve özünü açıklamada tek başına yeterli olmaz. Fenomenolojik yaklaşım aracılığıyla Wach, sadece dinin kültürel önemini göstermeye çalışmaz, fakat dini tecrübenin ifadesinin çeşitli biçimleri arasındaki ilişkilerin ve dini tecrübenin çeşitli yönlerinin daha iyi anlaşılmasını amaçlar (Capps, 1995: 174). Wach dinler tarihçisinin hakikat sorununa fenomenolojikselsel bir biçimde yaklaşması gerektiğine inanır. Burada hakikat sorunu, dini tecrübenin doğası sorunuyla ilişkilendirilir. Dini araştırmalar, herhangi bir dinin konuyla ilgili yorumunu mutlaklaştırmaksızın, hakikat sorununa katkı sağlayacaktır. Ona göre sadece tek nihai bir hakikat vardır ama beşeri kavrayışın modları, dini tecrübenin çok boyutluluğuyla sonuçlanır (Wach, 1963: xli).

Wach, çeşitli dinlerden ve kültürlerden materyalleri karşılaştırmak üzere tipolojik yaklaşımı kullanmak ister. Bununla birlikte elde ettiği bilgiler üzerinde yorumsal bir etkinlik sergiler. Ona göre dini araştırmaların yorumsal ve

tasviri çabaları disiplinler arası bir biçimde birleştirilmelidir (Capps, 1995: 175).

Wach dini duygunun sezgisel anlamıyla bilimsel teorik yaklaşımı birleştiren hermenötik yöntemle ulaşılan sempatik bir din sosyolojisi üretti. Dini araştırmalar, normatif olan ve özel bir imanı sergileyen teolojiden farklıdır. O fenomenolojiyle Husserl'in yöntemini kastetmez, dua gibi dini fenomenlerin tarihsel olarak değil, sistematik olarak incelenmesini kasteder. O, fenomenolojiyle dini tecrübenin bütün boyutlarını tasvir eden sınıflandırıcı ve tipolojik bir yönetime işaret eder. Din sosyolojisini ise dini kardeşliği, dini ilişkileri bireysel, tipolojik ve karşılaştırmalı incelemeye yerleştiren bir şey olarak tanımlar (Cox, 2006: 172-173).

3. 2. Çağdaş Dönem Din Fenomenolojileri

Çağdaş din fenomenolojileri dendiğinde akla gelen ilk isim Bleekerdir. Ona göre din fenomenolojisi fenomenlerin dini anlamını ortaya çıkaran bir disiplindir. Klasik dönemde felsefe ve tarih arasına sıkışmış olan din fenomenolojisi artık empirik bir disiplin olarak inşa edilmelidir. Din fenomenolojisi fenomenleri tiplere ayırsa da, karşılaştırmalı dinler tarihiyle aynı şey değildir. Bleeker din fenomenolojisinin kendine mahsus teknik tabirlere sahip olduğunu belirterek, disiplinin felsefi fenomenolojiden uzak tutulması gerektiğinden bahseder. Fenomenlerdeki yapı-öz ayırımına dikkat çeken Bleeker, dinin özünün dini bir fenomenin aslını ifade ettiğini, yapının ise dinlerin içkin mantığını oluşturduğunu belirtir (Alıcı, 2005: 97-99).

Çağdaş din fenomenolojisinin etkili isimlerinden bir diğeri Mircea Eliade'dir. Bazı yazarlara göre Eliade'nin bir fenomenolog olup olmadığını tartışmalı hale getiren husus, onun fenomenoloji yerine anlama vurgu yapmasıdır (Cox 2006: 183). Bununla birlikte Eliade, dinler tarihi incelemesine geniş fenomenolojik yöntemler uygulamıştır. Eliade'nin amacı, dini tecrübenin etkili modellerini ve yapılarını teşhis etmektir. Yapı ya da modellere odaklanarak dine yaklaşmak, dinin kalıcı yönlerinin bir kısmını tasvir etmeye dönük bir adımdır. Eliade

dini modelleri ansiklopedileştirmeye çalışmaz, daha çok onun amacı, kutsalın morfolojisini ele almaktır. Onun kutsal derken kastettiği, ayrı bir boyut olarak bir bilinç boyutudur. Onun gayesi, yapısal unsurlarını açıklayarak, bu boyutu tasvir etmektir. Bir bilinç boyutunun morfolojisine, yapıların ve modellerin açıklaması yoluyla yaklaşılr (Capps, 1995: 140-141). Baird'e göre Eliade, özselci ve sezgisel yaklaşımı takip eder. Onun ontolojik hermenötiği sadece kutsalın ontolojik yapısını değil, sembollerin ontolojik yapısını da savunur. Eliade için din fenomenolojisi, dinler tarihinin alt bölümüdür. O, materyali, zaman ve mekândan kopuk olarak yapılar içinde organize eden tarih dışı bir yaklaşımdır (Baird, 1971: 77). Eliade, dinler tarihçilerinin dini olguların kavranmasının ötesinde felsefileştirme düzeyine gitmelerini ister. Dinler tarihçilerinde bu yönün eksik kalmasının nedeni, inceledikleri dökümanları kendi hermenötik dünyalarına tatbik etmemeleridir (Baird, 1971: 88).

Eliade'nin temelde iki aksiyomu vardır. Bunlardan ilki dinin otonomisi anlamına gelen indirgemecilik karşıtı yönelimde açığa çıkar. Her ne kadar Donald Wiebe, kutsalın indirgenemezliğinin bilimsel bir anlayış olmaktan çok dini bir önyargı olduğunu iddia etse de, dini tecrübe özerk bir varlık olarak anlaşılır. İkinci aksiyom yöntemle ilgilidir. Eğer din otonom bir olguysa, bu durumda dini metinler nasıl ve hangi yöntemle araştırılmalıdır. Buna cevabında Eliade, dinin fenomenoloji adını verdiği yöntemle anlaşılabilceğini ifade eder.

Eliade'nin kutsalın diyalektiği adını verdiği bir dikotomiye göre, Eliade kutsal-profan karşıtlığını inşa eder. Burada kutsal bir tanımlama ihtiyacı olmaksızın teşhis edilebilen bir şeydir (Baird, 1971: 75). Bir dağ, yüksekliğinden dolayı tanrılara yakın olarak görüldüğü için hiyerofani olarak seçilebilir. Burada söz konusu olan bir hiyerofaninin bir seçimi ve profan olandan ayrılmayı ima etmesidir. Hiyerofaninin diyalektiğini anlama yoluyla araştırmacı, dindarın dünyayı tecrübe ettiği biçimi kavrar (Eliade, 1959: 21). Her şey biri için hiyerofani olabilir. Bu durum arkaik insanda modern insana göre daha çok görülmektedir. Eliade'ye göre, ilkel insan

kutsalın tecrübesine modern insana göre daha yakındır. Burada Eliade ve Bleeker arasındaki farklılıktan bahsedilebilir. Zira Bleeker, Eliade'nin aksine modern insanın hakiki dinin ne olduğu konusunda arkaik insana göre daha açık bir görüşe sahip olduğunu düşünür (Baird, 1971: 87).

Dini mod, dini olmayan durumlarda bilinçsiz bir biçimde de olsa, gizlice varolur (Eliade 1985 32–50). Eliade “desakralizasyon” adını verdiği kutsaldan uzaklaşma sürecinin modernitenin bir karakteristiği olduğunu düşünür. O, modern insanın dini olmayan anlam dünyasına büyük çapta nüfuz etmiştir. Bununla birlikte profan mod, kutsal moddan bütünüyle ayrılamaz. Kutsal, profanla, profunda kutsalla olan ilişkisinde bilinebilir (Capps, 1995: 143).

Çağdaş fenomenologlardan biri olan Ninian Smart İngiliz fenomenoloji ekolünün en meşhur temsilcisidir. Capps’a göre, Smart’ın yaklaşımı, din fenomenolojisinin önerileri doğrultusunda gelişen bir karşılaştırma analizidir (Capps, 1995: 307). Smart statik olan erken dönem fenomenolojisinin özselci olduğunu yani verili bir fenomen türünün müşterek bir öze sahip olarak görüldüğünü belirtir. Buna karşılık kendi fenomenoloji anlayışını dinamik fenomenoloji olarak isimlendirir. Smart özellikle *Dimensions of the Sacred* adlı eserinde dini bilince bir yaklaşım olarak fenomenolojiye daha az, nötral tasvir ihtiyacına daha çok vurgu yapar. Buna göre Smart, erken dönem fenomenologlarına göre dini daha geniş bir açıdan analiz eder (Cunningham, 1999: 39). Smart, van der Leeuw’nun statik anlayışı yerine, aktörlerin etkileşim içinde oldukları, dinin dinamik bir biçimde hareket eden resimlerden oluştuğu bir anlayışı geliştirir (Strenski, 2006: 192). Örneğin mitsel öyküleri, kutsalın hareket eden fotoğrafları olarak betimler (Smart, 1978: 79). Diyalektik fenomenolojiyle farklı dini boyutlar arasındaki ilişkiye işaret eder. Bir sistem içindeki bir unsur diğer unsurlardan etkilenmektedir. Diyalektik fenomenolojiyi seküler dünya görüşleriyle ilişki içinde görür (Smart, 1996: 7-8). İdeolojik sistemlerin sembollerini çözümlemekle dini anlama sorunu arasında bir ilişki vardır (Capps, 1995: 307). Bununla birlikte Smart, küresel insan ya da yeni bir hümanizmin fenomenolojinin amacı olamayacağını

empatik imajinasyon yoluyla bir fenomeni kendi hayatına dâhil etmek gerektiğini belirtir (Smart, 1978: 76). Smart'a göre Eliade'nin yaratıcı hermenötiği gizli bir teolojileştirme yoluna kapı aralarken, sempatik nesnelliği de ihlal eder⁶ (Smart, 1978: 50).

Smart, inananın düşünce dünyasına girmeyi gerektiren fenomenolojik yöntem ve karşılaştırmalı bir biçimde dinin biçimlerini anatomize etmeye çalışan tipolojik fenomenolojiyi ayırt eder. Fenomenolojik yöntem ya da yapılandırılmış empati ve tipolojik fenomenoloji arasında bir gerilim vardır. Tipolojik fenomenolojiyi temsil eden Eliade, Wach gibi isimler, genel bir varoluş teorisini, bir felsefe türünü savunurlar. Eliade'nin tipolojik fenomenolojisi, bir felsefi teoloji türüyle belirlenmiştir (Smart, 1983: 370-371). Din fenomenolojisi, empatik bir nesnelliğe ulaşma noktasında diğer çalışmalara büyük katkılar sağlar (Smart, 1978: 6). Din fenomenolojisi, sadece inançların dolaylı anlatımına değil, sunulan her şeyin paranteze alınmasını gerektirir. Tasvir, paranteze alınan ifadedir. Paranteze alma, ifade ve tasviri birleştirir (Smart, 1978: 33-34). Fenomenolojik tasvir, şeyleri göründükleri gibi tasvir etmek anlamına gelmez, daha çok açıklamayı ihtiva etmelidir (Smart, 1978: 57).

Smart'ın fenomenolojik ödevi, eleştirel analiz biçiminde metodolojik bir düşünüm geliştirmektir. Bütün ilgi, geleneklerin çeşitliliği içinde tipik içsel yapıları kimliklendirme noktasında içsel hayatı ve niyetleri uyandırmaktır. Smart'ın eleştirel duruşu, din alanındaki çoğu araştırmacının din hakkında konuşurken, teolojik bir tutum takınmaları veya teoloji tuzağına düşmeleriyle ilgilidir. Dini tecrübenin özünü tasvir eden fenomenolojik bir yaklaşım, daha çok teolojik bir teslimiyeti betimler. Smart bu konuda nötraltenin mümkün olabileceğini ve fenomenolojik temelde tartışılabileceğini düşünür. Ona göre dini araştırmalara teolojinin hizmetçisi

⁶ Her ne kadar Smart, dini araştırmaların pratik sonuçlarını inkâr etse de, kendisi, dini araştırmaların insanların dini çoğulculuğu daha çok fark etmelerini sağlayacağını ileri sürer (Kunin, 2003: 134).

olarak bakmak yanıltıcıdır (Lott, 1987: 184–185). Teoloji yapmak ve dini incelemek farklı şeylerdir, teoloji yapmak, bir imanı telaffuz etmek anlamına gelir. Din incelemesinde teoloji, anlaşılması gereken fenomenin parçasıdır (Smart, 1977: 6–7). Teoloji imanı ifade etme ve onu savunmakla ilgilenir. Bu anlayışta diğer dinlerle ilgili bilgi, misyon ve diyalog teolojileri gibi etkinlikler için salt bir enstrümandır (Smart, 1977: 11).

Fenomenoloji dini fenomenleri dindarlara kastettiği anlam çerçevesinde onların sistematik bir biçimde anlaşılmasıyla ilgilidir. Zaten Smart bu noktayı, kendi din biliminin asli görevi olarak takdim eder. O, dikkatleri fenomenlerin ötesinde fenomenler aracılığıyla tecrübe edilen nesnelere yönlendirir. Fenomen kavramının sırf bir görünüş olmadığını, fenomenin gerçekliğinin paranteze alınandan daha fazlası olduğunu belirtir. Odak ve katılımcı arasındaki diyalektik ilişkiye vurgu yaptığında, fenomeni sırf insani bir şey olarak görür.

Dini fenomenlerin diğer tür fenomenlerce açıklanamayacağını düşünür. Tasvir yoluyla anlama ve açıklama yoluyla anlama arasında bir ayrım gözetir. Dışsal açıklamalar yönünden dini ve diğer sosyal-psikolojik faktörler arasında karşılıklı dinamiği ortaya çıkarmanın meşru bir yolunun mümkün olduğunu kabul eder. Nedensel faktörlere işaret eden dini hayatın açıklaması, kutsal Odakla ilgili değildir ve dinle toplumun nasıl birbirlerini etkilediklerini açığa çıkarmada faydalıdır. Dini bir durumu örneğin bir ayini anlamak, onun yapısına nüfuz etmektir, onun neye benzediğini ve katılımcıları için nasıl bir öneme sahip olduğunu bilmektir. Tasviri bir sunum yoluyla anlamanın amacı, bir dini fenomenin içeriğini açığa çıkarmaktır (Smart, 1978: 36).

Smart dini araştırmaların “yönsel” ve “çok-metotlu” yapısından bahseder. Buna göre, araştırmacı, dini, tarih, sosyolojik araştırma ve fenomenoloji gibi yaklaşımlarla ele almalıdır (Smart 1977: 8-9). Dini fenomenler diğer bilimlerce araştırılan faktörlerle etkileşim halindedir (Lott 1987: 186–187). Fakat dini çok boyutlu bir bağlamda anlamakla (Wach gibi), onun çok boyutluluğunu anlamak farklı şeylerdir. Boyutların karşılıklı etkileşimini anlatmak için anatomi ya da organizma

metaforunu kullanır (Capps, 1995: 308). Smart araştırmanın çoğulcu yapısından bahsederken, çoğulculuğun, farklı dini pozisyonların teorisel hareket noktaları değil, bilginin kendisi olduğunu ima eder (Smart, 1977: 19). Smart için din, yedi farklı ve etkileşim halinde olan boyuttan oluşan yapılanmış bir bütün olarak görünür. Bu boyutlar, mit, ritüel, öğreti, etik, sosyal biçimler ve organizasyonlar, duygular ve tecrübeler materyal ya da estetik unsurlar olarak sıralanabilir. Bu boyutların interaktif bir kompleks içinde toplandığı yapıya din adını verebiliriz. Smart dinin parçalarıyla ya da parçaların toplamıyla değil, dinin bütünüyle ilgilidir. Dinin boyutları, yöntem değildir, dinlerin doğasını takdir etmeye yarayan fikirler şeması sağlar (Cox, 2006: 165). Smart, dini davranışın dini koşullarından bahseder ve bu içsel koşulların dinde nasıl işlediğini göstermeye çalışır (Strenski, 2006: 192). Dini ve seküler dünya görüşleri arasında benzerliklerin varolduğunu düşünür. Dini seküler dünya görüşlerinden ayırt etmek her zaman çok kolay değildir, bu bakımdan Doğu Almanya seküler bir devlet sayılsa da aslında Marksizmin devlet dini olduğu bir ülkedir (Smart, 1996: 2).

Ona göre sistematik bir din bilimi, ne özel bir teolojiyi varsaymalıdır ne de ateist olmalıdır. O, tasviri ve hatırlatıcı görevler bağlamında metodolojik bir nötralizmi ortaya koymalıdır. Tasvir ve hatırlatma katılımcının bulunduğu yerden ve geleneklerinin “Odağının” tecrübesiyle başlamalıdır. Karşılaştırma yoluyla, genel teorileri test etme süreci söz konusudur. Genelde dini fenomenleri açıklamaya çalışan dinamik ve statik tipolojileri birleştirmelidir. Ayrıca Smart, dini araştırmaların refleksif karakterini vurgular (Lott, 1987: 189–190).

Bu çizgide son olarak ele alacağımız isim Jacques Waardenburgtur. Waardenburg, din araştırmasını empirik olgular ve rasyonel teoriyle sınırlamadı, fakat insanın tarih aracılığıyla kazandığı dini anlamların incelemesiyle ilgilenen “yeni stil” bir fenomenolojik araştırmayı teklif eder. Burada dini fenomenlerin anlamı, kendinde nesneler olarak değil, insanlar için taşıdıkları anlam olarak yani niyet açısından anlaşılır.

Fenomenolojik düşünüm, son elli yıl içinde metafizikten insan varoluşuna hareket etti, bu nedenle fenomenolojik araştırma, zamansız özleri araştırmadan zaman içindeki anlamları, insanlar için dini bir niteliğe sahip olan manaları araştırmaya doğru yol almaktadır. Waardenburg'un ilgileri, hermenötik fenomenolojinin savunucularının ilgileriyle ortaktır. Yeni stil fenomenoloji, öznenin anlamlarını araştırma üzerine odaklanır. Niyetler üzerine vurgu, yeni dini hareketlerin ve yaşayan dinlerin araştırılmasına izin verir. Bunun yanı sıra Waardenburg, fenomenolojiye, din kavramını analiz etme ve araştırma noktasında eleştirel bir işlevi atfeder. Dini öz ve tezahür açısından ele alan klasik fenomenologlar, dini bilginin yorumunda *a priori* bir din kavramına bağlıdırlar. Waardenburg'un disiplinle ilgili anlayışı, fenomenologların tasviri, empirik ve özselci eğilimlerinden çok sistematik dini araştırmalara yakındır. Burada fenomenoloji, dini fenomenlerin anlamlarını ve niyetlerini araştırmaya duyulan ihtiyacı vurgulayarak entegral ve sistematik bir yaklaşım olarak anlaşılır. Bu yaklaşım, geleneksel fenomenolojinin en iyi yönlerinden bazısıyla yeni stil fenomenolojinin ilgilerinin sentezini ifade eder ve yeni fenomenoloji olarak isimlendirilebilir (King, 1984: 106-107).

Klasik fenomenoloji, dini araştırmaktan çok yorumlamakla ilgilenir. Klasik fenomenoloji, *epoche* dışında hiçbir metodolojik çabaya sahip değildir. O bazen teoloji-karşıtı bazen de teolojinin iz düşümü olarak ideolojik bakımdan kullanılabilmektedir. Araştırma süreci, teolojik ön kabullerden mümkün olduğunca arındırılmalıdır. İndirgemeciliğe karşı koyan fenomenoloji, dini salt dini tecrübeye indirgemekle dinin otonomisini savunmakla birlikte, dini beşeri gerçeklikten izole etti. Waardenburg'a göre, din fenomenolojisi kendinde ana bir disiplin değil, tarih, sosyoloji ve din psikolojisiyle kısacası empirik disiplinlerle ilişki içinde var olan bir yaklaşımdır.⁷

⁷ Bu bağlamda Waardenburg ve Douglas Allen aynı fikirdedir. Zira Allen da disiplinin indirgenemezliği konusunda hermenötiksel bir açılmadan bahseder. Ona göre, dinler tarihi, rasyonele ve irrasyonele hakkını veren, dinin sosyolojik, antropolojik bütün boyutlarını ihtiva eden bir hermenötiği içselleştirmelidir.

Waardenburg, yorum sayesinde olgulara anlam atfettiğimizi dolayısıyla saf olgulardan bahsetmek yerine yorumlanmış olgulardan bahsetmenin daha doğru olacağına işaret eder. Beşeri kültür içinde her şeyin bir olgusal bir de anlam yönü vardır. Burada anlam araştırması ile öteki kategorisine ve daha özelde ötekinin hayat dünyasına ilgi arasında bir ilişki vardır. Eski tarz fenomenoloji olgulara geri dönme ilkesine sahipken, yeni tarz fenomenoloji temel niyetlere geri dönme ilkesiyle hareket eder. Böylece yeni tarz fenomenolojide dini faktör, her zaman beşeri faktörle yani beşeri niyetle ilişki içindedir. Dini olgular, söz konusu cemaatin bakış açısından “dini” olarak nitelenen bir bağlamda gerçekleşen olgulardır. Ayrıca olgular, sadece özel bir bağlamda var olan dini anlama sahip olduğundan değil, ayrıca belli bir cemaat için dini bir anlama sahip olduğundan “dini” olarak isimlendirilir (Waardenburg, 1978: 10). Dini olgular, belli niyetleri ima eden beşeri ifadeler olarak incelenmelidir.

Klasik din fenomenolojisi, dini fenomenler alanında nesnel yapıları araştırırken, analizden ziyade senteze yönelmiştir. Bu yöntemde dinin temelde ne olduğunu iddia etmek yerine araştırmacı, dinin ne olduğunu bilmediğini kabul etmelidir. Klasik fenomenoloji, anlamı, dini fenomenler arasındaki ilişkiler ya da yapılar açısından değerlendirirken, yeni stil fenomenolojik araştırmada anlam, somut şahıslar ve onlar için dini bir öneme sahip olan bilgi açısından değerlendirilir. Burada insanların gerçekliği tecrübe ettiği biçimlerle ilgilenir (Waardenburg, 1973: 110-117). Klasik dini araştırmalarda dini olanla seküler gerçeklik birbirinden ayırt edilir, fakat yeni stil fenomenolojide dini olanla dini olmayan niyet arasında mutlak bir ayrım yoktur, sadece niteliksel bir farklılık vardır (Waardenburg, 1978: 18).

Dini bir ifade, literal anlamı ya da olgusal davranışı açısından değil, daha çok ifadeyi meydana getiren beşeri niyetler açısından anlaşılmalıdır. Teorik olarak, insan ve onun ifadesi arasında doğrudan bir ilişkinin ötesinde insan ve onun niyeti arasında doğrudan bir ilişki vardır. İnsanın ifade etmek istediği şeyden dolayı ifade anlamlıdır. Bu ise, dinsel olarak isimlendirilen trans-empirik ve aşkınsal referansa odaklanmayı

gerektirir (Waardenburg, 1973: 121-122). Fenomenleri anlamlı hale getiren niyetler, doğrudan anlaşılamaz, sadece referanslar olarak ifade unsurlarını kullanarak dolaylı yoldan anlaşılır. Araştırmacının anlama çabasının başarısı, ifadenin kendisine tanıklık yaptığı, dini evreni tesis etme, bu ifadeyi bu evrendeki aşkınlık açısından yorumlama yeteneğine bağlıdır (Waardenburg 1973: 125).

Waardenburg açısından din fenomenolojisi, dinleri incelemek ve inananların yaşadıkları durumda dini anlamı nasıl kavradıklarını anlamak üzere geliştirilen bir inşadır. Waardenburg, dinin realistik bir anlamından çok nominalistik kavramını kullanmayı tercih eder (Waardenburg, 2000: 267–268).

Anlamlar kendinde var olan şeyler olarak değil, insanlar tarafından kavranan manalar olarak anlaşılmalıdır. Bu bakımdan dinler sadece beşeri gerçeklikler ve inşalar olarak kavranmalıdır. Olağan hayat anlamlarından farklı olarak, dini anlamlar, kurucu bir niteliğe sahiptir. Burada dini fenomenlerin incelemesi, şahıslarla ilişki içinde görülür. Bu tür bir inceleme, geçmişin dinlerinden ziyade günümüzün yaşayan dinlerine daha kolay uygulanabilir. Dini anlamların incelemesi, normatif terimler içinde değil, empirik araştırma açısından düşünülmelidir. Fenomenolojik araştırmada temel ilke, araştırmacının kendi anlamlarını yaratmak ve vaaz etmek yerine diğerleri için dini bakımdan anlamlı olan hakkındaki bilgiye ulaşmaktır (Waardenburg, 2000: 274).

Yaşayan dinlerin incelemesinde ortaya çıkan ilk değişim, hermenötiksel bir sorun olarak öznel anlam meselesinin zuhurudur.⁸ Burada dini fenomenler, saf olgular olarak değil, yorumlanmış olgular olarak anlaşılır ve içeriden yani katılımcının görüş noktasından anlamlandırılır. İkinci değişim, inananların aktörler olarak görülmesinde yatar. Araştırmacılar inceledikleri insanlarla doğrudan iletişim kurmalıdır.

⁸ Waardenburg, işlevsel, bağlamsal ya da yapısal anlamdan çok öznel anlamı vurgular. Ona göre sorulması gereken soru, “farklı durumlarda dinlerin farklı şahıslara hangi anlama geldiği hakkında ne bilebiliriz?” sorusudur (Waardenburg, 1987: 350).

İnananların aktörler olarak görülmesi, kendi dinlerinin tanımlayıcısı olmaları anlamına gelir. İnananlar, iletişime katılarak ya da katılmayı reddederek bir dinin inşasında ya da yapı sökülmesinde katkı sağlamaktadırlar. İnananlar artık bir kültürün sorumlu temsilcileri olarak kabul edilmelidir. İnananlarla girilen iletişim araştırmacıya öz eleştiri yapma fırsatı verir. Öz-eleştiri kapasiteleri kültürler arası işbirliğinde bir anahtardır (Waardenburg, 2000: 276–279).

4. DİN FENOMENOLOJİSİNDE BAZI ANAHTAR KAVRAMLAR

Din fenomenolojisiyle ilgili anahtar kavramların birçoğu felsefi fenomenoloji geleneğinden istihraç edilmiş olmakla beraber, felsefi kullanımıyla dini araştırmalardaki kullanımı elbette özdeş değildir. Bu bölümde özellikle yönelimsellik, paranteze alma (epoche) ve *eidetic vizyon* gibi kavramları ayrıntılı olarak ele alacağız.

4. 1. Yönelimsellik

Husserl'e göre, bilincin varoluşunun karakteristik özelliği yönelimseliktir. Bilincin yönelimselliği terimini Husserl, Brentano'dan ödünç almıştır. Yönelimsellik bilincin gerçek özü olarak görünür (Levinas, 1995: 42-46). Bir özne her zaman bir nesneye yönelir ve yönelimsellik, bir şeyin bilinci olarak bütün bilincin özelliğine işaret eder. Bütün bilinç edimleri, bir şeyin tecrübesine yönlendirilir. Yönelimsellik, bilincin fenomenleri nasıl tesis ettiğini tasvir etmenin bir yoludur. Fenomenologlar, bilginin niyetel yapılarına odaklanır.

Anlam yapının yönelimselliğinde verilidir. Dini fenomenlerin anlamını teşhis etme tasvir etme ve yorumlamak üzere araştırmacılar, bilincin niyetel yapılarına yöneldiler. Otto'ya göre, dini bilincin *a priori* bir yapısı, yönelinmiş numinous nesnesinin bilincidir. Fenomenologlar, dini tezahürlerin yönelimsel niteliklerini ele geçirmeye çalışırlar. Fenomenologların psikolog veya sosyolog anlamda indirgemeci yaklaşımlara yönelik en temel eleştirileri, indirgemeci

yaklaşımların dini fenomenlerin yönelimselliğini inkâr etmeleri ile ilgilidir (Allen, 2005a: 7094).

Dini incelemek demek, yönelimselliklere özel bir dikkatle dini anlamları yeniden inşa etmektir (Waardenburg, 1973: 112-113). Beşeri bir hayat dünyası, sadece çeşitli yönlerde değil, bilinçli ve bilinçsiz olarak farklı düzeylerde hareket eden niyetler ağıdır. Fenomenolojik araştırmanın temel görevlerinden biri, böyle temel yapıları açığa vurmaktır. Niyet kavramı, niyetlenen nesne olarak isimlendirilen şeye referansla öznel ilgiyi araştıran *heuristik* bir işleve sahiptir. Niyetler sadece rasyonel düşüncenin sonuçları değildir, şahıslar ya da gruplar, rasyonelleştirilebilen ve değişen niyetleri kendileri yorumlar. Niyetler, bir bilinç parlamasından ya da sembolik bir ifadeden hareket eden özel düşünüm türünde kendini açığa vurur. Bu bakımdan niyetler, beşeri gerçekliği anlama açısından hayati bir öneme sahiptir (Waardenburg, 1973: 128-129). Niyetleri birbirinden ayırmak için araştırmacı, bu niyetlerin kendisine işaret ettiği niyetlenen nesnelere bir duygu türü geliştirmelidir. Araştırmacı, empirik bilgi aracılığıyla verili şahıslar için öznel bir anlam olarak işlev gören şeyin yeniden tesisini doğrulamalıdır. Yönelimsellik, bütün beşeri gerçekliğin temel özelliği olarak, varoluşun ve niyetlerin işlevinin temel olgusu olarak anlaşılmalıdır. Burada fenomenolojik araştırma, sadece belli dini ifadelerle izin veren mevcut kültürel formlara değil, aynı zamanda sapkın ve ayırıksı niyetler açısından her toplumda var olan bastırma mekanizmalarına dikkat etmelidir (Waardenburg, 1973: 131).

Dini tecrübe, insanların aşkın bir referansa yöneldikleri aşkınlık yapılarını ifşa eder. Dini dil, kendisinin ötesinde muvakkat ve tarihsel kategorileri aşan yönelinmiş kutsal yapılara ve anıtlara işaret eder. Bu bakımdan, dini dil, sembolik ve mitseldir. İndirgemeci açıklamalar, dini anlamların yönelimsel yapısını yıkmaya çalışır. Anlamlı dini tecrübe ve iletişim açısından yönelinmiş aşkın referansa sınırlı mekânsal, zamansal, tarihsel ve kültürel dünya sayesinde aracılık yapılıır. Bu nedenle sembolizm, dini yönelimsel anlamı iletmede ve ifşa etmede temeldir. Dini sembolik ifadeler, vazgeçilemez aracı köprüler olarak hizmet sunar. Onlar aşkın referansa aracılık

yapar ve kutsal anlamları ulaşılabilir hale getirirler. Bu spesifik dini yönelimsellik, dini yapıların açık uçlu olarak kalmasını sağlar. Dini tecrübe için zorunlu yapısal koşullar, anlamlı insan anlayışının sınırlı yönelimsel perspektifleri ifşa etmesini sağlar. Rölatif, yönelimsel dini perspektifler, kendisinin ötesinde her zaman aşkınlığın yapılarına, sembolik ifadeleri ifşa etmenin tüketilemez imkânlarına işaret eder (Allen, 2005a: 7094–7095).

Dini fenomenler nesnel olarak araştırılabilen ancak, öznel olarak kökleşmiş olgulardır. X'in bir dans eyleminin sadece hareketler değil, aynı zamanda anlamlı eylemler de olduğunu söyleyebiliriz. Eğer benzer hareketler bir sara nöbetinin sonucuysa, bu araştırmacıyı ilgilendirmez. Açıkça, dans edicinin sözlerini niyetlerini anladığımız zaman, onun dini bir karakter olduğu sonucuna ulaşabiliriz (Dhavamony, 1973: 16).

4. 2. Paranteze Alma (Epoche) ve Empati

Din fenomenologları, araştırılan dini şahıslarla ilgili olarak bir duyarlık ya da hissiyat geliştirilmesi gerektiğinden bahsetmişlerdir. Zira araştırmanın konusu, cansız varlıklar değil canlı ve duygusal olan insanlardır. Bu yüzden *empati* ve *epoche* karşılıklı olarak birbirine bağlı olan iki kavramdır. İnananın bakışı açısından çevreyi görmek (empati) için kendi ön yargılarının paranteze alınması (epoche) gerekir (Chitendo, 1998: 105).

Çoğu fenomenolog açısından, yönelimsel tecrübenin indirgenemezliğine yapılan indirgemecilik karşıtı vurgu, epoche'nin kabulünü gerektirir. Yunanca olan bu terim, “ben geri duruyorum” anlamına gelir ve yargıyı askıya alma anlamında teknik terim olarak “paranteze alma” yöntemini ifade eder. Teknik olarak *epoche*'nin anlamını açık ve net bir biçimde ifade edecek olursak, saf fenomenlere ulaşmak için kişinin kişisel kanaatlerini, ön yargılarını, fikirlerini ve inançlarını paranteze alması olarak tanımlanabilir.⁹ Başka bir

⁹ Pierre Bourdieu fenomenolojik epochenin tarih dışı doğasını eleştirirken, toplumun tarihsel ve kültürel bağlanımı ihmal ettiğini düşünür (Stoller, 1998: 251).

deyişle hakikat sorununa ilişkin bütün araştırmanın geçici olarak askıya alınmasıdır (Wach, 1963: 25).

Epoche, fenomenin kendi adına konuşmasına izin vermek için, fenomenin huzurunda evvelce oluşturulmuş olan kanaatin askıya alınması anlamına gelir. Bir araştırmacı olarak fenomenolog, kendi disiplini tarafından üzerine yüklenilen dini olguların anlamını açıklama görevini, belli bir dini inanca ait olarak bu olay hakkında hüküm vermenin sorumluluğundan ayırmak zorundadır. Fenomenologun işi, kabul edilen dini inançların temellerini göz önünde bulundurmak ve dini yargıların nesnel bir geçerliliğe sahip olup olmadığının sormak değildir. Bu, felsefenin ya da din felsefesinin alanıdır (Dhavamony, 1973: 17).

Thomas Ryba, saf fenomenlere ulaşma noktasında Husserl'in beş adıma ihtiyaç duyduğuna işaret eder. Bu beş adımdan ilk dördü doğrudan doğruya *epoche* kavramıyla ilişkilidir. I) Verilerin ardına ulaşmak için kişisel, duygu, düşünce, duygusal unsurları paranteze almak II) Kendilerine ait olan şeylere ulaşmak için teori ve düşünceleri paranteze almak III) Görülen olguları dışlamak için, bütün felsefi bilgiyi paranteze almak IV) Fenomenlerin kendi içyüzleri vasıtasıyla arka planına ulaşmak (Alıcı, 2005: 77).

Epocheyi kullanmakla kişi kendini dinleyicinin pozisyonuna yerleştirir. Dinle ilgili önyargıların paranteze alınması olarak *epoche*, gerçekte fenomenin önemini değil sadece inanan için fenomenin önemini ifade eder. Önyargıların askıya alınmasıyla, ona ulaşmak farklı şeylerdir (Segal, 1999: 150). Victor Turner için epocheye tekabül eden şey, "liminalite"¹⁰ de normal kuralların ve rollerin askıya alınmasıdır (Blasi, 1985: 53).

Van der Leeuw için *epoche*'nin üç anlamı vardır. I) Fenomenin arkasındaki gerçekleri paranteze alma II) Görünen tarihsel bağlamı paranteze alma III) Teolojik yargıları paranteze almaktır (James, 1995: 233). Kristensen için ise, anlama

¹⁰ Liminalite "ne o ne bu" anlamına gelebileceği gibi "hem o hem bu" anlamına da alınabilir.

araştırmacının o dini, inananın perspektifinden bakarak görebildiğinde gerçekleşeceğini düşünür. Her ikisi için de, felsefi teoriler aracılığıyla dinleri anlamaya çalışmak tahrifata yol açar. Ancak epoche, başlangıç safhasında, araştırmacıyı fenomenlerle olan karşılıklı yaratıcı ilişkiden uzaklaştırmaya dönük bir yönelim olarak anlaşılamaz (Cox, 2004: 51-52). Araştırmacı, kendi ön yargılarını paranteze aldıktan sonra, araştırdığı cemaatin tecrübesine katılması gerekir (Penner, 1984: 175). Waardenburg *epoche*'yi insan varoluşuna uygun olan temel sorunlara açıklık, spesifik ilgi nesnesine odaklanma olarak düşünür. Burada temel olanı araştırma, bir önem ya da anlam sorunudur (Waardenburg, 1973: 130).

Fenomenologlar, paranteze almayı, fenomenologu ön yargılardan özgürleştirme amacı açısından yorumlamaktadırlar. Fenomenolojik *epoche*, öz-eleştiri ve öznelarası bir test imkânını sağlar (Allen, 2005a: 7088). Araştırmacı ön yargılarını ve peşin hükümlerini paranteze alarak, fenomenin kendini tecrübeye nasıl yansıttığına dikkat kesilir. Paranteze alma, yönelimsel tecrübenin imajinatif ve kavramsal olmayan düzeylerinde tecrübe edilen fenomenlerin daha büyük bir farkındalığına izin verir. Fenomenolojik *epoche*, indirgemecilik-karşıtı yöntemle ilişkilidir. Eğer fenomenolog, fenomenleri dindarların hayatında göründükleri biçimde tasvir edecekse, bütün kişisel ön kabulleri paranteze almalıdırlar.

Fenomenolojik paranteze alma, kutsalın nihai gerçekliğin bir tecrübesi olup olmadığı hususunda değer yargılarını askıya alır. Örneğin Eliade'nin mitolojilere ilişkin hermenötik yaklaşımının temelinde mitleri yalancı öykü olarak kabul eden Batı kültürünün ön yargılarını paranteze alma eğilimi vardır. Mitolojileri, kutsalın öyküsü olarak tanımlayan Eliade açısından bu hikâyelerde bahsedilen kutsal varlıkların fiziksel gerçekliğe tekabül edip etmemesi bir anlam ifade etmez. Benzer biçimde Ninian Smart, kutsal olduğuna inanılan bir olayın, tarihsel anlamda gerçekleşip gerçekleşmemiş olması arasındaki farkın önemsiz olduğuna dikkat çeker. Bu bakımdan, onun tarihsel gerçekliği paranteze alınmıştır.

Paranteze alma ilkesinin dinler ya da dindarlar arası diyaloga katkısı olabilecek bir prensip olduğu da ileri sürülebilir. Zira muhtelif dinlere müntesip şahıslar birbirleri hakkında önceden oluşmuş ön yargıları ve peşin hükümleri paranteze alarak karşı tarafa peşin hükümlerden bağımsız bir biçimde kendini ifade etme fırsatı sağlamış olur (Alıcı, 2005: 160). Panikkar, her ne kadar genel anlamda fenomenolojik yaklaşıma karşı olmasa ve onun erdemlerine inanmış olsa da, *epochenin* kişisel dini kanaatlerin bir yana bırakılması biçiminde tanımlanmasına karşı çıkar. Kişinin paranteze alamayacağı şey, onun dini kanaatleridir ve dinlerarası diyalog basit anlamda öğretme ve dinleme değil, daha çok farklı dini bağlılıklara sahip insanlar arasındaki karşılaşmayla ilgilidir. Dinlerarası diyalog sadece bir anlama meselesi değil, derinliği olan bir iletişime katılım meselesidir (Panikkar, 1978: 42-43). Panikkar, felsefi *epoche*'nin dini kanaatler alanına uygulanmasının, hakiki bir dinler arası karşılaşmada yetersiz bir çaba olduğuna işaret eder. *Epoche*'nin dini hayatın özel tezahürlerinin başlangıca ilişkin tasvirinde faydalı olmakla beraber, dinler arası diyalog alanında fenomenolojik olarak uygunsuz, teolojik olarak zayıf, psikolojik olarak uygulanamaz, felsefi olarak kusurlu olduğunu belirtir (Ryba, 2006: 115).

Sonluluğun hermenötiğiyle ilgili felsefi yaklaşımlarda *epoche* kavramının bir eleştirisini de buluruz. Özellikle varoluşun tarihselliğiyle ilgili buluş, ön yargılarımızın paranteze alınmasının mümkün olmadığını ve onların bizi dünyaya açık hale getirdiğinden anlamayı mümkün kılan şeyler olduğunu ortaya koyar. Burada anlama yorum olarak anlaşılır ve dikkatimiz metinlerin çoğulluğuna yöneltilir. Yorumlamak metinlerle ilgili sorular sormaktır, o, sadece verilen cevapları değil aynı zamanda bize sorulan soruları dinlemektir (Westphal, 1990: 114-117).

Bununla birlikte, Petterson ve Akerberg, paranteze almanın pratikte çok mümkün olamayacağına, zira araştırmacının bilincinde gizli olan kültürel, sosyal, psikolojik faktörlerin rol oynadığına değinirler. Bu bakımdan *epoche* sadece sınırlı bir biçimde gerçekleşeceğinden, araştırmacı, fenomenolojik tasvirlerde aktif bir rol oynar (Cox, 2004: 52-53).

Bleeker, fenomenolojinin dinin hakikatiyle ilgilenmemesi fakat her dine saygılı davranması gerektiğinin altını çizer. Fenomenoloji, dini bir inanç hakkında hüküm vermekten kaçınarak, tarafsız konumunu devam ettirmelidir. Bu tür inançlar, “Tanrı’yla ilgili bir bilgiye sahip halkın ciddi bir tanıklığı” olarak kabul edilir. Wiebe, dinin hakikatiyle din hakkındaki hakikati birbirinden ayırt eder. Wiebe, fenomenolojinin din hakkındaki hakikati tasvir etmeye çalışırken, dinin hakikatini paranteze almaya çalıştığını ileri sürer. Ancak böyle bir ayırım pek çok inanan için itiraz edilebilir bir şeydir ve empatik müdahale kavramıyla çelişebilir. İnananların imanına yönelik bir hassasiyet geliştirme anlamında *empati* ve *epoche* birbirini tamamladığı kadar aralarında gerginliğin olduğu kavramlardır. Smart söz konusu gerginliği yatıştırmak için, “anamlı paranteze alma” sürecini teklif ederek, dini ifadeleri dini fenomenlerin ilmi tasviriyle birleştirmeye çalışır (Cox, 2004: 56-57).

Empati (Einfühlung) kavramına gelince, fenomenologlar, onun, hiçbir biçimde eleştirel yaklaşımın altını oyduğunu kabul etmez. Ancak bu fenomenolojik yönelim ya da empatik ve sempatik anlama, mutlak bir nesnellik iddiasına sahip olan pozitivist anlayışın ötesindedir. Sempatik anlama ya da katılımcı anlamada, fenomenolog, dini fenomenlerin birer illüzyon olduğunu ya da yönelimsel nesnenin “gerçek” olduğunu ileri sürmez.

Çoğu fenomenolog, diğerlerinin dindarlığının sempatik ve katılımcı bir biçimde anlaşılabilmesi için, araştırmacının dini imanının ve teslimiyetinin gerekli olduğunu düşünürler. Bazı fenomenologlar ise, böyle kişisel dini inancın diğerlerinin dini tecrübesini tahrif edecek ön yargılı tasvirlerle yol açabileceğini düşünürler. Bununla beraber sağlıklı fenomenolojik bir anlayış açısından, iman ya da dine teslimiyetin, fenomenolojik tasvirlerin bir ön koşulu olamayacağı söylenebilir. Aranması gereken daha çok, katılım için vazgeçilmez olan dini duyarlıktır (Allen, 2005a: 7095). Nitekim Kristensen, araştırmacı için tek kriter olarak sunulan “inanan daima haklıdır” ifadesinin empatiyi gerekli kıldığına dikkat çeker. *Empati* yoluyla kendi tecrübemizde yabancı olanı yeniden yaşarız. Kristensen’e göre

araştırmacı dini bir hissiyata sahip olmalı, bu hissiyat sezgide temellenmeli ve saf rasyonel anlayışın ötesine geçmelidir. Araştırmacının araştırması kendisini şahsi olarak etkilemelidir (Brenneman, 1982: 15). Değerlendirme anlamına gelen *waarderen* kelimesiyle Kristensen, bir şeyin değerini anlamayı yani onu içeriden değerlendirmeyi kasteder. Burada dışarıdan dayatılan bir değer standardından çok, incelenen dinin kendi değerlerinin kabulü söz konusudur. Bir dini incelerken diğer bir dinin değerlerini ona dayatamayız. Dışarıdan dayatılan norm, diğer halkların kendilerini anladıkları gibi onları anlamayı imkânsız kılar. Tanrı'yla ilişki içinde inanan, sınırlı ilişkiler alanının dışındadır. Bu inananın dini hayatının mutlaklığıdır. Bununla birlikte Kristensen'in kullandığı *sympathie* kavramı, "sempati" kelimesiyle karşılanamayacak kadar daha derin içermelere sahiptir (Carman, 2000: 165-171).

Dini bir fenomenin sadece bir tek anlamı yoktur, bilakis inanan için dini anlam çok boyutludur. Hatta fenomenolog, dine içeriden bakan inananların kavrayışlarını karşılaştırarak, tek tek inananların anlayışlarının ötesinde bir anlayışa ulaşabilir. Dini bir sembolün birden çok anlamı vardır, bir inanan bir sembolün iktisap ettiği bütün anlamları bilemezken, fenomenolog, sembollerde ifade edilen anlam zenginliğini sergilemeye çalışır. Bununla birlikte inanan açısından dini anlam sosyal ve tarihsel oluşum süreçlerini araştırarak tüketilemez (Streng 1976: 58).

Dini bir fenomeni anlamak, diğer bir şahsın tecrübelerini, düşüncelerini, heyecanlarını, fikirlerini anlamaktan ibarettir. Bu anlama eylemi, bir diğer şahsın tecrübesini, heyecanının ve düşüncesinin bir yeniden üretiminden ibaret değildir. Daha evvelce kendisi hasta olmuş bir kimse, başka bir şahsın hastalığını gerçekten anlar. Üretici tecrübe, kesinlikle diğer şahısların tecrübelerinin daha açık ve detaylı bir anlamını kabul eder. *Empati*, diğerinin davranışını, bir kimsenin kendine özgü tecrübesi ve davranışı temelinde anlamasına işaret eder (Dhavamony, 1973: 18-19).

Bu bağlamda Cantwell Smith, dini inancın bir şey gibi nesnelleştirilemeyeceğini ileri sürerken, dini fenomenlerle ifade

edilen imanın şahsi olduğunu ve yaşantıda tecrübe edilebileceğini belirtir. Bu bakımdan dini fenomenler, nesnel biçimde değil, inananların perspektifinden bakılarak anlaşılmalıdır. Bir fenomeni dışarıdan tasvir etmek, onu inanan için kabul edilemez bir şey haline getirmektir. Araştırmacı, bizzat dini fenomene katıldığını spontane olarak kavradığında, dini fenomen bilinir hale gelir (Streng, 1976: 60).

Bir dini içeriden öğrenme süreci, *empatiden* ihtidaya gidileceği ve bir fenomenologun bu sayede bir mümin haline geleceği anlamına gelmez. Sadece fenomenolog, inananın zihin dünyasını anlamaya çalışarak empatik bir tutum beslemesi gerekir. Burada Cox, empatik bir tutumun da, özellikle garip ifadeler karşısında yeterli olamayacağını, bu bakımdan yabancı olanı aşına olana tercüme etme anlamında *interpolation'u* (müdahale) gerektirdiğine işaret eder (Cox, 2004: 54). Van der Leeuw, sempatik müdahale kavramının mucididir, Smart ise, araştırmacı ve inananlar arasındaki bir niyetler çerçevesini ifade etmek için empatik terimini tercih eder. Cantwell Smith ise, *The Faith of Other Men* adlı eserinde, batılılar için yabancı olan dini ifadeleri empatik bir müdahale ile anlamlandırmaya çalışır.

Dini araştırmalarda *empati* kavramının önemli bir eleştiricisi olarak van Baaren, dini araştırmacının bir imana ya da dinsel hassasiyetine sahip olması gerekmediğini belirtir. Ona göre bir dinin lehinde ya da aleyhinde olmak araştırmanın nesnellğine zarar verir. Nesnellik vurgusu, araştırmacıyla incelenen materyal arasındaki yakınlık değerine zarar vermez. Hatta böyle bir yakınlık, dine karşı olan ve ona hücum edenlerde bile mevcuttur. Burada van Baaren, düşmanın bakış açısının dostun bakış açısından daha teşhis edici olduğu gibi ilginç bir fikir ileri sürer (van Baaren, 1973: 48). Bu Nietzsche, Freud ve Marks gibi dine hücum eden düşünürlerin dinle ilgili anlayışlarını dini geleneklerin sorunları teşhis etmede birer büyüteç olarak kullanan Ricoeur'nün hermenötiksel yaklaşımını çağırıştırılmaktadır (Jeanrond, 2007: 124).

4. 3. Eidetik Vizyon

Yunanca *eidos* kelimesinden türetilmiş olan eidetik kavramı Husserl'in "evrensel özleri" ifade etmek için kullandığı Eflatuncu bir kavramdır. Böyle özler, şeylerin "neliğini", belli bir türün fenomenleri olarak fenomenleri kabul etmemize izin veren fenomenlerin zaruri özelliklerini ifade eder. Fenomenologların çoğu, indirgemecilik karşıtı olan yönelimselliği, paranteze almayı ve *eidetik vizyonu* ilke olarak benimsemiş tasviri fenomenolojiyi destekler. Özleri sezme sürecinde, fenomenolog, özel fenomenlerde somutlaşan temel yapılarla ilişkisini koparır. Araştırmacı işe yönelimsel tecrübelerin ifadeleri olan spesifik fenomenlerle başlar. Fenomenolojik yöntemin esas amacı, özel bilgide somutlaşan temel yapıları ifşa etmektir (Allen, 2005a: 7088-7089). *Eidetik vizyon*, araştırmacının bir durumun temellerini görebilme ya da gerçek özü görebilme kapasitesine işaret eder (Sharpe, 2002: 117). *Eidetik vizyon*, bir bütün olarak dinleri araştırmaktan çok dini çeşitli unsurlara böler, bu unsurlar diğer dinlerdeki unsurlarla birlikte gruplandırılır. Grup, müşterek temeli belirlemek için bir bütün olarak analiz edilir (Kunin, 2003: 118) .

Araştırmacı, fenomenlerin özünü kavramak üzere, "serbest varyasyon" yöntemini kullanır. Serbest varyasyon sürecine bağlı olarak fenomenler, bilginin yönelimselliğini yıkmaksızın fenomenologun belli formlarca empoze edilen sınırların ötesine gidebildiği anlamda temel olmayan bu formları varsayar. Örneğin çeşitli dini fenomenlerin varyasyonu, monoteist yapıların bütün dini tecrübenin temel özünü tesis edemeyeceğini ortaya koyar. Fenomenolog, kişinin bilginin yönelimselliğini yıkmaksızın fenomenlerin böyle yapıların ötesine geçemeyeceği anlamında temel olarak kabul edilen biçimleri varsaydığını anlar. Serbest varyasyon, aşkınlığın belli yönelimsel yapılarının dini tecrübenin değişmez bir özünü tesis ettiğini ifşa edebilir. Evrensel öz kavrandığında, fenomenolog eidetik sezgiye ulaşmış olur. Özlerin sezgisiyle, biz, özel ve aktüel verili bilgiyi elimine eder ve "saf imkânlılık" alanına hareket ederiz (Allen, 2005a: 7089). Bununla birlikte, özleri araştırmak, kişiyi fenomenlerin arkasına bakmaya yönlendiren bir dikkat biçimini gerektirir. Fakat öz, fenomenin arkasında duran kendi ayrı alanına sahip bir şey değildir.

Özlerin dünyasında esoterik bir anlam yoktur, onların görünebilirliği onlara odaklanan yorumcunun yönelimine bağlıdır (Brenneman, 1982: 16).

Eidetik sezgi, özsel bir tanım olarak isimlendirilebilir ve fenomenolojik araştırmanın sonunda gerçekleşir (Cox, 2004: 65). Din fenomenolojisi, Ricoeur gibi istisna isimleri hesaba katmazsak, serbest varyasyon yöntemi gibi metodolojik prosedürlerden sakınmaya çalışır. Fenomenologlar, zorlu felsefi metodolojik sorunlarla ilgilenmemişlerdir. Fenomenologlar, dini fenomenlerin özünü sezmeye ve tasvir etmeye çalışırlar, fakat temel bir yapıyı tesis edenin ne olduğu konusunda bir fikir çatışması yaşanır. Bazı fenomenologlar için temel yapı, empirik bir genelleştirmenin sonucu olarak görünürken, diğerleri için temel yapılar, dini fenomenlerin tiplerine işaret eder. Bu yapılar, dini fenomenleri ayırt etmemize ve dini fenomenleri bir türün fenomenleri olarak kavramamıza izin veren zorunlu değişmez özellikleri ifade eder (Allen, 2005a: 7095-7096).

Dinin özünü tanımlamaya çalışan fenomenologlardan biri olan Eliade, dinin anlamını kutsal ve profan arasındaki diyalektik ilişkide görür. Cantwell Smith ise, dinin merkezini kişisel inanç olarak tanımlar. Smith, her şahsın, nesnel olarak tasvir edilemeyen kişisel biçimde aşkın gerçekliğe cevap verdiğiğine inanır (Cox, 2004: 67- 68). Dinin merkezini tanımlayan fenomenologlardan biri olan Heiler, dinin özünün dua olduğunu belirtir. Zira duanın insan ve Tanrı arasında bir komünüyondan ibaret olduğunu belirtir (Heiler, 1932: 362).

Eidetik vizyonun, hedefi, dini fenomenlerin esas anlamını araştırmaktır. Dini fenomenlerin anlamının anlaşılması, her zaman ve yalnızca ifadelerin anlaşılmasıyla başarılıdır. İfadeler, dans gibi anlamlı davranışları olduğu kadar sözleri ve herhangi türden işaretleri de içerir. İfadeler vasıtasıyla ki, diğer zihinleri anlar ve yeniden düşünerek, yeniden yaşayarak, *empati* ile ya da tasavvuri sezgiyle onlara nüfuz ederiz. Bir şiiri anlamak, yazarının zihinsel sürecini anlamakla aynı şey değildir; bir kimse yazarın zihinsel sürecini bildiğinde, şiirin

belli özelliklerini daha iyi anlayabilirse de, bu yazarın zihinsel sürecini anladığı anlamına gelmez (Dhavamony, 1973: 18).

Allen, Eliade'ye paralel olarak, fenomenologun hareket noktasının, dindar insanın tecrübesi olduğunu belirtir. Fenomenolojik yöntemin, merkezi amacı, özel bilgide somutlaşan temel "neliği" ya da yapıyı ifşa etmektir. Din fenomenologu, eidetik bir sezgiyle bilginin temel anlamına ulaşmadan önce çeşitli örnekleri karşılaştırmalıdır (Allen, 1984: 23-24).

5. DİN FENOMENOLOJİSİNDE

BAZI TEMEL SORUNLAR

Bu bağlamda din fenomenolojisiyle ilgili bazı problemlere işaret ederek, bu sorunların çerçevesini ve muhtevasını belirlemeye çalışacağız. Dinler tarihi ve din fenomenolojisi arasındaki ilişki sorunu temel sorunlardan biridir. King, dinler tarihinin konusuyla din fenomenolojisi arasında keskin bir ayrımın kolay olmadığına değinirken, fenomenolojinin amacının, çoklu tezahürlerin arkasındaki modelleri, yapıları ve dinin özünü araştırmak olduğunu belirtir (King, 1984: 88).

Kitagawa, spesifik dinlerin incelemesiyle, teknik anlamda bir disiplin olarak dinler tarihi arasında temel bir ayrım yaptı. Baird ise dinler tarihini ne normatif ne de tasviri olarak anlar. Baird'e göre dinler tarihi, hem tarihsel hem de dini sorularla ilgilidir (King, 1984: 82-83). Çoğunluk dinler tarihi ve din fenomenolojisini temelde iki farklı disiplin olarak görürken, Bleeker, onları ayrı, fakat beşeri bir fenomen olarak dinin anlaşılması ve tasviri gibi müşterek bir amacı paylaşan disiplinler olarak ele alır (King, 1984: 96).

Din fenomenolojisi 19. yy.ın evrimci ilgilerine bağlı karşılaştırmalı din disiplinine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Evrimci ve normatif geleneksel karşılaştırma yerine fenomenolojik bir karşılaştırmayı öngörür (Swidler & Mozjes, 2000: 141). Kristensen de, fenomenolojinin dinler tarihinden farklı olarak karşılaştırmalı olduğunu belirtir. Ancak ona göre fenomenoloji, Karşılaştırmalı Din Disiplininden farklıdır. Karşılaştırmalı Din rölatif değeri belirlemenin bir aracıdır ve

dinleri evrimci bir mantıkla onların gelişimsel pozisyonunu belirlemek üzere karşılaştırır. Fenomenoloji ise, dinleri değer perspektifinden karşılaştırmayı amaçlamaz, fakat dinin çeşitli unsurlarını bağlamından arındırır, onları diğer dinlerin benzer unsurlarıyla ilişkilendirir ve bu unsurları bir bütün olarak analiz eder. Buna göre tipolojik anlamda benzer olan unsurlar tarihsel ve kültürel bağlamı ne olursa olsun aynı dini değere sahiptir. Fenomenolog için, önemli olan değer, karşılaştırmalı bir mantığa sahip olmaktan çok bizzat inananların bakış açısından görünen şeydir (Kunin, 2003: 118-119). Bununla birlikte din fenomenolojisi zaman zaman karşılaştırmalı din ya da karşılaştırmalı yöntemle aynı anlamda kullanılabilmektedir¹¹ (Sharpe, 2002: 156). Mesela Geoffrey Parrinder'in *Comparative Religion* adlı eseri bu durumun tipik bir örneğidir.¹² Bununla birlikte ikisi arasında bir nüanstı bahsedilir. Buna göre, karşılaştırmalı din daha çok tarih ile ilgiliyken, fenomenoloji

¹¹ Din fenomenolojisinin malzemesi, değişik dinlerden elde edilen bilgiler olduğu için, "din fenomenolojisi" ve "karşılaştırmalı din" İngiltere ve Amerika'da eş anlamlıdır. Yani din fenomenolojisinde ön plana çıkan ana unsur, farklı dini geleneklerden elde edilen bilgilerin karşılaştırılmasıdır. Bilgi, tekil bir başlık altında toplanmasına rağmen, geleneklerin çoğulluğundan çıkarılmıştır. Din fenomenolojisi din tarihinin karşılaştırmalı incelemesidir. Kristensen, Eliade Wach gibi, fenomenologlar açısından, fenomen kelimesi, dini bilginin altında toplandığı kategorilere (dua, sakramentler kurban vb.) işaret eder. Fakat kelime aynı zamanda bir dini geleneği totalitesi içinde ifade etmek için de kullanılmıştır. Fakat bir dini gelenek totalitesi içinde fenomen olarak anlaşıldığında bile, karşılaştırmalı yaklaşım terk edilmemiştir (Sharma, 2001: 90-92).

¹² Fenomenoloji ve sistematik din biliminin aynı şeyi ifade etmediği konusunda bir argüman vardır. Buna göre sistematik bir disiplin olarak din bilimi, tarih, sosyoloji, antropoloji, psikoloji vb. tarafından toplanan materyallere bağlıdır ve bu materyalleri sistematik olarak sınıflandırmaya, anlamaya ve açıklamaya çalışır. Erick, sistematik bir disiplin olarak din bilimine fenomenolojiden farklı ve ayrı olan başka isimler verilebileceğini belirtir. Van Baaren, van der Leeuw ve diğerlerince tercih edilen fenomenoloji teriminin talihsiz bir isimlendirme olduğunu ileri sürer. Ona göre disiplinin Husserl'in felsefi fenomenolojisiyle ilişkisi, tamamen yüzeyseldir. Ona göre İngiltere ve Amerika'da kullanılan "karşılaştırmalı din" tabiri daha az itiraz edilebilir cinstendir. Fakat bu tabir de sadece karşılaştırma unsurunu vurgularken, diğer unsurları yok saydığından tek yönlü bir mahiyete sahiptir. Bununla birlikte van Baaren, din biliminin dinlerin özünü keşfetmekle ilgilenmediğine değindiğinde, Smart'la hem fikir gibi görünür (van Baaren, 1973: 46-47).

sadece karşılaştırmayla ilgilidir (Sharma, 2001: 54). Ayrıca karşılaştırmalı yöntemi yerinde sayan bir yaklaşım olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Zira Diana Eck'e göre, birkaç on yıl önce karşılaştırmalı dinler tarihi, Hristiyan olmayan dinleri ifade ederken, artık günümüzde din incelemesinin bütün alanlarından beslenen perspektifleri tasvir eder (Eck, 2000: 131).

Widengren'e göre, din fenomenolojisi, dinin bütün fenomenlerinin tutarlı bir değerlendirmesini ifade eder. Tarihsel yaklaşım, ayrı dinlerin gelişiminin tarihsel bir analizini ortaya koyarken, fenomenoloji, sistematik bir sentezi ortaya koyar (King, 1984: 65). Widengren'e göre, fenomenoloji dini hayatın tüm ifade biçimlerini ele alır. Fenomenoloji, dinler tarihinin sistematik bir bütünleyicisidir. Dinler tarihi tarihsel analizler sunarken, din fenomenolojisi sistematik sentezler temin eder (Sharpe, 2002: 145). Bleeker ise, dinler tarihinin fenomenolojik yöntemi kullanması gerektiği kadar, fenomenolojik yöntemin de dinler tarihinin materyallerini ve bulgularını kullanması gerektiğini belirtir (Bleeker, 1972 : 40).

Dhavamony'e göre bu metod, tarihsel olguların temelini oluşturan yapıları bulmaya ve onların yasaları ve özgül anlamlarıyla birlikte bu yapılar vasıtasıyla tezahür etmiş olarak deruni manalarını anlamaya çalışır. Din fenomenolojisi, dini fenomenler tarihinde kesin önemi olan fikirler ve motiflerin kapsamlı bir görüşünü yakalamayı hedefler. Kısaca, insanın kutsalla karşılaşmasının her türünün şifresini çözmeye ve yorumlamaya uğraşır (Dhavamony, 1973: 26). Dhavamony, tarihsel fenomenolojisinin empirik niteliğini vurgular. O, dini fenomenlerin özüyle ilgili açıklamayı teolojik ve felsefi olarak değil, empirik olarak temellendirir (King, 1984: 66). Tarihsel fenomenoloji, fenomenleri yapısal ilişkiler içinde ele aldığı kadar tarihsel bağlamları içinde de incelemeye çalışır.

Cantwell Smith veya Eliade gibi fenomenologlar için dini araştırma süreci pratik ve hermenötik ilgilerle güdülenen bir süreçken, Bleeker için din fenomenolojisi, araştırma sürecini pratik ve aktüel konulardan uzak tutan bilimsel bir disiplindir. Durumun bu karmaşıklığı, bizi sadece tek tip bir

fenomenolojinin var olmadığı, bilakis çok sayıda fenomenolojik modellerin var olduğu sonucuna götürür. Fakat bu çok boyutluluğa rağmen, gene de din fenomenolojisi denebilecek somut bir disiplinden bahsedilebilir. Nitekim James, ele aldığı üç fenomenologun (Chantepie, Kristensen ve van der Leeuw) farklı bir amaca ve göreve sahip olduklarını bildirmekle beraber, din fenomenolojisini bir yaklaşımlar ailesi olarak düşünür. Bununla birlikte James, din fenomenolojisinin karakterini olumsuz terimler açısından tasvir eder. Bu olumsuz terimler, dinin tarihsel olmayan (a-historical) teolojik olmayan (a-theological) ve indirgemecilik karşıtı (anti-reductive) bir biçimde incelenmesini ifade eder. Fakat bütün fenomenolojik yaklaşımların söz konusu olumsuz terimleri ihtiva ettiği söylenemez. Burada James'ın önerdiği aile metaforu ya da analojisi üzerine düşünmek hayati olabilir (James, 1995: 6).

Din fenomenolojisinin en temel sorunlarından birisi, adına "içeriden anlama" denen bir dini metni kendi referans planı içinde anlama konusudur.¹³ İçeriden anlama, dini tecrübenin otonomisini ve indirgenemezliğini kabul etmekle ilgilidir. Kristensen'e göre, dini bilgi, ona inananın bakış açısından ele alınmalıdır. Bazıları, araştırmacının kendisini inananın bakış açısıyla sınırlamasını, inananı incelemenin değil, ibadetin öznesi olarak ele almak olduğunu belirtir (Sharma, 2001: 111.). Smith şunu söyler, "içeriden dine baktığımızda gördüğümüz ona inananın evreni değil kendi evrenimizdir." Fakat inananın bakış açısından bakmak, onun ibadeti açısından değerlendirme yapmak değil, onun ibadetine indirgemeci bir saygısızlık yapmamaktır¹⁴ (Smith, 1972: 98). Robert C. Neville ve Wesley Wildman, dini bir fikrin doğru bir biçimde temsil edilip edilmediği noktasında bazı fenomenolojik ilkeler

¹³ Bununla birlikte, araştırmanın konusu olan dini fenomenlerin onlara inananların bakış açısıyla tasvir edilmesi gerektiği hususunun modern fenomenolojiyi önceleyen bir araştırmacı olarak Biruni tarafından ortaya konduğu iddia edilmektedir (Ataman, 2008: 61-67).

¹⁴ Dine dindarın gözünden bakma eğilimi, ilk olarak 1919 senesinde Otto'nun eserinde görüldüğü iddia edilmektedir (Sharma, 2001: 2). Otto, dini tecrübenin derinlikli anlamının, bilincin diğer formlarından mümkün olduğunca az etkilendiğini, dolayısıyla bilincin diğer formlarından özerk olduğunu belirtir (Otto, 2004: 3).

geliştirir. Bunlardan ilki olan *asli* (intrinsic) temsil dini fikirleri kendi terimleri içinde ifade etme ve düşünme anlamına gelmektedir.¹⁵ Başka bir deyişle o fikir kendisine inanan cemaat tarafından nasıl anlaşılmaktaysa o şekilde düşünülmelidir (Neville & Wildman, 2001: 202). Bununla birlikte “içeriden anlama” metodolojisine yönelik en önemli tenkitlerin başında, onun dini konulara yönelik eleştirel bir tutuma cevaz vermediği meselesi gelmektedir. Chitando’ya göre, inananın perspektifinden bakmak ya da içeriden anlama kurtarıcı ve özgürleştirici bir kapasiteye sahip olsa da, gerici eğilimlere açık kapı bırakır (Chitando, 1998: 114).

Din fenomenolojisi çoğu fenomenolog tarafından empirik bir disiplin olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, başta Eliade ve Bleeker olmak üzere çoğu fenomenolog, ön yargılardan bağımsız empirik bir yöntemi kullandıklarını ileri sürerler. Böyle bir empirik yaklaşım, dini dokümanları toplayarak işe başlar ve empirik bilginin ifşa ettiği şeyi tasvir ederek dini fenomenleri deşifre etmeye çalışır. Fenomenologlar, temel tipolojilerin ve evrensel yapıların keşiflerinin empirik genellemelere bağlı olduğunu belirtir. Tarihsel fenomenoloji, tarihsel ve fenomenolojik metodu kullanan empirik beşeri bir bilimdir. Onun açıklamak için uğraştığı dini fenomenin özü, felsefi değil, empiriktir. Din fenomenolojisinin empirik bir disiplin olarak kabulü, onun teolojik ve dogmatik olmayan bir yapıya sahip olduğu biçiminde de anlaşılabilir. Din fenomenolojisi, incelediği olgular hakkında, hakikat ve tabiatüstü yeterlilik bakış açısından değer hükümleri ortaya koymaz; bundan dolayı da, normatif bir bilim değildir (Dhavamony, 1973: 6).

Buna rağmen din fenomenolojisinin bazı yaklaşımlarına yönelik en mühim eleştirilerden biri, din fenomenolojisinin, empirik bir temelden yoksun, keyfi, öznel ve bilim dışı olduğudur. Eleştiriler, evrensel yapıların ve anlamların empirik

¹⁵ Diğer ilkeler, dini bir fikrin perspektifsel anlamı (dünya karşılaştırılan dinlerin perspektifinden nasıl görünmektedir), fikirlerin teorik temsili (Diğer fikirler üzerindeki etkileri, daha geniş bir sistem içinde nasıl bir rol oynadıkları) fikirlerin pratik temsili (Sosyal ve bireysel hayatı nasıl etkiledikleri) ve son olarak bir fikrin eşsizliği (singularity) olarak sıralanabilir.

bilgide bulunmadığı ve fenomenolojik keşiflerin empirik doğrulama testine bağlı olmadığına odaklanır. Bununla birlikte van Baaren din biliminin sadece tasvir, sınıflandırma ve açıklamadan ibaret olduğunu belirtmiş, van der Leeuw'nun vurguladığı "anlama"nın bilimsel bir araştırmada geçerli bir argüman olarak kullanılabilmesi için oldukça öznel olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Dilthey'in etkisi altında van der Leeuw, din bilimini bir anlama biçimine, disiplini de sanatın öznel bir biçimine indirger. Ona göre bu "anlamacı" yaklaşımdaki en büyük sıkıntı, açıklama ve anlama tabirlerinin birbirine karşıt olarak düşünülmesidir. Oysa anlama olmaksızın açıklama ve açıklama olmaksızın anlama bir işe yaramaz. Hatta anlamamanın açıklamadan daha derin bir bilgi sunduğu doğru değildir (van Baaren, 1973: 49).

Kristensen gibi araştırmacılar, din fenomenolojisini saf tasviri bir ameliye olarak ele alırken, bütün fenomenologlar, kendini dini fenomenlerin saf tasviriyle sınırlandırmaz. Daha empirik olarak bilginin açıklamasına dayalı tasviri fenomenoloji ile dini fenomenlerin derin anlamını kavramaya çalışan yorumsal fenomenoloji birbirinden ayırt edilebilir. Fenomenologlar, tasviri bir yaklaşımı kullanırken, sınıflandırmaları, tipolojileri ve yapıları tasviri olarak anlarlar. Bazen ise fenomenologlar, dini bilginin toplanmasıyla tasvirini birbirinden ayrı olarak mütalaa ederler. Dhavamony'e göre, fenomenolojik metot, bazen iddia edildiği şekilde, incelenen fenomenlerin yalnızca bir tasvirini kabul etmediği gibi, fenomenlerin felsefi özünün açıklanmasına da engel olmaz; çünkü fenomenoloji, ne yalnızca tasviri ve ne de normatiftir. Ancak, o bize, dindar insanlar tarafından tecrübe edildiği ve yaşandığı şekliyle dini bir fenomenin deruni anlamını verir. Bu deruni anlamın, fenomenin özünü teşkil ettiği söylenebilir; ancak, o zaman da öz kelimesinin, doğru olarak anlaşılması gerekir. Allen'a göre dinler tarihi, hem normatiflikle hem de tasvirilikle ilişkili olmasına rağmen, ikisine de indirgenemez. Dinler tarihi, tasviri ilkelere bağlı kalsa da, dini fenomenlerin

anlamını araştırır.¹⁶ Gerekli olan araştırmacının yorumsal soruları, kendisine göre dini olguların anlamı olarak ele aldığı ve fenomenlerin doğasını çarpıtmayan bir anlama için sağladığı metodolojik bir çatıdır (Allen, 1978: 95-96). Din fenomenolojisi, din psikolojisi, din sosyolojisi ve din antropolojisi gibi diğer beşeri bilimlerin sonuçlarını kullanan beşeri, empirik bir bilimdir. Yine de, din fenomenolojisinin dini fenomenleri inceleyen diğer her hangi bir beşeri bilimden din felsefesine daha yakın olduğunu bile söylenebilir. Çünkü o, dini fenomenleri, dine özgü yönleriyle inceler (Dhavamony, 1973: 27).

Din fenomenolojisinden empirik bir disiplin olarak bahsetmek aynı zamanda dini metinlerin kökensel analizini yapan bir yaklaşımdan uzak durarak, dinin beşeri dünyada nasıl bir rol oynadığını tahlil etmekle ilgilidir. Dinin kökeniyle ilgili sorular terk edilerek, dinin birey ve toplum için nasıl bir işlev gördüğü üzerinde durulmalıdır. Dini hayatın anlamı veya amacı gibi sorular, gözlem gerektirmeyen sorular olduğu için yeteri kadar empirik değildir. Hatta onlar, spekülâtif ve teolojik bir niteliğe sahiptirler (Idinopulos, 1999: 161-162).

Bir diğer sorun dini fenomenlerin tarihselliği sorunudur. Bütün dini bilgi tarihsel olduğundan, hiçbir fenomen tarihin dışında anlaşılamaz, fenomenolog, içinde dini fenomenlerin görüldüğü tarihsel kültürel ve sosyo-ekonomik bağlamların farkında olmalıdır. Din fenomenolojisinin tarihsel ve kültürel bağlamları ihmal ettiğinden, tarih dışı bir yaklaşım olduğu konusunda çeşitli eleştiriler mevcuttur (Allen, 2005a: 7093-7094). Özellikle van der Leeuw'nun "fenomenoloji, dinin tarihsel gelişimini ve dinin kökeni hakkında hiçbir şey bilmez" (Bianchi, 1999: 173) mealindeki ifadesi, bu tür eleştirilere malzeme teşkil etmiştir. Bazı din fenomenologları kendi

¹⁶ Mustafa Ünal, adına kapsayıcı fenomenoloji (comprehensive phenomenology) dediği yeni bir yaklaşımdan bahseder. Bu yaklaşımın esas gayesi, epoche gibi fenomenolojik teknikleri kullanarak bir toplumda ortaya çıkan psiko-sosyal sorunları çözmektir. Bununla birlikte o, kapsayıcı fenomenolojinin, teolojik ya da apolojetik bir niteliğe sahip olan normatif yaklaşımlarla karıştırılmaması gereken bir yaklaşım olduğunu belirtir (Ünal, 2005: 144-145).

fenomenolojilerinin dini olguların tarihsel kökeni ve gelişimiyle hiçbir ilgisinin olmadığını kesin olarak ifade etmişlerdir. Bu konum da kabul edilemez, çünkü dini bir olgunun özü, tarihsel olarak belirlenir ve dini bir olgunun tezahüründe tarih görmezden gelinemez. Bir olgunun tarihsel gelişimi, değişen şartlar ve bağlamlar ışığında eskilerin yeni bir anlamını elde etmeye ve hatta onları düzeltmeye katkıda bulunur; bizatihi olgunun özü, bazı yönleriyle değişmese de, diğer yönlerinde değişebilir hale gelir (Dhavamony, 1973: 10). Bu konuyla ilgili olarak Pettazzoni şu analizi yapar. “Fenomenoloji ve tarih bir birlerini tamamlar. Fenomenoloji, etnoloji, filoloji ve diğer tarihsel disiplinler olmaksızın yapamaz. Diğer yandan fenomenoloji, tarihsel disiplinlerin yakalayamayacağı dini anlamı onlara verir. Böyle düşünüldüğünde, dini fenomenoloji, tarihin dini anlamıdır; dini boyutuyla tarihtir. Dini fenomenoloji ve tarih, iki ayrı bilim değil, dinin entegre biliminin ve daha sonra açıklayacağımız gibi numenolojik metot olarak din biliminin birbirini tamamlayıcı iki yönüdür. Benzerlikler, ortak unsura dayanır ve bir tarihçi, her iki ortak unsuru ve farklılıkları, muayyen bir anlama ulaşmak için dikkate almak zorundadır. Saf tipolojiler, bize yalnızca tarihsel gelişmelere uygun olarak saf tasnif verme eğiliminde olduklarından belli bir anlamı ancak yeteri kadar açık olmayan bir şekilde verebilirler”(Pettazzoni, 1954: 218). Dhavamony’nin tarihselliğe vurgusu, dinin kökeni ve gelişimiyle ilgilenmeyen fenomenolojiyi reddetmesi, filoloji ve etnoloji gibi yöntemleri meşru kılar. Tarihsel gelişime dikkat etmek, fenomenlere var olmayan yapıların empozesinden sakınmamızı sağlar. Fenomenler sadece tarih tarafından koşullanmış olsaydı, yani onların anlamı sadece tekil tarihsel bilgiye dayansaydı, pek çok fenomenolog müşterek anlamı göremezdi (Dhavamony, 1973:11). Din fenomenolojisi dinin tarihsel verileriyle ilgilenir, ancak dini tarihsel gelişimi bağlamında ele almaz (Sharma, 2001: 53).

James’e göre ise, dine fenomenolojik yaklaşımların tarih dışı olması, fenomenologların bilgiyi tarihsel olarak değil, sistematik olarak ele aldıklarını gösterir. Fenomenolojinin amacı, tarihsel kanıtın ışığında bu bilgilerin kronolojisini tesis

etmek değil, bilgiyi fenomenler olarak incelemektir. Dinin fenomenolojik incelemeleri, belli fenomenler grubunu tarihten soyutlar. Bu fenomenolojik yaklaşımın *diyakronik* (art zamanlı) değil *senkronik* (eş zamanlı) olduğu anlamına da gelir. James'e göre, o fenomenleri kronoloji açısından değil, tipolojik düzen açısından inceler. Burada fenomenolojinin a-historik olması, dinin tarihsel gelişimini incelemeyen bir disiplin olduğu anlamına gelir. Fenomenolojik yaklaşım, fenomenleri tarihsel güçlerin bir sonucu olarak görmez, bu bakımdan onun a-historik olması aynı zamanda fenomenlerin tarihsel süreçlere indirgenemeyeceği anlamına gelir (James, 1995: 50-51).

Son olarak din fenomenolojisi ve teoloji arasındaki ilişki meselesine odaklanabiliriz. Din fenomenolojisine ilişkin yaklaşımlar, açıkça kendini teolojiden ayırt etmektedir. Din fenomenolojisinin amacı, Tanrı'nın fiillerini değil, Tanrı'yla ilişki içinde insanın fiillerini incelemektir (Sharma, 2001: 53). Din fenomenolojileri, teolojiden bağımsızdır. Teoloji, Tanrı tarafından öğretilir ve Tanrı'yı öğretir, buna karşılık fenomenolojinin konusu Tanrı'nın fiilleri değildir. Hristiyan teolojisi, Kilise'nin bir işlevi olduğundan, Kilise dışında imkânsız ve anlamsız iken, fenomenolojik yaklaşımlar, Kilisenin bir işlevi olmadığı gibi ona bir cevap da değildir. Ayrıca teoloji ve fenomenoloji ilgili tarafların çabasında da farklılaşır. Örneğin teologun çabası, incelediği nesneye somut bir teslimiyet çabası iken, fenomenolojinin böyle bir kaygısı yoktur (James 1995: 54-55). Bu, ayrıca din fenomenolojisinin teolojiye indirgenememesi ile de ilgilidir. Hristiyanlık dışındaki dinlerin, Hristiyanlık ya da Hristiyanlaşma için bir hazırlık olduğu biçimindeki klasik Mesih-merkezli teoloji, din fenomenolojisinde dinlerin indirgenemezliğine aykırıdır. Fenomenoloji, teolojik indirgemecilikten dinleri koruyan bir yaklaşımdır.

Yaklaşımının teolojik olduğu bilinen van der Leeuw, din fenomenolojisi ile teolojinin özdeş olmadığını, teolojinin Tanrı hakkında konuşurken fenomenolojide Tanrı'nın ne özne ne de nesne olmadığını ifade eder. Ona göre, Tanrı'nın kelimelerini saf entelektüel bir kapasiteyle anlayamayacağımızı bizim anlayabileceğimiz tek şeyin kendi cevabımız olduğunu belirtir

(Van der Leeuw, 1963: 686). O, fenomenolojiyi teolojik değerlendirmelerle ilgili olarak değil, teolojiye bir giriş formu olarak algılar (Sharpe, 2002: 130). Fenomenolojinin inananın açısından bakma prensibi ve dinlerin özünü anlama tutumu gibi ilkeler, fenomenolojinin teolojiyle girdiği kooperatif ilişkinin alametleri olarak değerlendirilebilmektedir.

6. ÖZSEL FENOMENOLOJİDEN DİYALOJİK FENOMENOLOJİYE

1980'li yılların ikinci yarısından itibaren (Warne 2001: 147–149) postmodernist ve feminist meydan okuma karşısında fenomenolojiyi yeniden formülleştiren ya da tenkit eden bazı isimler vardır.¹⁷ Gavin Flood¹⁸ ve James Cox gibi araştırmacılar, bu bağlamda ortaya koydukları eleştirel yaklaşımla ön plana çıkmaktadırlar. Onların postmodernist ve hermenötiksel açılımları tarafından biçimlenen bir fenomenoloji imkânından bahsetmeden önce, özsel (essential) fenomenolojinin karakteristiği üzerinde durmalıyız.

Essential kelimesi, inananın dini bilincinin gerçek doğası ya da özüyle ilgili bir sözcüktür. Özsel (essential) fenomenoloji, Otto, Scheler ve van der Leeuw gibi araştırmacılarca temsil edilmektedir. Özselciler, dini bilincin tecrübelerini ve kavramlarını tasvir ederler. Onlara göre inanan, beşeri tecrübenin aşkın ya da kutsal boyutunu kabul eder (Twiss, 1992: 7-10). Özselcilik, bir kategori içinde dünyanın bütün dinlerini kapsayan dinlerin asli karakteristiği olan bir özden bahseder. Fenomenolojinin bu türüyle ilgili bazı problemlere

¹⁷ Özsel fenomenoloji, dini paradigmaların kendisine göre konumlandırıldığı hiyerarşik açıklayıcı skalalar inşa eder. Özsel fenomenoloji, belli dini paradigmaları değerlendirirken, Protestan Hristiyan bağlamını ayrıcalıklı bir statü olarak ele almıştır. Barbara Holdrege Protestan yönelimli özsel fenomenolojinin *Rabbînik* ve *Brahmanîk* geleneklere uygulanamaz olduğunu ileri sürdüğünde, özsel fenomenolojide vurgulanan ruh, birey ve teori yerine Rabbînik ve Brahmanîk gelenekte beden, cemaat ve ritüel (pratik) vurgusunun ön planda olduğunu belirtir (Holdrege, 2000: 84-86).

¹⁸ Özellikle Flood, hermenötiğe epistemoloji karşısında imtiyaz tanıyan açıklamayı yorumun bir biçimi olarak gören postmodern bir yaklaşımı savunur.

işaret etmekte yarar vardır. I) Özsel fenomenoloji, normatif amaçlar içeren gizli bir ajandaya sahip olduğu için, fenomenolojinin elde ettiği sonuçları çarpıtabilir. Burada inananın bilinci, klasik bir Hristiyan teistik inananın bilinciyle özdeşleştirilmiştir. II) Fenomenolojik çabanın iman fenomenine yani nihai hakikate hakkını verip veremeyeceği tartışmaya açıktır (Twiss, 1992: 17). III) Özsel fenomenolojinin bilincin kendine şeffaf olduğunu varsayması, sorunsaldır. Yani, özsel fenomenoloji, dini niyet ve motivasyonları tesis eden faktörler hakkında yeterince eleştirel midir? Bilincin kendine şeffaflığı düşüncesi Freud ve Foucault gibi kişilerce tenkit edilmiştir. Özselciler, inananın itiraf edilen niyetleri ve motivasyonlarına odaklanırlar. Burada bilinç dışı faktörleri ve sosyal güçler devre dışı bırakılır. IV) Sempatik ya da empatik yeniden canlandırma sürecinin statüsü, bir diğer meseledir. Bu sürecin epistemik değerinin bir ölçüde karanlıkta kaldığı iddia edilir. V) Statik “özlerle” vurgunun tarihsellik karşıtı bir ön yargıya yol açtığı düşüncesi, tartışmaya açıktır. Bu yüzden özsel fenomenoloji, bütün dini bilincin, insan bilinci ve etkinliğine özgü tarihsellik tarafından biçimlendiği olgusunu kabul etmeyi başaramaz. Özsel fenomenoloji, tarihsel gelişimden ziyade zamansız özlerle ilgilidir. Aynı zamanda özsel fenomenoloji, dini bilincin zamanla beraber geliştiği olgusuna karşı kördür. Özsel fenomenoloji, dini bilincin çeşitli formlarının, farklı sosyal ve tarihsel bağlamlarla birlikte varolduğunu es geçer. Örneğin erken dönemlerde yaşayan bir Hristiyan’ın bilinci, modern bir Hristiyan’ın bilincinden farklıdır. Otto, ilkel dinlerden gelişmiş dinlere numinous bilincinin gelişiminden bahsettiği için, kısmen de olsa onun dini bilincin zamansallığını kabul ettiği söylenebilir. Fakat van der Leeuw, “din fenomenolojisi, tarihsel gelişim hakkında hiçbir şey bilmez” dediğinde açıkça, bilinç ve zamansallık arasındaki ilişkiyi reddeder. VI) Özsel yaklaşım, beşeri bilincin somut doğasını kabul etmeyen yetersiz bir beşeri tecrübe teorisine dayanmaktadır. Başka bir deyişle, özsel fenomenoloji, zihinsel olanı bedensel (somut) fenomene karşıt olarak değerlendiren bir tecrübe teorisine bağlıdır. Oysa kendi bedenselliğimizden ve

diğer şahıslarla olan ilişkimizden vazgeçemeyiz. Zira bunlar bilincimizle ilişki içindedir (Twiss, 1992: 23).

Waardenburg ve Christ gibi araştırmacılara göre, özsel fenomenologlar “özler”den bahsederken, mükemmel değişmez ontolojik bir alanda varolan eflatuncu formlara işaret ettiğini düşünürler. Twiss ise bu görüşe meydan okur ve özsel fenomenolojinin platonik olmadığını ve öz kavramının, verili bir fenomenin yapısal özelliklerine işaret etmek için kullanıldığını varsayar. Bir fenomen değişmeye başlarsa, yeni fenomeninin önceki fenomenden farklı olabilen kendi yapısal özelliklerine sahip olabileceğini belirtir. Böylece özsel fenomenolojide değişime imkân verildiğini ileri sürer (Twiss, 1992: 22).

Özsel fenomenolojinin beraberinde taşıdığı problemlerin bazıısı, diğer fenomenolojik yaklaşımlarda da bulunan sorunlardır. Bu yüzden özellikle hermenötik anlayış zaviyesinden genelde din fenomenolojisi özelde özsel fenomenolojinin sorunlarını aşmak mümkün müdür?

Husserl’in bilinç analizinin din incelemelerine uygulanması, fenomenologların öznel durumlara aşırı vurgu yapmasına yol açtı, özellikle numinous tecrübesi ve iman kavramları bağlamında Wach ve Otto dini, öznenin duygusal kavrayışı olarak anladılar (Flood, 1999: 102-108). Oysa rasyonel öznenin evrenselliğine karşı, diyalojizm, kavramı ön plana alınmalıdır. Bu anlayışa göre ben, Husserl’in aşkınsal egosundan çok ilişki içinde inşa edilen bir şeydir. Bütün anlama sosyal, kültürel, tarihsel durumda bir dilde gerçekleşen bir ifade edimi olarak diyalojik karşılaşmada gerçekleşir. Diyalojik araştırmacı, metinlerin tarihsel bağlamının farkındalığına erişmiştir. Diyalojizm, ifadeler arası karşılıklı bağlantı ve anlama disiplini. Diyalojik ben kavramına vurgu yapmak, geleneksel fenomenolojide araştırmacının epistemik imtiyazını ortadan kaldırır. Diyalojik ben, katılımcılar arasındaki etkileşim aracılığıyla anlamı inşa ederek özne-nesne dikotomisini aşar (Flood, 1999: 150-157). Burada diyalog eleştirel bir konuşmadır, diyalojik model, araştırmacı ve araştırılanın diyalogda birbirinin partneri olduklarını ifade eder. Diyalojik model, araştırma

sürecinin ucu açık olduğunu ifade ettiğinden, fenomenolojik nesnellığe karşı çıkar. Burada bizim savunduğumuz Husserlci bilinç felsefesine karşıtlık içinde işaret felsefesi, anlamlamanın iletişim sistemleri ve toplumu anlamadaki öznelikten daha önemli olduğu hermenötik gelenek içinde gelişmiştir.

Eidetik redüksiyon ve *empati*, fenomenologların çoğu için bilinç felsefesini gerektirir. Bu bilgiye ulaşmada ayrıcalık sahibi olan epistemik bir özne, somut olmayan bir bilince dayanır. Oysa Ben, ilişkisiz bir bilinçten ziyade, toplumsal, tarihsel ve anlatsal bağlamlar içinde somutlaşan işaret taşıyan bir ajandır. Araştırma süreci, araştıran ve araştırılan arasındaki interaktif bir ilişkidir, araştırmanın diyalojik olması, dilin referans sistemlerinin arkasına gitmenin imkânsız olduğunu gösterir (Flood, 1999: 15).

Üzerinde durulması gereken önemli hususlardan birisi de, düşünümSELLİK (refleksivite) kavramıdır. DüşünümSELLİK, araştırmacının, araştırma bağlamlarının ve onun ön varsayımlarının farkında olma yeteneğine işaret eder. O olmaksızın araştırma kör ve amaçsızdır, bilim adamları kendilerini incelemelidir ve ilmin nesnesi ilmin kendisidir. Eleştirel düşünümSELLİĞİN bu türü, metodun sınırlarını anlamaya izin verir. Teorik anlamamanın sınırları üzerinde böyle eleştirel bir düşünüm, teorik bilgiyi geçersiz kılmaz, fakat onu daha çok çarpıtmalardan koruyan ya da özgürleştiren bir temel sağlar. Yöntemin yönelimselliğinin kabulü, nesnenin yönelimselliğiyle diyalojik süreç olarak anlaşılmalıdır. Gerçek diyalog, sadece yöntem ve nesnesi arasında değil, yöntemler arasında olmalıdır. DüşünümSELLİK, postmodernist, feminist¹⁹, hermenötik ve diğer bütün perspektiflerin tek bir ses olmasını sağlar ve kültürel eleştiri fikrini meşrulaştırır. Bu düşünümSELL diyalojizm sayesinde yöntem, nötralite ya da nesnellik meselesinden bağlamanın kabulüne ve araştırmacının sosyal bir aktör olduğu noktasına doğru hareket eder (Flood, 1999: 38).

¹⁹ Feminist araştırmacılar, bilimsel nesnellik yerine tarafgirlik (partiality) kavramına vurgu yaptıklarında, kadınların tarafını tutmaktan çok cinsiyet ilişkilerindeki hiyerarşiyi yıkmaya çabalarını ve kadınların sosyal koşullarının iyileştirilmesini kastedediler.

Feminist ve postmodernist yaklaşımlar, bir nötralite arayışından çok dini araştırmaların ideolojik içermelerine karşı tetikte olmayı gerektirir.

Düşünümsellik, bütün bilginin öznel olduğunu gösterir. Düşünümsellik kavramı, araştırmacıların kendilerini inceleyebildikleri ve araştırmacılığın aynı zamanda bir nesne ya da konu olduğunu ifade eder. Araştırmacılar, insan olduklarından, insan hayatının incelemesi her zaman ve kaçınılmaz bir biçimde düşünümseldir. Düşünümsellik gizli ön yargıları kontrol etmeye yardım ederken, bizi perspektifler çoğalmasına sevkeder. Bu düşünümsellik anlayışı, özellikle Said'in emperyalizmin keşif kolu olarak tanımladığı oryantalist perspektifin sorgulanması başta olmak üzere araştırmacının rolüne dair eleştirel bir açılım sağlar. Bu özellikle Batılı din kategorisine yönelik eleştirel yaklaşımlarda barizdir.

Bununla birlikte, Flood'un din fenomenolojisinin felsefi fenomenolojinin merkezi kavramlarıyla domine edildiği iddiası, din fenomenolojilerinin bütününe teşmil edildiğinde, abartılı olarak görünmektedir. Zira Husserl'in fenomenolojisiyle fazla bir alakası olmayan farklı fenomenoloji biçimleri mevcuttur. Örneğin Cantwell Smith gibi araştırmacılar, Husserl'den çok Dilthey'in etkisi altındadır. Flood'un fenomenoloji tenkidi ya da fenomenoloji karşıtı tutumu, yine felsefi fenomenoloji ve hermenötüğün daha sonraki gelişimi içinde yer alır. Nitekim Flood'un, Ricoeur gibi hem hermenötikle hem de fenomenolojiyle alakalı kişilerin etkisi altında olduğu aşikârdır. Zaten Flood'un özsel ve aşkınsal fenomenolojiyle ilgili tenkitleri, Merleau-Ponty, Ricoeur²⁰ Levinas gibi fenomenologların Husserl ile ilgili eleştirilerinden yararlanır. Bu yüzden Flood'un perspektifini paylaşmak, fenomenoloji geleneğinden kopmayı ya da onda bir kırılma yaratmayı gerektirmez. Fakat Flood'un eleştirileri, daha

²⁰ Ricoeur'nün fenomenolojik yöneme yönelik eleştirileri, onun fenomenolojiye hermenötik bir açılım kazandırmak istemesiyle ilgilidir. Ricoeur, fenomenolojinin, tasvir, eidetik indirgeme ve yorumdan ibaret olduğunu söylediğinde, fenomenolojik yöntemi düşünümsel bir tarzda ele almaktadır. O, söylemin yorumsal analiziyle iştigal eden bir fenomenolojiyi teklif eder (Zaner, 1981: 318).

diyalojik, daha düşünümsel ve daha hermenötik bir fenomenolojinin inşasında etkili olabilir. Ayrıca Flood, postmodernist ya da feminist söylemlerle fenomenoloji geleneği arasındaki bazı ortak noktaların bulunduğunu göz ardı eder.

I) Hem fenomenoloji hem de feminist söylem, bilginin perspektifsel doğasını kabul eder. Fenomenolojide perspektifteki değişimle beraber, fenomen değişir, bu yüzden bütün açılar aynı anda görülmez. Feminizmde de, kimlik (ırk, cinsiyet, tarihsel bağlam vb.) özel bir perspektifi yaratır. Herkesin bir hareket noktası ya da ön yargısı vardır. II) Fenomenolojide hakikat sorunu paranteze alınmıştır. Feminizmde de, hiçbir evrensel hakikat iddiası mevcut değildir, hareket noktası teorisi ya da epistemolojisi (standpoint epistemology) postmodernizmden kaynaklanır (Young 2002: 29). III) Dini araştırmalarda epoche ve empati gibi metotları, kadınları²¹ daha iyi anlamak için ve onların perspektifinden bakmak için kullanan araştırmacılar vardır (Young 2002: 31). Bütün bu benzerliklere rağmen, feminist dini araştırmalar, fenomenologların hem genelleştirme çabalarını hem de öz teorilerini reddederler. Feminist araştırmacılar için, özselcilik ve söz merkezcilik (logo-sentrizm) aynı anlama gelir. Zira her ikisi de erkekler tarafından inşa edilmiştir (Young 2002: 30). En basitinden, dinlerin özü adına takdim edilen şey, erkeklerin tecrübesi temelinde erkekler tarafından belirlenmiştir.

Söz merkezci (Logo-sentrik) ve özsel fenomenolojiyi eleştirme noktasında feminist²² ya da postmodernist yaklaşımlar yalnız değildir. Hermenötik de, özselci, temelci (foundationalist) ve bağlamdan arındırılmış fenomenlere meydan okur. Hermenötik yaklaşımda dini metinleri anlamada

²¹ Buradaki “kadınlar” ifadesini “öteki” olarak da anlayabiliriz.

²² Feminist dini araştırmalarla hermenötik arasında bazı ortak parametreler mevcuttur. Her şeyden önce, feminist yaklaşım, tarihseldir, dini fikirleri, iktidar ilişkilerince etkilenen zaman ve mekân içinde köklenmiş olarak görür. Dinlerin kökenleri bağlamında erkek egemenli evrensellik kavramını sorgulamaktadır (Christ, 2001: 571). Tarih yorum konusu olduğu kadar bir olgu meselesi değildir. Yorum sadece zaman ve mekândan değil, ayrıca iktidar ilişkilerinden etkilenir (Christ, 2001: 573).

diyalektik, etkileşimsellik, açık-uçlu perspektif gereklidir. Özellikle Gadamerci gelenekte, yorumsal ufukların kaynaşmasıyla tesis edilen anlam ilişkileri söz konusudur. Burada farklılıkların kabulü, bir ön gerekliliktir. Anlamaya yönelik çabalarda araştırmacı metinlerin ve anlamların yeniden yapılandırılmasıyla meşguldür. Eliade’de gördüğümüz gibi yaratıcı yorumlar, yeni perspektifleri ve yeni anlamları aydınlatır. Bu durum, hiçbir tarih dışı ya da metafizik bir temelin var olmadığını, herhangi bir sabit, kapalı anlam sisteminin olup olmadığını belirleyen hiçbir evrensel normatif referans noktası olmadığı anlamına gelir. Mutlak anlamda doğru ya da nesnel bir anlamın var olup olmadığı da ispatlanamaz bir meseledir. Hermenötikçiler, içinde yorumcunun karşılıklı etkileşim içinde olan dikotomileri sürdürdüğü hermenötik gerilime ihtiyacı vurgular. Fenomenolojide evrensel yapılar, özler anlamlı bütünler, sadece dinamik olarak kurulan bir şey olarak anlamlı bir şekilde anlaşılabilir. Kompleks ve paradoksal ilişkileri elde etmek için hermenötik daireye ihtiyaç vardır. Hermenötik daire, kapalı bir daire olarak anlaşılmalıdır. Bu metafor, özellikle indirgemeci ve metafiziksel iddialara alternatif olarak görünen açık uçlu dairevi süreci tasvir eder. Onu bir yöntem olarak anlamak zorunda değiliz, o, daha çok anlama için zorunlu bir ön koşuldur. Hermenötik dairede ne parça ne de bütün, sabit, kapalı ve statik değildir. Hem parça hem de bütün sürekli olarak yapılanmakta ve yeniden yorumlanmaktadır. Bununla birlikte Ricoeur açısından, fenomenolojiye hermenötik bir açılım kazandırmak, sadece hermenötik daireyle sınırlandırılmaz. Daha çok bir taraftan sembolik dilin yol açtığı çoğulluğu görmekle ilgili iken, diğer taraftan düşünümsel bilincin, niteliksel dönüşümüyle alakalıdır. (Zaner, 1981: 119)

Bir diğer problem Öteki sorunudur. Ötekiyi bilmenin yolu, ötekiyi benim hakkımda konuşturmak ve ötekiye Ben statüsü vermektir. Araştırmacılar, araştırmanın nesneleri hakkında konuştuklarında, onlar ötekiyi kendilerine taşırlar ve kendi kimliklerini şeffaf hale getirirler. İnşa edilen “öteki”, hem araştırmacı hem de araştırılan cemaatten çıktığından, diyalojik bir araştırma planı oluşur. Bu, Cantwell Smith’in “beşeri

bilgiye” sadece komünal öz bilinçten ulaşılabilceği düşüncesiyle ilişkilidir. Bu bilgi türü, nesnelleştirilmiş ve şeyleştirilmiş bir anlamada ötekinin bilgisini taşıyamaz, fakat farklılaşan kimlikler ve araştırma nesneleri arasındaki etkileşimin bir sonucudur. Burada artık içeriden ve dışarıdan ayrımı açısından düşünülen dar perspektife mahkûmiyet söz konusu değildir. Araştırmacının öteki üzerinde sahip olduğu gücü kabul etmek, radikal empatinin daha ileri bir düzeyini ortaya koyar. Burada sadece öteki, araştırmacının bulgularından etkilenmez, aynı zamanda araştırmacının kimliği de benzer biçimde etkilenir. Cemaati, araştırma projesine davet ederek, araştırmanın sonuçları, derin fenomenolojik anlayışa yeni bir anlam katan bir biçimde değiştirilir. Klasik fenomenolojinin bu reformülasyonları, inananların perspektiflerinin araştırmacının yorumlarıyla nasıl birleştirileceği sorusuyla boğuşur, fakat meseleye diyalojik bir boyut ekler. Yöntemler, araştırmacının bütün ön kabulleri paranteze alabildiği varsayımından farklıdır, fakat fenomenolojik gelenekte bu ön kabuller, incelenen cemaatlere şeffaf kılınırken, araştırmacılar personel ve akademik varsayımların bilincinde olurlar. Bu son nokta, sadece akademik nötraliyenin imkânsız olduğunu göstermez, aynı zamanda tamamen onun akademik bir araştırmanın ideali olduğunu reddeder. *Epoche* akademik nötraliye olarak anlaşılamaz, epoche öz-düşünümsel bir duruşu ifade eder. Yorum, öz-düşünümsellik ve *empati* arasında bir kombinasyondur. Gözlemciye epistemik bir ayrıcalık tanınmaz (Cox, 2006: 233-235).

Dini araştırmalar, skeptiklerin (dine dışarıdan bakanların) iddia ettikleri gibi aşkın referansa ideolojik bir teslimiyet değildir. Klasik fenomenoloji, “dini araştırmalar, teolojik olamaz ve sosyal bilimlere indirgenemez” dediğinde son derece haklıdır. Dini araştırmacı, ne dini cemaat lehinde ne de analizde onu devre dışı bırakan bir perspektifte olamaz.

Burada yeniden formüle edilen fenomenolojikselle yaklaşımla Cantwell Smith’in metodolojisi arasında bir paralellik vardır. Başka bir deyişle Flood ve Cox’un eleştirileriyle fenomenoloji geleneği içinde en fazla örtüşen isim

Cantwell Smith'dir. Zira yöntemler arasında bir diyalog fikrini ya da perspektiflerin çoğulluğuyla ilgili bir görüşü zaten Cantwell Smith'in ajandasında bulabiliriz. Yine bütün perspektiflerin ön kabullere bağlı olması nedeniyle, fenomenolojinin evrenselcilik yönelimli saf nesnellik iddialarının reddi bağlamında Smith'in metodolojik çıkışları oldukça önemlidir. Fenomenin öznellik boyutunun vurgulanması, hegemonik olduğu gerekçesiyle özselci yaklaşımların tenkidi, batılı olmayan geleneklerin sessizleştirilmesine yönelik tepki Floodcu yaklaşımla, Smith'in fenomenolojisinin müştereken paylaştıkları konulardır. Bununla birlikte, Flood, haklı olarak, araştırmanın başlangıç noktası olarak bilinç yerine dile vurgu yaptığında, Cantwell Smith'den ayrılmaktadır. Dini Araştırmalarda fenomenolojik yönetime yönelik Flood'un tenkitlerinin, din fenomenolojisinden vazgeçilmesini gerektirmediğini ileri sürmekteyiz. Cantwell Smith'in yaklaşımı bu durumu kanıtlamaktadır. Zira Cantwell Smith'in fenomenolojisi, Flood'un dikkat çektiği sorunlardan büyük ölçüde arınık duran bir yaklaşımdır. Bu yüzden diyalojik ve hermenötik bir fenomenolojinin inşası için bir taze başlangıç olarak Cantwell Smith'in metodolojisel görüşleri önem taşımaktadır.

7. SONUÇ

Din fenomenolojisi, felsefi fenomenolojiden *epoche*, *eidetik vizyon*, yönelimsellik ve *empati* gibi kavramları istihraç etse de, onları felsefi fenomenolojiden farklı bir manada kullanan bir yaklaşımdır. Tarih boyunca tek tip bir fenomenolojinin olmadığı görülmüştür ve birbirinden farklı adlarda pek çok fenomenoloji türüne rastlanmaktadır. Fakat bütün bu farklı tiplerin ötesinde fenomenolojinin müşterek bir tanımına ulaşmak da zor değildir. Özetle fenomenoloji, dinin kendine özgü bir konu olması nedeniyle kendine özgü bir metodolojiye sahip olduğunu ifade eder. Dine özgü olan bu metodoloji, diğer bütün akademik yaklaşımlardan farklıdır. Fenomenoloji, tasviri, karşılaştırmalı ve sistematik bir disiplindir.

İndirgemecilik karşıtı olduğu için, dinin anlamını yorumlarken, indirgemeci izahlardan kaçınır. Fenomenoloji, sosyolojik, psikolojik, teolojik vb. indirgemeci tutumlara karşı koyarak, indirgemeci karşıtı bir harekettir. Bu müşterek tanıma rağmen, din fenomenolojisinin, ailevi bir çeşitlilik taşıdığı unutulmamalıdır. Ayrıca fenomenolojik yöntemle elde edilen yorumlar, dinler tarihinden elde edilen bilgilere referansla süzgeçten geçirilebilir. Fenomenolojik anlayış, bir dinin inananların perspektifinden o dine bakmayı hedefler. Bu özelliğin fenomenolojiyi, teolojiye yaklaştırdığı iddia edilmiştir. Din fenomenolojisi, ne bütünüyle empirik bir bilimdir, ne de tamamen felsefi araştırmanın konusudur. Din fenomenolojisi otonom bir disiplindir, fakat onun otonom olması, diğer disiplinler yaklaşımlardan soyutlanmasını gerektirmez, aksine ideal bir fenomenoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi disiplinlerle etkileşim içinde olmalıdır.

Karşılaştırmacı yaklaşımın fenomenleri bütün yönleriyle değil de sadece belli yönleriyle ele aldığı bir gerçektir. Sahici bir karşılaştırma, özselci kategorilere meydan okumalı ve dini hayatın yapısal çeşitliliğini göstermeyi hedeflemelidir. Bu bakımdan Barbara A. Holdrege, Rabbinik ve Brahmanik gelenekleri karşılaştırırken, sadece iki gelenek arasındaki benzerliklere değil, aynı zamanda farklılıklara da dikkat çekmekle sahici bir tutum takınmıştır.

Van der Leeuw'nun görüşleri etrafında gelişen fenomenoloji, fenomenlerin tarihsel bağlamını yeterince dikkate almamaktadır. Bununla birlikte, Pettazzoni ve Cantwell Smith gibi araştırmacılar, fenomenlerin tarihsel bağlamına dikkat çekmişlerdir. Onlar, fenomenolojik sınıflandırmaların, ideolojik yönüne eğilmezken, Paden gibi araştırmacılar sosyo-politik bağlama daha ağırlık vermişlerdir. Fenomenolojik yöntemde görünen en büyük problemlerden biri, fenomenlerin bütün yönleriyle değil, sadece belli yönleriyle karşılaştırılmasıdır. Ayrıca fenomenolojik yöntem, dini fenomenler arasındaki farklılıklardan ziyade benzerliklere odaklanmak gibi bir başka soruna yol açmıştır. Bu bağlamda özselci bir fenomenolojiye karşı olduğumuzu ve fenomenolojinin daha hermenötik bir çerçevede hareket etmesi gerektiğini belirtmeliyiz. Özselci bir

fenomenolojiden sakınmanın yollarından biri, diyalojizm kavramını ön plana almaktır. Burada diyalojizm sadece özne ve nesne arasındaki bir ilişkiyle bağlantılı olmaktan çok, çeşitli yöntemler arasındaki bir hareketi ifade etmektedir. Husserl'in bilinç analizinin dinlere tatbiki, öznelcilik sonucunu üretti, dolayısıyla iman kavramı öznel bir kavrayış olarak resmedildi. Burada aşkınsal bir egodan çok, bir ilişki olarak anlaşılması gereken Ben kavramı, epistemik bir ayrıcalığa sahip değildir. Diyalojik olarak anlaşılan ben kavramı, özne-nesne dikotomisi içinde anlaşılabilir bir şey değildir. Diyalojik model ile fenomenolojik nesnellik birbiriyle uyusmamaktadır, zira diyalojik anamlama süreci, ucu geleceğe açık bir süreçtir. Diyalojik Ben, hiçbir ilişkiye sahip olmayan bir şey olmaktan çok, toplumsal ve anlatsal bağlamlardan soyutlanamayan bir kavramdır. Düşünümsel diyalojizm, nötralite ve nesnellik gibi kavramların yerine araştırmacının sosyal bir aktör olmağına dikkat çeker. Eğer fenomenoloji adına ortaya konan araştırma modeli, nesnelcilik, bağlamdan arındırma, ahistorik yapılar, imtiyazlı epistemik ben gibi nosyonları taşıyorsa, onun yerine diyalojik ve dinamik bir anlama modeli getirilmelidir.

İKİNCİ BÖLÜM

İÇERİDEN ANLAMA vs. DIŞARIDAN ANLAMA

1. GİRİŞ

Bu bölümde içeriden anlama ve dışarıdan anlama sorununu odaklanacağız. Bu sorun, din fenomenolojisiyle ilgili pek çok sorun içinde en mühim ve merkezi olanıdır. Zira diğer bütün sorunlar bu meselenin tali yönleridir. Bununla ilgili olarak temelde meselenin üç önemli boyutuyla ilgileneceğiz. Bunlardan ilki, dini tecrübenin ya da kutsalın otonomisi fikriyle ilgilidir. Burada birbiriyle ilişkili olan araştırmacılara, Otto, Wach ve Eliade'nin görüşlerine yer vereceğiz. İkinci olarak indirgemecilik meselesini irdedeceğiz. Bu kısımda indirgemeciliğe taraf olan Segal'in sosyal bilimlerin fenomenolojiye yönelik meydan okumasıyla ilgili provakatif görüşlerini ve ona yönelik tenkitleri ele aldıktan sonra yorumsal bir sosyal bilim düşüncesiyle fenomenolojinin işbirliği ve diyalogunu ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak dini araştırmalarda dini fenomenlere ne dışarıdan ne de içeriden bakan nötral pozisyonu tartışacağız.

2. DİNİ TECRÜBENİN OTONOMLUĞU

Otonomi sorununa fenomenolojik yaklaşım, dinin *sui generis* ve kendi sebebini kendi içinde taşıyan bir fenomen olduğu hususunu vurgular. Adına kutsal denen fenomen, sosyal, kültürel ve tarihsel faktörlerin ötesinde düşünülür. Eşsiz kutsal fenomeni, sadece tasvir ve yorumun özel yöntemleriyle anlaşılabilir. Burada kutsal kategorisi, dini davranışın kendisine yöneldiği aşkın dünyalara işaret eden bir kavram olarak anlaşılmaktadır (Anttonen, 2000a: 195). Dini tecrübenin otonomluğunu savunanlar, bazı temel varsayımlarda bulunurlar. I) Asli anlamda dini olarak görülebilen bazı şeyler

vardır. II) Dini fenomenler diğer dini fenomenlerle karşılaştırılabilir. Bu dini fenomenlerin özünde müşterek bir unsur taşıdıkları anlamına gelir. III) Dini tecrübe diğer tecrübelerden ayrı bir bağlamda ele alınmalıdır (Taves, 2009: 18).

Dini fenomenler, sadece “kutsal” kategorisi eşsiz ve indirgenemez bir statü olarak kabul edildiğinde gerçek manada kavranabilir. Bu açıdan bakıldığında, sosyal bilimlerdeki açıklama teorisi, kutsalın özel bir yorum tekniğiyle anlaşılabilceği hususunu göz ardı eder. Zira kutsalın ayrıcalıklı statüsü, adına hermenötik dediğimiz özel bir yöntemi gerekser. Dini fenomenler tarafından yapılandırılan sembolik kültürel sistemler, açıklayıcı yaklaşımlardan çok yorumsal yaklaşımları gerektirmektedir (Lawson & McCauley, 1990: 13-14).

2. 1. Otto’da Kutsal Düşüncesi

Rudolf Otto, Cox’un “Chicago Okulu” olarak tanımladığı ve Wach’dan Eliade’ye uzanan çizgi üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Bu etki, özellikle dini tecrübenin otonomisi ya da kutsalın gerçekliği bağlamında cereyan eder (McCutcheon, 1999: 69). Chicago okulu, insan hayatının eşsiz ve indirgenemez bir boyutu olarak dini anlam üzerindeki vurgusuyla ünlüdür (McCutcheon, 2003: 61). Fenomenologların çoğu, araştırma sürecine felsefi ön kabullerle başlamaya karşı olsalar da, dini tecrübenin dini olmayan tecrübeye indirgenemeyeceği konusunda Otto’yla hemfikirdiler (Swidler & Mojzes, 2000: 143).

Otto bir taraftan Darwincilik gibi dinlere indirgemeci yaklaşımlara mukavemet ederken, diğer taraftan Hristiyan mesajının rasyonelleştirilmesi çabalarına karşı koymuştur (Sharpe; 1975: 162-163). Otto, dinin dini olmayan bir kökenden gelişmediği gibi, daha yüksek dinlerin ortaya çıkışını tedrici bir evrime borçlu olmadığını altını çizer. Otto, sadece evrimciliğe değil, psikolojizme karşı da tavır aldığında, dini tecrübenin özerkliğine vurgu yapar. Otto’ya göre bu dini tecrübe, bir kendini aldatmanın ötesinde nihai gerçekliğin farkındalığıdır.

Benzer görüşlerin içinde geliştiği fenomenolojik yöntemle, dini gelenekler arasındaki farklılıkların tarihsel yorumun ve difüzyon teorisinin ötesinde tiplerin yakınlaşımından kaynaklandığına işaret ederek, dinler tarihçisinin görevinin benzerlikleri ve farklılıkları araştırmak olduğuna değinir. Ama esas Otto'nun özgün fenomenolojik yaklaşımının açığa çıktığı eseri *The Idea of the Holy*'de dini tecrübenin hep bir gizem unsuru taşıdığı ifade edilir. Eser sadece sayısız dini nosyonu fenomenolojik açıdan yorumlamakla kalmaz, ayrıca dini tecrübenin bütün tezahürlerinin aslında olan merkezi tecrübeyi belirlemeye çalışır (Wach; 1972: 217-219). Bu bağlamda Otto'nun sorunu ele alış biçiminin teolojik olup olmadığıyla iki farklı görüş vardır. Bunlardan klasik ve daha bilindik olanına göre Otto, meseleyi teolojik bir açıdan ele almaktadır (Fitzgerald; 2000: 132). Kurt Rudolph'a göre, Otto, din hakkındaki bilgiden çok teolojik düşüncüyü değerlendirmiştir. Otto, dinler tarihini Kutsal Ruh konusunda Hıristiyan öğretinin bir biçimi olarak anlar. O, dinler tarihinin tarihsel bilimsel içeriğini sözde bir teoloji ve din psikolojisine dönüştürür (Rudolph; 1985: 35-36). İkinci anlayışa göre, Otto, "kutsalın *sui generis* olduğu biçimindeki teolojik bir hakikat iddiasında bulunmaz, onun yaklaşımı fenomenolojiktir. Onun tecrübesi, fenomenolojik olarak incelenen pozitif bir gerçekliktir. Otto'nun zihnin *numinous* durumunun *sui generis* ve indirgenemez olduğu hususundaki iddiası, yanlış anlaşılmıştır. Onun tecrübelerine, sosyolojik ya da psikolojik açıdan yaklaşılabılır, fakat bu yaklaşımlar onun incelemesini tüketemez. Otto, kutsalı tecrübe etme kapasitesine sahip olan *divinasyon* bölümünün varoluşunu iddia etmede fenomenolojik bir duruş takınır (Merkur; 1996: 106-107).

Otto'nun dini fenomenlere dair bakışı, takipçisi olduğu Kant'tan radikal bir noktada farklılaşır. Zira Kant dinin ahlaki yükümlülüğün bir türevi olduğunu iddia ederken, Otto için dini tecrübe eşsizdir. O, dinin özel niteliğini vurgularken, onun diğer tecrübe modlarıyla olan süreksizliğine dikkat çeker. Dini tecrübe spesifik ve eşsiz olduğu kadar kendine özgüdür. Otto kutsalda rasyonel ve irrasyonel unsurları ayırt eder. Rasyonel

olmayan unsuru *numinous*²³ olarak isimlendirerek onu rasyonel unsurdan ayırır. *Numinous*, “bütünüyle başka”dır. *Numinous*, öğretilen bir idea ya da önerme konusu değil, bilakis sadece maruz kalınabilen ve çağrışım yoluyla anlaşılabilen bir tecrübedir. (Alles, 2001: 324) Batı düşünce geleneğinde ihmal edilen dini tecrübenin rasyonel olmayan unsurunun önemine işaret ederken, ahlaki unsuru rasyonel olmayan unsura tabi kılmaya çalışmaz. Tanrı’nın tecrübesinde rasyonel olmayan unsura dikkat çekmeye çalışırken, Kant’a karşı kutsallığın ahlaki yetkinlikten daha fazlasını gerektirdiğini belirtir²⁴ (Diamond, 1974: 76-79). Otto, kutsalı, gerçekliğin nihai ve indirgenemez bir özelliği olarak sunduğundan ve dini gerçekliği ahlaki gerçeklik alanına indirgemekten sakındığından, kutsalın bütünüyle başka niteliğini vurgular.

Otto’dan önceki evrede din üzerinde yapılan araştırmalarda indirgemeci hermenötiklerin egemenliği söz konusuydu. Psikoloji ya da antropoloji²⁵ çerçevesinde ortaya çıkan bu eserler daha yüksek formdaki dinleri daha aşağı formdaki dinlerden evrildiğini iddia etmekteydiler. Otto, dini tecrübeyi deneyimin diğer modlarından izole etmekle eleştirilse de, aslında irrasyonel olarak tanımladığı *numinous* tecrübesiyle

²³ *Numinous* kelimesi, Latince tanrısallık anlamına gelen “numenden” türetilmiştir. Aslında “numen” kelimesi, Latince dinamik, ruhla dolu insanüstü enerji ve güç anlamına gelir. Otto’nun kullanımında sözcük, somut olmayan görülemeyen fakat hem büyülenmeyi hem de korkuyu ifşa eden zorlayıcı gerçeklik olarak kabul edilir. *Numinous* Schleiermacher’ın duygu kavramının dışındaki bir gerçekliktir. Elbette duygu *numinousla* ilgilidir ama ne onun kökeni ne de koşuludur. Ona göre *numinous*, sadece metaforlar, analogiler ve ideogram olarak isimlendirilen diğer sembolik ifadeleri kavranabilir. Otto, dinin özünü *numinousla* özdeşleştirdiğinde, onu ne rasyonel ya da etik olanla ne de güzel olanla eşitlemiştir (Capps, 1995: 21-22). *Numinous* benin dışında nesnel olan bir gerçekliktir (Cox, 2006: 55). *Numinous*, bir anlam artığına, eşsiz orijinal bir duygu cevabına, iyiliğin anlamının ötesindeki bir şeye işaret eder. *Numinous*, yaratılmışlık duygusu ya da bilinci olarak tecrübe edilir (Idinopulos, 1996: 141).

²⁴ Otto, dinin eşsiz ve meşru bir anlam kategorisi olduğu noktasında Troeltsch’den etkilenmiştir (Idinopulos, 1996: 140).

²⁵ Bununla birlikte antropoloji geleneğinde dini tecrübenin otonomisini önceden gören Levy-Bruhl, mantık öncesi düşüncenin, saçma olmadığını, bütünüyle ayrı gerçeklik-inşası olarak kendi terimleri içinde anlaşılması gerektiğini vurgular (Hofstee, 2000: 181).

diğer tecrübe türleri arasındaki ilişkiyi ele alır. O, *numinousun* deneyiminde rasyonel unsuru tamamen yok saymaz. Bir dindeki rasyonel olmayan unsurlar, dini fenomenlerin yorumunun rasyonalizme kurban edilmesini önlediği gibi rasyonel unsurlar, dinin salt mistisizme ve fanatizme feda edilmesini engeller. Ona göre kutsal, kendisiyle dinin değerinin ölçüldüğü kriterdir (Wach, 1972: 220-221). Din sadece doktrin ve dogmaların konusu değildir, dinden bu kutsallık niteliği çekip alındığında geriye dinsel bir şey kalmaz. Otto'ya göre, rasyonel ve etik bileşim, monoteist dinlere diğerleri karşısında bir üstünlük verir. Bu noktada Hristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğunu savunur. Hristiyanlıkta huşu duygusu, bilinmeyen gizemli güce karşı korunma ihtiyacından değil, kutsal ve profan arasındaki ilişkinin ahlaki anlamından kaynaklanır (Cox, 2006: 57). Kutsalın rasyonel etik bileşiminin, dini bilincin *a priori* yapısının parçası olduğunu belirtir. Dahası, rasyonel olmayanla (duygusal) rasyonel (etik) olanın bileşimi, *a priori* dini bilincin parçasıdır (Idinopulos 1996: 149). Otto, rasyonel ve rasyonel olmayan faktörleri, duygusal olanla etik olanı sentezliyor gibi görünür.

Dinin özü, bütünüyle başka olan, ifade edilemez bir gizemdir. Onun gerçekliği, insanların mahlûk duygusuyla kendisine cevap verdikleri biçimlerde açığa çıkan tezahürlerinde doğrulanır. Aşkınlık moral bir kategori değil, ontolojik bir kategoridir. İnsan *numinousun* gücünü bir günah duygusu ve kötülükten kurtuluş ihtiyacı duymaksızın tecrübe edebilir.

Otto için kutsal, dini bir *a prioriden* ibarettir. O, kutsalı, din alanına özgü bir yorum kategorisi olarak teşhis eder. Kutsal, dini tecrübeye dini olarak cevap vermeyi bizim için mümkün kılan şeydir. Bu kabul, yaratılmışlık ve hayret gibi belli *numinous* duygularının tecrübesinde gerçekleşir (Idinopulos, 1996: 140). Din, hem nesnel *numinous* gerçekliğinin hem de içsel bir *numinousun* tecrübesi olan *numinous* duygusunun sonucu olarak var olur. Kutsal, dini tecrübeden empirik bir çıkarsama değildir. Kutsalın tecrübesi psikolojik bir tecrübe değil, insan zihni dışında nesnel bir mahiyete sahiptir. Otto, kutsalın nesnel bir anlama sahip olduğunu fakat dine nesnel referansın

rasyonel olarak kanıtlanamayacağını düşünür. *Numinous* sadece bir duygu değil, kişinin dışında nesnel bir kavramdır (Idinopulos, 1996: 147-148).

Duyu tecrübesinin sezilmesinden farklı olarak dini sezginin kaynağı, beş duyuyu algılanamaz. Bütün insanlar dini tecrübeye sahip olma kapasitesi taşırlar. Fakat çoğu insan bu kapasiteyi geliştirmeyi başaramaz. Otto, bu çerçevede gizem (*mysterium*), müthiş (*tremendum*) ve büyüleyici (*fascinans*) kavramlarını kullanır. Bu kavramların ortak noktası kutsalın anlam dünyamızın ötesine geçtiğine yani kutsalın ötesindeliğine işaret etmeleridir. *Mysterium*, kavrayışımızın ötesinde olan unsura, *tremendum*, tahayyül edilebilir bir gücün ötesinde olan korkunç güç unsuruna, *fascinans* ise kontrolümüzün ötesinde olan cazibe unsuruna işaret eder. Gizemler, dikkatimizi çeken fakat açıklayamadığımız şeylerdir. *Mysterium*, onunla karşılaşan şahsın gizemli gerçekliğin açıklamasının hiçbir biçimde mümkün olmadığını bildiği bir şeydir. *Mysterium*, *numinuosun* kognitif unsurunun gizli ve bu anlamda kendinde bilinmeyen bir şey olarak olumsuz terimler içinde zikredilmesinin mümkün olduğunu ifade eder. *Fascinans* güçlü cazibeyi ifade eder. Fakat *fascinans*, bizi cezbeden gerçeklikten bizi irkilten *tremendumun* kudretinden ayırt edilemez. Başka bir deyişle *fascinans* kutsalın baş döndürücü niteliklerine tekabül eder. (Caillois, 2001: 37) *Tremendum*, tüyler ürperten bir şey olarak tecrübe edilir. O ruhun derinliklerinde kişiyi kıvrandıran ani bir patlama gibidir (Otto, 1958: 5-42).

Mysterium, *tremendum* ve *fascinans* üç ayrı şey olarak ele alındığında, Otto, yanlış okunur. Otto Tanrı'nın hem kutsal hem de tek olduğunu vurgular, fakat Otto'nun fenomenolojik yazıları, onun felsefi teolojisiyle karıştırılmamalıdır (Merkur, 1996: 105). "Bütünüyle Başka" ile Otto, mistiklerin tecrübe ettiği hiçliğe işaret eder. Otto'nun kutsalı "Bütünüyle Başka" olarak tanımlamasında Hindu anlayıştan ne kadar etkilendiği ortadadır (Bianchi, 1999: 168).

Otto, beşeri bilimlere uygun bir perspektiften karşılaştırmalı din incelemesini uygulama noktasında fenomenolojiyi kullanan Avrupalı bir gelenekten gelir. Otto,

felsefi bir kavram olan kutsallıkla, dini bilincin psikolojik analizinde yorumsal bir kavram olan kutsallığı kombine etmekte bir sakınca görmedi. Otto, tecrübenin içeriklerini tecrübe hadisesinden izole etmeyen bir fenomenolojiyi sürdürdü. Otto ne objektifi subjektife indirgedi ne de onu kendi başına bir fenomen olarak ele almak suretiyle şeyleştirdi. Daha çok o, fenomenal tecrübeyi, hem objektif hem de subjektif yönlerine sahip bir şey olarak kavradı. Otto açısından, dini bir fenomen, beşeri tecrübedeki kutsaldan ibaret değil, kutsalın beşeri tecrübesinden ibarettir (Merkur, 1996: 108-109).

Wach ise Otto'nun iyi ve kutsal arasındaki ilişkiyi yeterince gösteremediğini yani Otto'nun tanrısallık kavrayışında, "moral" unsuru anlayamadığını ve yeterince dinleri kapsayıcı bir bakış geliştiremediğini ileri sürer (Wach, 1975: 79). Bu noktada Wach kutsalın, iyi, gerçek ve güzel gibi değerlere ilaveten dördüncü bir değer olmaktan çok bu değerlerin içinde ortaya çıktığı rahim olduğu kanaatindedir (Wach, 1990: 12).

Önemli fenomenologlardan biri olan Kristensen, Otto'nun düşüncesine bazı eleştiriler yöneltir. Kristensen'e göre, Otto'nun kutsal kavramı, dinlerin empirik incelemesi için yetersizdir. Otto, dinin özünü kutsal olarak tanımladığında, doğru yapmış olabilir ama onu empirik ve tarihsel bir olgu gibi sunmak metodolojik bir hatadır (Cox, 2006: 110). Kristensen Otto'yu teolojik ve felsefi olanı tarihsel ve fenomenolojik olandan ayırt eden sınırı geçmekle eleştirir. Otto dinin özünü açıkladıktan sonra tarihin geçerli bir yorumuna ulaştığını varsaydığından, Kristensen'in eleştirisi oklarına hedef olur (James, 1995: 166). Kristensen Otto'nun kutsal kavramını ve *numinousun* doğal fenomenlerde nasıl ifşa edildiği sorusunu hareket noktası olarak belirlemez. Aksine, inananların kutsal olarak isimlendirdikleri fenomeni nasıl kavradıkları sorusu hareket noktası olmalıdır. Fenomenolojinin hareket noktası, kutsallık kavramı değil, inananın bakış açısıdır (Kristensen, 1960: 17-18).

2. 2. Wach'da Otonomi Problemi

Otto'nun yolundan giden Joachim Wach da, dinin *sui generis* bir gerçeklik olduğunu iddia ederken, sanılanın aksine dini tecrübe ile bireyin ya da toplumun diğer tecrübelerini birbirinden ayırmaz, sadece çeşitli insan ilgilerinin ve eylemlerinin karşılıklı ilişkiliğini esas alır. (Wach, 1972: 31) Wach iki konuda Otto'yu takip eder. Merkezi dini tecrübenin *sensus numinis* (*numinis duygusu*) olması ve bunun bize nihai gerçekliğin bilgisini vermesidir (Smart, 1973: 59).²⁶

Wach'ın erken dönem yazılarında dini tecrübenin sosyopolitik otonomisi ve din incelemesinin disipliner otonomisi arasında bir ilişkinin var olduğunu görürüz. Burada dinler tarihini diğer hümanistik incelemelerin hâkimiyetinden özgürleştirmeye çalışır. Dini dünya beşeri kültürel hayat içinde otonom bir alan olarak görünen hayatın yapılandırılmasıdır (McCutcheon, 2003: 61).

Wach'ın dini tecrübe nosyonu teolojiktir. O, bilinçli olarak Otto'nun psikolojik eğiliminden sakınsa da, öznel ve bireysel faktörler baskındır (Rudolph, 1985: 38). Dini tecrübenin doğasını keşfetmenin iki yolu vardır. Birincisi bir dinin tarihsel gelişimine odaklanmak, ikincisi öznenin içinde bulunduğu bağlamdan hareket etmektir. Bu yollardan ikincisi iki itiraza açıktır. İlk olarak tecrübe kavramı tanrısal etkinlik yerine beşeri olanı varsaymaktadır. Tecrübe edilen yerine tecrübeye odaklanır. Yine de tecrübe edilen nesnenin bağımsız varoluşunu önerdiği için öznelcilikten sakınır. İkinci itiraz, özel vahiy hadisesinin tekilliğinin “dini” terimiyle tüketilmesidir. Bu durum Barth gibi Hristiyanlığın din olarak isimlendirilmesine karşı çıkanlarda görülür. Wach bu noktada Otto'yu izler (Wach, 1963: 28). Hakiki dini tecrübe ifadelerin her birine uygulanabilir olan kesin bir kriter aracılığıyla

²⁶ Ona göre, Malinowski dini tecrübenin doğası sorununa karşı çıkarak işlevsel yönü vurgulamaktadır. Cantwell Smith'in vurguladığı dini tarihin birliği konusu ise dinin doğasına değil, dinlerin icra ettiği işleve uzanır (Wach, 1963: 27).

kimliklendirilebilir. Bu kriter, dini tecrübenin yapılanmış ve düzenlenen bir tecrübe olduğunu gösterir (Wach, 1963: 30).

Araştırmacı, hayatı dini hayatın özel bir biçimi olarak anlamaya çalışır. Her yerde olduğu gibi burada da hayatın arketipsel karakterlerinden biriyle karşı karşıyadır. Otonomi dinler tarihi için önemli bir meseledir ve özgür bir dini araştırma için ilk önce dinin otonomisine yönelik saldırılar savuşturulmalıdır. Bir dini bilmek ve onu tercih etmek farklı iki şeydir. Bir dini bilmek için, onu din olarak kabul etmeye ve dini tercih etmek için onu akademik olarak bilmeye ihtiyaç yoktur. Dinler tarihinin amacı, sadece rasyonel oldukları ölçüde dini ifadelerin önemini belirtmek değil, aynı zamanda rasyonel olmayana da hakkını vermek olmalıdır. Dini hayatın yapısı, kendine özgü bir özelliğe sahiptir ve o, felsefi ya da bilimsel bakış açılarına göre kavranamaz (Wach, 2004: 65-75). Wach bu bağlamda “paranteze alma” kavramından bahseder, ama onu psikolojik bir anlamda kullanmaz. Onun kastettiği daha çok dinselliğin yönelimselliğinin doğası hakkındaki tam bir farkında oluşturmaktır. Dini fenomenlerin anlamı parantezlerde açığa çıkarılır. Dini hayatın kendine özgü bir dili vardır, dini hayatın ifadesi, dinselliğin anlaşılmasında bir araçtır. Din ölü değil, canlı olduğundan, hepimizde yaşadığı kabul edilmelidir. Bilimsel anlama nesnellik adına duygusuz olmayı gerektirmez, araştırmacılar, dini metinlerin otonomisine saygı duydukları ölçüde, onların gizemini kavrayabileceklerdir. Kişinin araştırdığı fenomene yönelik bir hisse sahip olması gerekir. Dolayısıyla hukuki metinleri anlamak için hukuki bir duyarlılığa, dini metinleri anlamak için dini duyarlılığa sahip olmak gerekir (Wach, 2004: 79-80). Esas doğayı belirlemek için bir fenomenin merkezi noktasını ve onun ideasının keşfedilmesi gerekir (Wach, 2004: 92). Araştırmacı, kendi sonuçlarını denemeli ve tecrübe karşısında düzeltmelidir. Bu arada hem tarihselcilikten hem de tarihsel olmayan metafizik spekülasyonlardan kaçınmalı, empirik olanla felsefi olanın metodolojik sentezini başarmalıdır.

Bir dinin özü, kökeni ya da maksadına dair soruların dinler tarihiyle hiçbir alakası yoktur. Bu tür sorular dini fenomenlerin otonomisinin anlaşılmasına engel olur. Dini fenomenler, dinler tarihi denen bağımsız disiplinin konusunu oluşturur. Dinler tarihçisi, teolojinin dinler tarihine dâhil edilmesine karşı çıkmalıdır. Teoloji ve dinler tarihi nispi olarak birbirinden ayrı ancak yan yana çalışırlar. Bu ayrım, hem tarihsel gelişim ve pratik zorunluluktan hem de araştırma konusunun kendisinden kaynaklanır. Ne teoloji dinler tarihinin düşmanıdır ne de iyi olan her şeyi ondan alır. Dini araştırmalar, empirik dinleri incelemek ve tasvir etmekle yükümlüdür. Betimleyici ve yorumlayıcı bir disiplindir, normatif değildir. Somut dinleri tarihsel ve sistematik olarak incelediği zaman görevini ifa etmiş olur. Dini araştırmacı, kendini somut olanı incelemekle sınırlandırmalıdır ve mümkün olduğunca öznel değerlendirmelerden ve felsefi spekülasyonlardan uzaklaşmalıdır (Wach, 2004: 106-107).

Araştırmacının anlamak istediği dini cemaate ait olması talebi, bir ön gereklilik olamaz. Entelektüel bir disiplinin dinin yerini alacağıyla ilgili pozitivist iddialar geçersizdir. Din fenomenolojisine dayalı dini araştırmalar tarihselcilikten uzaktır. Wach'a göre, dini araştırmalar, öteki dinlerin iman, kült, gelenek ve cemaat hakkında ürettiği her şeyi kavramaya çalışmalıdır. O, bütün bunların aktüel anlamını ve dini yönelimi ya da niyeti kavramaya çalışmalıdır. Dini araştırmalar, dini hayatı kendi aktüalitesi içinde anlamaya çalışır. Dini araştırmalar, ansiklopedik olgulardan ibaret değildir. Daha çok dinler tarihindeki klasik figürleri tasvir etmekle ilgilenmelidir. Amaç dini şahsiyetlerin tasviri yoluyla gerçek dinselliği görünür kılmaktır. Wach için böyle bir görevi gerçekleştiren temel çalışma Otto'nun başyapıtı olan *The Idea of the Holy* adlı eserdir (Wach, 1967: 12-18).

Sınırlı bir şeyin tecrübesi dini olamaz, sözde dini tecrübedir. Nihai gerçekliğe cevap anlamında dini tecrübe dört hususu içerir. I) Farkındalık derecelerinin varlığı, II) Cevabın karşılaşmanın parçası olarak düşünülmesi, III) Üstün gerçekliğin tecrübesinin tecrübe eden ve edilen arasındaki dinamik ilişkiyi ima etmesi yani hakiki dini tecrübenin statik

terimler içinde düşünülememesi ve IV. Dini tecrübenin durumsal karakterinin anlaşılmasının zorunlu olmasıdır (Wach, 1963: 30-31). Dini tecrübe, nihai gerçeklik olarak kavranana yönelik total varlığın total bir cevabıdır. Bu Wach'ın sadece zihinle ya da iradeyle değil, aynı zamanda entegral şahıslarla ilgilendiği anlamına gelir (Wach, 1963: 32-34). Ayrıca dini tecrübe insanın edinebileceği en yoğun tecrübedir. Hakiki dini tecrübe potansiyel anlamda bu doğaya sahiptir. Dini bağlılık, diğer bütün bağlılıklardan önce gelir. Son olarak dini tecrübe, pratik olduğundan, insanı eyleme sevk eden bir yükümlülüktür.

Dinsiz hiçbir toplum var olmadığı içindir²⁷ ki, dini tecrübe evrensel bir gerçekliktir. Her ne kadar van Baaren, dinsiz hiçbir kültürün varolmadığı olgusunun böyle bir kültürün asla varolamayacağını ima edemeyeceğini söylese de, Wach aksi yönde düşünür (van Baaren, 1973: 41). Dini tecrübenin ifadeye yönelme eğilimi de evrenseldir. Dini tecrübenin ifadesi yoluyla tecrübemiz diğerleri için var olmaya başlar. Wach, dini ifadelerin tümünü, teorik ifade, pratik ifade ve sosyolojik ifade olarak üç başlık altında toplar. Her yerde ve her zaman insan kendi dini tecrübesini bu üç biçimde dile getirme çabası içindedir (Wach, 1972: 33-34).

Kişi sadece dini tecrübe sayesinde zaman ve mekânla koşullu olanın ötesine geçer. Bu tecrübenin ifadesinde ortaya çıkan dini dil, kutsal zaman ve kutsal mekânla ilgili kavram ve sembolleri oluşturur. Kutsal zamanlar ve kutsal mekânlar evrensel nosyonlardır, hiçbir mit ya da dini cemaat, onlar olmaksızın var olmamıştır. Dini kavrayışın kendini ifade ettiği kategorilerle ilişkili olan bir diğer nosyon kozmik düzen kavramıdır. Bu bağlamda Wach, Otto'nun *sensus numinis* kavramına başvurur. Wach *sensus numinis* nosyonu sayesinde dinin kökenini inceleyen ve dini illüzyon ya da psikolojik bir

²⁷ Wach'a göre tanrısız din diye bir kavram olamaz. Budizm ve Konfüçyanizmle ilgili olarak tanrısız din tanımlaması bir yanlış anlamadır. Onlar sadece nihai gerçekliğin geleneksel anlamını eleştirirler. Konfüçyüs, "Tao"yu, aşkınsal imanı vurgular. Buna karşılık sözde dinler, Marksizm ya da biyolojizm, hakiki dinin özelliklerini sergileyebilirler ama insanı nihai olanla değil sonlu bir gerçeklikle ilişkilendirirler (Wach, 1963: 37).

ihtiyaç olarak gören indirgemeci yaklaşımlardan sıyrılır. Ona göre din, ihtiyaç teorisiyle uyuşmayan bir spontanelikle doğmuştur (Wach, 1972: 35).²⁸

Merkezi bir nosyon olarak bu güç olgusu, dini tecrübeye karşılaşılan gerçeklikle gündelik dünyadaki hayat arasındaki bağlantı noktasına işaret eder. Dinler her ne kadar gücün tezahürlerinin nerede ne zaman nasıl gerçekleşeceği konusunda farklılaşsa da, bu gücün kendini tecrübe edilebilir bir biçimde tezahür ettirdiğinin kabulü evrenseldir. Dini tecrübenin otonomisinin merkezi olan bu güç, moral ve estetik nitelikleri aşan temel kudret olarak kavranır. Otto'nun gizem olarak adlandırdığı bu fenomen daha önce gördüğümüz gibi hem korkutucu hem büyüleyici bir gerçeklikti. Wach da tıpkı Otto gibi farklı dinlerde farklı biçimlerde kavransalar bile, gücün bu iki yönünün evrensel olarak kabul edildiğini ifade eder (Wach, 1972: 36).

Wach, sosyal koşulların dini hayat üzerindeki etkisine vurgu yapan eğilime karşı, sosyal hayat üzerinde dini koşulların etkisine vurgu yapan Troeltsch, Weber ve Scheler'i izler. Wach, sosyal bağlamı oluşturan dini tecrübe ve sosyal faktörlerin etkileşimine odaklanır. Ona göre dini tecrübe ne Marksizmde olduğu gibi spontanelikten uzak bir determinizmle ne de onun gerçekleştiği sosyal bağlamı ihmal eden Spritüalizmle açıklanabilir (Wach, 1963: 56-57).

Sonuç olarak Wach, dinler tarihinin artık dinin özünü ve dinlerde hakikat meselesini araştıran teoloji ve din felsefesinden özerk bir disiplin olduğunu belirtir. Ona göre Katolik ve Protestan teologların bu sahayı kendi alanlarının bir parçası haline getirme ihtirasları yüzünden, dinler tarihinin otonomisini takviye edecek çalışmalar tam olarak yapılamamaktadır (Alıcı, 2007: 483-484).

²⁸ Bilindiği gibi kutsalın ilk özelliği onun gizemliliğidir, kutsal sınırlı olan her şeyden farklı olduğu gibi sadece sınırlı bir pencereden görülebilir. Nihai gerçekliğin kendini sunduğu ikinci biçim, spontaneliktir. Tanrı, yaşayan varlık ve enerjidir, mistik bir enerji olarak kavranır. Üçüncü özelliği güç ve haşmettir (Wach, 1963: 47).

2. 3. Eliade'de Kutsalın Gerçekliği

Eliade'nin kutsalın otonomisi ile ilgili görüşleri Otto-Wach çizgisinde gelişen özerklik anlayışının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar niteliktedir. Eliade dini tecrübeyi tanrısalla ilişkilendirme konusunda Otto'yu izler. Otto'nun *muminous* dediği şeye o, kutsal adını verir (Cunningham, 1999: 37). Eliade'ye göre dinler tarihçisi, bir dini formun tarihini, onun sosyolojik ya da ekonomik bağlamını gözeterek yorumladığında, işini bitirmiş olmaz, buna ilaveten, özel tarihsel bir andaki anlamını yani görünüşünü mümkün kılan durumları ve pozisyonları anlamak durumundadır. O, dini metinlerin anlamını modern insan için anlaşılır kılarak görevini icra edecektir. Burada din biliminin kültürel işlevini icra etmesi daha önemlidir. İçinde bulunduğumuz tarihsel an, bizi daha önceki yıllarda görülemeyen karşılaşmalara zorlamaktadır. Avrupalı veya Batılı uluslar, tarih yaratan tek halk olmadığı için, onların kültürel değerleri artık imtiyazlı bir konuma sahip değildir. Zira artık doğulu halklar ya da ilkel olarak adlandırılan halklar da, tarihe yeniden dâhil olmuş ve Batılı değerleri analiz etmeye ve yargılamaya başlamışlardır. Daha çok yaşanan durum Batılı cemaatlerle diğerleri arasındaki bir diyalog süreci olarak da anlaşılabilir. Bu kültürel değerleri doğru anlayabilmek için, onları besleyen dini atmosferi bilmek gerekir ve Avrupalı olmayan bu doğulu toplumlar bu atmosferi hala korumaktadırlar. Eliade'ye göre, bu sadece dini ve kültürel bir diyalogla ilgili değildir. Onun ötesinde araştırmacı metinlerde ifade edilen varoluşsal durumları inceleyerek, insanın daha derinlikli bir anlayışına ulaşacaktır ve böyle bir bilgi ya da anlayış temelinde yeni bir hümanizm gelişecektir. Araştırmacı bir kültürün dini ifadelerini inceleyerek ona sadece sosyolojik ya da ekonomik bağlamından değil, içeriden yaklaşmaktadır. Burada söz konusu olan arkaik toplumların türlerine ait olan insanlarla karşılaşmadır. Yorum sorunu artık, yaratıcı bir hermenötikle ilgili şahsi bir deneyimdir (McCutcheon, 1999: 95-96). Dokümanlar toplandıktan ve tasvir edildikten sonra kendi referansları içinde anlaşılmalıdır. Sadece ansiklopedik bilgi, araştırmacının bütün işini tamamlayamaz. Bir dinin kronolojik gelişmesini veya sosyo-ekonomik yapısını

ortaya koymakla, araştırmacı işini tamamlamış sayılmaz. Zira her beşeri fenomen gibi, dini fenomen de son derece karmaşıktır. Ondaki bütün anlamın kavranabilmesi için dini fenomenin birçok yönden ele alınması gerekir (Eliade, 1995: 10).

Eliade açısından dinler tarihçisinin amacı, dindar insanın²⁹ zihin dünyasını anlamak ve diğerlerine anlatmaktır. Fakat bunun önündeki en büyük engel modern düşünce için din kavramının sadece bir dünya görüşü anlamında Hıristiyanlık'tan ibaret sayılmasıdır. Yabancı bir zihin dünyasını anlamanın tek yolu, onu içeriden anlamaktır. Bu arkaik toplumların perspektifinden bakıldığında, dünya, Tanrı tarafından yaratıldığı için vardır. Dünyanın varoluşu onun bir şey söylemek istediği dolayısıyla onun sessiz olmadığı anlamına gelir. Burada insan kendini mikrokozmos olarak kavradığından, kozmosta kavradığı aynı kutsiyeti kendinde bulur. Kozmos, insan varoluşunun paradigması olur. Dindar insan tek başına değil, dünyanın parçası olarak yaşar (Eliade, 1959: 165-166). İnsan varoluşunun dünyaya açık olması, dindar insanın kozmik olarak isimlendirilen tecrübeler dizisine ulaşılabilir olduğu anlamına gelir. Bu tecrübeler her zaman dinidir, zira dünya kutsaldır (Eliade, 1959: 167).

Eliade, yeni bir hümanizmi üretebilmek için yaratıcı bir hermenötiği işe koşmakla yola koyulur. Zira Eliade'ye göre, dinler tarihinin en az gelişmiş yönü yorum boyutudur ve o, dinler tarihini insanın öteki kültürler hakkındaki bilgisini artırma işi olarak görmenin ötesinde öteki kültürlerle karşılaşmada anlam ufkunun genişletilmesi çabası olarak görür. Küresel bir hümanizmin gerçekleştirilebilmesi için, dini metinlerde işaret edilen varoluşsal durumları kavramak derinlikli bir hermenötik açısından önem arz eder (Eliade, 1995: 7-9). Eliade dini metinlerle sanat eserlerini mukayese eder ve hem sanat eserlerinin hem de dini metinlerin kendilerine has

²⁹ Eliade, metnin yorumcusunu evrensel kültüre açık hale getirirken, müşterek dini bir mirasın varlığını araştırır. Evrensel bir hermenötiğe sahip olmak için bir beşeri doğa teorisine ihtiyaç vardır. Eliade insan tininin bu birliğini antropolojik bir kavram olan dindar insan (homo religiosus) kavramında bulur. Dindar insan, kendisinde kutsalla karşılaşılan bir yapıdır (Cave, 1993: 17).

bir referans planında özel dünyalarda yaşadıklarına karar verir. Sanat eseri ve dini metin, otonom bir varlık olarak telakki edildiği ölçüde anlam kazanabilir ve bunun için onun herhangi bir yorum çabasına indirgenmemesi gerekmektedir. Dini metinlerin derinlikli anlamını kavrayabilmek için ikincil derecede önem arz eden unsurların ötesine geçmek gereklidir. İlkel dinlerin sosyo-politik şartlara indirgenerek izah edilmesi gibi bir modanın yanlışlığını anlayabilmek için, onların dini deneyiminin otonomluğunun anlaşılması gerekir. Bununla birlikte Eliade, dini fenomenlerin kendi tarihsel bağlamı dışında saf bir dini fenomen olarak anlamaya çalışmaz. Ona göre, her beşeri fenomen ayrıca tarihi bir fenomendir. Dini tecrübelerin tarihselliğini kabul etmekle, onları dini olmayan unsurlara indirgemek farklı şeylerdir. Fenomenin tarihselliğini kabul etmek, onu sosyal ya da ekonomik bir tarihe indirgemek anlamına gelmez. Belirli bir kültür içindeki bir dini fenomenin mesajını ortaya koymak yeterli değildir. Ayrıca onun tarihini de incelemek gereklidir (Eliade, 1995: 12-14). Mesihçi dini hareketler, sosyopolitik bağlara indirgenemez. Bu hareketler, onları hazırlayan sosyo-politik şartların ötesinde insan ruhunun yaratılışlarıdır. Onlar, ruhun yaratıcı işlemleriyle dini bir hareket haline gelir. Bu tür hareketlerin sosyo-politik muhtevaya indirgenerek açıklanması, onlardaki kutsallık boyutunu yok saymak anlamına gelir.

Eliade, dinlere özcü yaklaşımla tarihselci yaklaşım arasındaki gerilimin din bilimini dogmatiklikten ve statiklikten kurtardığı için yaratıcı olduğunu belirtir. Eğer fenomenologlar, dini metinlerin anlamıyla tarihçiler de bu anlamın tarih boyunca farklı kültürlerde nasıl bir seyir izlediğiyle ilgilenselerdi, bu iki entelektüel yaklaşımın sonuçları, dindar insanın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktı. İndirgemecilikten korunabilmek için bu dini anlamların tarihinin daima beşeri ruh tarihinin bir unsuru olarak anlamak durumundayız. Kutsalın evrensel bir boyutu vardır. Dini inanç ve tecrübelerin kökeni kültürel değil, bilakis kültürün kökeni dini tecrübelerde bulunmaktadır. Eliade radikal biçimde gerçekleşen sekülerleşmeden sonra bile, bazı sosyal ve ahlaki fikirlerin hatta teknolojik gelişmelerin kökeninde dini saiklerin bulunduğunu

savunur. Dini tecrübe insanla bağlantılı olduğundan, dinler tarihçisi, insanın varoluşsal durumundaki sürekliliği kavramalıdır (Eliade, 1995: 15-16).

Dini metinlerin yorumu bizzat dinler tarihçisi tarafından yapılmalıdır. Dinler tarihi, insanı ruh dünyasına doğru yöneltmek ve onu kültürel yönden yaratıcı duruma getirmek için bağlı olduğu zincirlerden onu kurtarmayı hedefler. En eski zamanlardan beri, insan davranışları dini bir değerle yüklüdür, bu bakımdan dinler tarihçisi, insanlık tarihinde gizli bir manevi birlik bulmaktadır. Dinler tarihçisinin bu birliği değiştirme ve zenginleştirme imtiyazı vardır. Kültürün gerçek anlamda evrenselleştiği bugünde, dinler tarihçisi baş aktör olabilir (Eliade 1995: 73-80).

Eliade, Otto'nun kutsal düşüncesini geliştirmeye çalışır, fakat Otto'dan farklı olarak kutsalı irrasyonel yönüyle değil, bütün kompleks yapısı içinde ele alır. Eliade'yi ilgilendiren rasyonel-irrasyonel arasındaki ilişki değil, fakat kutsalın bizzat kendisidir (Long, 2000: 88). *Hiyerofani*, kutsalın tezahür edimidir, dinler tarihi, kutsal gerçekliklerin tezahürüdür. *Hiyerofanilerin*, en ilkel biçiminde de en ileri biçiminde de, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçekliği buluruz. Kutsal her ne kadar otonom bir yapıya sahip olsa da, profan dünyamızın parçası olan nesnelerde tezahür eder (Eliade, 1959: 10-11). Dini bir tecrübeyi yaşayanlar için bütün doğa kendisini kozmik bir gerçeklik olarak ifşa eder. Ayrıca Eliade, kutsal-profan paradoksuna dikkat çeker. Burada kutsalın tezahür ettiği nesne, başka bir şey haline gelirken, ayrıca kendisi olmayı sürdürür ve bir taşın kendini kutsal olarak ifşa ettiği kimseler için onun gerçekliği doğa ötesi bir gerçekliğe dönüştürülür (Eliade, 1959: 12-13). Kutsal ve profan sadece dinler tarihini ilgilendirmez, onlar dünya içinde varlığın modlarıdır. Onlar tarihe ya da sosyolojiye değil, insanın kozmosta keşfettiği farklı pozisyonlara bağlıdır. Kutsal mekânın nasıl inşa edildiğini ve profan mekândan niçin ayırt edildiğini göstermeksizin onun yapısını tartışmak manasızdır. Bu bakımdan, Eliade'nin asli ilgisi, dini tecrübenin spesifik boyutlarını sunmak ve onunla profan tecrübe arasındaki farklılıkları göstermektir (Eliade, 1959: 15-17).

Hiyerofanilerin diyalektiği bağlamında bütün nesneler kutsal olarak kabul edilmez. Kutsal kabul edilen nesne artık sıradan bir nesne değil, normal varoluş koşullarının ötesinde başka bir şeye dönüşmüştür. *Hiyerofanilerin* diyalektiği, seçimi gerektirir, bir nesne kendisinden farklı bir şey olduğu ölçüde kutsaldır. *Hiyerofani* olmak bir seçim gerektirir ve onun çevresinden açıkça soyutlanması gerekir. Bir nesne kendisi olmaya son verip bir *hiyerofani* olduğunda kutsallık boyutuna geçmiştir (Eliade, 2003: 37-38). Kutsal ve profanın paradoksal ilişkisinde kutsal kendini tecelli ettirerek kendini sınırlar ve görelileştirir. Kutsalın diyalektiği sadece ilkel dinler için değil, tüm dinler için geçerlidir. Ne temel *hiyerofanilerle* ne de evrimci anlamda salt üstün *hiyerofanilerle* karşılaşamayız (Eliade, 2003: 52-53). Psikanaliz ve tarihsel materyalizm, ilkel toplumlarda cinselliği ve beslenmeyi modern toplumun onlara yüklediği anlama irca etti. Oysa yemek yeme, ilkeller için fizyolojik bir olayın ötesinde dini bir tecrübedir (Eliade, 1959: 14). Yemek yeme törenleri, yaşamın temsil ettiği güçle birleşmeyi sağlar³⁰ (Eliade, 2003: 54).

Dini bir fenomen, tarihsel bir fenomen gibidir. Bu bakımdan saf bir dini fenomen mevcut olmadığı gibi, dini fenomen, aynı zamanda sosyal, ekonomik, psikolojik ve tarihi

³⁰ Kutsalın tezahürü bütün yönelimleri için merkez bir noktayı ifade ettiğinde dünyanın kuruluşunu sağlar. Kutsal mekânın eşiği, kutsal ve profan varlık noktaları arasındaki farkı temsil ettiğinden, kutsal mekânlar paradoksal mekânlardır. Dindar insan için ikamet ettiği kozmos ve onu kuşatan kaos arasında bir zıtlık vardır. Dünya içinde kutsalın kendisini yansıttığı bir evredir (Eliade, 1959: 30). Ev sadece oturma mekânı değil, insanın paradigmatic kozmogoniye taklit ederek kendisi için inşa ettiği bir evrendir. Modern toplumda bile yeni bir eve yerleşmek festival havasında kutlanır. Fakat insanlığın dini hayatı tarih içinde idrak edildiğinden, dindarlığın ifadeleri kaçınılmaz olarak tarihsel ve kültürel tarzlara göre koşullanır. Dünya kendini kutsal bir dünya olarak ifşa ettiği ölçüde, kozmos olarak kavranır. Dindar insanın varlığa katıldığı dünya, kutsal dünya olduğundan, o sadece kutsal dünyada yaşamak yoluyla gerçek bir varoluşa sahip olacağını bilir. Bu dini ihtiyaç söndürülemez ontolojik susuzluk olarak ifade edilir. Bu ontolojik susuzluk, dindar insanın dünyanın merkezinde durma özlemidir (Eliade, 1959: 56-64).

bir fenomendir.³¹ Araştırmacı açısından bir mitin tarihle şartlanması, onun varlığını açıklamaz. Dini tecrübenin tarihselliği, bize dini tecrübenin ne olduğunu söylemez, Elbette kutsal sadece tarihi olarak şartlanan yansımalar sayesinde kendini tanıtır. Fakat bu yansımaların incelenmesi, bize dini tecrübenin gerçek anlamını vermez (Eliade, 1995: 62-64).

Tarihselciliğin gittikçe güçlendiği modern düşünceye rağmen, tarihselcilik mutlak bir zafer kazanabilmiş değildir. Eliade mitsel metinlerde izini sürdüğü arketipik anlayışın tarihselcilik karşısında ciddi bir mukavemet kaynağı olduğunu düşünür. Mitsel anlayışta³² zamanın periyodik yeniden doğuşu yoluyla ya da tarih içinde cereyan eden olayların anlamını tarih ötesi bir alanda anlama yoluyla tarihselciliğe karşı çıkıldı (Eliade, 1994: 136). Bu bağlamda modern tarihselci ve seküler kültürün arka planında hala dini anlayışın etkilerini görmek zor değildir. Bunu, özellikle Hegel ve Marks'ın seküler felsefelerinin geri planındaki arkaik unsurlar için söyleyebiliriz. Yahudi-Hıristiyan eskatoloji geleneğinden izler taşıyan felsefelerde Hegel'e göre bir halkın yazgısının tarih üstü bir anlamı varken, Marks'ta tarihin sonu arkaik eskatolojilerin altın çağıyla anılır oldu³³ (Eliade, 1994:142-143). Modern sanatta dünyanın sonuna ilişkin eskatolojik metaforlar, hala

³¹ Ugo Bianchi, dini tecrübenin dolayısıyla disiplinin otonomisi bağlamında filolojik, etnolojik ve diğer tekniklerin dinler tarihinin tarihsel araçları olarak kapsandığını belirtir. Dinler tarihi, sosyal bağlamın incelemesini, psikolojik tezahürlere ilgiyi kapsamalıdır. Dinler tarihinin otonomisi, din üzerine sosyolojik, psikolojik vb. araştırmayı dışlamaz (Bianchi, 1984: 41-42).

³² Bir mit, kolektif düşüncenin önemli bir parçasıdır. Evrim teorisine rağmen, modern dünya hala mitsel davranışları bünyesinde barındırmaktadır. Örneğin modern dünyanın seremonilerine katılımda modern toplum ve arkaik toplum çok farklı değildir. Mit sadece ilkel insanlığın çocuksu ruh halinin bir yansımaya indirgenemediğinden, modern dünya kendi mitlerine sahiptir. Burada mit yalancı öykü olmaktan çok insanın dünyadaki varlık modunun bir ifadesidir (Eliade 1974: 24). Bununla birlikte Kirk, bütün mitlerin kutsal hikâyeler olduğunu kabul etmez. Ona göre Yunan mitlerinin bir kısmı özellikle kahraman mitleri kutsal olmaktan çok sekülerdir (Kirk, 1974: 25-26).

³³ Berger, arkaik toplumlarda *nomosun* mikrokozmos bir tezahür olarak gözükürken, modern toplumlarda kozmikleştirme'nin âlemin tabiatından ziyade insanların tabiatı hakkındaki bilimsel önermeler şeklinde yerini aldığını belirtir. Böylece modern bilinç ve arkaik bilinç arasındaki farka işaret eder (Berger, 1993: 55).

kullanımdadır (Eliade, 2001: 94). Eliade mitin kutsal bir tarihi anlattığından bahseder, başka bir deyişle ona göre, bir mit bir gerçekliğin nasıl varoluşa geçtiğini anlatır. Bu bağlamda Tylor'ın miti, dünyayı felsefi bir biçimde açıklama çabasından doğan beşeri bir ürün olarak kabul eden evrimci anlayışına karşı çıkar. Eliade, evrimci bütün izah biçimlerine karşı çıkmakla diğer fenomenologlarla ortak bir tavır takınır. Ona göre mitler, kutsalla karşılaşmayı ifade eden kozmik sembollere referans yoluyla varoluşu izah etme çabasıdır (Bell, 1997: 10).

Dini tecrübenin otonomisini kabul etmenin salt entelektüel bir uğraş olmadığı fakat pratik hayatla sıkı sıkıya bağlı olduğunu söylemek gereklidir. Zira modern ve tarihselci tarzda düşünen insan, yaşanan trajik olayların anlamının dinsel tecrübeye uzandığını göremediği gibi onları mitlerin eskatolojik senaryoları yoluyla da anlamaya çalışmaz. Aksine tüm yaşananları ekonomik ya da siyasi güç oyunlarına indirger. Dini tecrübenin otonomluğu Eliade'nin tarihin terörü³⁴ dediği bir durumdan insanın kendini korumasını sağlar. Öyleyse bu bakış, dini tecrübenin otonomluğuyla, insanın modern tarihselcilik karşısındaki özgürlüğü arasındaki pratik ilişkiyi gösterir (Eliade, 1994:144). Bu aynı zamanda arkaik dini biçimlerin modern kültürün formlarında yansımaları sahip olduğunu kabul etmemizi gerektirir.

Dini metinlerin arketipsel anlamı (dini tecrübenin otonomisi) açısından kendini tarihin yaratıcısı olarak gören modern insan özgür bir varlık olmadığı gibi, metinleri ve kendi anlam dünyasını tarihin değişmez yasaları açısından değerlendirdiği için tarihin kölesidir. Oysa dini tecrübenin bağımsızlığı tarihin zorunlu yasalarını ya da tarihselci süreçleri yok etme ve onların ötesine geçme özgürlüğü sağlar (Eliade, 1994: 150). Dindar insan, geri çevrilemez ve tekrarlanamaz mevcut anda yaşamayı reddeder ve sonsuzlukla benzeşik olabilen kutsal zamanı yeniden elde etmeye çalışır. Dindar insan, profan insanın atasıdır. Dindar insanın dindar olmayandan temel farkı, dindar insan, muvakkat zamanda hiçbir rolü olmayan kutsal zaman periyotlarını deneyimler.

³⁴ Tarihin terörü kavramıyla ilgili olarak bkz. (Eliade, 1961: 71-73)

Bunlar tanrılar tarafından kutsallaştırılan ve festivaller sayesinde mevcut hale gelen *primordial* (başlangıçta varolan) bir zamana aittir³⁵ (Eliade, 1959: 74).

Eliade, *epoche*ye ve dindar insanın tecrübesine sempatik katılımı gerektiren kutsalın indirgenemezliğine vurgu yapar. Daha sonra kutsalın tezahürünün koşullarını imajinatif olarak yeniden yaratmaya çalışır ve kutsalın tezahürünün yönelimselliğini kutsalın diyalektiği açısından ele alır. Kutsalın tezahürünün anlamını, dini sembolizmin yorumunda temellenen yapısal hermenötik açısından değerlendirir (Allen, 1978: 105–106). Eliade'nin bazı yorumcuları, zaman zaman onun dinler tarihiyle fenomenolojiyi nasıl ilişkilendirdiğini anlayamadıkları gibi, onun yaklaşımını din fenomenolojisinden ayıran yönleri de anlayamazlar.³⁶ Eliade kendini dinler tarihçisi ve fenomenolog olarak tanımlar. Tarihçinin amacı, çok sayıda dini davranış modellerinin olduğunu vurgulamaktansa, anlamları anlamaya çalışmak olmalıdır (Allen, 1978: 112). Dindar insanın hayat dünyasını kuran ve anlamlarını yorumlayan sembolik dini fenomenleri³⁷ tasvir etmeye ve bu bilgiyi deşifre etmeye çalışır (Allen, 1978: 113).

³⁵ Festivallerde insan tanrıların nasıl yarattığını öğrenerek varoluşun kutsal boyutunu keşfeder. Önemli olan tanrıların davranışlarında tekrarlanan özerk dini anlamı kavramaktır. Dindar insan verili değildir, o tanrısal modellere yaklaşarak kendini yaratır. O sadece tanrıları taklit ederek gerçek insan olur (Eliade, 1959: 100).

³⁶ Bianchi'nin yaptığı gibi fenomenoloji ve tipoloji eşitlenemez. Bianchi Eliade'nin yaklaşımının morfolojik olduğunu söylese de, morfolojik fenomenolojinin bir parçasıdır. Morfolojik analiz, özel tezahürü, sembolik çağrışımların yapısal sistemi içinde entegre etmesine izin vererek, Eliade'nin fenomenolojik yaklaşımı için temel sağlar (Allen, 1978: 110).

³⁷ Eliade açısından sembollerin çoklu değeri kabul edilmelidir ve böyle yapılar, durumların çokluğu içinde kavranmalıdır. Sembolik yapıları araştırma, bir *redüksiyon* edimi değil, bir *entegrasyon* edimi olmalıdır. Eliade, bir sembolün iki ifadesini, önceden varolan tekil bir ifadeye indirgemek üzere değil, kendisi aracılığıyla bir yapının zenginleştirilmiş anlamları varsaydığı bir süreci keşfetmek üzere karşılaştırır (Hultkrantz, 1984: 109).

2. 4. Otonomi Düşüncesinin Tenkidi

Dini tecrübenin ya da kutsalın otonomisi fikrine yönelik en ciddi eleştiri Anttonen tarafından yöneltilir. Anttonen'in meseleye yaklaşımı kognitiftir. Ona göre kutsal otonom ontolojik bir referans değildir. Kutsal ya da dini tecrübe her zaman düşünce ve davranışın kognitif yapıları içinde ve anlamın metaforik iletişimi içinde kültürel olarak üretilir. Burada Anttonen fenomenologların önerdikleri sosyal dünya ve sosyal olmayan dünya ayırımına dayalı iki dünya teorisini reddeder. Anttonen, din fenomenologları tarafından, dinin *sui generis* özünün kavranması amacıyla (Geertz & McCutcheon, 2000: 7) kutsalın bütün beşeri tecrübenin içinde gerçekleştiği sosyal matristen soyutlanmasını eleştirir (Anttonen, 2000b: 274). Kutsal gerçeklik, sembolik olarak inşa edilen zihinsel temsillerdir. Bu temsiller kültürel istemin parçasıdır (Anttonen, 2000: 197). Kutsiyet nesnelerin değil, söylemin bir niteliğidir. Önemli olan, özel sembollerin metafiziksel referanslarının nasıl yorumlandığı değil, bütün sembolik sistemin kendisine nasıl işaret ettiğini açıklamaktır. Din incelemesi için esas sorun, kutsalın insanların hayatlarında hangi biçimlerde mevcut olduğunu ve yaşanmakta olan gerçeklikler olarak nasıl kavrandığını tasvir etmektir. Bu yüzden din incelemesinin metodolojisi, kendisi aracılığıyla kavrandığı yapıların dinsel olarak bilindiği kognitif süreçlere odaklanmalıdır (Anttonen, 1996: 39).

Anttonen'e göre, kutsal, kültüre bağlı olarak hem ayıran hem birleştiren kognitif bir kategoridir. Ayrı ontolojik bir kategori olarak onun statüsü, sosyal hayatın farklı alanlarında asli göze çarpan süreçlere cevap veren insan zihninin kognitif mekanizmasına bağlıdır. Sosyal ve sosyal olmayan ayrımı, kognetik bir mantık içinde üretilmiştir. Onların ayırt ediciliği, insan bedeni ve mekânın içi ve dışı arasındaki kognitif sınırlar tarafından yaratılmıştır. Özellikle ritüel, içerisi ve dışarısı arasında yeni ilişkiler meydana getirmek için (liminal eşik) mekan yaratmak amacıyla içeriği ve dışarıyı ele alan kültürel bir süreçtir. Burada din, aynı süreç içindeki sosyal ve tarihsel kuruluşunda yaratılan insan davranışının kültürel sistemine bağlı bir bağlamdır (Anttonen, 1996: 43).

Dini tecrübenin otonomisi fikrine itiraz konusunda feminist eleştiri ve McCutcheon'ın postmodernist yaklaşımı arasında bir fikir birliği vardır. Feminist eleştiri açısından dinin doğasının *sui generis* kavramı da, dinin bağlamdan arındırılmasını amaçlar. Eşsiz dinseliliğin anlaşılması, politik ve sosyal içeriği dışlayarak gerçekleşir. Dini tecrübenin otonomisini kabul eden dinler tarihçisi, saf dini fenomenlerin empirik olarak var olabileceğini kabul etmese de, belli tecrübelerin temel dini bir karakter sergilediğini düşünür. Dinler tarihi perspektifinden, fenomenlerin sosyolojik ya da ekonomik boyutu ikincildir. Burada Shaw, eşsiz dinseliliğin kendi terimleri içinde anlaşılması gerektiği hususuna karşı çıktığı gibi, indirgemecilik karşıtı söyleme meydan okur. *Sui generis* kavramının, indirgenemez dinseliliği beşeri pratiğe empoze ettiğini ifade eder. Otonomi söylemi güç ve eşitsizlik sorularını çarpıtır, *sui generis* dinselilik anlayışının apolitik bir tavrın gelişiminden sorumlu olduğunu belirtir. Eliade'nin Mesihçi hareketleri politik olarak değil, insan ruhunun yaratmaları olarak okuma gayreti karşısında Shaw, iktidarın dinin boyutu ya da yönü olarak paranteze alınmayacağını savunur. *Sui generis* kavramı, feminist araştırmanın kabulleriyle karşıtlık içindedir. Feminist anlayışa göre, dini tecrübenin otonomisini savunan yaklaşım, aynı zamanda kurumsal bir savaş vermektedir ve bunu entelektüel bir marjinalleşme pahasına yapmaktadır. Din araştırmacısının otonomi adına ürettiği aşılmaz duvarlar, onu yeni entelektüel yönelimlerden ve tartışmalardan soyutlamıştır, sonunda 1950'lerin heyecan uyandıran fenomenolojik tartışmalarından geriye 1990'ların kısır döngüsünde kendini yineleyen bir monotonluk kalmıştır (Shaw,1999: 106-110).

King gibi feminist araştırmacılar feminizmin, dini araştırmaların bir unsuru olduğunu savunurlar. Buna göre, kadınlar tarafından yaşandığı biçimde dinin empirik araştırmasının zorunluluğuna dikkat çekerler. Dini araştırmalar bilinçli olarak kadınların dini pratiklerinden hareket etmeli ve kadınlar tarafından yaşanan dinin içeriğini araştırmalıdır. Dini araştırmalar alanında dini cemaatlerde kadının statüsü konusunda dini sembollerin etkisini araştırmak da önemlidir.

Birgit Heller, ideal kadınlığa ilişkin Hindu-Brahman kavramları ve modern Hindu hareketlerdeki kadının dini ve sosyal statüsü üzerindeki etkilerini analiz eder.³⁸ Carol Christ, Eliade'nin andro-sentrik anlayışından farklı olarak, feminist yaklaşımın içinde kadın sembolizminin önemli olarak düşünüldüğü eleştirel bir çatıdan bahseder. Eliade'nin dini fikirler kavramı, iktidar ilişkilerinin ve dinler tarihindeki ataerkil yapının önemini ihmal eder (Christ, 2001: 576). Değişimi kaotik olarak etiketleyen Eliade'nin düşüncesiyle feminist araştırma taban tabana zıttır. Eliade, Jungcu arketipler olarak düşünülen dini sembollerin iktidar politikalarından etkilenmediğini varsayar (Christ, 2001: 577). Eliade ataerkil dinlerde ve özellikle Hristiyanlıkta merkezi bir öneme sahip olan kurban, kanlı komünyon ve eril tanrıya tapınma gibi sembolleri temel yapılar olarak sıralar. Eliade kadınların dini rolüne ve Neolitik din tartışmasında kadın imgelerinin valorizasyonuna çok az değer verir. Christ'a göre Eliade, neolitik dini tasvir ederken, "tanrıça dini" terimi yerine bilinçli olarak "kozmetik din" terimini kullanır. Kozmik dinin merkezi bir sembolü olarak dünya ağacından bahsettiğinde, onun tanrıça imgesiyle olan ilişkisini özellikle zikretmez (Christ, 2001: 580).

Russell McCutcheon'a göre, dini tecrübenin, tarihsel etkiler karşısındaki otonomluğu iddiası, din konusundaki modern söylemlerin çoğunda var olan bir özeldir. Otonomi iddiasıyla, dini olan sadece diğer boyutlardan izole edilmekle kalmaz, dini olana diğerleri üzerinde bir ayrıcalık tanınır. Dinin *sui generis* olduğu iddiası, dini araştırmaların en temel aksiyomudur. Dini bilginin otonomisi, onu inceleyen disiplinin otonomisidir (McCutcheon, 1997: 59). McCutcheon, dini tecrübenin otonomisine dayalı olarak din incelemesinin otonomisini savunmanın dini araştırmaları teoloji dışındaki diğer disiplinlerle ilişkisiz hale getirdiğini vurgular.

³⁸ Ursula King, dini sembollerin araştırılması bağlamında bazı hususlara dikkat çeker. I) Dini kurumlarda kadının dini statüsünün araştırılması II) Kadının sembolik temsili ve onun kadının sosyal rolleri üzerindeki etkisi arasındaki ilişkiyi kapsayacak biçimde dini dilde kadının temsiline araştırılması III) Erkeğine karşıtlık içinde kadının dini tecrübesinin tasviridir (King, 1990: 275-286).

McCutcheon'a göre, bu otonomi anlayışı, din fenomenolojisinin dini araştırmalar alanında eşsiz disipliner bir kimliği korumak için bir stratejidir. Bu dini araştırmalar alanındaki fenomenolojinin hâkimiyetini sürdürme arzusu, din hakkındaki bilimsel söylemin imalını kontrol etmek için teolojik, sosyal ve politik motivasyonlarla ilişkilidir (McCutcheon, 1997: 73). Din fenomenolojisi bir elitin kontrolünü korumak üzere ideolojik bir meşrulaştırma aracıdır. Otonomi söylemi, sadece teolojik ve felsefi açılardan anlaşılırsa, onun arkasında yatan sosyal ve politik faktörler araştırılmazsa, sorgulama eksik kalır (McCutcheon, 1997: 73). Ona göre Eliade'nin kutsal teorisi³⁹, tarihsel olmayan bütün iddiaları tarihselleştirme çabasından başka bir şey değildir. Dinin odak noktası olarak (tarihsel olmayan) aşkın kutsalı işaret eden Eliade, sosyal ve siyasi konular hakkında yorum yapma hakkından feragat eder. Bu sadece din incelemesini teolojileştirmeye ilgili değil, ayrıca dini olanın kurtarıcı olduğunu söylemekle dinin sosyal gerçekliğine eleştirel yaklaşma fırsatını yitirmesiyle ilgilidir (McCutcheon, 2001: 129). McCutcheon'a göre, Eliade, otonomi düşüncesine sosyo-politik ilgililiği kurban eden Yeni Eleştiri akımının etkisi altındadır. Eliade için dinin *sui generis* olarak anlaşılması, modernitenin hastalıklarının tedavisi için ön şarttır. Yeni Eleştiricilik akımı ve Eliade, metni, sosyal sorunların bir parçası olarak değil, onlara bir çözüm olarak algılar. Burada sınıf, cinsiyet ve politika konularıyla araştırmacının ilgilenmemesi gerekir (McCutcheon, 1997: 55).

Fenomenolojik yaklaşımın diğer bir problemi, dini bilginin tasvirine odaklanılması ve sadece inananın perspektifini haklı çıkaran yorumlara yer verilmesiyle ilgilidir. Burada araştırmacının rolü, içeriden bakan dindarın iddialarını tekrar etmekten ibarettir (McCutcheon, 2001: 130). Dinin özünün *numinous*, "personel iman" ya da "kutsal" olduğunu ifade etmek, dinin son derece bireyselleştirilmiş bir yorumuna yol açar. Hatta dini olanla seküler olan arasındaki radikal ayrıma bile sebebiyet verebilir. Dini tecrübenin *sui generis*

³⁹ Strenski, Eliade'nin otonomiyi fazlaca abartmakla önemli fırsatları kaçırdığını belirtirken, dinin aşkın gerçekliği hakkındaki argümanlara bir son vermeye çalışır (Strenski, 1994: 104-105).

olduğunu söyleyenler onu, sosyolojik, antropolojik politik tecrübeden soyutlamaktadırlar (McCutcheon, 2001: 131).

McCutcheon açısından dikkat edilmesi gereken din fenomenolojisi olarak bilinen izole edilmiş entelektüel yaklaşım değil, içinde insanların kendi sosyal kimliklerini inşa ettikleri biçimlerdir. Bu bakımdan dini araştırmaları yeniden yapılandırmak, belli retoriksel hareketleri izleme fırsatı sunar. McCutcheon, otonomi retoriğinin ideolojik olduğunu düşünür ve bu retorik yoluyla heterojen farklılıkların giderilerek yerine homojen bir yapının tesis edildiğini savunur. Dini araştırmacının kendisi aracılığıyla sosyal kimliği kazandığı asli araç, sosyal bilimlerin indirgemeci çabasına kapalı olan dini tecrübenin incelemesi olarak kendi projelerini savunma kabiliyetidir. Buna göre indirgemeci olanlar, bütün dini fenomenlerin özü olan tarih dışı öze değil, dini fenomenlerin gözlemlenebilir kısmına ulaşabilirler. Cantwell Smith'in terminolojisi ile söyleyecek olursak, indirgemeci araştırmacı, sadece gözlemlenebilir birikimsel geleneğe ulaşabilir, fakat iman boyutunu anlayamaz (McCutcheon, 2003: 55). McCutcheon, metinsel üretimlerin analizinde otonomi retoriği yoluyla sosyal kimliği nasıl tanımladıkları üzerinde durur. Dinler tarihine Avrupa kültürü ve Asyalı ulusların kültürü arasında bir ara zemin olarak ayrıcalıklı bir pozisyon tanındığına işaret eder (McCutcheon, 2003: 66).

McCutcheon Foucault'nun bilgi ve iktidar arasında kurduğu ilişkiden yola çıkarak, dinler tarihi disiplini iktidar ilişkileri sorunu açısından ele alır. McCutcheon'a göre, Eliadeci araştırmacıların Eliade ve siyaset hakkındaki tartışmaya cevap verme biçimi, açıklanamayan fakat kendi referans planında yorumlanan saf öznelliğin indirgenemez ve otonom alanını inşa etmek için kullandıkları teknikleri temsil eder. Bu bakımdan post-Eliadeci bir din incelemesi, iktidarın ve otoritenin dini iddialar aracılığıyla inşa edildiği biçimlerle ilgilenmelidir⁴⁰ (McCutcheon, 2003: 194).

⁴⁰ McCutcheon'a göre, Eliade'nin mit kavramını, *primordial* hakikatin aktarıcısı olarak çerçevelediği apolitik bağlam reddedilmelidir. *Primordialite*, doğal verililikten doğmaz, fakat varolmak üzere mitler olarak adlandırılan özel

Yukarıda zikrettiğimiz dini tecrübenin otonomluğunu eleştiren postmodernist anlayış, dini tecrübenin ifadesinin hakikatle olan ilişkisinin, onun siyasi güçlerle olan ilişkisinin çarpıtılmış ifadeleri olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre kutsal, hiyerarşik ilgiler açısından sosyal olarak inşa edilmiş bir araçtır. Oysa dini araştırmacılar, ekonomistlere ekonomik sistemlerin edebi metinlerin kılık değiştirmiş biçimleri olduğunu dayatmaya çalışmamaktadır (Patton, 2000: 164). Öyleyse dini araştırmaların konusunun dini tecrübenin otonomluğu hususunda nötr olan ya da dışarıdan bakan kişilerin kendi ilgileri çerçevesine indirgemeye çalışmaları doğru bir yaklaşım değildir.

3. İNDİRGEMECİLİK SORUNU

İndirgemecilik, dini fenomeni kendi referans alanı dışında izah etme çabasıdır (Allen 1978: 114). İndirgemeci yaklaşımlar dendiğinde hemen akla, Freudçu psikanaliz, Marksçı diyalektik materyalist, Comtecu pozitivist yaklaşımlar gelmektedir. Bu tür indirgemeci yaklaşımlarla geleneksel inançlar arasında daima bir gerilim yaşanmıştır. İndirgemeciler, dinin, dinin dışından izahının yapılarak anlaşılması gerektiğini savunurlar. Onlara göre bir dini fenomen kendi varoluşunu dini olmayan nedenlere borçludur. Özellikle indirgemeci sosyoloji, cemaatleri kendi kavramları ve inançları açısından değil, sosyolog tarafından dışarıdan dayatılan kavramlar açısından açıklamaya çalışır. İndirgemecilere göre din kendi başına bir varlık olarak anlaşılamazken, indirgemeciliğe karşı çıkanlar açısından dini hayat, kendine özgü ve indirgenemez bir varlığa sahiptir. Robert Segal, sosyal bilimlerle din fenomenolojisi arasındaki çatışmayı sosyal bilimler lehine çözüme kavuşturmaya çalışırken, Robert Bellah ve Peter Berger gibi sosyologlar da fenomenoloji ve yorumsal sosyal bilimler arasında bir diyalogun mümkün olduğunu önermektedirler.⁴¹

iletişimsel çabalara ihtiyaç duyan kırılğan sosyal bir inşadır (McCutcheon, 2000: 199).

⁴¹ Burhoe, dinin *sui generis* bir gerçeklik olmasının, indirgemeciliğin terk edilmesini gerektirmediğini düşünür. Ona göre, fenomenleri anlamak

3. 1. Segal’de Sosyal Bilimlerin Din

Fenomenolojisine Meydan Okuması

İndirgemecilik konusu aynı zamanda dini araştırmaların sosyal bilimlerle ilişkisi sorunu olduğundan, meseleyi aynı zamanda disiplinler arası ilişkiler bağlamında ele almak durumundayız. Bu konuda Robert Segal’in tezleri oldukça kıskırtıcı ve meydan okuyucudur.

Segal’in “dinciler” olarak tanımladığı bizim fenomenologlar dediğimiz kişiler, özet olarak şu noktalar üzerinde ısrar etmektedirler. I) Din, otonom bir araştırma alanına sahiptir. II) Din sadece kutsalın onaylanmasına ilişkin inananın indirgenemez bakış açısının peşinde bütünüyle anlaşılabilir.⁴² III) Dinin hakikati açıklanamazdır.

Segal’in savunduğu indirgemecilik ise şu esaslara dayanır. I) Din otonom bir inceleme alanı değildir. II) Din imtiyaz tanınmış inananın bakış açısından anlaşılabilir. III) Dinin hakikati açıklanamaz değildir (Yonan, 1994: 43-44).

Segal’e göre indirgemecilik bir dinin analizinin dini terimlerden çok seküler terimler içinde gerçekleştirilmesi gerektiği anlamına gelir.⁴³ Dinin kökeni, işlevi anlamı ve hatta hakikati, indirgemeye tabidir. Din fenomenologlarının indirgemeciliğe karşı geliştirdikleri görüşler dört esasta toplanır. I) Dinin gerçek doğası açık seçik biçimde dinseldir. II) İndirgemecilik dinselliği, gerçekte olduğundan farklı bir şeye dönüştürür. III) İndirgemecilikten kaçınılabilir. IV) Dini araştırmalar dine indirgemeci olmayan bir biçimde yaklaşırken, sosyal bilimlere dine indirgemeci bir biçimde yaklaşır. Segal, bu kabullerden son ikisi üzerine daha çok odaklanır. Din

istiyorsak, onları sembolik yapılara indirgemek durumundayız. Ona göre, Bellah’ın bilimsel realizmden kopuk biçimde sembolik realizm içinde dini izole etmesi, dini gerçekliğin daha geniş bir anlam bağlamıyla ilişkili olmasını ve buna entegre olmasını engeller (Burhoe, 1974: 30).

⁴² Fakat Segal’e göre fenomenologlar, sadece dinin kökeni, işlevi ve anlamı konusunda değil, aynı zamanda mevzunun din olarak kategorileştirilmesinde de inananın perspektifine boyun eğdiler (Segal, 2000: 189).

⁴³ Sharma’ya göre indirgemecilik, inananı dinle ilgili anlayışından saptıran din incelemesinde bir yorum ya da açıklama moduna işaret eder (Sharma, 1994: 133).

fenomenologları bir taraftan sosyal bilimleri nötralize etmeye çalışırken, diğer taraftan onları kuşatmaya çalışır. Zira onlar sosyal bilimlerin indirgemeci olduğu ölçüde, din için tehdit edici olduğunu kabul eder (Segal, 1994: 4). Sosyal bilimlerin verdiği cevaplar, tektip olarak indirgemeci ve özelden materyalisttir. Buradaki anlayışa göre, sosyal bilimler indirgemeci cevaplar verdiği için sadece köken ve işlevle ilgili sorulara cevap verebilir. Sosyal bilimler dinden ziyade sosyoloji veya psikolojiyi incelediklerinden, din hakkındaki sorulara cevap veremezler. Ona göre bu anlayışın en büyük öncüsü dini fenomenin dini bir şey olarak incelenmesi gerektiğini belirten Eliade olmuştur. Klasik sosyal bilimcilerin dine yaklaşımlarıyla çağdaş sosyal bilimcilerin dine yaklaşımlarının aynı olmadığı, çağdaş sosyal bilimcilerin dini antropolojik ya da sosyolojik bir mesele olarak değil, temelde dini olarak inceledikleri belirtilir (Segal, 1994: 4-5).

Segal dinin sosyal bilimsel incelemesinin din fenomenolojisine meydan okuduğunu ileri sürer. Sosyal bilimlerin dinden ziyade toplumu ve kültürü incelediğini a priori olarak iddia etmek, dinin doğası nedir sorusunu gündeme getirir. Klasik anlayışa göre, din fenomenologları dinin anlamını yorumlarken, sosyal bilimciler, dinin sebeplerini açıklar. Burada anlam ve neden⁴⁴, yorum ve açıklama arasında bir karşıtlık söz konusudur. Sosyal bilimciler dinin anlamı hakkında değil, kökeni ve işlevi hakkında konuşurlar. Özellikle Geertz ve Ricoeur gibi araştırmacılar, yorumsal hermenötiği açıklayıcı sosyal bilimden ayırt etmek gerektiğini önerirler. Açıklama nedene, yorum anlama dayanır (Segal, 1994: 6-7). Yorum zihinsel bir özelliğe sahipken, açıklama materyaldir. Eliade'ye göre dini açıklamak onu dini olmayan bir biçimde

⁴⁴ Ernest Gellner'de özellikle anlam- neden kutupsallığını bariz bir biçimde gözlemlemekteyiz (Gellner, 1973: 78-87). Bununla birlikte, Cantwell Smith, beşeri kültür ve toplumla ilgili bilimsel incelemelere humanist bir biçimde yaklaşılması gerektiği hususunda Peter Winch ve Alasdair MacIntyre gibi düşünür. Ancak Winch, sosyal hayatın nedenselci izahlardan uzak tutulması gerektiğini belirtirken, MacIntyre, sosyal nedenselliğin dindar katılımcıların fikir ve inançlarına dâhil edilmesi gerektiğini belirtir (Gellner, 1973: 81).

değerlendirmek, dini yorumlamak ise, onun içeriğini dini bir biçimde nitelemektir.

Segal'e göre sosyal bilimlerin dinin anlamını ele alamadığı argümanı, kabul edilemezdir. Sosyal bilimler de dinin anlamını anlamaya çalışır. Marks ve Freud, dini yanlışlamak için ona seküler bir köken ve işlev atfetmeye çalışmıştı, ancak onların dini yanlışlaması sosyal bilimsel değil felsefi bir temele dayanır (Segal, 1994: 9).

Din fenomenologlarının sosyal bilimcilerden farklı bir biçimde hareket ettikleri aşikâr değildir. Onlar dinin hakikatini varsayarlar ve bu temelde onun kökenini ve işlevini belirlemektedirler. Eliade dinin insanları kutsala bağlamaya hizmet ettiği noktasında onu övdüğünde, onun övgüsü kutsalın varoluşunu varsayar. Eliade⁴⁵ kendi metafiziksel görüşlerini dinin kökenini ve işlevini belirlemeye uyguluyorsa, aynısını sosyal bilimciler de yapabilir. Segal bazen yorumun indirgemeci olabileceğini, buna karşılık bazen açıklamanın indirgemeci olamayacağını anlatmaya çalışır (Segal 1994: 9-11).

Fenomenologlar, çağdaş sosyal bilimcilerle klasik sosyal bilimcileri birbirinden kesin bir çizgiyle ayırt etmektedir. Segal klasik olanlarla çağdaş olanlar arasındaki kesin farkın ne olduğu sorusunu sorar? Fark ne dinin önemi ne de dinin hakikati bağlamında ortaya çıkar. Klasikler en az çağdaşlar kadar dini önemsemişlerdir. Bununla birlikte klasikler dinin yanlış olduğunu belirtirken sosyal bilimsel bir temelden ziyade felsefi bir temelden hareket ederler. Buna karşılık çağdaş sosyal bilimciler, örneğin Turner, dinin peşinen yanlış olduğunu savunan kişileri fena halde eleştirir. Berger ise son yazılarında sosyal bilimlerin dinin hakikatini doğrulayabileceğini belirtir. Bellah dinin gerçek olduğunu söylediğinde, dünyanın beşeri tecrübesinin gerçek olduğunu kasteder. Bununla birlikte klasik sosyal bilimcilerle çağdaş sosyal bilimciler arasındaki temel farklılık, dinin kökeni ve işlevi bağlamındadır. Elbette klasikler kendi aralarında homojen değillerdir, zira Marks ve Freud için

⁴⁵ Eliade indirgemecilik karşıtı anlayışına şu sözleriyle işaret eder. "Fenomeni, gönderme yapan yaratır" (Allen, 2000: 67).

din zararlı iken, Malinowski ve Jung için din zararlı değildir. Klasiklerle çağdaşlar arasındaki farklılık, dini hizmet ettiği işlevin indirgenebilirliği hususu üzerinedir. Klasik sosyal bilimcilerin aksine çağdaş sosyal bilimciler, tıpkı fenomenologlar gibi dini, dini bir biçimde açıklamaktadır. Çağdaşlar için din, insanı kutsala bağlamaya yarayan bir kavramdır. Fenomenologların dinin varoluş sebebine kutsala duyulan özlemi atfettiği yerde, çağdaş sosyal bilimciler anlamlı bir hayata duyulan özlemi atfederler (Segal, 1994: 12-14) .

Segal'e göre sosyal bilimler dini araştırmalara fenomenologların zannettiklerinden daha fazla katkı sağlamıştır. Fenomenologlarla sosyal bilimciler arasındaki fark, dini doğası hakkındaki farklı sorulara cevap vermeleri değildir. Farklılık sosyal bilimcilerin dinin kökenini ve işlevini ele almaları, buna karşılık fenomenologların dinin anlamı ve hakikatiyle uğraşmaları değildir. Gerçek farklılık, sosyal bilimcilerin ve fenomenologların, aynı dört soruya karşıt cevap vermeleridir. Bu sorular, köken, işlev, anlam ve hakikatle ilgilidir (Segal, 1994: 14).

İndirgemeciliğin savunusunu yapan Segal, indirgemeciliğe karşı çıkan fenomenologların dinle ilgili inananın bakış açısına imtiyaz tanıdıklarını ileri sürer. Özellikle Eliade, dinin anlamı, kökeni ve işleviyle ilgili inananın bakış açısını tasvir etmeye çalışır. Oysa Eliade'nin hem yaşayan dinler hem de ölü dinlerle ilgili kaynağı bizzat inananların kendisi değil, kutsal metinlerdir. Dahası Segal, Eliade'nin inananın bakış açısına şiddet uyguladığını savunur. Özellikle bütün dinlerin kutsal fenomenlerini tanrıların ötesinde gayri şahsi kutsal bir alanın tezahürleri olarak kabul etmesi, bütün dinlerin amacını mekânsal ve zamansal olarak kutsal alana bir dönüş olarak yorumlaması ve hepsinden daha önemlisi tekil dinlerin kutsal fenomenlerini sadece evrensel dini fenomenlerin örnekleri olarak düşünmesi, bu şiddetin en bariz göstergeleridir. Zira Eliade'nin bakış açısından farklı olarak, inanan insanlar, tanrıların ötesinde gayri şahsi kutsal bir alana ihtimal vermezler, benzer bir biçimde dinin amacını da kutsal alana bir dönüş olarak kabul etmezler. Bu bakımdan Eliade'nin kendi din yorumuyla inananların bakış açısını özdeşleştirmesi

keyfi bir tutumu yansıtır. Eliade inananın bakış açısı için önemli olanın dini fenomenlerin beşeri ya da doğal terimlere indirgenememesi olduğunu belirtir. Eliade inananın bakış açısından saparak, analizlerini derinlik psikolojisine dayandırır. Segal, Eliade'nin din yorumunun en az Eliade'nin indirgemeci olduğu için karşı çıktığı zevatin yaklaşımı kadar indirgemeci olduğunu iddia eder (Segal, 1999: 140-141).

Eliade bir yorumu, dinin kökeniyle değil, daha çok dinin anlamı ve işleviyle ilişkilendirir.⁴⁶ Esas konu, Eliade'nin inananın bakış açısını tasvir edip etmemesi değil, inananın dinle ilgili bilinçli yorumunun onun için dinin gerçek yorumu olup olmamasıdır. Eliade, kendini inananlar açısından dinin indirgenemez dini yorumuyla sınırlandırır Eliade'nin kutsalın tecrübesinde inançların rolünü göz ardı etmesiyle, indirgemecilik karşıtlığı arasında bir bağ vardır. Eliade, dini bir fenomenle kutsal olarak kabul edilen bir nesnenin ya da hadisenin tecrübesini kasteder. Eliade, onun indirgenemez olduğunu düşünse de, indirgemecilik karşıtı eğilimini ve dini fenomenlerde inancın yapısal rolünü kavramayı sürdüremez (Godlove, 1994: 52-53). Dini, dini açıdan yorumlamak, onun inananlar için indirgenemez aşkın anlamını sunmaktır (Segal, 1999: 142). Eliade'nin dinin indirgenemez dini anlamıyla ilgili tespitleri sadece inananın bakış açısını değil, bizzat olgunun kendisini yansıtır. Eliade inananın bakış açısını aktarır ama değerlendirmez, teologdan farklı olarak dinler tarihçisi vahye değil, bilimsel kanıta dayanır. Dinin gerçek anlamıyla onun inanan için taşıdığı anlam arasındaki ayrım temelsizdir. Sorun, inananların kendileri için dinin gerçek anlamının farkında olup olmadıklarıdır.⁴⁷ Dinin inananlar için gerçek anlamını açıklama yolunu araştırmada indirgemeci sosyal bilimci, bilinçli anlamın

⁴⁶ Eliade dini fenomenlere farklı açılardan yaklaşmanın faydalılığını yalanlamaz, ama her şeyden önce onun kendinde anlaşılması gerektiğini ve onun diğer hiçbir terim içinde açıklanamayacağını savunur (Merkur, 1994: 221).

⁴⁷ Eliade indirgemeci olmayan bir bakış açısının savunusunu yaparken, arketiplerin fenomenlerin nedeni olmadığını, fakat onlar için model oluşturduğunu belirtir. Arketiplerin bilgisi, beşeri ve doğal varlıkları ulûhiyetin tezahürlerine dönüştürerek, fenomenlerle ilgili anlamını aktarır (Idinopulos, 1994: 70).

indirgenemez bir biçimde dini olduğunu yalanlamaz. Eliade sosyal bilimlere ikincil bir önem atfeder. Bununla birlikte Eliade'nin ikincil bir konuma ittiği sosyal bilimlerle ilgili değerlendirmesi sadece Marks ya da Freud⁴⁸ gibi erken sosyal bilimcileri kapsadığından, indirgemeci olmayan sosyal bilimcilerin varlığını göz ardı eder (Segal, 1999: 143-144).

Segal'e göre Eliade indirgemeci olmayan bakış açısını ifade ederken başarısızdır ve onun görüşleri üç farklı yaklaşımla ilişkilidir. Bunlar, karşılaştırmalı yöntem, *Verstehen* süreci⁴⁹ ve fenomenolojik yaklaşımdır. Karşılaştırmalı yöntem, hipotezlerin vazgeçilemez bir kaynağı olsaydı, bu hipotezler kendini meşrulaştırıcı olurdu. Bütün din teorileri karşılaştırmacıdır. Onlar dinin evrensel kökenini, işlevini ve anlamını araştırırlar. İndirgemeci teoriler, en az Eliade kadar karşılaştırmalı yöntemi kullanır (Segal, 1999: 146).

Segal'e göre, Eliade indirgenemezci yorumun tek uygun yorum olduğunu kanıtlayamaz. İnanmayan biri için dinle ilgili olarak inananın bakış açısını kabul etmesi imkânsızdır. Burada inananın atesit değil, agnostik anlamına gelir. İnanmayan biri, inananın bakış açısındaki bazı noktaları, takdir edebilir. O, inanan için dinin seküler işlevlerini takdir edebilir. Ayrıca dinin seküler kökeninden de bahseder. Sorun onun inanan açısından

⁴⁸ Segal, Freud, Marks ve Durkheim'in indirgemeci olmaktan çok interaksyonist (madde ve tinin birbirini karşılıklı olarak etkilemesi) olduklarını savunur. Zira onlar dinin hayatın diğer yönlerini nedensel olarak etkilediğini varsayıyorlar (Segal, 2000: 192-193).

⁴⁹ *Verstehen* kavramı, indirgemeci olmayan bakış açısının savunusunda daha ağırlıklı bir yer işgal eder. Anlama teorisi, günlük hayatın çağrışım ve ihtiyaçlarından ortaya çıktı. Anlama realiteyi yansıtmaz, o her cemaat ve her kişi tarafından her zaman yerine getirilmesi gereken asla sona ermeyen bir görevi ifade eder (Wach, 2004: 243-246). Araştırılan anlam, bizzat katılımcılar için fenomenin bilinçli anlamıdır. İnsanlar tabiat varlıklarından farklı olduğu için, insani olanı araştırırken tabiat bilimlerindeki yaklaşımdan farklı bir yol izlenmelidir. Tabiat nesneleri, sadece bir sebebe dayanırken, insanlar, bir amaca yönelik olarak eylemde bulunurlar. Beşeri davranışı anlamak, onun arkasındaki amaçları, güdülerini anlamaktır. Ama Segal'e göre insanlarla tabiat varlıkları arasındaki ayrım, *Verstehen*'in savunucularının iddia ettikleri kadar bariz değildir. İnsanlarla tabiat nesneleri arasındaki ayrım bariz olsa bile, beşeri davranışın sebeplerden çok mantığa göre değerlendirilmesinin zorunlu olması açık değildir (Segal, 1999: 147).

dinin gerçekliğini takdir edip edemediğidir. İnanmayan inanan açısından tanrısālın gerçekliğini takdir edemediği ölçüde, inananın bakış açısını bütünüyle takdir edemez. İnanmayanın yapamayacağı şey, inanan açısından dinin anlamını takdir etmektir.⁵⁰ İnanmayan biri, dini başka bir terime indirgemeye karşı çıkabilir ve ona saygı gösterebilir (Segal, 1999: 152).

İnananın dinini takdir eden bir inananın, sadece bir inancın kökenini ya da işlevini değil, hakikatini değerlendirmelidir. İnanmayan biri, inananın samimiyetini sorgulayamaz. İnanmayan, inananın tanrısālın gerçek olduğundan emin olmasından değil de, tanrısālın gerçek olduğundan şüphe eder. İnananın zihnini yeniden yaratmak, bir inananı kendi terimleri içinde takdir etmekten farklı değildir (Segal, 1999: 153-154).

3. 2. Segal'e Yönelik Tenkitler

Segal, dini konuların sosyal bilimler tarafından ele alınması, dinin indirgemeci bir biçimde açıklanması konularında eleştirilmiştir. Ayrıca meseleye farkında olmadan normatif bir biçimde yaklaşması, indirgemeciliği dinin yanlış ya da gerçek dışı olduğuyula ilişkilendirmesi nedeniyle de çeşitli eleştirilere muhatap olmuştur. Biz bu eleştirileri ayrıntılı olarak ele almaya çalışacağız.

Daniel Pals'a göre Segal, her şeyden önce bizi bir dilemmaya sokmaktadır. Buna göre, din ya dini olmayan nedenleri takip ederek, dini olmayan bir biçimde açıklanacaktır ya da inananın bakış açısından hareketle dini bir biçimde izah edilecektir. Din fenomenologlarının ilgisi, inancı sosyal bilimcilerin tehditlerinden korumaktır. İnanmayanlar ise inananın bakış açısından yüz çevirerek, sosyal bilime doğru yönelmelidirler. Din fenomenologları için, inananın perspektifinden bakmakla dinler tarihçisi, onu desteklemek yani kendisi de mümin olmak zorundadır (Pals, 1994: 185-189).

⁵⁰ Bununla birlikte Bleeker, ateist bir araştırmacının bile, dini fenomenleri, inananın bakış açısından anlamak zorunda olduğunu belirtirken, aksi takdirde olgulara şiddet uygulamış olacağına değinir (Bleeker, 1975: 20).

Segal'in mantığına göre, araştırmacı, nesnelere inananın bakış açısından yaklaşan bir "dinci" olmalıdır. Bunu iddia etmek bu kadar kolay mıdır? Bir kişi, ateist olmasına rağmen, dinin çocuksu bir hayal ürünü olduğunu kabul etmeyebilir ya da inançsızlığına rağmen, dinin psişik anlamda represif olduğunu kabul etmeyebilir (Pals, 1994: 192).

Idinopulos, dini ayrı bir üniversitede özel bir incelemeyi hak eden eşsiz bir konu olduğunu belirtirken Segal'in fikirlerine büyük ölçüde karşı koyar. Ona göre sosyal bilim disiplinleri, sadece dinin belli yönlerini ele alabilirken, benzersiz bir din departmanı, din incelemesinin hakkını verir. Ona göre Segal'in zannettiği gibi dini davranış ve sosyolojik davranış arasındaki ilişkiyi göstermek, indirgemeci olmayı gerektirmez (Idinopulos, 1994: 66-67). Segal'e göre, dinin indirgemeci analizinin anahtarı, dini pratiklerin aktüel anlamda kastettiği şey açısından doğru bir görüşe ulaşmaktır. Burada Segal, kutsalın gerçekliğini kabul eden inananlarla bu gerçekliği reddetmesi gereken inanmayanlar arasında bir ayrıma gider. Bununla birlikte Segal, inancın dinin anlam bakımından eşsizliğini doğrulamayı varsaydığında haksızdır (Idinopulos, 1994: 68).

Idinopulos, Segal'in iddia ettiği gibi Eliade'nin sadece dini tasvir etmediğini, aynı zamanda onun anlamını araştırdığını vurgular. Elbette Eliade, sadece toplum içinde dinin işlevini tasvir etmeyi amaçlamadı. Onun açısından, dinin empirik ya da tarihsel değerlendirmesi, dinin manasını anlama amacına yönelik temel süreçlerdir⁵¹ (Idinopulos, 1994: 69).

⁵¹ Idinopulos, doğa-üstü ya da nihai ilgi gibi dinin tek bir tanımının yapılamayacağını belirtir. Dini doğaüstü kavramıyla açıklamaya kalkarsak, Budizmi bir yere koyamayız. Benzer biçimde kutsal-profana ayrımı da dini duygunun kompleks yapısını tam olarak yansıtamaz. Din teorileri empirik kanıtlara dayanmaktan çok pratik ilgilerden hâsıl olur ve normatif olarak görünür. Din zalim bir dünyada insana destek sağlayan olumlu psişik bir güç olarak görülebilir. Fakat o, bütün dinlerin bu kapsama girdiğini düşünmez, zira insanlığa sosyal açıdan organize olma konusunda yardımcı olacak dinler var olduğu gibi potansiyel olarak yıkıcı dinler de mevcuttur (Idinopulos, 1999: 155-160).

Ona göre Segal, Eliade'yi yanlış anlar. Zira kutsal ya da profan gibi kavramlar, arkaik insanın değil, Eliade'nin terminolojisini yansıtır. Eliade yorum ediminin inanç ediminden farklı olduğunu kabul eder. Dahası yorum edimi dini inanca dayanmaz, fakat inancın dışsal ve sembolik ifadelerine dayanır. Segal'in Eliade'nin arkaik insanın bilincine tecavüzde bulunduğuyla ilgili iddiası da gerçeği yansıtmaz. Eliade'nin yapmaya çalıştığı şey, aşkın ve kutsal olduğuna inanılan varlıklar ya da güçlerle ilişki içinde toplumun kendini nasıl anladığını ortaya koymaktır (Idinopulos, 1994: 75-77). Segal'in, inananın, bütün tanrıların ötesinde hiçbir gayri şahsi kutsal kabul etmediği anlayışı doğru olabilir. Eliade'nin düşüncesinde kutsal kavramı, gayri şahsi semavi bir alanı ifade etmez. Kavram sadece aşkınlık boyutuna göndermede bulunur. Bununla birlikte Segal'in eleştirisi taktikseldir ve dinin kutsal olmaksızın nasıl yorumlanacağına dair hiçbir alternatif sunmaz (Idinopulos, 1994: 78).

Segal'e göre, bir inanan, dinin indirgenemezliğini bir inanmayan ise indirgemeciliği kabul etmelidir. Segal'in kendi inancını ya da inançsızlığını cevaplamadan bırakması önemlidir.⁵² İnanmak ya da inanmamak, dini öğretme eylemiyle ilgisizdir, araştırmacı dinin kendisini değil din hakkındaki kitapları öğretir. Segal ise sadece inanmayan birinin inanana dinin seküler işlevlerini anlatabileceğini belirtir (Idinopulos, 1994: 79-80).

Ivan Strenski, Segal'in meseleyi inananın bakış açısının epistemolojik statüsüne indirgediğinden, teolojik tuzağa düştüğünü belirtir. Segal'in inanan ve indirgemecilik karşıtlığı arasında kurduğu bağlantı hatalıdır. Zira Barthçı teoloji din kavramına indirgemeci yaklaşır. Öyleyse bazı inananlar indirgemeci olabilmektedir. Segal'in en büyük hatası, ilk planda

⁵² Segal, Eliade'nin iddia ettiği gibi dinin özünü kavramaya çalışmanın, boş bir çaba olduğunu belirtir. Segal'e göre, Eliade, dinin sosyal bilimlerde ele alınmasının ne dinler tarihçisine yardım ettiğini ne de onlara meydan okuduğunu savunur. Eliade'nin yaklaşımı sadece indirgemeci olmayan bir yaklaşım değil, aynı zamanda indirgemecilik karşıtı bir yaklaşımdır (Elzey, 1994: 84).

indirgemecilik karşıtları tarafından dikte edilen bir ajandayla meşgul olmasıdır. Segal'ın yanlışı, dinin hakikatiyle ilgili soruları ya da inananın görüş açısını indirgemecilik tartışmalarının esas meselesi olarak kabul etmesidir. Segal, indirgeme kavramına normatif yaklaşır ve hakikat tuzağına düşer (Strenski, 1994: 95-97). Eliade gibi fenomenologlar, dini fenomenlerin indirgenemezliğini onların oldukları şekilden başka türlü ele alınamaması biçiminde anlamaktadır. Eliade din kavramını evrenselleştirmiş ve sabitlemiştir. Dine indirgemeci bir yaklaşım, gerçekliği sınıflandırma biçimimizi etkilemektedir (Strenski, 1994: 101). Eliade, dinin bilimsel teorilerine karşı, onun ruhsal doğasını yansıtmayan bütün açıklama biçimlerini reddeder. Arketipsel analiz, diğer bütün analizlerin tahtına oturur. Çoğunlukla Eliade'nin, inananın bakış açısından konuştuğu söylene de gerçekte, onun teorik yaklaşımı, inananın bakış açısını normatif kılmaya tamamen karşıttır. Eliade, insanın alt bilincinde ve transbilinç etkinliğinde ifade edilen sembolizmle ilgilenir. Yaratıcı hermenötik total bir hermenötiktir, tarih öncesinden günümüze insanın kutsalla karşılaşmasını deşifre etmeye çalışır. Eliade fenomenlerin dini olan ve olmayan değerlendirmelerini kendi değerlendirme-leriyle değiştirir (Strenski, 1994: 102-103). Strenski, a priori mutlak otonomi kavramına karşı koyarken, rölatif otonomi kavramına müracaat eder. Strenski'ye göre, dinin sahip olduğu tarih, yapı veya sanat gibi olgular mutlak anlamda otonom değildir. Ona göre, rölatif otonomi, bütün disiplinler bölünmelerin stratejik olduğunu bildirir. Rölatif otonomi, araştırmacıyı hakikat tuzağından, dini de aşkınsal gerçeklikten korur. Dinin kültürel gerçekliği yeterlidir. Eliade ise, dinin otonomisinin katıksız olduğunu ve seküler alandan mutlak biçimde ayrıldığını belirttiğinde meseleyi abartır (Strenski, 1994: 106-107).

Donald Wiebe'ye göre, Segal, inananın perspektifinden bakmanın zorunlu olmadığını söylerken haklı olsa da, indirgemeciliğe duyulan ihtiyacı, dinin yanlış olmasıyla ilişkilendirme yolunu açtığında hatalıdır. Segal sadece indirgemeci olmayan değerlendirmelerin zorunlu olmadığını değil, aynı zamanda onların mümkün de olmadığını belirtir.

İnanmayan bir araştırmacı için, indirgemeci yorum tek çıkar yoldur. Genelde dinin ne olduğu yerine inananın perspektifine odaklanmak, anlam belirsizliğine yol açar. İndirgemeci olmayanlar, genelde dini anlamaya odaklanmak yerine inananlar için dinin ne anlama geldiğini anlama üzerine dikkatleri odaklayan yansıtıcı bir dil kullanır. Böyle bir dilin kullanımı daha ziyade fenomenologlar için geçerlidir. Segal'e göre, dinin indirgemeci olmayan değerlendirmeleri, sadece dindarlar için mümkünken, indirgemeci değerlendirmeler, hem dindarlar hem de skeptikler için geçerlidir (Wiebe, 1994: 109–110).

Segal'in argümanı, psikolojik olmaktan çok mantıksaldır. Dini fenomenleri dini terimler içinde izah etmek inanmayanlar için imkânsızdır. Dini fenomenleri dini olmayan terimler içinde izah etmek, inanmayan için hem mümkündür hem de zorunludur. Segal'e muhalif olarak Wiebe, din incelemesindeki bir indirgemecilik savunusunu varsaymadığını düşünür. Segal, indirgemecilere karşı kendi argümanının başlangıçtaki amacını tehlikeye atar. Segal'e göre skeptik, inananın terimlerinin mantıksal ve psikolojik geçerliğini araştırır, ama aynı hakkı skeptik için inanana vermez. O, dinin yanlış olduğunu ve bu yüzden, dinde mevcut olmayan bir gerçekliğe sahip olan kavramlar açısından açıklamaya ihtiyaç olduğunu belirtir (Wiebe, 1994: 112–113). Wiebe'ye göre, Smith'in iman ve birikimsel gelenek arasında yaptığı ayrım, Segal'in tezini kökten çürütür. Wiebe, Segal'den farklı olarak, indirgemeciliği, dinin bilimsel açıklamasına giden tek yol olarak görmez. O, indirgemeci yaklaşımın indirgemeci olmayan yaklaşımdan her bakımdan daha üstün olduğunu bile kabul etmez (Wiebe, 1994: 116). Öyleyse Segal indirgemeci analizin zorunluluğunu, Wiebe ise imkânını savunur.

Segal Eliade'nin aksine, dinin diğer kültürel fenomenler gibi çok kökenli, çok işlevli ve çok anlamlı olduğunu savunur. Din kısmen sosyolojik kısmen dini olan bir kökene sahip olabilir. Segal, sosyolojik bir değerlendirmenin, dinin özellikle sosyal bir amaç için işlediğini gösterdiğini savunur. Bu onun aynı zamanda dini bir amaç için işlemeyeceği anlamına gelmez. Eğer kutsal, teorik bir nesne değilse, din incelemesi, teoriler

arası indirgemeden muaf tutulur. Sharma Segal'in görüşleriyle fenomenolojik anlayış arasında bir diyalog kurmayı dener. Segal'in eleştirileriyle fenomenoloji tamamlayıcılık ilişkisi içine sokulmalıdır (Sharma, 1994: 138-139).

İnananın dini olarak kabul ettiği şeyle, fenomenologun din kavramıyla anladığı şey birbirinden ayırt edilmelidir. Eliade, inananların öz anlayışını aşabilen ve inananlara malum olan tarihsel olgulardan sapabilen dini tecrübenin çeşitli yapılarını kimliklendirir. Arketipler, bütün tarih boyunca gelişen anlam bütünlüğüne sahiptir ve hatta bizzat inananların arketipler hakkında sahip oldukları farkındalığı aşar. Bununla birlikte din fenomenolojisi, dini seküler anlayışa karşı koruyan muhafazakâr bir yöntem olarak anlaşılmamalıdır. Fakat fenomenoloji dini boyutun sadece seküler bir biçimde anlaşılmasını engelleyen bir metodolojidir (Sharma, 1994: 140-141).

İndirgemeci olmayanlar, inceleme konusunun özelliklerine odaklanırken, indirgemeciler yöntem sorununa yönelir. Dawson'a göre, Segal'in sosyal bilimlerin indirgemeci kullanımı doğru ama yorum-açıklama, anlam-neden ayrımı hatalıdır. Dini referans planı ve dini olmayan referans planı arasında Segal'in yaptığı radikal ayrım⁵³ da gerçeği yansıtmaz (Dawson, 1994: 145). Edwards, yorumu, nesne ve muhatap arasındaki bir arabuluculuk edimi, bilimsel açıklamayı da bir nesne ve çatı arasındaki arabuluculuk edimi olarak tasvir eder. Yorumda nesne sabit bir referans noktasıdır, açıklamada ise, nesne sabit bir referans noktası değildir. Ayrıca bilimsel açıklamada, muhatap, yorumdakinde olduğu kadar ilgi odağı değildir. Fakat bilimsel açıklama, yoruma karşıt olmak durumunda değildir (Edwards, 1999: 203-203). Edwards açısından indirgemeci yöntemin din bilimine uygulanması sorunu sahte bir sorundur. Zira konunun politik yönünü yani diğer cemaatlerin hukuki hakları gibi bir sorunsalı yok sayar.

⁵³ Segal'e göre fenomenologlar, din bilimini tasviri bir çabaya indirgemişlerdir. Ona göre inananın perspektifinden bakmak yetersizdir, zira inanan kendi inanç ve amelinin bütün anlamını kavrayabilmekte değildir. Ayrıca inananların kendi davranışlarını motive eden şeyleri belirlemek empirik bir meseledir.

Her şeye rağmen, akademisyenler akademik olmayanların inanç özgürlüğüne tecavüz edemez (Edwards, 1999: 207).

3. 3. İndirgemeci Olmayan Sosyal Bilimlere Doğru

Yorumsal sosyal bilimi savunan Berger, Bellah ve Geertz, indirgemecilik konusunda dayatılan ya-ya da ikilemini aşmayı başarmışlardır. Metodolojik anlamda kendilerini Marx, Durkheim, Freud gibi indirgemecilerden ayırt etmişlerdir, bu yorumsal sosyal bilimciler, dini özelde kutsala değil, insanın anlama özlem duymasına atfederler. Bu yorumsal sosyal bilimin ışığında, sosyal bilimlerin naturalizmi ya da pozitivismi doğrulayan açıklamalara indirgenemeyeceğini söyleyebiliriz. Fakat inananların görüşüne imtiyaz tanıma ve dinin indirgemeci olmayan yorumlarına duyulan sempati noktasında, bu yorumsal araştırmacılar, dini edimi de kapsayan sosyal edimin izahının naturalist anlayıştan daha fazlasını gereksediğine dikkat çektiler (Dawson, 1994: 146–147). Tıpkı fenomenologlar gibi yorumsal sosyal bilimciler, nesneleri inananın bakış açısından izah etmekle ilgilendiler. Berger ve Bellah, kendilerinin yöntemde ve yönelimde indirgemeci olmayan bir seçeneğe göz kırptıklarını belirttiler. Fenomenologlarla bunlar arasındaki en temel fark, bu sosyal bilimciler anlamlı hayatı araştırırken, fenomenologlar kutsalı araştırır. Bellah için sembolik realizm, inanlar açısından dinin taşıdığı anlamı araştırmak olduğundan, sembolik realizmle indirgemeci olmayan yaklaşım özdeştir. Bellah'ın gerçekte inananın bakış açısını ele alıp almaması önemli değildir. Dinler tarihçisi için önemli olan, dinin indirgenemez olup olmadığıdır. Din seküler bir amaca hizmet eden bir araçtır. Anlamın iki türü arasında bir ayrım söz konusudur. Fenomenologlar için anlam dini, sosyal bilimciler için sekülerdir. Dinler tarihçileri için, insan, anlam araştırmasının, kendisi dine ulaşıncaya kadar sona ermediği biridir, yeni sosyal bilimciler için ise, insan, anlam araştırması içinde olan bir varlıktır ve çoğu onu dinde bulur (Pals, 1994: 196).

Hem Berger hem de Bellah, dine yaklaşmanın en uygun yolunun indirgenemez kutsal öğretisi olduğunu belirtirler. Bellah Durkheim'in toplum için düşündüğü *sui generis* gerçeklik özelliğini din için düşünür. Bu her dini sembolizmin eşit biçimde doğru olduğu anlamına değil, her türlü indirgemeciliğin terk edilmesi gerektiği anlamına gelir. Berger de, dinin bilimsel analizinin fenomene içeriden bakan bir perspektifle mümkün olabileceğini yani fenomenlerin dini bilincin yöneldiği anlamlar açısından görülmesi gerektiğinin altını çizer⁵⁴ (Pals, 1999: 180). Berger'in din anlayışı fenomenolojik bir anlayış biçimi olarak görünür. Zira Berger dini, kutsal bir üslup içinde ortaya çıkan, kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu beşeri bir teşebbüs olarak tanımlar (Berger, 1993: 55). Berger dini sembolizm ve sosyal etkileşim arasında diyalektik bir ilişkiden yola çıkar. Berger dini sembol sisteminin doğuşunu, bireyin kendisiyle benzer durumda olan diğer kişilerle etkileşiminin bir sonucu olarak değerlendirir. Burada onun dışsallaştırma adını verdiği, bireyin öznel durumlarının somut semboller biçiminde dışsal bir gerçeklik olduğu bir süreç gerçekleşir. Daha sonra bu dışsal gerçeklik, bireyin öznel kimliğinin bir parçası haline gelerek içselleştirilmiş olur. Ayrıca dini semboller, bir makuliyet yapısı olarak da işlevselleşir (Wuthnow, 1992: 20).

Bu bağlamda dini, otonom kültürel bir sistem olarak kabul eden bazı yorumcular, Berger'in makuliyet yapılarıyla ilgili tezinin bir tür sosyolojik indirgemecilik olduğunu belirttiler. Bunun nedeni, makuliyet yapıları fikrinin dini sembollerini sosyal koşullara indirgeyerek açıklamaya çalıştığını iddia etmeleridir. Öyle görünüyor ki, Berger, makuliyet yapılarının onlar tarafından makul kılınan dini inançlardan

⁵⁴ Din kültürün bir işlevi olarak düşünüldüğünde, Victor Turner'a göre, bu dini fenomenleri din dışı faktörlere indirgemek anlamı taşımaz, bu daha çok teolojik mutlakçılığa karşı bir tavır olarak anlaşılmalıdır. Bu bakımdan dini fenomenler sadece seküler kurumların incelemesiyle ilişki içinde ortaya çıkan disiplinler açısından değil, dini fikirler ve fenomenler açısından anlaşılmalıdır. Dinin kültürün bir işlevi olduğu dolayısıyla kültürün diğer işlevleriyle etkileşim içinde olması dinseliliğin indirgenemezliği ilkesine ters düşmez (van Baaren, 1973: 37).

daha temel olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte Berger, Marks, Freud ve hatta Durkheim ile kıyaslandığında dini sembollere gerçek bir otonomi sunmaktadır. Açıkça Berger, indirgemecilik problemini aşmaya çalıştı. Bu çerçevede dinin devamı için sosyal etkileşimin (dışsallaştırma-içselleştirme diyalektiği) önemini vurgulasa da, kültürel bir sistem olarak varolma ve bireysel düşünceleri biçimlendirme noktasında dinin bağımsız, otonom kapasitesini kabul etti (Wuthnow, 1992: 29-30).

Robert Bellah'ın sembolik realizm adını verdiği bir çerçevede gelişen sosyolojik görüşleri, sosyal bilimler ve fenomenoloji arasında kurulabilecek bir diyalogun ilk tohumu olarak değerlendirilebilir mi? Kanaatimize göre bu soruya olumlu bir cevap vermek için çok fazla gerekçeye sahip olabiliriz. Bellah, aydınlanmacı çizgide gelişen din-bilim ilişkisi anlayışında dinlerin geleneğe bir reaksiyon olarak anlaşıldığını belirtir. 19. yy.da ise neredeyse bilimin dinin yerini aldığı düşünülmüştür (Bellah, 1991: 238). Bellah'a göre din, sözde bilim ya da sözde tarih değil, beşeri tecrübenin totalitesinin hakikati hakkında imajinatif bir ifadedir. Bilim ve din gibi farklı gerçeklik alanlarını ele alırken biri tarafından kullanılan dili diğerine indirgemekten sakınmak gerekir (Bellah, 1991: 244-245). Din insanların kendisi aracılığıyla dünyayı yorumladıkları geleneksel moddur. Din, kültürel kaygılarımızın uçlarında değil, merkezinde gerçekleşir (Bellah, 1991: 246). Bellah'ın sembolik indirgemeciler adını verdiği zevat, dini bilim tarihindeki bir evre olarak ele almaktadır. Freud ve Durkheim ile birlikte sembolik indirgemecilik daha da gelişti. Freud için dinin gerçek anlamı, onun sembolik olarak ifade ettiği Oedipus kompleksinde bulunur. Durkheim ise sembolün arkasındaki gerçekliğin toplum olduğunu belirtir. Bununla birlikte Weber, Marks, Freud ve Durkheim'dan farklı olarak, dini sembollerin arkasında yatan gerçeklikle ilgili bir savda bulunmaz. Weber dini, ona inananların görüş açısından anlaşılması gereken anlam sistemleri olarak ele alır. Weber Alman kültür tarihçileri ve fenomenologlarla ortak bir paydaya sahiptir (Bellah, 1991: 248-250). Bununla birlikte sembolik indirgemecilerin eserlerinde dinin kültür içindeki konumuna dair Bellah'ın

sembolik realizm adını verdiği bir pozisyon gizli kaldı. Sembolik indirgemecilik 17. yy.dan beri, Batı düşüncesine egemen olan nesnel zihin ön yargısının bir tezahürüdür. Durkheim, toplumun sembolik bir gerçeklik olduğu sonucuna ulaştığında kendi teziyle çelişkiye düşer. Freud da sembollerin gerçekliğini ve zorunluluğunu kabul eder. Semboller, nesnelleştirilemez ve empirik önermelere indirgenemez. Bu sembolik realizmin bulunduğu konumdur. Bu konuda Bellah açıkça Cantwell Smith'in etkisi altındadır. Eğer dini sembolleştirme, beşeri varoluşun yapısında mevcutsa bütün indirgeme terk edilmelidir. Sembolik realizm, dinin sosyal bilimsel incelemesi için yeterli bir temeldir (Bellah, 1991: 250-253). Sembolik realizme göre gerçeklik asla orada çıplak bir biçimde duran bir şey değil, bilakis bir "buradayı" gerekser. Din, onları gözlemleyerek değil, onlarda ikamet ederek katıldığımız birimleri birbirine bağlar. Sembol bir süsleme aracı değil, fakat gerçekliği kavramanın tek yoludur. Bilgi ve teslimiyet arasındaki fark, savunulamazdır. Gerekli olan ikisini entegre etmektir (Bellah, 1991: 254-255). Sembolik realizm, modern dünyayı dini ciddiye almaya ve insan hayatında sembollerin çok büyük bir öneme haiz olduğunu kabul etmeye çağırmaktadır. Buna rağmen Bellah'ın sembolik realizmi, Turner'a göre, Amerikan sekülerliğinin yeniden ifade bulduğu bir alandır. Bellah, Protestan etiği ile Amerikan milliyetçiliğinin sembollerinin karışımı olan Amerikan sivil dininden bahseder.⁵⁵ Sembolik realizm, dinin "yararlı" ve "iyi" bir şey olduğu anlayışına dayalıdır (Turner, 1991: 56-57). Ona göre fenomenolojik ekol, dini sembolleri mümkün olduğunca

⁵⁵ Ken Wilber, Bellah'ın indirgemecilik karşıtı görüşlerinin sosyolojide bir devrim yarattığını ifade ettikten sonra, ona bazı eleştiriler yöneltir. Ona göre Bellah, dini ifadeleri indirgemeci olmayan bir tarzda ele alırken, ciddi eleştirel bir kapasiteden yoksundur. Ayrıca Bellah, rasyonel öncesi dinle rasyonel sonrası dini birbirinden ayırt etmediği gibi rasyonel öncesi dini yüceltmıştır. Bellah, bütün toplumların ve hatta seküler toplumların bile dini bir nitelik taşıdığını ve bütün dinlerin bir gerçeklik taşıdığını belirttiğinde, dinin ölçütünün bütünleştirme ve sosyal dayanışma olduğunu ifade eder. Bellah bir taraftan seküler ve rasyonel bir toplumun da dâhil olabileceği meşru bir din tanımına işaret ederken, diğer taraftan rasyonel anlayışın ötesinde otantik bir din kavramından bahsetmektedir (Wilber, 1995: 97-98).

inananlar açısından tasvir etmekle tercih edilebilir bir pozisyonudur (Bellah, 1991: 256). Sonuç olarak fenomenolojinin, sosyal bilimlerin yerini alacak alternatif bir araştırma yöntemi olmadığını ifade eden Ricoeur haklı görünmektedir. Fenomenolojik yaklaşım, sadece dini fenomenleri sosyal bilimlerin indirgemeci eğilimlerine karşı korumaya çalışır (Lanigan, 1995: 313) Fenomenolojinin görevi nesnel bilgiyi inşa etmek değildir.⁵⁶ Ricoeur'e göre, din fenomenolojisi, dine yönelik psikanalistik ve diğer indirgemeci yorumlarla diyalektik bir ilişkiye sokulmalıdır (Doran, 1995: 16).

4. DİNİ ARAŞTIRMALARDA NÖTRALİTE SORUNU

Şimdiye kadar içeriden anlama vs. dışarıdan anlama bağlamında gelişen karşıt görüşlerin argümanlarını detaylı olarak tartıştık. Bu bölümde ise, bu iki bakış açısı arasında kendini tanımlayan ve dine ne içeriden ne de dışarıdan bakan nötral yaklaşımı incelemeye çalışacağız. Burada aslolan bir epistemoloji sorunudur. Başka bir deyişle, bilme iddiasını ortaya koyarken araştırmacı hangi standartları ve kriterleri ortaya koymaktadır. Nötraliteyi savunan araştırmacılar, içeriden bakış veya dışarıdan bakışın doğru olup olmadığını sorgulamaz. Buna göre dini araştırmacının rolü, içeriden ya da dışarıdan bakışın avukatlığını yapmak değildir. Bunun yerine araştırmacı, hakikatin herhangi bir türünü belirleme noktasındaki bütün çabaları, ister dini ister psikolojik olsun, paranteze almalı ve böyle iddiaları yaratmaya çalışan diğer insanların çabalarını basitçe tasvir etmeli ve karşılaştırmalıdır. Burada Bellah gibi (Bellah, 2006: 496) dinle ilgili konularda

⁵⁶ Sosyal bilimlerin refleksif olmayan varsayımlara dayanması, Gadamer, Milbank ve Habermas gibilerinin refleksif dönüşüyle açıklık kazanır. Bunlar epistemolojik nötraliteyi eleştirirler, Smart gerçek olan nesnelerle var olan nesneleri birbirinden ayırt eder. Buna göre Tanrı varolsa da olmasa da, Hristiyanlar için gerçektir. Yorumun nesnesi beşeri özne olduğu için, yorum sosyal bilimlerin asli görevidir. Yorumcu bir şeyin anlamını onun ifadesinden ayırt etmelidir. Geleneksel anlamda sosyal bilim ve beşeri bilim arasındaki fark, nedensel açıklamalar ve yorum arasındaki farktır. Açıklama ve anlama her halükarda birbirini dışlayan şeyler değildir, hatta her ikisi Ricoeur'de olduğu gibi hermenötik söylemde birleştirilebilir. Hatta Segal'in anlam-neden zıtlığı bile zorunlu değildir (Flood, 1999: 79-80).

tarafsız ya da nötral bir tutumun pratikte varolamayacağını, zira araştırmacının bir şeye taraf olmak ya da bir şeyi eleştirmek durumunda olduğunu belirten kişilerin aksine nötralityenin pratikte mümkün olabileceği düşünülür.

4. 1. Nötralityenin Türleri

Donnovan nötralitye konusunun kompleks bir konu olduğunu ve gerçekte nötralityenin her biri özel durumlara uygun çeşitlemesinin var olduğunu ileri sürer. Sadece araştırmacının tarafsız olması gerektiğini söylemez, ayrıca bu iddianın mümkün sınırlamalarının bazısını açıklar (McCutcheon, 1999: 217).

Donovan, nötralityeyi, gözlemci-nötralitye, katılımcı nötralitye ve rol-nötralitye gibi türlere ayırır. Gözlemci-nötralitye, daha çok bir seyircinin konumunu çağırıştırır, sadece gördükleri şeyi tasvir eden ilgisizlik duruşunu temsil eder. Bu pozisyonda hiçbir açıklama ya da değerlendirme yapılmaz. Bununla birlikte, gözlemci-nötralityenin pratikte imkânsız olmasına yol açan bazı sebepler zikredilebilir. Her şeyden önce bir seyirci, kendi bakış açısıyla sınırlıdır, kişinin zihnindeki durumun ayrıntılarını ele alması imkânsız olduğu gibi gözlemci kaçınılmaz olarak kendi düşünce yapılarını empoze edecektir. Bir gözlemci, varlıkların taraflar açısından taşıdığı önemden bihaberdir. Ayrıca nötral niyetine rağmen, bir seyircinin mevcudiyeti, olguları çarpıtır, zira seyirci, taraflardan birine meyledebilir. Bu bakımdan, saf gözlemci-nötralitye sadece bir ideal olarak varolabilir (Donovan, 1999: 236).

Katılımcı-nötralitye, aktüel durumların karmaşıklığını hesaba katarak gözlemci-nötralityenin sınırlamalarından kaçınmaya çalışır. Burada nötral olmak, söz konusu pozisyonlar arasındaki ilgilerin dengesini maddi anlamda bozmaksızın kendi katılımını ayarlamaktır. Katılımcı nötralityeye ulaşabilmek çok kolay değildir, tıpkı nötral gözlem fikri gibi nötral katılım düşüncesi de, Dini Araştırmaların metodolojik ilkelerine uyarlama açısından pek uygun değildir.

Rol-nötralite dendiğinde ise, Donovan’a göre, bir mahkemedeki yargıç ya da spor müsabakalarındaki hakemlerin konumu akla gelebilir. Burada katılımın özel bir türü olarak görünen bir şeyi buluruz ki, bu bir kural ve prosedürler yapısının varolduğu bir durumla ilgilidir. Bu yapı içinde nötral olmak, oynama ya da oyuna katılma noktasında bir role sahip olmaktır (Donovan, 1999: 236-238).

Klasik din fenomenoloji teorileri açısından “isimleri tayin etmek”, anlamaya ya da kavramaya giden en temel yoldur. Dini Araştırmaların pratiğinde, ön yargısız isimlendirme çabalarından daha mühim bir şey yoktur. Özellikle Michael Pye, adlar dizini oluşturma ya da bilimsel terimleri isimlendirme işini dini fenomenlerin sınıflandırılması açısından baskın metodolojik bir problem olarak teşhis eder. Bu bakımdan, örneğin “Mohammedanism” gibi bir tanımlama İslam’ın kurucusunun Hz. Muhammed olduğu gibi bir önyargıyı barındırdığından, yerini ön yargısız bir isimlendirme olan İslam terimine bıraktı. Joachim Wach’ın bile kullandığı “Hristiyan olmayan dinler” tabiri yerine “dünya dinleri” (World Faiths) tabiri kullanılmaya başlandı. Benzer biçimde “ilkel” yerine “primal”, “put” yerine “imge” kavramları kullanılır oldu. İsimlendirme konusundaki önyargılara karşı duyarlılık, Dini Araştırmaların pratikleri açısından rol-nötralite durumunun bir kanıtıdır (Donovan, 1999: 240).

Donovan, profesyonel nötralite ve kişisel ön yargılar arasındaki ilişkiye dair çok kritik bir soru yöneltir. Profesyonel ve tarafsız araştırmacılar, kişisel önyargılarından nasıl kaçınabilirler ya da korunabilirler? Araştırmacıların görüşleri ve kişisel pozisyonları arasındaki ilişkiyi abartmak ne kadar yanıltıcıysa, böyle bir ilişkinin varlığına karşı kör ve sağır davranmak da, o derece yanlıştır. En azından bir araştırmacıdan diğerine görüşlerin farklılaşmasında bu kişisel önyargıların payı oldukça fazladır. Bu bakımdan, Cantwell Smith’in görüşlerini kendine arka plan edinen Hodgson’un İslami gelenek karşısındaki oryantalist pozisyonu tipiktir. Fakat Bryan Turner’ın Hodgson’un, İslami mirasın modern kültüre nasıl taşınması gerektiği sorusunu sorarken, baklayı dilinin altında hazır bulundurduğunu da hatırlatmalıyız. Çünkü

İslam'a, modern bir dindarlık biçimi olan *Quaker* cemaatinin rolüne⁵⁷ benzer bir toplumsal rol biçmektedir.⁵⁸

4. 2. Ninian Smart'ın Metodolojik Agnostizmini

Berger'in "metodolojik ateizm" nosyonu gerçekliğin dini tanımlarının nihai statüsünün paranteze alınmasıdır. Berger'e göre, din beşeri bir projeksiyondur ve sosyolojik, politik ya da psikolojik bir perspektif, bu projeksiyonun onun projektörünün varlığından başka bir şeye işaret edebilme imkânı hakkında hiçbir şey söylemez. Bir Tanrı'nın gerçekten varolup olmaması bir araştırmacıyı ilgilendiren bir şey değildir. Araştırmacı ne içeriden ne de dışarıdan bakar, onun yapması gereken ikisi arasındaki bir pozisyonda bulunmaktadır.

Ninian Smart, Berger'in "metodolojik ateizm" olarak tanımladığı metodolojik duruşu revize eder ve onu *metodolojik agnostizm* olarak yeniden isimlendirir. Smart metodolojik agnostizmi Husserlci "epoche" yerine kullanır. *Metodolojik agnostizm* basitçe, içeriden bakanın ortaya attığı hakikat

⁵⁷ Hodgson, oryantalist pozisyonu terk etmez, fakat İslami mirası modern bilincin geliştirilmesinde bir kaldıraç olarak kullanılabileceğini savunur. Modern hayatı kuşatan teknikalizmin yol açtığı ailevi bağlılıkların örülenmesi (bireycilik), kitlesel kıtlık vb. sorunlarla başa çıkabilme umudu sadece *Quaker'ların* içsel dindarlığına benzer bir dini bilincin korunmasıyla yaşatılabilir. Zira Hodgson, teknikalizmin kendi içinde bir çelişki ürettiğini düşünür. O, bir taraftan hayatı geliştirme iddiasına sahip çıkarken, diğer taraftan gelenekleri parçalamakta oluşu bu iddiasını gerçekleştirebilmesine engel teşkil eder. Anladığım kadarıyla, *Quakerizm* ya da içsel dindarlık modern bilincin içine düştüğü paradoksun çözülmesi için sadece bir araçtan ibarettir. Bu durumda İslam'ın modern dünyadaki önemi de, eğer onun doğru bir hermenötüğü yapılabilsen, ahlakla ilgili modern tartışmalarda anahtar bir rol üstlenebilmesiyle ilgilidir.

Aslında Hodgson'un savı, modern teknikalizmin yol açtığı sorunların çözümü için yaygın dinlerin mesajından devşirilecek erdemlere ihtiyaç duyulduğu değil, aksine yaygın dinlerin mesajlarının *Quakerizmin* ima ettiği ahlaki rolü içselleştirmeleri gerektiğidir. Başka bir deyişle, dinler, sadece önceden belirlenmiş bir ahlaki role nispetle gerçekliklerini kazanırlar. Hodgson, sadece modernlikle dinler arasındaki diyalogun değil, dinlerin kendi arasındaki diyalogun bile tek mümkün zemininin, bu *Quakerist* ahlak arayışı olduğunu iddia eder.

⁵⁸ Hodgson tam olarak şöyle söyler: "İslami gruplar, böyle bir rolde (*Quaker* rolünde) eşsiz bir yetenek gösterebilirler."

iddialarından sakınarak sorular sormak ve bilgiyi karşılaştırmak anlamına gelir (McCutcheon, 1999: 215-216). Smart'ın kimliklendirdiği *metodolojik agnostizm*, 1970'lerde ve 1980'lerde din incelemesi alanında hüküm sürdü. Bu yaklaşım içerisi ve dışarıyı arasındaki dikotomiye muhafaza etti ve araştırmacıyı, her iki perspektifi birbirine bağlayan değer yargılarından bağımsız bir tercüman olarak teşhis etti (Knott, 2005: 251-252).

Smart'a göre araştırmacının görevi, metafiziksel sorulara cevabında bir pozisyon almak değil, diğerleri tarafından takınılan pozisyonları tasvir etmek ve karşılaştırmaktır. Buna göre araştırmacı, dinin aşkın odağının ontolojik statüsü hakkında agnostik kalır. Araştırmacı imanın nesnesinin gerçekliğini sorgulamaz, agnostik bir pozisyonu korur. (Cox, 2006: 160-161) Smart özellikle "Buda'nın üç beden öğretisini" ele alırken fenomenolojik tasviri kullanır. Smart'ın ilgisi, inanç sistemlerini sosyal ya da ekonomik güçlerin ürünü olarak açıklamak değil, onun doğruluğuna veya yanlışlığına ilişkin eleştirel değer yargılarını askıya alarak onu anlamaktır (McCutcheon, 1999: 217).

Fenomenolojik yaklaşım, paranteze almayı gerektirir. Peki, bu, dini varlıkların beşeri inanç konusuna indirgenmesini gerektirir mi? Smart, dini tecrübe ve inanç nesnelerini araştırırken, metafizik ve teolojik olmayan bir bakış açısını sergiler. Dini Araştırmacı gözlemlediği dindarla ilgili olarak "O, Tanrı'ya dua ediyor" demek yerine "O, dua ediyor ve duasının kendisine yöneldiği bir Tanrı'nın var olduğuna inanıyor" demelidir (Smart, 1973: 49). Smart fenomenolojinin paranteze almayı gerektirdiğini ileri sürer. Smart'ın argümanı, dini nesnelerin dini inançlar açısından analiz edilmesinin yanlış olduğu sonucuna yönelir. Paranteze alma ilkesiyle, tanrıların varoluşu ne doğrulanmış ne de yalanlanmış olur. Smart, gerçek olan nesnelerle varolan nesneleri birbirinden ayırt eder. Bu kullanıma göre, Tanrı varolsa da varolmasa da inananlar için gerçektir. Burada *metodolojik agnostizm*, söz konusu inanç sisteminin varoluşu ya da esas odağı hakkındaki bir agnostizmdir. Gerçek şeylerin varolmayan olabildiği gibi, varolan şeylerin gerçek olmayan olarak ele alınması

yalanlanamaz. Buda'nın varolup var olmadığı sorulduğunda, o ne vardır ne de yoktur demek en doğru cevaptır (Smart, 1973: 54). *Metodolojik agnostizmin*, verili bir duruma bağlı olarak göreceli olduğu, içinde dini iddiaların çoğulculuğunun ve tartışılabilirliğinin kabul edildiği bir şey olduğu söylenebilir. *Metodolojik agnostizm*, bir dinin hakikat imkânını dışlayamaz (Smart 1973: 57).

Smart, fenomenolojik yaklaşımın paranteze almayı ima ettiğini belirtir. İndirgemeciliğe karşı çıkanlar, kutsalın otonomisine vurgu yaparken teolojiye bulaşırlar. Smart bunun tersine, dini tecrübe ve inancın nesnelere bakarken teolojiye bulaşmamış bir yöntemle göz kırpar (Smart, 1973: 49). Smart'ın argümanı, dini nesneleri dini inançlar açısından analiz etmenin yanlış olduğudur. Paranteze alma prensibiyle, tanrıların varoluşu ne doğrulanmış ne de yanlışlanmış olur. *Metodolojik agnostizm*, söz konusu inanç sisteminin varoluşu hakkında bir agnostizmdir (Smart, 1973: 54).

Smart, tasvir ve teori dolayısıyla tasvir ve açıklama arasında bir karşıtlık kurar. Saf tasvir diye bir şeyin olmadığı söylenebilir. Teolojik olanla, tecrübenin fenomenolojikselleşmesi arasında açık bir ayrım vardır. *Numinous* duygusu bir olgudur, fakat onun ifşa edildiği nesne bir olgu değildir. Araştırmacının inancı ve araştırma süreci birbirinden bağımsız olmalıdır. Ancak bir araştırmacının dini ve ideolojik olarak nötral olduğunu iddia eden bir kurum ya da seküler bir üniversite için çalıştığını söylemesi, onun birey olarak ve ideolojik anlamda nötral olduğu anlamına gelmez (Smart, 1973: 64).

Teolojinin görevi, dini bir cemaatin imanını araştırmak, din fenomenolojisinin görevi de, bu imanı detaylı olarak analiz etmektir. Bu bakımdan din incelemesini teolojinin hizmetçisi olarak görmek son derece yanlıştır, teoloji bağımsız olmakla din incelemesi teolojiye meydan okur. Dinlerin özünü anlamaya çalışmak gerekli bir şey değildir, zira dinlerin bir özünün bulunduğunu iddia etmek teolojik bir niteliğe sahiptir. Her şeyden önce bu özün teşhisi başlı başına bir sorundur. İkinci olarak varoluş iddiası bir gerçeklik iddiasının ötesine gider.

Teolojik bir pozisyon takınmakla, araştırmacı özel bir cemaatin sözcüsüne dönüşebilir. Smart'ın öz teorisini reddetmesi, dini gelişimlerin içsel bir mantığının olmadığı anlamına gelmez. *Metodolojik agnostizm* lehine öz (core) teorisini reddetmek, dinin fenomenolojik nesnelerinin statüsüne hakkını vermek anlamına gelir.⁵⁹ Wach ve Eliade'nin indirgemecilik karşıtlığı, dini nesnelerin statik değil dinamik oldukları anlayışına dayalıdır. Ne var ki, Smart'a göre, bu, onların varoluşunu varsaymamızı gerektirmez (Smart, 1973: 66-67).

Din fenomenolojisi bir tasvir sorunu olarak anlaşıldığında, dini inanç ve pratiklerin anlamı onlara iştirak eden dindarın perspektifinden incelenmektedir. Bu dinin fenomenolojikselleştirmesinin, açıklamaları ihmal etmesini gerektirdiği anlamına gelmez. Bununla birlikte Smart, "dini açıklamayla" teolojik olanı kastetmez. Bu fikir, dinin otonomisi nosyonu, dini araştırmaların pratiğini ayrı ve bağımsız bir disiplin olarak meşrulaştıran bir düşünceyle ilgilidir. Bir disiplin olarak dine inananlar, siyaset biliminin öğrencilerinin siyaset biliminin mantığına baktıkları gibi, bir dinin mantığının varolduğunu düşünmeye meyyaldirler. Bir faktörün diğerini açıkladığı bir bağlamda, din içi açıklamalardan bahsedilip bahsedilemeyeceği tartışılmalıdır. Dini açıklamalar düşüncesi, dinin tanımı sorunuyla ilgilidir. Dini olanla dini olmayan arasında hiçbir keskin sınır yoktur (Smart, 1973: 110-112). Smart, din içi açıklamayla, din dışı açıklama arasındaki ilişkiyle ilgilenir ve

⁵⁹ Fitzgerald'a göre, Smart, Otto ve van der Leeuw ile birlikte dinin dini olmayan kurumlardan ayırt edilebilir bir şey olduğu fikri üzerine temellenen özselci ve şeyleştirilmiş kavramını paylaşır. Van der Leeuw gibi Smart da dini, onun özü (essence) ve sosyal-kültürel tezahürleri açısından ilgilendi. Fitzgerald burada özün asli, dinin tezahürlerinin ise ikincil olarak kabul edildiğini belirtir. Smart'da bu özselci din anlayışı, uygun din (Budizm) ve ideolojik din (Marksizm) yani din ve dünya görüşü ayrımında kendini dışa vurur. Smart'ı özcülükle eleştiren Fitzgerald, Smart'a göre A dinini B diniyle ilişkili kılanın tarihsel, kültürel ve sosyal bağlamlar değil, dinin aşkın referansı olduğunu belirtir. Smart ayrıca dinin özel teorik ve metodolojik yaklaşımlar dışında anlaşılamayacağını savunur. Bunun sebebi, Smart'ın kullandığı anlamda fenomenolojik *epochenin* dini araştırmalar dışındaki diğer araştırmacılar için ulaşılamaz olan özel yöntemlere ihtiyaç duyulduğunu ima etmesidir (Fitzgerald, 2000: 53-58).

her ikisinin birlikte varoluşunun teorik imkânına kendini inandırır (Smart, 1973: 138-141).

4.3. Donald Wiebe'nin Metodolojik

Agnostizmi Tenkidi

Segal gibi, Donald Wiebe dinin sosyal bilimsel ve indirgemeci araştırmasının bir taraftarıdır. Onun ilgisi daha çok dini fenomenlerin açıklamasını geliştirmektir. Ona göre dinin üniversitelerde öğretilmesi işi, dini bir mesele olmaktan çok akademik bir sorundur (Warne, 2004: 26).

Wiebe, din incelemesinin ayırt edici niteliğinin tehlike içinde olduğundan bahsederken, bir kimlik krizi anlamında bir "sinir yokluğundan" bahseder. Din incelemesinin konusu ve amaçları, dinin "ilgileri" ve "kaygılarından" farklıdır. Din incelemesi dikkatini beşeri fenomenlere odaklarken, dinin kendisi aşkın gerçeklikle ilgilenir. Din incelemesi bilgiyi amaçlarken, din kurtuluşu amaçlar. Wiebe'ye göre, günümüzde özellikle Eliadeci gelenekte Dini Araştırmalar, kendini evrensel ve hümaniter vizyonlara adayarak hermenötiksel yaklaşımlar yüzünden odağını bulandırır. Bunun anlamı, Dini Araştırmaların sinsi teolojik baskılar karşısında kırılanlaştığı ve gerçek bilimsel yaklaşımdan uzaklaştığıdır. Hatta tehlikenin boyutları o kadar büyüktür ki, artık disiplinin akademik geçerliği bile tehdit altındadır. Wiebe bunu "pozitif episteme" olarak isimlendirir. Akademik topluluk tarafından meşrulaştırılan din incelemesi, pozitif epistemeden doğan bir etkinliktir. Din incelemesi evrensel topluluğun doğal bir vatandaşıdır, bu doğal vatandaş, nötralite ve nesnellik yükümlülüğüne göre yaşamalıdır (Donovan, 1999: 243-244). Buradaki tartışmanın tarafları din incelemesinin aşkınsal bir referansa sahip olduğunu kabul edenlerle bunu kabul etmeyenlerdir (Sharpe, 1986: 295).

Smart'ın metodolojik agnostizmindeki nötralite pozisyonu, dini fenomenlerin açıklamasına dâhil olan aşkın gerçekliklerin imkânına açık kapı bırakırken, Wiebe'nin yaklaşımında böyle bir imkânın dışlanmakta olduğunu müşahade ederiz. Burada açıkça iki nötralite anlayışı çatışma

içindedir. Donovan'a göre, nötralite kavramı, sadece ilmi bir erdem değil, aynı zamanda Dini Araştırmalar gibi bir disiplin için metodolojik bir öngerekliliktir.

Wiebe'ye göre MacIntyre, dini anlama ve dine inanmanın birbiriyle kıyaslanamayacağını söylediğinde, dini anlayışın yanlışlığını ortaya koyar. Ona göre buradaki yaklaşımın metodolojik imaları dine dışarıdan bakan akademik bakış için kabul edilemezdir. Zira bu anlayış, dinin hakikatini ve yanlışlığına dair *a priori* bir yargıdan hareket eder. Bu bakımdan Wiebe, bu anlayışa alternatif olabilecek metafiziksel olmayan epistemolojik temellere işaret etmeye çalışır (Wiebe, 1999: 262).

Wiebe, Smart, Eliade ve van der Leeuw'yu fenomenolojiyi teolojileştirmekle suçlar. Van der Leeuw, bilimsel araştırmanın, dini-kültürel bağlama bağlı olduğunu açık açık savunur. Ona göre bu yaklaşımıyla van der Leeuw, din ve dinin akademik incelemesi arasındaki farkı ortadan kaldırmakta ve araştırmanın nesnelliğini yalanlamaktadır (Wiebe, 1999: 186-187). Eliade ise terk edilen aşkınsal değerleri ve anlamları yeniden keşfetmeye çalışır. Onun ilkel ve arkaik din biçimlerini modern insan için bile geçerli olan temel varoluşsal durumlar olarak algılaması bu duruma bir örnektir. Wiebe'ye göre Eliade'nin arkaik geleneklerle ilgisi, bilimsel değildir, dini hakikatin ve din hakkındaki hakikatin teolojik anlamda indirgemeci bir çarpıtmasıdır (Wiebe, 1999: 60). Eliade'nin indirgemecilik karşıtlığı gizli bir teolojik ajandayı içerir, zira dinin dini yorumu ve modern insanın kurtuluşu arasında bir ilişki kurar (Wiebe, 1999: 198). Wiebe'ye göre, Eliade ve van der Leeuw dindar kişiyi, beşeri dini tecrübenin kaynağı olarak aşkın güç ya da *numinous* gerçekliği olarak kabul eder. Bu nedenle her ikisi bunu sadece inananlardan talep etmez, aşkınlık ontolojik bir gerçekliği ifade ettiğinden, bir anlamda din bilimi de bu tecrübeyi edinmek durumundadır. Smart, dini bir dünya görüşüne teslim olunmasına mesafeli dursa da, bilindiği gibi, metodolojik agnostizmi savunur. Buna rağmen Wiebe'ye göre, Smart da gizli teolojik ilgiler taşır. Bu durum özellikle Smart'ın Berger'in metodolojik ateizmini reddettiğinde daha aşikâr hale gelir. Zira Smart, metodolojik ateizmin

inanana bir saldırı olduğunu savunur. Wiebe açısından Smart, din incelemesini hakikat sorunundan bağımsız olarak ele almamıştır. Burada Smart akademik din araştırması ve dindarlık arasında bir bağ kurar. Smart'ın teolojik perspektife dönüşü, onun "epoche"yi ele alışında gizlidir (Wiebe, 1999: 53-54).

Smart'ın paranteze alma dediğı şey, dindarın duygularını kapsamasına izin verir. Smart sadece dinlerin bilgisine ulaşmaya çalışmaz, ayrıca dini değeri kabul eder. Smart, inananın asıl ilgisi olarak "iman Odağına" işaret eder (Wiebe 1999: 57). Smart odak kavramıyla, mesela bir kültün esas nesnesine işaret eder. Örneğın Evharistin odağı Mesih'tir, *Rig Veda'daki* bazı ilahilerin odağı Agnidir. Odak, sadece bireysel dindarlığın bir nesnesi değil, aksine kolektif ve umumi bir kavramdır. Bu noktada Cantwell Smith'den taban tabana zıt düşen Smart, bir odak hakkındaki yargının yanlışlığının, bireysel tecrübenin ötesinde geleneksel bir norma başvurularak anlaşılabilieceğine dikkat çeker. Diğer taraftan odağın ne olduğu sorusu, empirik bir araştırmanın konusudur (Smart, 1973: 68-69). Kült, odağın kendisi aracılığıyla kendisini sunabildiğı doğal güçlerin kültürel karşılığıdır. Bir kültün yıkımının tanrıyı incittiğini söylemek, sadece bir metafor değil, gerçekten inanlar için tanrıyı öldürebilir.

Wiebe, "odak", gözlemcinin tanıklık yaptığı fenomenin bir parçası mıdır sorusunu yöneltir. Bizzat odağı, dinin empirik bilgisinin parçası haline getirmek, teolojik ve metafiziksel bir iddiadır. Smart, odağın gerçekliğı sorusunu reddeder. Paranteze almayı kullanarak, gözlemci, inananın bakış ağısından odağın doğru olup olmadığını bir tarafa bırakır. Eğer inanılan şey gerçekten varsa, fenomenolojik tasvir, odağın bir tezahürünü tasvir eder, bu yüzden o sadece insani konuların bir tasviri değildir (Wiebe, 1999: 58). Paranteze alma nosyonuna agnostik bir perspektifi uyarlayarak Smart, fenomenolojik bir çaba olarak dini araştırmaları pozitivist bilimden ayırt eder. İmanın nesnesi hakkında agnostik olarak araştırmacı teolojik değlendirmelerin kognitif değeri yalanlaması gerekmez. Metodolojik ateizmden farklı olarak *metodolojik agnostizm*, sadece inananın imanının nesnesinin gerçekliğı imkânına açık

kapı bırakmakla kalmaz, ayrıca dinin akademik öğrencisini dinin hakikatini varsaymaya yatkın hale getirir. Smart'ın fenomenolojik paranteze alımı, inananın perspektifinin haklı olduğu noktasına varır (Wiebe, 1999: 65).

Byrne'ye göre, Wiebe'nin yaklaşımındaki en büyük hata, dini anlamamanın naturalist ve dini yolu dışında üçüncü bir imkânın ya da alternatifin varlığına yönelik gizli inkârıdır. Bununla birlikte, Dilthey'in *Verstehen* hakkındaki görüşleriyle Otto, Eliade, Cantwell Smith, van der Leeuw ve Wach'ı kapsayan fenomenolojik gelenek arasında bir bağlantı kurulabilir. Burada bağlantı noktasını Byrne, kültürel-sembolik program olarak tanımlar. Kültürel sembolik programın, gizli ya da açık teolojik bir ajandası olduğu hep iddia edilegelmiştir. Hatta otonomi düşüncesinin teolojik bir noktaya işaret ettiği bile söylenebilir. Kültürel sembolik paradigma bağlamında, Dini Araştırmaların gayesi, beşeri anlam alanının doğasını ortaya çıkarmaktır. İncelemenin konusu, esoterik zihinsel anlamların keşfi değil, daha çok sembolik yapılarda somutlaşan kavramlar arasındaki ilişkilerin izini sürmektir. Doğa bilimleri sadece bilim adamının onlara verdiği anlam kadar anlama sahip olan fenomenleri incelerken, beşeri bilimlerin konuları, araştırmadan önce varolan anlam katmanlarına sahiptir. Din incelemesinin amacı, bu anlamı keşfetmek olduğundan, işe dini anlayışa bağlı olarak başlamalıdır. *Metodolojik agnostizm*, inançların hakikatinden çok, inananların inanç ve kavramlarının içeriğiyle ilgilidir. İnançların paranteze alınması, saf zihinsel içerikleri izole etme çabasıdan hâsıl olmaz, fakat hakikat ve yorum içindeki referans sorularından kaçınma arzusuna işaret eder. Tanrıların gerçekliği, Dini Araştırmaların temelleri tarafından ne desteklenebilir ne de yalanlanabilir. Onların Dini Araştırmalar için sahip olduğu gerçeklik, aktörlerin anlam dünyasındaki konularla ilgilidir. Bu, öznenin gerçek nötralitesinin temelidir (Byrne, 1999: 252-254).

Dini kurumların nedende ve işlevde ideolojik maskeler olduğuyla ilgili yaygın Marksist bir anlayış vardır. Buna göre dini kurumlar, beşeriyetteki adaletsizlikleri ve çatışmaları örtbas etmek için varolmaktadır. Byrne'ye göre, dinin ideoloji olduğu yolundaki itiraz, din incelemesinde nötraliteye sahip

olunamayacağını ve dinin gerçekliği konusunda nesnel ve bilimsel bir yaklaşımın geliştirilemeyeceğini ima eder.⁶¹ Dinin ideolojik olduğu tezi, dini incelemelerde öznenin nötralitesi fikrini zedelemeyiz (Byrne, 1999: 256-258).

5. SONUÇ

İçeriden anlama vs. dışarıdan anlama çerçevesinde üç önemli soruna işaret ettik. Bunlardan ilki olan dini tecrübenin otonomluğu düşüncesi, Otto, Wach ve Eliade tarafından ısrarla savunulmuştur. Otto, dini tecrübenin otonomluğunu baltalayan evrimci, psikolojik bütün açıklama biçimlerine karşı direniş gösterdi. Adına *numinous* dediği kutsalın irrasyonel yönünü vurguladı. Dinlerdeki *numinous* olgusunu başka hiçbir şeye indirgenemez bir boyutta ele aldı. Dinin özü olan *numinous*, bütünüyle başka olan ifade edilemez gizem niteliğine sahiptir. Fakat Otto'nun yaklaşımındaki en önemli problemlerden biri, dini tecrübeyi diğer tecrübe boyutlarından izole etmesidir. Otto'nun kutsalın indirgenemezliğine vurgu yaparken, meseleyi teolojik bir zemine taşıdığı söylenebilir. Özellikle Hristiyanlığın diğer dinlerden üstünlüğü gibi normatif değerlerle hareket etmesi, onu empirik bir yönelimden uzaklaştırmıştır. Büyük ölçüde Otto'nun fikirlerinden ilham alan Wach, erken dönem yazılarından itibaren dini tecrübenin, beşeri kültürel hayat ve sosyo-politik süreçler karşısında otonom özelliğe sahip olduğunu vurgulamıştır. Wach tarihselcilikten ve metafizik anlayışlardan kaçınabilmek için, empirik önemle felsefi yaklaşımı sentezlemeye çalışır. O da tıpkı Otto gibi, bir dinin kökenine ilişkin soruların, o dinin otonomisini anlamaya engel teşkil ettiğini vurgular. Eliade ise Otto'nun *numinous* dediği kavrama bağlı kalarak kutsalın gerçekliğini göstermeye çalışır. Eliade dinler araştırmacısının,

⁶¹ Dinin ideolojik olduğu yolundaki itiraz ciddiye alınmakla birlikte, Dini Araştırmalara kültürel-sembolik yaklaşımın geçerliğini yıkamaz (Byrne, 1999: 256). Dini araştırmalar, bir disiplin olarak ideoloji tezine güvenemez, ayrıca ideoloji tezinin dini anlamada en ideal yorum yöntemi olduğu iddia edilemez. Bu ideoloji tezi ve ona paralel olan Marksist, Freudcu tezler, empirik bir bilgi sağlamaktan çok insan doğası ve toplum hakkında metafiziksel görüşlerini yansıtır.

bir dinin tarihsel, sosyolojik ya da ekonomik izahını yapmakla, o dini tanı manasıyla anlayamayacağını belirtir. Zira araştırmacı, o dini anlamak için, metinlerde ifade edilen varoluşsal durumları incelemelidir. Eliade, dini araştırmaların adına yeni hümanizm dediği bir programa hizmete adanması gerektiğini düşünür. Dinler tarihçisi dini ifadeleri incelerken, sadece sosyolojik ya da ekonomik açıları kullanmamalı aynı zamanda o ifadeleri içeriden anlamaya çalışmalıdır.

İkinci mesele, dinlerin indirgenemezliği meselesidir. Bu çerçevede Robert Segal'ın açıklama-anlama, neden-anlam, dışarıdan anlama-içeriden anlama dikotomilerinde açıklama, neden ve dışarıdan anlama tarafını tuttuğunu görürüz. Ona göre dinin içeriden anlamını, bir skeptik açıklama hakkına sahipken, bir dinin dışarıdan anlamını bir dinci (fenomenolog) tasvir etme hakkına sahip değildir. Segal'ın kışkırtıcı görüşleri haklı olarak çeşitli eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Segal'ın şahsında sosyal bilimlerin fenomenolojiye meydan okuduğu bağlamda sosyal bilimler ve fenomenoloji arasında bir diyalogu tesis etmeye çalıştık. Fakat böyle bir diyalogun sağlanabilmesi için, sosyal bilimlerin pozitivist bir çerçeveden ziyade yorumsal ya da hermenötiksel bir perspektiften anlaşılması gerekir. Özellikle Robert Bellah'ın sembolik realizm teorisi ve Peter Berger'in sembolik evrenler anlayışı, yorumsal sosyal bilimlerle fenomenolojik anlayış arasında kurulabilecek bir diyalogun varlığını göstermektedir. Bununla birlikte, fenomenoloji sosyal bilimlerin yerine ikame edilebilecek bir yöntemden çok, dini fenomenlerin örneğin sosyal süreçlere indirgenmesini engelleyen bir yaklaşımdır. Bu ise fenomenoloji ve yorumsal sosyal bilimlerin diyalogunu ön plana almayı gerektirir.

Üçüncü problem, dine tanı olarak ne içeriden ne de dışarıdan bakan nötralite anlayışıyla ilgilidir. Nötralitenin savunuculuğunu yapanlar, hangi bakışın daha doğru olduğu gibi bir soruyla uğraşmazlar. Buna göre ne içeriden bakış ne de dışarıdan bakış bize doğru bilgiyi sunmaz. Dini ya da psikolojik hakikat iddiaları paranteze alınmalı ve hakikat iddiaları sadece tasvir edilmeli ve karşılaştırılmalıdır. Bu bağlamda Smart, *metodolojik agnostizm* adını verdiği yöntemle temayüz eder. Onun bu nosyonu, Berger'in metodolojik ateizm kavramının bir

revizyonudur ve *metodolojik agnostizm*, hakikat iddialarından ya da metafizik sorulardan sakınmak anlamında bir tür epoche çabası olarak anlaşılabilir. Smart özellikle *metodolojik agnotizmin*, dinin indirgenemezliğini savunan fenomenologların bulaştıkları teolojik ilgilerden araştırmacıyı uzak tutacağını düşünür. Wiebe'ye göre Smart, inananların imanına bir şiddet biçimi olarak algıladığı Berger'in metodolojik ateizmini reddettiğinde, gizli teolojik ilgilerini açığa vurur. Wiebe, *metodolojik agnostizmin*, akademik araştırmacıyı dinin hakikatini varsaymaya yatkınlaştırdığından, metodolojik ateizmden farklılaştığını ileri sürer.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

W. CANTWELL SMITH'İN DİYALÖJİK FENOMENOLOJİSİNDE BAZI TEMEL KAVRAMLAR VE SORUNLAR

1. GİRİŞ

Bu bölümde özellikle fenomenolojik yönetime tekabül eden karşılaştırmalı din disiplinin küresel bağlamda nasıl bir rol oynadığı, ona olan ihtiyacı tetikleyen saiklerin ve icra ettiği işlevin ne olduğuna ilişkin küresel bağlamda karşılaştırmalı din sorununu ele alacağız. Cantwell Smith'in ele aldığı bazı sorunlardan biri dinlerin yeterliği sorunudur. Din kavramının klasik dönemlerde ve modern zamanlarda nasıl anlaşıldığı, ya da muhtelif dini geleneklerde hangi anlamlarda kullanıldığı gibi soruların ışığında din kavramının yeterliğini araştıran Cantwell Smith'in etimolojik tartışmasına yer vereceğiz. Ayrıca Cantwell Smith'in metodolojisini yapılandıran iman-inanç ayrımı, birikimsel gelenek kavramları üzerinde duracağız.

2. KÜRESEL BAĞLAMDA KARŞILAŞTIRMALI DİN

Donald Wiebe'nin *The Politics of Religious Studies* adlı eseri, akademilerde dinin dinci (religionist) ve seküler yorumcuları arasındaki ideolojik çatışmaya odaklanır. Wiebe'ye göre, dinin dini ya da teolojik yorumcularından biri olan Smith, küresel bağlamda dini araştırmalarda yeni bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğundan bahseder. Bu, diğer dini geleneklerden elde edilen bilgiden yararlanmak durumunda olan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, sadece diğerlerine dair bir şeyler öğrenmek değil, ayrıca diğerlerinden öğrenmeyi de amaç edinir. Nesnelci ve bilimselci seküler eğilime karşı çıkmayı gerektiren yeni, küresel bir durumdan bahseder. Bu küresel evre, içinde müşterek bir aşkınlık anlayışının küresel bir dünya cemaatine yol açtığı bir

süreçtir. Buna göre, modern sekülerizm, olumsuz bir kavramdır, zira aşkınlık alanını sadece entelektüel olarak kavramaya çalışır⁶¹ (Wiebe, 1999: 267).

Smith'e göre dinleri incelemenin yeni durumunu⁶² yeniden gözden geçirmenin muhtelif saikleri vardır. Smith, dinin ne olduğu ya da dini imanın ne anlama geldiği hususunda dikkat edilmesi gereken bazı noktalardan bahseder. Bunlar arasında ilk olarak bilimsel düşünce geleneğinin hem entelektüel hem de pratik anlamda bütün hayat standartlarını derinden etkileyen ve dönüştüren etkisi zikredilebilir. Fakat bilim doğayı açıklamada başarılı olsa da, insani meseleleri anlamada başarısızdır. Bu bakımdan, bilim ve hakikat eş anlamlıdır diyen bir dünya görüşü insani gerçeği çarpıtmaktadır (Smith, 1998: 30). Dikkat edilmesi gereken ikinci husus, dini geleneklerin çoğulluğudur. Smith, günümüzde hala yaşayan ve dünya çapında etkisini koruyan belli başlı dini geleneklerin varlığına dikkat çeker. Öyleyse artık Hristiyan Batı dünyası öteki medeniyetlerin iman deneyimlerini yok sayamaz. Her iman farklı formlarda tezahür eder. Bu bakımdan dini gelenekler kendi içinde çeşitlilikler taşımaktadır. Smith'in antik dinler yerine yaşayan dinlere odaklanması, sadece ele aldığı konuyu değil, ayrıca kullandığı metodolojiyi de etkilemektedir. Epistemolojik olarak, dinlerin kurumsal verileri, insanların personel niteliğini anlamaya yarayan karineler olarak kabul edilecekse, bu özelliğin sempatik anlamı, bizzat o dine inananlar tarafından ortaya konacaktır (Smith, 1959: 38). Üçüncü faktör, radikal değişim sürecidir. Modern insanın değişmeyen partneri, değişimdir (Smith, 1947: 4). Özellikle tarihsellik kavramının keşfinden bu yana dünyanın bir akış içinde olduğu ve hayatın bütün sektörlerinin olduğu gibi dini boyutun da bu tarihsellik ya da

⁶¹ Ninian Smart, dini çoğulculuğun, dini araştırmaları daha hassas ve önemli hale getirdiğine dikkat çeker (Smart, 1978: 10).

⁶² Bugün dinleri incelemenin yeni bir durumu zuhur etmektedir. Günümüzde bir dindar kendi dini geleneğini daha geniş bir bütünün parçası olarak görme eğilimindedir. Artık dinleri anlamamanın merkezi, kişinin kendi dini geleneğinden, kendi geleneğine yön veren bir ilginin merkezi olarak küreye yönelmiştir (Whaling, 1987: 40).

değişim faktöründen etkilendiği söylenebilir. Öyleyse her şey gibi dini fenomenler de, süreç içinde tarihsel dönüşümlerle beraber evrilmektedir (Smith, 1991: 2). Zaten Smith, Budizm yerine Budist gelenek demeyi tercih ettiğinde, vurgu tarihsel gelişime yapılmıştır. Her bir cemaat, dinamik dini evrimin, ucu geleceğe açık bir sürecin kendi zamanındaki katılımcısıdır. Ortaçağ Hindu geleneği, klasik Hindu gelenekten farklıdır (Smith, 1983: 2). Son olarak Smith, iman kavramının yaşamsallığına dikkat çeker. Modernizmin sekülerleştirici etkilerine rağmen, dinler hala yaşamayı sürdürmektedir ve hatta bazı fundamentalist geleneklerden de anlaşılabilirliği gibi bazen moderniteye ve sekülerleşmeye karşı bir meydan okuma biçimi kazanabilmektedir. Bütün bunlar dini geleneklerin sebat ettiklerini ve yeniden güçlendiklerini gösterir. Pozitivistlerinden farklı olarak Smith, bilimsel ilerlemenin ve seküler dinler tarihinin dini gelenekleri örseletebileceği kanaatine karşı çıkar (Smith 1991: 4). Artık farklı dini gelenekler arasındaki eşsiz yani farklı unsurlarla müşterek noktaların hepsi dikkate alınmak durumundadır. Dine indirgemeci bir çerçeveden bakan sosyolog ya da psikologlar, imanın dışsal yönlerine, daha çok dini sektöre göre ikincil olan faktörlere odaklanırken, iman kavramının derinliğine ve özüne yabancılaşmışlardır.

Cantwell Smith, dini araştırmaların yaklaşımına ve metodolojisine karşı koyan bazı eğilimlerin varlığına işaret eder. Bunlardan ilki, dinin anlamı ve doğası sorununa sadece bir tek perspektiften bakan ve dinin empirik ve karşılaştırmalı incelemesini hor gören konfesyional anlayıştır (Smith 1991: 5). Bu anlayışa mensup olanlar, dinin anlamı sorununu sadece kendi bağlandıkları dini geleneğin referans çerçevesi içinde açıklamaya çalışırlar. Onların mutlakçılık iddiası, tek muteber din olarak kendi dinlerini yüceltmelerine ve diğer dinleri kusurlu ya da tahrif edilmiş olarak görmelerine yol açar. Bu konfesyional argümanın tam aksi istikametinde dünya dinlerinin ilmi araştırmasına karşı bilimselci bir tepki söz konusudur. Burada dinin ilmi incelemesinin yeterli olmadığı ya da din incelemesinin ilmi olmadığı ileri sürülür (Smith, 1991: 7). Bilimsel önermeler ya da dini formlar Tanrı'nın mevcudiyetine aracılık yaparlar, ama hakikatin kendisini ifade

etmezler (Burbridge, 1997: 16). Dinle bilim arasındaki ilişki tarihsel bir ilişkidir. Tarihsel bilinç bilimi anlayabilir. Tanrı'yla beraber tarihin içinde yaşıyoruz, ama Tanrı hariç tarihin ötesinde hiçbir şey yoktur. Ne dini modeller ve fikirler, ne bilimsel modeller ve fikirler sonsuz değildir (Burbridge, 1997: 17).

20. yy.ın iki esas sorunundan biri, sosyolojik diğeri şahsilelikle ilgilidir. Bununla beraber her ikisi de, dinle alakalıdır. Smith'e göre, sosyal düzeyde sorulması gereken soru dünya toplumunun nasıl dünya cemaatine dönüştürülebileceği iken, şahsi düzeyde sorulması gereken soru, modern hayatta anlam arayışıyla ilgilidir (Smith, 1991: 8). Bunların hiçbirisi sırf entelektüel planda verilebilecek cevaplara sahip değildir. Anlam sorununa geleneksel dinlerin geleneksel cevapları olsa da, modern insanlar bu geleneksel cevapları kavramakta zorluk çekebilirler. Sosyal boyutta ise, dünya insanlığı, kültürel çoğulluğun dinsel bir dünyanın katılımcıları olarak birlikte yaşama ödevini kavramak durumundadırlar. Smith'e göre küresel dünyada küresel teknoloji, küresel ekonomi, küresel siyaset hak ettiği dikkati celbedebilmesine rağmen, ideolojik ve kültürel boyut daha az ilgi çekmektedir. Küresel durum, bu yenedünya toplumunun dünya cemaatine dönüştürüleceği ekümenik bir yapılanmaya eğilimlidir. Smith'e göre bu durum, zamanımızın en temel problemidir. Bu "yeni dünya düzeni, senkretist bir kavram olan dünya teolojisini gerekli kılar. Bu evrensel dini dönüşümün tek vasıtası karşılaştırmalı din adlı disiplindir. Burada karşılaştırmalı din küresel bir teoloji inşa etme görevine haizdir (Martin, 2000: 277-278).

Smith'e göre, eğer dünya insanlığı farklı inanç mensuplarının bir arada yaşadığı bir dünya kuramazsa, dünyanın geleceği karanlıktır. Dini geleneklerin ezberinin de bozulduğu yeni modern ve küresel dünyada anlam sorunu yeni araştırmalara ihtiyaç duymaktadır. Bu dünya ne kadar seküler olsa da, aşkın bir gerçekliğe cevap verebilen yeni bir din anlayışına ulaşılabilir. Burada Smith, barışçıl bir dünyanın imandan yoksun⁶³ insanlarca inşa edilemeyeceğini iddia eder

⁶³ Burada "imansız" kavramıyla Smith, dinsiz insanları değil, dini geleneğin şahsi (personel) boyutunun farkında olmayan kimseleri kasteder.

(Smith, 1991: 9). Smith, artık dinin anlamı konusunda kendisinden kaçamayacağımız küresel ve çoğulcu bağlama dikkat çeker. Bugün imanı yani kişisel inanç boyutunu anlamayı başarmış biri, geleneksel kalıpların ötesine geçmek durumundadır. Smith'e göre, örneğin diğerlerinin dinlerinin ihmal edilebileceği ya da bütün dinlerin aynı olduğu ya da kişinin kendi dini dışında bütün diğer dinlerin batıl olduğu düşünceleri artık muteber değildir (Smith, 1991: 10). Artık inanan kişi, içinde bulunduğu durumun aşkınlığa cevap verme biçiminin küresel niteliğiyle yüzleşmek durumundadır. İçinde bulunduğumuz küresel bağlam, bir Müslüman'ın ya da bir Budist'in artık sadece kendi toplumunun sınırları içinde değil, bütün kürenin sınırları içinde bir dindar olarak hareket etmesini gerekli kılar (Smith, 1991: 11).

Smith, karşılaştırmalı din biliminin yeni bir geçerlik testi taşıdığını vurgular. Zira karşılaştırmalı yaklaşım, dinler arasında karşılıklı iletişimi icra etme işlevine sahipken, artık geçerliğin testi karşılıklı anlaşılabilirliktir. Karşılaştırmalı yaklaşımın hakikat kriteri, en az iki dini gelenekte anlaşılabilir olacak dini ifadeleri inşa etme kapasitesidir (Smith, 1959: 52). Bu süreç, diyalojik bir evrim olarak gerçekleşir.

Diğer insanların incelemesinde Batılı âlimliğin geleneksel biçimi, bir "o"nun (it) gayri şahsi (impersonel) sunumuydu. Son zamanlarda ilk büyük yenilik, gözlemlenen imanların şahsileştirilmesi (personalizasyon) oldu, öyle ki, birisi, bir "onlar" (they) hakkında tartışmaları bulur. Şu anda, gözlemci şahsi olarak ilgili biridir, durum, bir "onlar" hakkında konuşan bir "biz" (we) ile ilgilidir. Sonraki adım, "bizim" "sizinle" (you) konuştuğumuz yerde bir diyalog olacaktır. Dinleme ve karşılıklılık varsa, bu, "bizim" "sizinle" konuşmamız olabilir. Bu gelişimin en son noktası, hepimizin "bizim" hakkımızda birbirimizle konuşmamızdır (Smith, 1959: 34).

Artık dinin inananı tarafından kabul edilemeyen hiçbir söylem, doğru olmadığı gibi, dinin inananı da dini araştırmacının onaylamadığı hiçbir söylemde bulunmamalıdır (Smith, 1959: 42). Dine akademik bakış ve şahsi anlam yani dindarın deneyiminde köklenen anlam birbiriyle bağdaşmak durumundadır. Dini metinlerin akademik değerlendirmesi ve inananların deneyimi uyuşmak zorunda değildir. Fakat dini metinlerin inananları için ifade ettiği anlamın akademik değerlendirmesi, inananların tecrübesiyle bağdaşmak durumundadır. Akademik bakış açısıyla, inananın bakış açısının birleştirilmesi, sadece akademik olanın içeriden anlama çabasına boyun eğdirilmesi olarak anlaşılamaz. Bu ayrı zamanda modern eleştirel bilinç olmaksızın, içeriden anlamamanın ya da inananın bakış açısının eksik kalacağı anlamına da gelir. Bu bakımdan, dışarıdan bakan akademik gözlemcinin inanan cemaatle *empati* kurması ne kadar gerekliyse, inananların da rasyonel, tarihsel-eleştirel yöntemleri öğrenmesi o kadar lüzumludur (Isenberg, 1987: 629). İnanan kendisi adına konuşan bir otoritedir. Baird bir inananın ya da bir cemaatin dinin bütünü için değil, sadece kendi din anlayışı için bir otorite olabileceğine dikkat çeker. Dolayısıyla sadece yaşayan inanan yaşayan dine karşı değil, yaşayan din de yaşayan inanana karşı kontrol edilmelidir⁶⁴ (Baird, 1971: 138).

Öyle anlaşıyor ki, Smith karşılaştırmalı din bilimine geleneksel ön yargıları yıkmak gibi bir amaç atfeder. Atfedilen bu amaç Smith'in din incelemesine sadece dini gelenekleri koruyan bir muhafazakâr ideoloji olarak yaklaşmadığını, ayrıca geleneksel yapıları dönüştürmeye yöneldiğini söyleyebiliriz. Benzer bir eğilime bir diğer fenomenolog olan Parrinder'de de rastlamaktayız. Parrinder'e göre, dini içeriden anlamamanın ve dışarıdan anlamamanın sentezi, dindarların kendi dini geleneklerine eleştirel bakmalarını sağlayacaktır. Bu sentezde

⁶⁴ Fazlurrahman, Smith'in yaklaşımının dini araştırmada ilmi nesnellik sorununu çözemediğini belirtirken, herhangi bir dinin inananları ya da taraftarları arasında hiçbir konsensüs varolmadığından, Smith'in *personalist* metodolojisinin yetersiz olduğunu vurgular (Şenay, 2004: 81).

açığa çıkacak eleştirel bilinç, gerçek Hristiyanlığı ve gerçek İslamı ortaya çıkaracaktır (Parrinder, 1976: 114–115).

Smith, kendisini Batılı bir Hristiyanlığın ötesinde dünya insanlığına ya da dünya cemaatine ait biri olarak görmesine rağmen, yine de Batılı kültürünün esaslı sorunlarının ışığında meselelere bakmaktadır. Nitekim onun tarihselcilik, nihilizm gibi sorunlara sanki evrensel sorunlarmış gibi yaklaşması da bunu göstermiyor mu? Ama yine de Smith'in "öteki hakkında konuşmakla" ötekine konuşmak ya da "öteki"yle beraber konuşmak arasında ayırım yapması klasik oryantalizmle arasına bir mesafe koymaya çalıştığını gösterir. Ötekini anlamada diyalog sürecini ön plana çıkarırken, artık öteki hakkında konuşmak yerine ötekiyle diyalog kurmayı tercih eder. Başka bir dini gelenekle diyalog kurmak kendi dini geleneğini anlamanın yolu haline gelmektedir (Smith, 1959: 49). Diğer dinlerin materyallerine ulaşmak ve günümüzde çeşitli dinlere mensup olanların birbirileriyle iletişim kurmaları gittikçe kolaylaşmaktadır. Bir dine içeriden bakmak, onu dünya dinlerinden biri olarak incelemekten farklıdır. Artık küresel bağlamda okur, sadece Hristiyanlar değil fakat herkestir (Holm, 1977: 4-6).

Dinler tarihinin klasik eserlerinde ya da tekil bir din kavramına ilişkin felsefi spekülasyonlarda "dinin doğası nedir" gibi bir soru sorulurdu. Smith, dinin doğası nedir sorusunu soran metafiziksel pozisyonu tenkit eder ve onun yerine daha tarihsel bir soru olan "insanlığın bugünkü dini durumunun anlamı nedir?" sorusunu sorar. "Gerçek İslam" ya da "Gerçek Hristiyanlık" gibi hem çoğulcu hem de personel (tarihsel) olmayan metafiziksel kavramlar terk edilmelidir. Zira dini gelenekler, bilimin nesnelleştirebileceği şeyler değildir (Smith, 1991: 12). Özellikle lengüistik felsefe, dinin şahsi boyutunu ele almadığı gibi, dili insandan bağımsız bir nesneymiş gibi ele alması yüzünden dini ifadeleri şeyleştirir (Smith, 1998: 6). Oysa iman, nesneye yönelmez fakat şahısların nesneyle olan ilişkisine uzanır. Bu bağlamda Smith, şahısların nesnelerle ilişkisine değil, doğrudan doğruya nesnelere eğilen bir din fenomenolojisini de yetersiz bulur (Smith, 1979: 7). Ama yine de Smith bize bir özden bahseder. Örneğin "Özde İslami tarih,

Tanrı'nın planının gerçekleşmesidir" (Smith, 1957: 39). dediğinde, bu ifade nasıl anlaşılmalıdır? Muhtemelen Smith, burada *eidetik sezgiyi* kullanmaktadır (Cox, 2004: 68). Zira Smith için Müslüman imanının merkezi, Tanrı'nın planını Müslüman cemaatte gerçekleştirme çabasına şahsi katılımıdır (Smith, 1957: 17).

3. DİNİ TARİHİN BİRLİĞİ SORUNU

Smith, insanlığın dini tarihinin birliğini dinleri araştırmanın ön kabulü olarak görür. Tek yeterli tarih incelemesi, beşeri dinseliliği küresel ve tekil olarak ele alan araştırmadır. İnsanlığın iman tarihi çeşitli sistemlerden oluşmaktan çok birleştirici bir gerçekliktir. Smith'e göre, insanlığın dini tarihinin birliği hem empirik gözlemin bir konusudur yani tarihsel bir olgudur hem de teolojik hakikatin konusudur. Bu konu geçmişte hak ettiği ilgiyi görememiş olduğundan, özenle ele alınmaya gereksinim duymaktadır. İnsanlığın ve Tanrı'nın birliğine inananlar, insanlığın dini tarihinin birliğini keşfetmeye de hazır olmalıdır. Ancak tek bir dini tarih ve tek bir teoloji vardır. Fakat Smith dini tarihin birliğinden bahsederken, dünya dinlerin birliğinden bahsetmemektedir. Dinlerin birliğini ileri sürmekle, dini tarihin birliğini ileri sürmek aynı şey değildir. Smith, *perrenial felsefede* olduğu gibi dinlerin aşkınsal birliği gibi bir nosyona uzak durur.⁶⁵ Smith'e göre, dini tarihin birliğinden bahsetmek, dinin, *primordial* bir unsur, öz ya da aşkınsal birlik olduğu anlamına gelmez (Richards, 1989: 8). Smith birliğe vurgu yapmakla beraber gelenekler arası farklılıkları küçümsemez. Aynı olmayan iki dini gelenek ayrı biçimlerde dinseldir. Dini tarihin birliğinden bahsetmek ise, bütün dinler aynı anlama gelir demek değildir (Smith, 1989: 3-4). Empirik bir gözleme dayanarak Smith, bir tek dinin bile kendi içinde aynı anlama gelmediğine değinir. Yani İslam'ın ya da Hristiyanlığın bir tek anlamı yoktur, aksine birden çok anlamı mevcuttur. Dini

⁶⁵ Edward Hughes, Cantwell Smith ve perrenial filozof Huston Smith'in görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıklara işaret eder. Bkz. (Hughes, 1992: 27-46).

tarihin birliği demek, dinlerin birbiriyle eşit olması demek değil, tarihsel anlamda karşılıklı bir ilişkiye sahip olmaları demektir. Aynı şekilde bu, bütün insanların ya da bütün dönemlerin aynı biçimde dinsel olduklarını göstermez, daha çok dini hayatın çeşitliliğini ve tarihsel süreklilik içinde ihtiva edildiğini gösterir (Smith, 1989: 5). Parrinder de, bütün dinlerin eşit hakikate ve değere sahip oldukları inancının bir yanlış anlama olduğuna değinir. Bütün dinlerin eşit olduğunu düşünmek, ayinlerinde insan kurban eden eski Aztekler'le, Dağ Vaazının öğretisini aynı kefeye koymak gibi garipliklere yol açar (Parrinder, 1976: 83-84). Dini tarihin birliğini ileri sürmek, metafiziksel bir hakikat iddiasını ortaya koymak değil, tarihsel sürecin önceden tahmin edilen bir sonucuyla ilgilidir.

Dinler arası karşılıklı etkileşimler bizim tahmin ettiğimizden çok daha fazladır. Dinler arası bu karşılıklı bağıllık küresel dini tarihte anahtar bir role sahiptir. Smith'in dinin dünya tarihiyle ilgili anlayışı, insanlığın dini hayatının tarihsel süreçlerinin yeni bir farkındalığıyla ilişkilidir (Smith, 1983: 5). Daha sonra ortaya çıkmış olan dini modellerin önceki dini modellerden kaynaklandığını düşünmek pozitivist araştırmanın tipik bir özelliğiydi. Fakat Smith böyle bir araştırma tarzının çok doğru olmadığını dolayısıyla örneğin Yahudiliğin Mecusilikten etkilendiğini düşünmek gerekmediğini belirtir (Smith, 1991: 89).

Dini gelenek dinamik bir süreçse, o zaman imanın ne olduğu sorusunu sormak ne derece mümkün olabilir? Smith, ilk olarak imanın ne olduğu sorusunu soramayacağımızı, ondan önce sorulması gerekenin imanı bulabilmek için nereye bakmak gerektiği sorusu olduğunu belirtir. Bu soru, imanın anlamını araştırma sürecini empirik ve tarihsel anlamda mümkün hale getirir. Öyleyse imanın ne olduğunu anlayabilmek için birikimsel geleneğin incelenmesi gerekmektedir. Birikimsel geleneğin araştırılması, bizi Müslümanların Hristiyanların ya da Yahudilerinin farklı farklı şeylere inandıkları sonucuna ulaştırmaz. Zira araştırılması gereken, inanç nesneleri olarak dini öğretiler değil, daha çok dindarların inandıkları kavramlarla olan şahsi (personel) ilişkileridir (Smith, 1979: 7). Kısacası dini hayat, dindarların hayatlarında

ilgilendikleri gözlemlenebilir sembollerin kendisine değil, sembollerin dindarlarla olan interaktif ilişkilerine uzanır.

Smith'in diğer yöntemlerden birini değil de, din fenomenolojisini benimsemesinin nedeni, dini tarihin birliğini göstermek istemesidir. Herhangi bir din, basit anlamda din denemeyecek kadar kompleks bir yapıdır, onun bu kompleks yapısı ise, daha önce işaret edilen şahsi imanın süregelen etkileşimi ve gözlemlenebilir gelenek anlamında birikimsel geleneğin diyalektiğidir. Bununla beraber birikimsel gelenek ve şahsi iman arasındaki interaktif ilişkinin tezahürleri, her dini gelenekte farklılıklar arz eder. Tarihselci rölativizm, dini inancın farklı dünya görüşleri içinde farklı anlamlara geldiğini tespit etmekle beraber, iman kavramını "inanç" boyutuna indirgediğinden, şahsi imanı, tarihsel bağlamın bir işlevi olarak görmüştür. Oysa fenomenolojik açıdan, iman, tarihsel bağlamın bir işlevi olmaktan çok tarihsel bağlama katılan yaratıcı eylemdir (Smith, 1991: 165).⁶⁶

Smith, dinlerin birbirlerine olan katkılarını ortaya sermek ister. Zira bir din daima diğer dinden bir şeyler alırken aynı zamanda ona bir şeyler de öğretir. Örneğin Orta Asya'nın merkezi önemini koruduğu dönemlerde Budist, Hristiyan, İslami ve Manici gelenekler arasında karşılıklı etkileşimler vardı. Budist *vihara* (Budist manastırı), İslam'da medresenin doğuşunu etkilemiştir. Persçi *Mitra* kavramı ise Budist *Maitreya* ve Çinli *Mi-lo* kavramlarının doğuşunda rol oynamıştır. *Lalitavistara'da* anlatılan Buda'nın mucizevî doğumu ve hayatıyla ilgili olaylar Orta Asya'daki Budist çevrelerde anlatıldığı gibi Müslümanlar tarafından da İslamileştirildi. Fakat etkilemenin tek yönlü değil, karşılıklı olduğu unutulmamalıdır (Smith, 1983: 13-14).

⁶⁶ Marshal Hodgson'un İslam tarihine ilişkin fenomenolojik araştırmasında kültürel geleneğin amillerinden biri olarak tanımladığı, "yaratıcı eylem" ya da "yaratıcı olay" kavramı-ki kavram açıkça görüldüğü üzere Smithçi bir anlamda kullanılır-, rölativist tarihselciliğin aşılmasında önem arz eder. Hodgson'a göre, yaratıcı olay, herhangi bir eylemin gerçekleştirilmesi için göz önünde tutulması gereken ve insanlar için bir hareket noktası ifade eden şeydir (Hodgson, 1993: 12-14.).

Yeni bir dini hareket sadece yeni bir muhtevaya sahip değildir, yeni bir forma da sahiptir. Gelenekler arasındaki temas düşüncesi yani dinlerin birbirini çizgisel bir tarzda etkiledikleri düşüncesi, dinleri nesneleştirir (Smith 1983: 21). Örneğin Ortaçağ İspanyası Hristiyan, İslami ve Yahudi geleneklerin birbirleriyle etkileşim içine girdikleri önemli bir bağlamdı. Bu tür örnekler sadece gelenekler arası temasla ilgili olarak değil, ufukların kaynaşması olarak anlaşılamaz mı? Sihlerin, Hinduların ve Müslümanların karşılıklı etkileşime girdikleri senkretik bağlam, birinin tarihi olmaksızın diğer ikisinin tarihinin yazılamayacağını bize öğretir. Smith'e göre, dünyanın dini tarihi, karşılıklı etkileşimlerle oluşan bir kompleks olarak görülmelidir. Bugün araştırmacıların küresel bir perspektiften insanlığın dini hayatının dünya tarihini yazma konusunda gerekli materyallere sahip olduğunu düşünür (Smith, 1983: 22-23). Ölülerin gömülmesi, Şeytan düşüncesi ya da cehennem fikri sadece bir tek dini gelenek içinde anlaşılamaz, her biri daha geniş bir tarihin katılımcılarıdır (Smith, 1989: 15).

Dini tarihin birliği, tekil tarihsel sürekliliğe katılımdan doğar. Bu nedenle bir geleneğin dindarı diğerlerinin de katılımcısıdır. Çoğulcu teolojinin ya da dünya teolojisinin görevi, bu olguyu açık hale getirmektir. Smith, bir dünya teolojisinin geleneklere karşı nötr bir dil kullanması gerektiğinden bahsetse de, iman kavramını kullanır. Smith'in meşhur deyişiyle, "iman Tanrı tarafından, inanç çağ tarafından verilir"⁶⁷ (Smith, 1977: 96). İnançlar iman hakkındaki entelektüel anlayışlardır. Tanrı, asla değişmese de, Tanrı'ya ilişkin fikirler ister Hristiyan ister başka bir manada ele alınsın, değişmek durumundadır. Her şahsın Tanrı düşüncesi, bu düşüncenin tarihinin bir parçasıdır. Bu bakımdan Tanrı'ya inanmak, bu tarihe katılmaktır (Smith, 1989: 16). İman türde değil, biçimde farklılaşır. Onlar içinde hiçbir bireyin anlayışının diğerleriyle özdeş olmadığı tarihsel süreç içinde biçimlenir. İman bir fikirden çok bir nitelik olduğu için değişmez. İman ne

⁶⁷ Bu ifade iman kavramının evrensel, inanç kavramının tarihsel olduğuna işaret eder.

psikolojik ne de sosyolojik bir tecrübe boyutuna indirgenemez, bizi dünyamızın gerçekliğiyle yüzleştiren bir bilme modudur. Örneğin dinlerin dünyevi anlamdaki kurtarıcılığı şahıstan şâhısa değişirken, kozmik kurtuluş planında hiçbir değişim yoktur. Bu bakımdan, kozmik planda kurtuluş bir Afrikalı için neyse, bir Hristiyan için de odur (Smith, 1981: 170).

İman insan olabilme kapasitesi olduğundan, dünyevi şartların ötesine geçebilen, insanın kısmen olabildiği ve tam olarak mevcut koşulların ürünü olmayan bir niteliktir. İnsanlığın dini birliği, dini bir sonuç değil, tarihsel bir veridir. İmanın kendisi kognitif bir içeriğe sahip değil, varoluşsal bir seciyeden ibarettir. İnsanlığın birliği ve imanın tekil doğası, imanin ortaya koyduğu gerçeklerden çok Smith'in sınırlarını çoğu kez eleştirdiği nesnel bilginin sonuçlarıdır.

4. DİN (RELİGİON) KAVRAMININ YETERLİĞİ SORUNU

Fenomenoloji geleneğinde din kavramı, farklı bir düzene ait olduğundan, nihai olanın ifşası ya da insan varoluşunun gizemi kavranamayan anlamlı bir olgu olarak kabul edilir (Drijvers 1973: 64). İndirgemeci yaklaşımlarda örneğin Engels için din, yabancılaştırmış bir bilinçle ilgili iken, Berger'in fenomenolojik sosyolojisinde bu tür indirgemeci yönelimlerden sakınılmıştır. Berger'e göre, din, kutsal bir düzenin tisiyle ilgilidir. Din, bütün evrene düzeni empoze eden bir sembol sistemidir⁶⁸ (Wuthnow, 1992: 18-19).

Smith ise din (religion) teriminin dört biçimde kullanıldığının altını çizer. Bunlardan ilki, bir iman ya da dindarlık (piety) niteliğine işaret eder. İkinci ve üçüncü kullanımlarda ideal ya da tarihsel ve sosyolojik fenomen olarak inanç sistemini ifade eder. Dördüncü olarak hayatın diğer alanlarından ayırt etmek için genel bir kavram olarak kullanılır. Din kavramını nesneleştirme çabası, hem şahsi iman

⁶⁸ Berger için din kavramı, anlam ve meşruiyet sorunlarının çözümüne ilgilidir. Din, sosyal kurumları, kutsal ve kozmik bir referans çatısı içine yerleştirerek, onları meşrulaştırır. Din, bireylerin sosyal etkileşimleri (dışsallaştırma-içselleştirme diyalektiği) aracılığıyla varlığını sürdürür.

hayatiliğini hem de akademik düzeyde dini gelenekleri anlayabilmemizi engeller (Cox, 2006: 197).

Smith'e göre din, kafa karıştırıcı, zorunlu olmayan ve tahrif edici bir kavramdır. Din, dini yaşayan insanlardan soyutlanabilir bir modelde dışsallaşan ya da formülleşen bir şey değildir (Richards, 1989: 8). Smith'e göre "din" ya da "dinler" tabirinin yetersiz olması, Barth'da olduğu gibi teolojik bir karaktere sahip değildir. Smith aslen dinler tarihçisidir ve onun din kavramına yönelik itirazı, tarihsel bir öneme sahiptir. Tarih bir süreç, bir akış iken, din terimi, dini tarihin çeşitliliğine hakkını veremeyecek kadar monolitik ve statik bir terimdir. Smith'e göre, insanın dinselliği, gözlemlenebilir tarihe indirgenemez. Nesneleştirilmiş din terimi, dini hayattaki aşkınlık unsuruna yer vermez. Burada dikkatin odağı gözlemlenebilir dinlerden şahıslara ve onların imanına yönelir (Whaling, 1983: 187). Din şahsi (personel) imanın bir ifadesidir, dinler ise, insanlığın bütün dini tarihinde dini geleneklerin evrilen tarihsel bağlamının ifadesidir (Whaling, 1983: 188).

Smith'e göre dinin odağı şahsi iman olsa da, din kavramı nesneleşmeyle sonuçlandı. İman insan varoluşundaki dinamik faktörden inanç, değer, pratik sistemlerine dönüştü. İnsanlar nesneler olarak kabul edildiklerinden, beşeri kurumlar aynı nesnelleştirme ilkelerine göre analiz edildi (Cox, 2006: 196). Dini araştırmalar teolojiden farklı bir yaklaşımı ima eder. Araştırmacı ister imanlı olsun ister olmasın, din kavramını tekil olarak kullandığında sadece soyutlama yapmıştır. Zira dini araştırmalar, somut "dinler"ın araştırmasını zorunlu kılar (Holm, 1977: 2-3).

Oxtoby, genel geçer din kavramının Hristiyanlık diniyle olan ilişkisinden bahseder. Ona göre, Hristiyan dünya diğer dinleri ele alırken, kendi din anlayışına paralel bir biçimde onları tanımladı. Hristiyan anlayış, diğer dinleri ele alırken, üç unsuru öne çıkardı. I) Din kavramından bahsederken, itikadi formülasyonlara vurgu yaptı. II) Kutsal-seküler dikotomisine yer verdi. III) Dinin dışlamacı bir üyeliği gerektirdiğinden bahsetti (Sharma, 2008: 20-21). Din anlayışındaki bu tür sınırlamaların farkında olduğunda, kendi anlam ufkumuzu

da genişletebiliriz. İnsan bütün kültürlerde ve tarihin bütün dönemlerinde dinle ilgili olsa da, dindarla din bilimci arasında temel bir fark vardır. Dindarın ilgisi dine değil, Tanrı'ya yönelirken, din bilimcinin ilgisi dinin kendisidir (Smith, 1991: 18-19).

4. 1. Hristiyan Kültüründe Din Kavramı

Hristiyan kültüründe din kavramı, Latince *religi*odan gelir. Latinler, içinde *mananın* ikamet ettiğini düşündükleri kutsal yerleri tanımlarken kutsal mekânlar anlamında *religiosae locae* kavramını kullanırlardı. Bir şeyin benim için *religio* olduğunu söylemek, onun yapmanın benim için zorunlu olduğu anlamına gelirken, rituel seremoniler, *religiones* olarak tavsif edildi. Roma'da kültürel pratik Tanrı'dan daha önemli ve kutsal kabul edildi. Seremonilere işaret eden *religio*, bir inancın dışsal biçimi olarak görülebilecek nesnel bir şeyi tavsif ederdi. Fakat kavram, ritüelle ilgili değil, ritüelin adına icra edildiği aşkın gerçeklikle ilişkili olan öznel bir referansı da ifade etti (Smith, 1991: 20-21). Zaman içinde *religio*, kelimesi ritler için ve özellikle Hristiyanlığın kınadığı Yunan-Roma kültürleri için kullanılmayı sürdürse de, çeşitli eklesiastik düzeyleriyle birlikte Kilise'nin yapısal organizasyonunu betimlemek için de kullanıldı (Smith, 1991: 25). *Religio dei* tabiri, Tanrı'ya ibadete işaret ederken, imanlı insan ulûhiyetle yeni şahsi bir ilişkiyi keşfetti ve din, Tanrı ve insan arasındaki bu ilişkinin adı oldu. Fakat 4. yy.da din kavramı, dini çatışmaları ve dışlayıcı durumu yansıtan yeni bir anlam kazandı. Artık Hristiyan olmak, eski ritüellere katılmayı reddetmek anlamına geliyordu. Bu "sizin ibadet biçiminiz" ya da" bizim ibadet biçimimiz" anlamlarına gelen *vestra religio*, *vestrae religiones*, *religio deorum* gibi tabirlerin doğmasına yol açtı. Artık bir o dine inananların *religiosus* bir de o dine dışarıdan bakanların *religionesi* vardır. Bundan sonraki evrede ise, Lactantius'un *vera religio* ve *falsa religio* olarak takdim ettiği tabirler artık tek bir dinin hak diğerlerinin batıl kabul edildiği bir sürece girildiğine işaret taşır (Smith 1991: 26-27).

Terimin ilk ilmi kullanımına, Jerome tarafından yapılan Yeni-Ahit'in Latince çevirisinde rastlanır. Orada Jerome terimi, bir rit, dini bir pratik ya da bir ibadet etme tarzı anlamında kullandı. Fakat en az onun kadar önemli olan bir diğer şahıs Augustine ise, *De Vera Religione* adlı eserinde zannedildiği gibi *Gerçek Din Üzerine* bir şeyler söylemez daha çok o, "Gerçek İbadet" ya da "Gerçek Dindarlık" olarak anlaşılmalıdır. Burada Smith, Augustine'nin *vera religio* ile tek gerçek Tanrı'ya ibadeti kastettiğini düşünür. Zira Augustine eserinde Hristiyanlıktan çok az yerde bahseder. *Vera religiodan* kastettiği daha çok aşkın Tanrı'yla şahsi bir ilişkidir. Zira onun için din, inançlar ya da ibadetler sistemi anlamına gelmediği gibi tarihsel bir geleneğe de işaret etmez. O sadece Tanrı'nın sevgisiyle canlı ve şahsi bir karşılaşmadır. Bu yüzden Kilise sadece bu ilişkiyi mümkün kılmak için vardır ve *religio*, Yaratıcı ve bizi birleştiren mistik bir bağdır. O, "benim dinim tek gerçek dindir" demekten çok insanın gerçek doğasının ulûhiyetle yakın şahsi bir ilişki olduğunu ve Mesih'in bu ilişkiyi mümkün kıldığına inanır. Augustine'nin bu Platonik din anlayışı, sonunda tek bir dinin gerçek diğerlerinin yanlış olduğu anlayışına yol açarken, insanlık tarihinde bir köşe taşı haline geldi (Smith, 1991: 28-30).

Orta Çağ Kilisesi'nin odak kavramı din değil, imandı. Din kelimesinin önemli olmadığı ya da sadece ikincil olduğu bu bağlamda, iman, Tanrı'nın yaşayan gerçekliğine şahısların dinamik cevabıdır. Özellikle 5. yy.dan itibaren *religio* terimi, manastır hayatını tavsif eden bir kelimeye dönüştü.

Reform sürecinde ise Luther'in odaklandığı kavram daha ziyade iman kavramı olmuştur. Luther kavramının kullanımında Ortaçağ kilisesini takip etmekle beraber iman kavramını, özellikle imanla aklanma düsturuyla göreceli olarak daha da merkezi bir hale getirmiştir. Luther'in din kavramına hemen hemen hiçbir alaka göstermediği ortadadır. Zwingli din kavramını kullanırken Hristiyanlık kavramından bahsetmez. Ona göre din, insan ve Tanrı arasındaki bir ilişkidir. Din, insanın Tanrı'ya güven duyduğu yerde ortaya çıkarken, Tanrı'dan başkasına güvenmek, *batıl religio* anlamına gelecektir. Zwingli'nin reformasyonel pozisyonu insanların dini kurumlara inanmamalarını ve Kilise gibi dini sistemleri ilahi

kaynaklı olarak ele almamalarını gerektirir. Bu anlayışa göre, batıl din, kilise otoritesinin aşırı bir biçimde kutsallaştırılmasından başka bir şey değildir. Smith'in yorumuna göre Zwingli, batıl din kavramıyla Tanrı yerine dine sadakat gösteren insanların eğilimine işaret eder (Smith, 1991: 35). Calvin ise diğer düşünürler gibi *religio* kavramının soyut bir sistemden çok insanı ibadete yönlendiren bir dindarlık (piety) duygusu olduğunu söyler. Öyleyse reformcu ilahiyatçılar, dinle şahsi, içsel ve aşkın yönelimli bir şeyi kastederler (Smith, 1991: 36-37).

17. yy.dan itibaren din bir fikirler sistemini ifade eden bir isim oldu. Din kavramı insanların inançlarını yapılandıran ve somutlaştıran büyük sistemler olarak anlaşıldı. Terimin kullanımındaki değişim, şahsi boyutun dinamiğinden gayri şahsi sisteme dönüşüm geçirmiştir. Din inançlar, pratikler sistemi olarak anlaşıldı. Sistemin adı Hristiyan diniydi. 17.yy.ın ikinci yarısından itibaren *religio*, inançlar ve fikirler sistemini ifade eder hale geldi. Din özellikle Aydınlanmacı düşünürlerce bir doktrin olarak anlaşıldı. Artık din insanların üyesi olduğu özel gruplarla birlikte anılır oldu.

Din kavramının entelektüelleştirilmesi, evreni anlama çabasının bir parçasıdır ve birbirlerini tekfir eden pek çok dini grupların iddialarıyla ilgili olarak şekillenmiştir. Kişi kendi dinini iman, kulluk olarak görürken, ötekini dinini bir inançlar ya da ritüeller sistemi, dini uygulamaların soyut ve gayri şahsi modeli olarak anlamaya başlamıştır. Sistematik bir varlık alanı olarak din artık polemik yazılarının en önemli kavramı olmuştur. Bu polemik yazılarının iki önemli sonucu olmuştur. Birincisi dindarlık veya kulluk kavramlarının tekil kullanımına karşılık olarak din kavramı çoğul olarak kullanılmıştır. Kişi diğer insanların imanlarını soyutlaştırdığında, sistemleştirdiğinde ya da gayri şahsileştirdiğinde, çoğul kullanım kendini açığa vurdu. İkinci sonuç, bütün inanç sistemlerini ifade eden genel bir terim olarak din kavramının kullanılmasıdır. Artık din kavramı insanlar tarafından formüle edilen bir kavramdır. Özellikle çoğul olarak dinler tabiri kişinin kendi inancına değil, kendi inancına karşı olan muhaliflerin imanı için kullanıldı. Dünya dinleri Hristiyan diniyle değil, Hristiyan imanı ile

karşıtlık içinde düşünöldü. Böylece çoğul kullanıma bir aşağılama ya da hor görü ifadesi olarak başvuruldu (Smith, 1991: 42-43).

Öyle görölüyor ki, Smith, din kavramının yeterliğine dair kendi sorgulamasının yeni bir saptama olmadığını, fakat Protestan reformculara kadar geri uzanabilen bir durum olduğunu ileri sürer. Ona göre kendisi daha önce reformcuların yaptığı gibi din kavramını bozulmamış asli anlamına geri dönerek yeniden ifade etmeye çalışmaktadır.

4. 2. Diğer Dini Geleneklerde Din Kavramı

Yunanlılar için İngilizcedeki din (religion) kavramının karşılığı olan hiçbir tabir yoktur. Yunanlılar, din hakkında değil, tanrılar hakkında düşündüler. Smith dini olan ve dini olmayan ayrımını, Yunan-Roma ve Filistin gelenekleri arasındaki çatışmaya dayandırır. (Smith, 1957: 30). Antik Mısırdaki ise din hayatın bir sektörü değildi, modern düşüncedeki dini olgular ve sosyal olgular gibi bir ayrım, antik Mısırlılar için anlaşılabilir bir konuydu. Kısacası din, onların hayatlarında ve zihniyetlerinde yer alan ayrı bir varlık olarak görülmedi. Benzer bir biçimde antik İran'da soyut bir din fikrine rastlanmadığı gibi, klasik Hindistan'da da din kavramını karşılayan hiçbir kelime bulunmamaktadır. Batıda gelişen din (religion) terimi, Hindu geleneğe yabancıdır. Bu yabancılığın nedeni, tekil ve dışlamacı bir din anlayışı ve dini olanla dini olmayan arasındaki ayrım üzerindeki Batıcı vurgudur. Hindu geleneğe yabancı olan bu din kavramı, sömürgecilik döneminde batılı yazarlarca Hindu düşüncesine dâhil edilmiştir. (Sharma, 2008: 19-33) Hindistan'da üç temel kavrama rastlanmaktadır. Bunlar *kâma*, *arta* (bir gayeye götüren araç) ve *darma* (görevler) olarak sıralanabilir. *Darma* kavramı modern yazarlarca din kavramının karşılığı olarak önerilmiştir (Smith, 1991: 54-56). Oysa *darma* terimi, batılı dillerde hiçbir semantik karşılığı olmayan tercüme edilemez bir kelimedir (Flood, 1996: 52).

*Trimârğa'*nın üç yolu, insan ruhunu fenomenal dünyaya esaretten kurtuluşa ve özgürlüğe (*moksha*) götürecek yollardır. Yol anlamındaki *mârğa*, her ne kadar tartışmalı olsa da, kısmen din anlamına gelir. Fakat o, sistematik bir anlamdan ziyade şahsi bir anlamı ima ettiği gibi, kurumsal olarak dini kavramsallaştıran ve kavramsal olarak dini olanla hayatın diğer yönlerini birbirinden ayırt edecek bir terim değildir. Klasik Hindular, dini idealleri ve pratikleri diğer kültürlerle kıyasla daha zengin ve derin bir biçimde geliştirmiştir.

Çoğu Müslüman ve çoğu Hristiyan sadece bir tek İslam'ın ya da bir tek Hristiyanlığın bulunduğuna inanır. Hindular ise, kültürlerindeki çeşitlilik ve çoğulculukla övünürler. Onların temel kabullerinden biri, hakikati kavrayan ne kadar şahıs varsa, hakikatin o kadar çok yönü vardır. Hindu kültüründeki çoğulluk ve çeşitlilik nedeniyle Hinduizm tabiri, temelci bir anlamda kullanıldığından, uygun ve yararlı bir kavram değildir. Bu yüzden Hinduzim üzerine yazılmış eserlerin pek çoğunda Hinduizmi tanımlamanın zorluğu peşinen kabul edilmiştir (Smith, 1991: 66).

Budist örneğine bakacak olduğumuzda, ayrılık noktası, *darma* (dhamma) ile daha kozmik bir anlamın kastedilmesidir. Bu terim, nihai kozmik bir davranış modeline, aşkın ahlaki bir kanuna dönüştürüldü. Bununla birlikte, *darmayı* din kavramıyla eşitlemek, Buda ya da Budistler olmaksızın Budizmi kavramsallaştırmakla aynı kapıya çıkar (Smith, 1991: 56-58).

Batılı araştırmacılar, tek bir Çinlinin hem bir Konfüçyan hem bir Budist hem bir Taoist olduğunu öğrendiklerinde tamamen şaşkınlığa düştüler. Zira bu araştırmacılar, bir şahsın nasıl olup da aynı anda üç farklı dine ait olabildiğini anlayamadılar. Oysa hem bir sıfat hem de şahısları tasvir eden bir isim olarak Konfüçyüsçü tabiri 19. yy Batılılarının bir icadı değil miydi? Çince böyle bir tabirin hiçbir karşılığı yoktur. Ne bir Konfüçyüsçü ne de Budist bir din vardır, var olan sadece Konfüçyüsçü cemaat ve Budist cemaattir (Smith, 1991: 68).

Taoizm kavramına gelince, Tao, ne bir sistem, ne de düzenli bir modeldir. Fakat o, dinamik bir süreçtir. O, herhangi bir ahlak ya da mantık sistemini ifade etmez. Burada hayat bir bilim değil, bir sanattır ve hakikat içsel bir güçtür (Smith, 1991: 70).

Eski Ahit'te ne din kelimesini karşılayan bir kelime vardır ne de Yahudilerin özel dinini ifade eden bir kavrama rastlanır. Sadece Yahudilik (*Judaism*) terimine Hristiyan-öncesi periyodun sonunda rastlansa da, terim İbranice değil, Yunancadır. Yunanca bir kelime olan *Iudaismos*, ilk olarak İkinci Makabiler döneminde kullanılır.

Sonuç olarak Smith, batılı araştırmacıların doğulu gelenekleri incelerken, kullandıkları din kelimesinin Hristiyanlık dışındaki dinlerde bir karşılığı olmadığını belirtir. Smith'in bu haklı tespiti, tıpkı Fitzgerald'ın ifade ettiği gibi din teriminin batılı araştırmacıların diğer geleneklere uyguladıkları bir dayatma olduğunu belirtir.

4. 3. İslami Gelenekte Din Kavramı

Smith'e göre, İslamiyet bütün dini gelenekler arasında özel bir konuma sahiptir. Zira İslam kelimesi bizzat Kuran'da geçer ve bu yüzden İslam'a dışarıdan bakan araştırmacıların bir adlandırması değildir. Kuranda geçen din kavramı ise daha çok şahsi bir din anlamına gelmektedir (Smith, 1991: 80-81). Arapçanın tekil kullanımında din kavramı, hem şahsi dinselliği genelleştirici anlamda hem de çeşitli sistematik dinleri genelleştirici anlamda kullanılmıştır. Sistem anlamında nizam kelimesinin kullanımı ise "İslam"la ilişkilidir.

İslami gelenek, diğer dini geleneklerden çok daha fazla nesneleştirilmiştir. Müslüman dünya, yüzyıllar boyunca çeşitli nesneleştirme süreçlerinin baskısına maruz kalmıştır (Smith, 1991: 85-86). Bu durum, diğer dinler arasında İslami incelemeleri daha kritik ve hassas hale getirmiştir. Tabir caizse, İslam konusunda batılı araştırmacılar ne kadar fenomenolojik anlamda empatik ya da diyalojik olabilecekleriyle ilgili bir imtihan vermektedirler. İslami incelemeler, Batılı araştırmacıların öteki karşısında ne kadar saygılı

olabileceklerini gösteren bir göstergedir. Batılı araştırmacıların kabul etmesi gereken bir diğer olgu, seküler sosyal alanın din alanından ayrı olarak değerlendirilmesinin, İslami gelenek tarafından paylaşılan bir anlayış olmadığıdır (Smith, 1991: 92).

Daha önce dini tarihin birliğinin, bir dine sadece kendi sınırları içinde kalarak bakılamayacağını, daha çok daha geniş bir bağlamdan bakılması gerektirdiğini görmüştük. Smith, İslam'ın Ortadoğu dini gelenekleri ile ortak bir çerçeveden anlaşılması gerektiğini düşünür. Batılı gelenekten daha eski olan Orta Doğulu bir dini evrimden bahsedilebilir. Bu evrim sadece Müslüman düşünceyle ilişki içinde değil, insanlığın metafiziksel oryantasyon alanıyla ilişkilidir. Bu gelişimin esas kavramsal aracı, Arapçadaki "din" terimi ve onun çeşitlemeleridir (Smith, 1991: 97-98).

Arapçada "din" kelimesi birden çok anlama sahiptir. "Din" kelimesi Kuran'da özellikle birinci ve ikinci Mekke dönemlerinde *yevm-i din* biçiminde sorumluluk ve hesaplara ilgili olarak "hüküm" ya da "yargı" anlamında kullanılır (Haddad, 1974: 118). Smith'e göre bu, eski Semitik bir kullanıma sahiptir. Ayrıca kelime belli bir biçimde davranmak, belli pratikleri takip etmek, itaat, standart davranış anlamlarında da kullanılır (Smith, 1991: 102). Smith, Taberi'nin din kavramını, bir cemaatin etno-sosyal üyeliğinden ziyade Tanrı'nın iradesine aktif bir cevap olarak ele aldığına değinir. "El din el hak" ifadesiyle Taberi'nin gerçek dini değil, Tanrı'nın rehberliğinde bildirdiği şey adına hakikate itaati kastettiğini belirtir (Esack, 1997: 134). Kuran'a bakıldığında İslam kavramının dinamik ve şahsi (personel) bir anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Ayrıca İslam kelimesi kullanıldığında dini bir sistemin adı olarak değil, kesin şahsi bir edimin tasviri olarak kullanılır. Kuran'da Tanrı kelimesi 2697 kere geçerken, İslam kelimesi sadece 8 kere geçmektedir. İman kelimesi ise, 45 kere geçmektedir. Kuran Tanrı'yı, soyut bir varlık olarak değil, şahısların yaptıklarıyla ilgilenen birisi olarak ele alır. İslam kelimesinin 8 kere geçtiği yerde, "esleme" fiili 24 kere geçer. Öyleyse filli şekilde kullanım, isim olarak kullanımından daha fazladır (Cox, 2006: 198). İslam'ın bu biçimde kullanımı statik ve metafiziksel bir düşünceden çok dinamik ve aktif bir kavramsallığı akla

getirmektedir (Esack, 1997: 131).. İman aktif bir niteliktir ve Yararıyla aktif bir ilişkiyi gündeme getirir (Smith, 1981: 47).

İman, aşkınlığı görme ve ona cevap verme, Tanrı'nın sesini işitme ve ona uygun davranabilme yeteneğidir. Aynı şekilde "kefere", inanmama anlamına gelmez, fakat reddetme anlamına gelir. Kuran'ın ortaya koyduğu tablo, bir karar verme sorunudur. İslam, Tanrı'nın ilan edilmiş amacına göre yaşama sorumluluğuyla kendini O'na teslim etme anlamına gelir. İslam kelimesi, bir kurumun değil, bir edimin, sosyal bir sistemin değil şahsi bir kararın adıdır. Kuran "İslamukum" yani "sizin İslam'ınızdan" bahsettiğinde artık kavramın şahsi bir anlam, şahsi bir teslimiyet manası taşıdığından kuşku yoktur (Smith, 1991: 112). İslam kelimesi, kendisi aracılığıyla aşkınlığa açıklığımızın görülebilir hale geldiği kanaldır (Smith, 1981: 17). Müslüman ise, nesneleştirilmiş bir dinin ötesinde ilahi değerlere teslim olan kişidir. Zira Tanrı, kendisiyle ilgili herhangi bir kavramdan ya da kurumsallık biçiminden daha yücedir (Esack, 1997: 135). "Tanrı'nın katında din İslam"dır ayeti, kişinin Tanrı'nın huzurundaki konumuna uygun olarak davranmasının, onun buyruklarını kabul etmek anlamına geldiğini belirtir. Ona ibadet etmenin uygun yolu ona itaat etmektir. Kuran'da doğrudan ve kurumsallaştırılmamış bir dindarlık adına dışlamacılığın eleştirildiği pasajlara rastlamak nadir değildir. Bu tür pasajlar, ilan edilenin bir din değil, bir meydan okuma olduğunu gösterir (Smith, 1991: 113). İslam kelimesi, tarihsel ve kurumsal bir seyir izleyen dini bir sisteme değil, fakat insanı yaratıcısıyla birleştiren şahsi iman ilişkisine işaret eder (Smith, 1991: 114). Kuran'da geçmemesine rağmen, sistem anlamında nizam kelimesi 20. yy.da İslam'la ilişki içinde düşünüldü. Burada ima edilen hayatın bir sisteme göre inşa edilmesi gerektiği fikri modern bir inançtır. Bunun bir örneğini özellikle Mevdudi'nin din anlayışında görebiliriz. O, İslamı, bütün sorunlara cevap veren bir sistem gibi düşünür⁶⁹ (Smith, 1957: 235).

⁶⁹ Günümüzde İslam kelimesi üç değişik anlamda kullanılmaktadır. İlk olarak Müslüman bireyin kendini teslim etmesi anlamındadır. İkinci olarak, İslami sistem kurumsallaştırılmış bir varlık olarak İslami bir sistemi, empirik bir

4. 4. İçeriden Anlama vs. Dışarıdan Anlama

Sorunu Çerçevesinde Din Kavramı

Smith, din ve dinler kavramının yeterliğini araştırırken, bu kavramların kullanımının hem zorunlu hem de meşru olmadığını ileri sürer. Dinler olarak isimlendirilen fenomenler aşkınlığa insanların devam eden cevaplarıdır. Son zamanlarda din kavramının çeşitli modern yazarlar tarafından eleştirildiğini görmekteyiz. Örneğin Karl Barth, din kavramını iskartaya çıkartırken, din kavramının inançsızlık, inançsızlığın da günah olduğunu belirtir. Bu analizde Hristiyanlık dışında bir genel vahiy söz konusu olmadığından, burada dışlamacı tutumu barizdir. Fakat öyle anlaşıyor ki, paradoksal bir biçimde Smith'in görüşlerinin arka planında, Barth'ın dışlamacı söylemi mevcuttur.

Benzer eğilimlere Yahudi, Müslüman ve Budist geleneklerde de rastlanabilmektedir (Smith, 1991: 125–126). İman, Tanrıyla direkt bir karşılaşma olduğundan, soyut şemalarla ilgili olmaktan çok canlı bir olaydır. Tanrı şeylerle değil, insanlarla ilgilidir ve Hristiyanlık bağlamında düşünülecek olursa, Tanrı'nın oğlunu feda ettiği dünyayı sevdiği söylenebilse de, onun bir din olarak Hristiyanlığı sevdiğiyle ilgili hiçbir kayıt yoktur (Smith, 1991: 126–127). Dindar bir Yahudi, insanın gerçek cevabının soyut bir sisteme değil, bir cemaate nihai bir bağlılık olduğunu bilir. Benzer bir biçimde Hinduizm'de Krişna, Hinduizm'i değil, şahsi bir Tanrı olarak kendini vahyeder. Zira Tanrı dinleri değil, kendini vahyeder.⁷⁰ Öyleyse din kavramının yetersiz olduğunu söylemekle, onun imanın insanı için yetersiz olduğunu söylemek farklı şeylerdir. Din kavramının kullanıldığı yerde, insanın dinselliği tam olarak anlaşılamaz. Peygamberler, geleneksel kurumların yapılarını eleştirirken, insanları aşkın

aktüaliteyi ifade eder. İslam'ın aktif personel bir imanı ifade ettiği yerde, İslam, bir kurumdan çok bir edimin ismi olan bir mastardır. O, bir dine değil bir meydan okumaya bir şahsın cevabıdır. Üçüncü kullanımda yani dini bir sistem anlamında ise, daha çok bir dinin adıdır (Smith, 1981: 43).

⁷⁰ Smith, gerçek dönüşümün dinden Tanrı'ya bir ihtida olarak anlaşılması gerektiğini belirten Walter E. Conn'la hemfikir gibi görünmektedir (Swidler & Mojzes, 2000: 118).

gerçekliğe davet etmişlerdir. Benzer bir biçimde reformatörler de dini reforme etmeye çalışmaktan çok insanların kendi yaşamlarıyla ilgili farkındalıklarını reforme etmeye çalışmışlardır (Smith, 1991: 128). Bir dini harekete katılmak hareketin ötesinde işaret edilen bir şeyi ya da bir varlığı kabul etmektir. Dini fenomenleri gözlemleyen kişi sadece hareketi görürken, katılımcı hareketin işaret ettiği aşkın gerçekliği görür.

Bir dini sistemden bahsedebilmek için, o dine dışarıdan bakmak gerekir. Bir dinden belirtilebilir bir nesne olarak bahsetmek, dine dışarıdan bakan gözlemcinin işidir. Eğer kişi, dini fenomenlerin içeriden anlamıyla dışarıdan anlamı arasındaki farkı anlayamazsa, dini hayatı anlaması imkânsızdır. Dışarıdan bakanların göremedikleri bir şeyi içeriden bakanlara gösteremezse, dini gelenek hiçbir anlam taşımaz. Buna geleneğin aşkın referansı denir. Dışarıdan bakan gözlemcinin teorik kavramları içeriden dini yaşayan için yetersizdir. Örneğin cennet ve cehennem kavramları, bir inanan için gerçek mekânlar, bir gözlemci için sadece inananın zihnindeki kavramlardır. İnanan için onlar, evrenin parçalarıyken, gözlemci için sadece bir dinin parçalarıdır (Smith, 1991: 130–131).

Bir kurtuluş öğretisini bilmekle kurtarılmak arasında fark vardır. İslam'ın Kuran'da vahyedildiği gibi kişinin Tanrı'nın iradesine kendi iradesini teslim etmek olduğunu bilmekle kişinin iradesini teslim etmesi arasında fark vardır. Dinler tarihçisi sadece öğretileri değil, söz konusu farklılıkların var olduğunu da araştırmalıdır. Bir dini tanımak, kişinin gözlemlediği dini hayatı tanımak değildir. Hristiyanlığı anlamak Hristiyanları anlamak değildir. Hristiyanları anlamak, dışarıdan bakanların Hristiyanlık olarak isimlendirdiği şeyin Hristiyanlara yaşama imkânı verdiği doğaötesi bir bağlamın farkındalığını gerektirir (Smith, 1991: 135). Bir Hristiyan'ın hakkındaki önemli gerçek, onun doğa ötesi bir bağlamda yaşadığıdır. Önemli olan onun inandığı şey değil, Tanrı'nın ona inanma hediyesini bahsetmiş olması, onun Kilise'de bulunması değil, kişisel bir arkadaş olarak Mesih'le yaşayan bir komünyon içinde bulunmasıdır. Bir Müslüman olmak da, sosyolojik, tarihsel, ideolojik ve aşkın bir bağlamda

yaşamak anlamına gelir. İnanmayanın zihninde İslam kavramı, Müslümanların hayatındaki bir unsuru ifade eder. İslam, dindeki bir unsur olarak değil, insanların vicdanlarındaki bir nitelik olan iman aracılığıyla Müslümanlar için canlanır (Smith, 1991: 136–137). Dini fenomenlerin kozmik yönü dindara açıkken, dünyevi yönü dışarıdan bakana açıktır. Dine dışarıdan bakanlar, bir dindarın dinini değil, onun dinselliğini anlamak durumundadır. Dini araştırmacı, dindarların dinine değil, onların gözüyle evrene bakmak durumundadırlar. Hindu geleneği araştıran biri için önemli olan, bir Hindu’nun gördüğü şeyi görebilmektir. Din kavramı aşkın boyutu ihmal etmemelidir. Herkes, kendi inanç yolu dışında diğer inançlarda da aşkınlık boyutunun var olduğunu kabul etmelidir. Tanrı, insanlarla imanın bütün biçimleriyle karşılaşmaktadır (Smith 1991: 138–139).

Dinler tarihi, özcülüğe karşı dinlerin bir tarihi olduğunu gösterir. Zira özler değişmediğinden özlerin bir tarihi yoktur. Her türlü “-izm”, ideal olarak tanımlanabilir, ama tarihsel gerçeklik olarak tanımlanamaz. Hinduizm bir varlığa değil, zihinlerdeki bir isme işaret ettiğinden, yetersiz bir nosyondur. Hinduizm ya da Hristiyanlık denen şey bir tek şey değil, milyonlarca insanın anlamlandırdığı milyonlarca anlama gelir. Tanımlamak sınırlar koymaktır, bu yüzden hiçbir insan, diğer insanların aşamadığı sınırlar koyamaz. Hinduizmi ya da herhangi birini tanımlamak, onun dindarının imanının bütünlüğünü yalanlamaktır (Smith, 1991: 144–145). Bir dini tanımlamaya çalışan bir ilahiyatçı, onu boşluktaki bir şey olarak ideal açıdan tanımlamış olur, yoksa somut aktüalitedeki tarihsel bir şey olarak tanımlayamaz. Tanımlanabilirlik sadece teoride mümkün olabilirken, var olan tanımlanamaz, tanımlanabilir olan da var olamaz (Smith, 1991: 146).

Herhangi bir din bir ideal olarak değil, inananların zihnindeki bir şey olarak tanımlanabilir. Bir din sadece aşkın bir kavram değil, ayrıca dünyevi olanın bir parçasıdır. Bir dinin tarihiyle özdeşleştirilmesi, bir inananı tatmin etmez, zira dini fenomenler inananların geleceğe doğru olan açıklıklarını yapılandıran özlemlerle de ilgilidir. Bir din geleneğinden ibaret olmadığı gibi, geleneğinden ayrı olarak da anlaşılamaz.

İnsanların dinleri olarak isimlendirilen şeyler, tarihçinin tarihte ilgili olarak görebildiği şeylerdir (Smith, 1991: 152-153).

5. BİRİKİMSEL GELENEK KAVRAMI

Smith'e göre, insanların din olarak isimlendirdikleri şey, daha ziyade aşkınlığa doğru yönelen bir iman anlamında şahsi imandır. Fakat bu şahsi iman, mit, ritüel, ahlak, kutsal metin, inanç gibi gözlemlenebilir ve dışsal formlar aracılığıyla ifadeye dökülür (Smith, 1991: 156-157). Birikimsel gelenek, şahıstan şahısa, kuşaktan kuşağa aktarılan ve tarihçi tarafından gözlemlenebilen bir şeydir. Hiçbir şahıs dini bir boşlukta yaşayamaz. O, tarihsel dini geleneklerden birine katılarak, dini bir varlık haline gelir. Fakat her insanın katılımı kendine ait ve özeldir. Dini hakikat, kurumsal bir model tarafından belirlenmek yerine bu katılıma uzanır (Smith, 1967: 79). Bu dışsal ve gözlemlenebilir formlar, birikimsel gelenek olarak tarih aracılığıyla işleyen imanın dinamik karakterini ortaya koyar. Birikimsel gelenek, kendisi aracılığıyla dindarların aşkın gerçekliğe olan imanlarını ifade ettikleri kanaldır. Birikimsel gelenek, katılımcıların paylaştıkları şeyin sürekli değişen bir süreç olarak görünmesine rağmen, paylaştıkları dini hayatın dışsal ve sosyal yönünü kapsar (Lott, 1987:193). Birikimsel gelenek, dinin dinamik doğasının, kendisinde ortaya çıktığı bir terimdir. Birikimsel gelenek, imanın sadece geçmiş ya da antik pratiklerde değil, bütün geleneğe yeni hikâyeler yeni ritüeller katan durumlarda yankılandığını gösterir. Araştırmacı, dinin dışsal biçimlerini yani birikimsel geleneği gözlemler, ancak bunu yaparken, onların kendi dindarları için içsel bir iman gerçekliğini yansıttığını zihninde tutmalıdır (Cox, 2007: 40).

Smith'in geleneklerin birikimsel özelliği üzerindeki vurgusu, şahsi imanı nesneleştirme ve çarpıtma ihtimallerinden sakınmak istemesiyle ilgilidir. Birikimsel gelenek, imanın yaşayan niteliğine ve dinamik doğasına tanıklık yapar. Araştırmacılar, sadece şahsi imanın dışsal tezahürlerini, birikimsel gelenekte ortaya çıkan biçimlerini gözlemleyebildikleri için, şahsi imanın özüne nüfuz edemezler. Her şeye rağmen, araştırmacı, şahsi iman ve onun dışsal ifadesi

arasındaki ilişkiyi analiz ederek, birikimsel geleneğin empatik tasvirlerine ulaşmalıdır (Cox, 2006: 199).

Bununla birlikte Smith'in birikimsel gelenek kavramının Bleeker'in *entelecheia*⁷¹ kavramını çağrıştırdığını söyleyebiliriz.

⁷¹ Bu bağlamda sorulması gereken dört soru vardır. I) Dinin kökeni sorunu: Bleeker, bununla ilgili dinleri araştırmanın dinlerin nasıl doğduklarını izah etmek anlamına gelemeyeceğini belirtir. Artık primitif dinlerin, dinlerin ilkel biçimleri olduğunu söylemek mümkün değildir (Bleeker, 1963: 18). Benzer bir ifadeye Smith'in yazılarında da rastlarız. Smith'e dinin kökeni nedir sorusu yerine bugün insanlığın dini durumu nedir sorusunu sordurtan, onun birikimsel geleneğin dinamizmine ve ucu açık bir süreç olmağına inanmış olmasıdır. Dinin, dini olmayan faktörlerden nasıl doğduğunu anlatmak, bir diğer hatadır. Zira din kendisiyle başlar ve dini olmayan faktörlerden çıkarılamaz (Bleeker, 1963: 19). Din gerek bugün gerekse antik zamanlarda hep spontane olarak doğmuştur. II) Dini değişimde tarihsel bir mantık arama sorunu: Bleeker'e göre, değişim ve dönüşüm süreci, tarihin mantığına aittir. Din kurucuları, dini tarihin içindeki mantık olarak *entelecheianın* nasıl işlediğini gösterir. Din bilimi, tarihteki ilerleme ya da tam tersine tarihteki gerileme ve dejenerasyon hakkında bir söz söyleyemez. Dini değişimin mantığı, dinlerin inşa edilmiş süreçlere göre başkalaşım geçirdiğini gösteren *entelecheia* anlaşılabilir. Eski dinlerin bir kısmı şu an için ölü sayılsa da, onlar daima yerlerine yenisini bırakmışlardır. Yeni dinler asla tam manasıyla yeni değildirler. Onlar eski inanç biçimlerini yeni biçimlere dönüştürürler. Öyleyse *entelecheia*, içinde yaratıcı güçlerin harekete geçtiği keşfedilebilir ve evrimci olmayan bir süreci yansıtır. Bir din ölse bile, orijinal yaratıcı gücünden hiçbir şey kaybetmez ve yeniden üretim gücünü ihtiva eder (Bleeker, 1963: 20-21). III) "İmpure din" sorunu: Bilim, sanat ve politikanın din rolünü oynamaya başladığı yerde görülür. Hem Bleeker hem de Smith, Nazizm ya da Marksizm gibi modern ideolojilerin geleneksel dinlerle sembol ve metafor ortaklığına sahip olsalar da, hakiki bir dinin saflığından yoksun olduklarını düşünürler. İmpure din, boş inançlar mıdır yoksa dinlerin yerini alan bir hakikat midir? Bleeker, "impure din" in hakikat iddialarını yargılamada bulunmaz, zira bu, *epocheye* aykırı olurdu. Daha çok "impure din", tanrısallık katına yüceltilmiş beşeri fikirleri ihtiva eder (Bleeker, 1963: 21). Baird, dini nihai ilgi olarak tanımladığından, her bir insanın dinler tarihi incelemesine uygun olarak bir inanan olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir (Baird, 1971: 136). Ona göre, Bleeker'in *pure-impure* ayrımı, gizli bir "hakiki din" araştırmasıdır. Dolayısıyla bu tutum, teolojiktir. Oysa bir dinin ne olmaması gerektiğinden hareketle onun ne olması gerektiğine karar veremeyiz. Sözde dini diye bir kategori açmaya gerek yoktur. Örneğin Marksizm, nihai ilgilere iştirak eden bir sistemse zaten din diye anılması gerekir (Baird, 1971: 131). IV) Modern dünyada dini insiyakın direnişi sorunu: Dinler tarihi artık modern insanın antik insan gibi düşünmediğini gösterir. Bleeker çağdaş insanın dinin kalitesi açısından daha büyük taleplere ve dinin neyi gerektirdiği konusunda daha açık bir fikre sahip olduğuna inanır. Bu antik dönemlerin insanlığının dini niteliğini küçümsemek

Bleeker *theoria* (bütün dünyada gerçekleşen dinin çeşitli yönlerinin dini imalarıyla ilgili bir anlayış, Tanrı, kurban gibi fikirler) ve *logosun* (dini fenomenlerin içsel kanunlara göre inşa edildiğini göstererek farklı dinlerin gizli yapılarının ortaya konması) yanı sıra *entelecheia* kavramından bahseder (Bleeker, 1963: 16-17). Dini fenomenlerin *entelecheiasını* araştırmak, sonsuz hadiselerin akışında bir anlamın var olup var olmadığını sormaktır. Bir dini etkileyebilen dönüşüm süreçlerinin çok boyutlu yapısına dikkat edilmelidir. Bu çok boyutluluk, içinde incelemelerin çoklu perspektiflerle yeniden yeşerdiği yolların başlangıcıdır. *Entelecheia*, yöntemin yeniden tasvirinde yeni bakış açıları meydana getirdi (Capps, 1995: 134-135). Ona göre *entelecheia*, *theoria* ve *logosu* aşan bir göreve işaret eder. *Entelecheia*, özün tezahürleri aracılığıyla kavrandığı hadiselerin akışıdır (Bleeker, 1963: 17). Bleeker, statik faktörlere, donuk resimlere odaklanan fenomenolojilere itibar etmez, onun yerine araştırmaya dinamizm katan ve gelişim sürecinin yeniden dikkate alındığı bir fenomenolojiyi önerdiğinde Smith'le hemfikir gibi görünür (Cox, 2006: 210). Özellikle *entelecheia*, dini fenomenlerin, donuk resimler değil, belli bir dinamığa bağlı olan hareket halindeki resimler olduğunu göstermesiyle (Bleeker, 1963: 16), hareket eden bir süreç olarak birikimsel gelenek nosyonu arasında bir paralellik vardır.

Hem *entelecheia* hem de birikimsel gelenek, dini geleneklerin modern dünyada nasıl hala direndiklerini gösterir. Her ikisi de, dini geleneklerin nasıl değiştiklerini göstermektir. Dini geleneklerin modern hayata direnmeleri, dinlerin sadece geçmişe ait ölü ve gayri şahsi şeyler olmadıklarını fakat birikimsel bir biçimde gelişen ve evrilen dinamik ve şahsi nitelikler olduğunu gösterir. Nitekim Bleeker'e paralel bir biçimde Smith, İslam'ın modern dünyada nasıl bir direniş gösterdiğini hatırlatır. Bizzat modern İslam üzerine yaptığı çalışmalar, bize sorunun Smith'in düşüncesinde ne kadar önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Ona göre, İslam (birikimsel gelenek) sadece modern tarihten evrilmez, ayrıca

onu etkiler. Zira modern İslam kültürlerinde modernizmden çok İslam'ın etkisi vardır. Müslüman ya da dindar, İslam'ın serüvenine yani birikimsel geleneğe katılarak Tanrı'ya yaklaşır. Müslüman toplumları kendi içinde birbirine bağlayan hala İslami bir modeldir (Smith, 1957: 29). Örneğin modern bir kavram olan liberalizm, İslamı (birikimsel gelenek) dönüştürmekten ziyade onun tarafından dönüştürülmüştür. Burada modern dini söylemlerin, gerçek anlam ve değerini politik ve ekonomik yapılardan aldığıyla ilgili sosyolojik indirgemecilik reddedilmelidir (King, 1999: 48). Bu bakımdan Smith, "İslami modernizm" tabirini kullanmanın abes olmadığını gösterir (Smith, 1979: 4). Benzer bir tanımlamaya Leonard Binder'in *Islamic Liberalism* adlı eserinde rastlarız (Binder, 1988). Öyleyse birikimsel gelenek bize, dinin insanın ayrılmaz bir partneri olduğunu öğretir (Bleeker, 1963: 24).

Robert Bellah'ın sosyo-fenomenolojik tahlilleri de bizi aynı sonuca ulaştırır. Bellah'ın dini evrimle ilgili görüşü, dinin geçmişte spesifik bir kültürün ya da dünya görüşünün spesifik bir parçası olmaktan çok tarihin bütün durumlarında insanla birlikte evrilen ve yaşamaya devam eden bir kavram olduğunu gösterir. Bellah evrimle metafiziksel bir şeyi değil, daha kompleks biçimlerin daha az kompleks biçimlerden geliştiğini belirtir (Bellah, 1991: 21). Dinleri daha doğrusu dini anlayışları, ilkel din, arkaik din, tarihsel din, erken modern din ve modern din olmak üzere sınıflandıran Bellah'a göre, primitif insan, dünyayı çeşitli verililiği içinde kabul eder. Arkaik insan kurban aracılığıyla tanrılarla barışır. Tarihsel dinler ise insana kendisi aracılığıyla kurtuluşa katıldığı gerçekliğin temel yapısını vaat eder. Erken modern dinlere göre kurtuluş, dünyadan el etek çekmekle değil, dünyevi alandaki eylemlerle mümkün olur (Bellah, 1991: 33). Din sadece ortaçağa ait feodal bir kurgu değil, erken modern dönemlerde ve daha sonraki dönemlerde de hayatiliğini sürdüren ve yaşayan bir realitedir⁷² (Bellah, 1991: 40-42). Dini sadece feodal bir yapı olarak kabul eden Pozitivist zihniyet, dini gelenekler ve değişim arasındaki ilişkiye

⁷² Bellah'a göre, Modern dinin odağı, kilise değil, bireydir. Modern din de dünya-ahiret çelişkisi çökmüştür.

metafiziksel bir tarzda yaklaşmaktadırlar. Bu pozitivist zihniyet, tarihin ve toplumların değişken ve dinamik bir yapıya sahip olduklarını kabul etmezler.

Birikimsel gelenek kavramı, modernist sosyolojinin günümüzde dinin rolünü ve fonksiyonunu küçümseyen anlayışının yıkılmasında paradigmatik bir rol üstlenebilir. Zira modernist sosyolojinin kopuş retorikine karşı birikimsel gelenek nosyonu, dini metinlerin bütünüyle değişime mağlup olmadıklarının ve sürekliliğin altının çizilmesi olarak da anlaşılabilir. Fakat bu geleneğin bütünüyle kendisini tekrar etmesinden çok kopuş ya da inkıta anında kendini ifşa eden bir süreklilik yani değişim-süreklilik diyalektiği olarak da yorumlanabilir.⁷³

Smith, dindarın dini hayatından bahsettiğinde, birinin değişen aktüallitelerden ve gözlemlenebilir olandan, diğerinin ise ilkinin sınırlarını aşan aşkın ve gözlemlenemez olandan oluştuğu ikili bir yapıdan bahseder. Bununla birlikte birinin tarihsel diğerinin metafiziksel olduğu bu iki alan arasındaki bağ insandır. İnsan, hem tarihsel olanın hem de metafiziksel olanın sınırına işaret eder. Din olarak isimlendirilen daha ziyade, gözlemlenebilir aktüallitelerin gelişen bağlamında insanın katılımının tarihidir. Bu anlamda iman ve birikimsel gelenek arasındaki bağ, yaşayan insandır (Smith, 1991: 156).

⁷³ Dini metinlerin modernleşme sürecindeki direnişinin ve sürekliliğinin en önemli savunucularından birisi sosyolog Andrew Greeleydir. Ona göre, modern seküler üniversite din kavramı hakkında belli başlı mitoslar üretmiştir. Seküler ideoloji kendini bu mitoslara refere ederek yapılandırmakta ve meşrulaştırmaktadır. Bu mitoslar, eğitim veren kurumların başta üniversitelerin dini kurumların etkisinden uzak olması gerektiği, dinin rasyonel bilim tarafından yorumlanması gerektiği, rasyonel bilimsel düşüncenin *mitopoetik* ihtiyaçların yerini aldığı, dinin bireysel bir mesele olduğu konularını işlemektedirler. Bu, modernleşmeyi cemaat kavramından cemiyet kavramına geçiş olarak tanımlayan bilindik modernist sosyolojinin genel söylemini yansıtır. Bu modernist sosyoloji geçmişi bütünüyle dini bir iklim içinde tasvir ederken, bugünü bütünüyle seküler ve dinden arınık bir vaziyet olarak betimler. Greeley bu anlayışa meydan okuyarak şimdinin yani modern bağlamın geçmişteki bağlamdan daha dini olduğunu söyleyecek kadar ileri gider (Greeley, 1972: 15).

İman kavramını, salt teolojik bir anlamda kullanma ihtirası, onun birikimsel geleneğin oluşumundaki organizatörlüğünü (organizasyon ilkesi olma özelliğini) yanlış anlamaktır (Smith, 1989: 110). İmanı, birikimsel geleneğin evrensel ilkesi olarak anlayabilirsek, dini çoğulculuğun, birikimsel geleneğin küresel niteliği olan imanın hakikatini araştırma süreci olduğunu görebiliriz. Başka bir deyişle, dini çoğulculuk, küresel dünyanın insanların iman etme tarzıdır. İman kavramı, şahsilik boyutunun kâinata uyum sağlama sürecidir. Bu yönüyle, tarihsel gerçekliği (birikimsel geleneği) görme tarzı ve birikimsel sembollerde işaret edilen aşkınlığa total bir cevaptır. Burada imanın total bir cevap olması, iman yoluyla mit-tarih, akıl-gelenek, olgu-yorum vb. ayrımların ötesine geçilebildiği anlamına gelir.⁷⁴

Dini hayat insanın kutsal güce aktif cevabında açığa çıkan beşeri (kültürel) bir olaydır (Leeuw, 1963: 191). O halde dini olarak yaşamak, sadece sembollerin mevcudiyetinde yaşamak değil, onların ötesine geçebilen aşkınlık boyutuna bağlanmaktır. Önemli olan bir şahsın geleneğinin onun için ifade ettiği anlam değil, daha çok hayatın ve kâinatın o şahıs için ne anlam ifade ettiğidir (Smith, 1979: 3). Smith'in burada dini olarak yaşama konusunda getirdiği yorum, geleneksel din tanımlamalarını açıkça yıkmayı hedefler. Birikimsel gelenek, insanların imanını sembolik biçimlerde ortaya çıkardığından, dinle ilgilidir. Birikimsel gelenek sistematik olarak tespit edilmiş donuk inançlar dizgesi değil, daha çok inananların tarihsel süreklilik içinde aktifleştirici cevapları ve şahsi

⁷⁴ Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemi, mit-tarih ve olgu-yorum arasında bir ayrım gözetmekle pozitivizmin tuzağına düşer. Pannenberg'in Bultmannçı olgu-yorum ve tarih-mit ayırımına karşı tenkitleri için bkz. (Pannenberg, 1968: 91). Diğer taraftan, Arkoun, mitolojiden arındırma kavramını pozitivistik olmayan bir anlamda kullanmanın mümkün olabileceğine işaret ettiğinde, mit-tarih ayırımından çok mit-tarih bütünlüğüne işaret eder (Arkoun, 1994: 37). Mit-tarih ayırımından yola çıkan dinler tarihçilerine yönelik Smith'in eleştirileri için bkz. (Smith, 1981: 159). Din fenomenolojisi, mitsel anlatıların tarihsel olgulara olan tekabül yetini araştıran metafiziksel tarihçiliği reddetmekle beraber, mitlerin birikimsel gelenekte oynadıkları rolü analiz eder.

katılımlarıyla biçimlenen dinamik bir süreçtir⁷⁵ (Smith, 1979: 5).

Birikimsel gelenek, beşeri etkinliğin ürünüdür, çoğuldur ve akıcıdır. O sürekli gelişmekte ve değişmektedir. Önceki kuşakların imanını kristalize ettiği gibi, daha sonraki kuşakların imanını da koşullandırır, fakat belirlemez. Bir insanın imanı, sadece geleneğinin ona ifade ettiği şey değil, geleneğin ışığında evrenin ona ifade ettiği anlamdır (Smith, 1991: 159).

Birikimsel gelenek kavramıyla ilgili olarak Smith, Kuran'ın yorum geleneğinde tefsir ve mukallitlik arasındaki etkileşime odaklanır. Bazı şahıslar, birikimsel gelenek açısından diğer şahıslardan daha önemlidir. Bu şahıslar yaratıcı liderler olarak yaratıcı eylemler ortaya koyarlar. Onlar birikimsel geleneği yeni yığılmalara taşırlar (Smith, 1991: 159). Müfessir, yaratıcı bir liderdir, yani tefsir, Kuran yorumu geleneğini (birikimsel gelenek) yeni yığılmalara taşıyan yaratıcı eylemdir. Örneğin 13. yy.da kaleme alınmış olan Beydavi'nin tefsiri, önceki kuşakların aşkın referansa (Kuran'ın işaret ettiği aşkın gerçek) verdikleri cevaplar bağlamında oluşmakla birlikte, Kuran'ın gelecekteki yorumlarını koşullandırır. Tefsir, geleneğin dünyeviliği (dışsal yönü) ve aşkınlığı (içsel yönü) arasındaki etkileşimle oluşur. Beydavi'nin tefsiri, Kuran yorumu geleneğinin onun için ifade ettiği anlamın bir biçimidir. Mukallit, Kuran'la doğrudan doğruya karşılaşmayı seçmek yerine onun üzerine yazılmış bir tefsir aracılığıyla Kuran'ı anlayan kişidir (Smith, 1993: 72). İlk defa zikredildiğinde mukallit ya da mukallitlik, kulağa hoş gelmez ya da bize pasif bir konumu çağırıştırır. Oysa mukallitin rolü, müfessirin rolünden daha az merkezi değildir. "İnsanın dini tarihinde, yenilikçi liderlerin yaratıcı imanından hiç de daha az mühim

⁷⁵ Hindular arasında birikimsel gelenek, özel bir zamanda ya da yerde başlamadığı gibi, çoğul bir yapıya sahiptir. Hindu geleneği tıpkı diğer gelenekler gibi kendisine sürekli yeni formlar kazandırılarak değişime uğradı. Burada dışsal gelenek yani birikimsel gelenekle onun personel niteliği arasındaki diyalektik ilişkiden doğan etkileşim göz ardı edilmemelidir. Hindu birikimsel geleneğinin müteakip biçimi, basit anlamda daha önceki tarihinin sürmesi değil, fakat iman müdahalesiyle değiştirilmiş olan önceki varoluşunun zenginleştirilmesidir.

olmayan alıcı olan takipçilerin (receptive followers) koruyucu imanıdır.” (Smith, 1991: 160). Mukallit, müfessirlerden birine tabii olarak Kuran’la ilişkiye girmeyi seçmekle, Luterci “sola scriptura”ya inanan bir Protestan ya da “Kuran İslamı”nı savunan Modernist bir Müslüman’a göre yanlış bir şey yapmış olabilir. Fakat aslında onlar, kutsalın işlevsel ya da tasviri (takdimi) anlamını kavramaktan uzaktır. Tıpkı Gide’nin *Pastoral Senfoni* adlı romanında kahramanın, Pavlus’un Hristiyan sembollerin yaratıcı lideri olmasını kabullenememesi gibi, iman ve birikimsel gelenek arasındaki diyalektik yanlış anlaşılabilir. Zira Kuran’ın kutsiyeti onun müfessir için kutsal bir fenomene dönüştüğü tefsir eserinin varlığından yani müfessirin gördüğü aşkınlık vizyonundan kopartılarak düşünülemez. Tefsir, müfessirin Kuran’da gördüğü aşkınlığın, onun Kuran’la olan şahsi ilişkisinin somutlaşması, nesnelleşmesidir. Mukallit için Kuran, kendi varoluşsal sorularından bağımsız bir biçimde orijinal muhatabı için taşıdığı anlamı tahlil edilebilecek bir kitap değil, daha çok doğrudan doğruya kendisini kutsalla yüzleştiren metindir. Kuran’ın ne olduğu sorunu, onun farklı gruplar veya kişiler tarafından nasıl farklı biçimlerde algılandığı ve Kuran’ın farklı dönemlerde yaşamış olan Müslümanlar tarafından nasıl görüldüğü sorunundan ayrı olarak düşünülemez (Esack, 1997: 52). Burada birikimsel geleneğin insanların aşkın dünyayı görmelerini sağlayan bir pencere olduğu unutulmamalıdır⁷⁶ (Smith, 1991: 160).

Bir dini geleneğin gelişimi, değişim alanı içindedir. Bir Müslüman olmak, Müslüman cemaatin dünyevi varoluşuna katılmak ve bu cemaatin ürettiği kurumlara ve geleneklere sahip olmak anlamına gelir, öyleyse bugün Müslüman olmanın anlamı 7. yy.daki anlamından farklıdır. Dini bir gelenek, ona

⁷⁶ Smith’e göre, İslami birikimsel gelenek, evrilen tarihsel bir fenomen olarak “şariat” tarafından tesis edildiği noktadan gelişmiştir (Smith, 1991:163). Bu bağlamda Smith, öyle anlaşıyor ki, Hristiyan geleneğin merkezinde teolojinin, İslami geleneğin merkezinde şariatın bulunduğunu sav eden oryantalist Gibb’in etkisi altındadır.

katılan kişilerce ortaya konan tarihsel bir inşadır (Smith, 1991: 165).

Gözlemlenebilir gelenekler, sadece katılımcılarının imanı ile yeniden yeşertildikleri sürece varlıklarını hissettirmeye devam edebilirler. Fakat şahsi iman, tarihin içine uzananla sınırlandırılmaz. Birikimsel gelenek bütünüyle tarihseldir, fakat tarih kapalı bir sistem değildir, onun ruhu aşkınlığa açıktır (Smith, 1991: 161).

Birikimsel gelenek, bir sektör değildir, insanlığın total dini geleneği gibi, her özel gelenek, parçalardan meydana gelir. İnsanın dini tarihinin kendisinden oluştuğu birimler bir tarafta şahıslardır, diğer tarafta bu şahısların her birine ulaşabilir olan birikimsel geleneğin unsurlarıdır. Bir kavram olarak birikimsel gelenek, esnektir ve bağımsız bir varlık olmamasına rağmen, empirik olarak bilinebilir ve gözlemlenebilir bir şeye işaret eder. Zira bir tarihinin bilebileceği şey, sadece imanın ifadeleridir. İnsanların imanlarından ayrı olarak, bu gelenekler var olamaz (Smith, 1991: 169). Zira bir imana ya da bir ideale sahip olamayan hiçbir toplum ya da gelenek ayakta kalmaz (Smith, 1957: 56).

Idinopulos'a göre ise, birikimsel geleneği "Ezeli Hikmet" gibi evrenselleştirici ve türdeş bir yapı olarak anlamak doğru olmaz. Zira Cantwell Smith, dinlerde müşterek olanın içerik değil, biçim olduğunu belirtir (Idinopulos, 1999: 153-154). Birikimsel gelenek, dinin gözlemlenebilir gerçekliklerini tanımanın bir yoludur. Bununla birlikte, aşkınlık ve inanç boyutunu dışlayan bir dini araştırma mümkün değildir. Çok sayıda inanç çeşidi varolduğu gibi çok sayıda aşkınlık çeşidi de vardır.

Smith'in iman ve birikimsel gelenek arasında yaptığı ayrım, Buber'in Ben-Sen ve Ben-o (it) arasında yaptığı ayrımı akla getirmektedir. Smith'in birikimsel gelenek kavramıyla Buber'in I-it kavramı, Smith'in iman kavramıyla Buber'in Ben-Sen kavramı arasında bir ilişki vardır. Buber'e göre bütün nesnel bilgi, Ben-o düzeyinde bir bilgidir, Smith için ise nesnel bilgi gelenek alanına aittir. Buber'e göre, Ben-Sen bilgisi, Sen olarak ve soyutlamalardan çok gerçek insanlar olarak kabul

edilen diğerlerinin öznel bilgisidir. Smith için ise iman insan ve Tanrı arasındaki öznel bir ilişkidir. Bununla birlikte, Buber, Ben-o ve Ben-Sen arasındaki farklılığa işaret ederken, Smith, gelenek ve iman arasındaki diyalektik ilişkiyi esas alır (Whaling, 1984: 10-11).

6. İNANÇTAN İMANA

Yukarıda inanç ve iman arasında Smith'in yaptığı ayrımı kısaca değinmiştik. Bu ayrımın anlamını kavramak Smith'in metodolojik görüşlerini idrak etmede oldukça işlevseldir. Smith iman ve inanç arasındaki karşılaştırılabilir olumlu ve olumsuz noktaları ortaya koymak ister. İman hakkında çok az şey bilmekteyiz ve yapılabilecek tek şey, iman tiplerini bulmaktır. İmanın şahsi olması, onun farklılığıdır ve iman çeşitliliği, inanç çeşitliliğine göre daha azdır (Smith, 1979: 11). İman, şahısların yaşamına aşkınlığın yerleştirilmesidir. Bununla birlikte John Hick'in kendisi sayesinde Gerçeğin bilincinde olduğumuz aşkınlığa cevap olarak iman nosyonu Smith'in iman anlayışına oldukça yakındır (Hick, 1991: 160).

6. 1. İman nedir?

Edward Hughes, Smith'in yazılarında iman kavramının 37 çeşit kullanımından bahseder ama bütün bu tanımlamaların tamamında iman kavramı, doğrudan gözlemlenemeyen ve zor tanımlanan bir niteliğe işaret eder (Hick, 1992: 7). İman, tıpkı cesaret, sadakat gibi beşeri hayatın bir niteliğidir. İnsanların hayatındaki özel ve içsel niteliğe iman denir. İman şahsi olduğundan, genel ve donuk bir şey değil, yaşayan bir niteliktir (Smith, 1991: 189). İman, kurumların değil, şahısların bir niteliğidir. İman, bir görme yoludur, dünyevi düzeyden daha üst bir düzeyde yaşama kapasitesi ve aşkınlık boyutundan görmek, hissetmek ve eylemde bulunmaktır (Hick, 1992: 8). İman, aşkınlığa beşeri cevapların beşeri amacıdır, insanın Tanrı'yla ilişkisine insanın bir katılımıdır (Hick, 1992: 12). İman, Tanrı ve insan arasındaki gerçek ilişkinin beşeri biçimidir (Smith, 1976: 303). Fakat imanın ifadeleriyle sadece dini metinlerde değil, sanat eserlerinde bile karşılaşıyoruz. Sanat

eserini anlamak, sanatçının ilk defa onu ortaya koyarken tecrübe ettiği aşkınlık vizyonunu idrak edebilmektir. Zira sanat eseri, kendisinin ötesinde insanın görebildiği aşkınlık vizyonuna işaret eder. Örneğin bir şiiri, sanatsal kılan yön, onun gramer kurallarına göre yazılmış olması değil, işaret ettiği aşkınlık vizyonudur. Smith, iman duygusunu, sanatsal bir tecrübeye benzetir. Sanatsal tecrübe kelimelerde ya da nesnelerde değil, sanatçının ya da onu tecrübe edenin gönlünde gerçekleşir. Buda'nın heykellerini yapanlar, bu dünyanın ötesindeki aşkın gerçekliği göstermek istemektedirler (Smith, 1991: 173-174). İman insanın gönlünde teolojinin ötesinde, hakikat de, Tanrı'nın zatına imanın ötesine uzanır (Smith, 1991: 185).

Smith, bir cemaat içinde iman ifadesinin ne anlama geldiği sorusunu aydınlatmak ister. Dini iman şahsi olduğundan, dini cemaatin tarihi, katılımcıların imanından ayrı olarak anlaşılamaz. Ayrıca dini cemaati tesis eden, üyelerin imanıdır. Asli olan kavram, cemaat değil, ona üye olanların imanıdır. Bununla birlikte, iman tecrübesi, cemaatle olan ilişkinin sınırlarını zorlar. Smith Durkheim'a karşı, cemaatin dini olan tecrübeyi yaratamadığını, zira dinin özel bir edim olduğunu savunur. Dini etkinlikler, sadece dünyevi formlarda var olmaz, ayrıca insanın gönlünde dünyevi olmayan ve gözlemlenemeyen bir tarzda var olur (Smith, 1991: 176-177). Dini iman sorunu, iman ifadesinin geleneksel biçimindeki anlamından çok özel şahısların yaşayan bir niteliğidir. İnanç ise, iman kendisi değil, sadece onun bir ifadesidir. Birikimsel gelenek, geçmişteki insanların imanının dünyevi sonucudur. İman ise insanın dünyevi varoluşunun nedenidir. Bu, odak noktasının şahsi (personel) iman olduğunun ifadesi, tarihsellik ve aşkınlık, farklılık ve özdeşlik arasındaki diyalektiktir. İman, aşkın bir faktörden oluştuğundan, doğrudan gözlemlenemez, fakat anlam çıkarma yoluyla dolaylı olarak anlaşılır (Smith, 1991: 186-187). Din fenomenolojisinin görevi, bütün dünya insanlığının dini hayatının birikimsel gelenekleri hakkında bir

farkındalık yaratmak ve bu geleneklerin hizmet ettikleri şahsi imanı keşfetmektir.⁷⁷

Dini ifadeler, şahısların kendisi sayesinde kendi tarihsel durumlarından aşkınlığa yöneldikleri ifadelerdir. Dini ifadeyi anlamanın uygun yolu, kelimelerin kastettiği şeyi bulmak değil, onları telaffuz eden insana ne ifade ettiğini görebilmektir. Amaç ifadelerin geçerliğini değerlendirmek değil, dini ifadelerin çarpıtılmaksızın nasıl kavramsallaştırılacağıyla ilgilidir (Smith, 1991: 183-184). Sadece soyutlama düzeyinde imanlar arası bir özdeşlikten bahsedilebilir. Sadece farklı dinlere değil, aynı dine inananların imanı bile farklıdır. Hatta aynı kişinin kendi dünkü imanı, bugünkü imanından bile farklıdır (Smith, 1991: 190).

Hiçbir genel Hristiyan imanı ya da Budist imanı yoktur, Tanrı'nın nazarında insanların her biri birer şahıstır yoksa birer tip değildir. Bu yüzden İslam imanından değil, Müslüman imanından bahsetmek mümkündür. Kişinin imanı şahsi (personel) hale gelinceye kadar hakikat olarak görülemez. Ayrıca şahsi (personel) olarak kavranıncaya kadar öz-bilinç sayılmaz (Smith, 1991: 191). Smith, inananların müşterek bir şeye sahip olduklarını yalanlamaz, onların kendisine cevap verdikleri şeyde bizzat aşkınlığa ulaştığını ifade eder (Smith, 1991: 192).

İman, ilahi aşkınlıkla bir ilişkidir ve evrensel manada insanidir. İman temel beşeri niteliktir, şahsılık boyutuyla ilişkili olarak iman, bir aşkınlık boyutu açısından yaşamak ve ona cevap vermektir. Smith'in iman kavramı Schleiermacher'in mutlak bağlılık duygusu kavramından daha geniş bir içeriğe sahiptir (Stoker, 2000: 66-67). İman hayatı anlamlı olarak kavrama kapasitesidir.⁷⁸ Smith'in bireysel iman üzerindeki

⁷⁷ Smith, dili kullanan şahıslardan bağımsız olarak, gayri şahsi (impersonel) bir biçimde ifadeleri inşa etmeye çalışan lengüistik felsefelerle karşı çıkar. Ona göre, doğru ya da yanlış olan, ifadelerin kendisi değil, onların kastettiği şeydir. Kelimeler ya da cümleler bir şeyi kastetmez, bir şey kastedenler sadece şahıslardır ve dil sadece şahısların kastettiklerini ifade etmeye yarayan bir enstrümandır. Aynı ifade farklı şahıslar için farklı anlamlara gelebilmektedir (Smith, 1991: 182).

⁷⁸ Hodgson, kişisel imanı, kişinin ilahi güce kişisel cevap verme tarzı olarak tanımlarken, Smith'in etkisi altındadır. Din ise, bu kişisel cevapları ihtiva eden

vurgusu onun Protestan arka planıyla ilgilidir. Bununla birlikte, onun bireysel iman üzerindeki vurgusu aynı zamanda modern dünyanın hareketlilik, çoğulculuk ve sekülerleşme gibi mevcut koşullarıyla da ilişkilidir (Smart, 1992: 24).

Idinopulos, hocası Meland'a atfen, inancın yalnızca kişisel değil, aynı zamanda toplumsal olduğunu belirtir. İnanç bir tecrübe olmaktan çok, geçmişi şimdiye bağlayan tecrübenin bir niteliğidir. İnanç yalnızca kişisel bir tecrübe değil, eski değerleri yeniden biçimlendirerek geçmişi ve şimdiyi birbirine bağlayan sosyal bir enerjidir. Tecrübenin yapısı, aşkının, ne bütünüyle gözlemlenebilir ne de bütünüyle gizemli olmadığını ortaya koymaktadır. Aşkın sadece bir tecrübe değil, aynı zamanda insan duygusuna aracılık eden derin bir ilişkidir. İman, aşkınlığın tecrübesi için uygun bir karşılık olarak işlev görür. İman insan hayatının evrensel bir niteliğidir. Aşkınlığa açık olma yeteneği, her insanda, hatta dinle ilgisi olmayanlarda bile mevcut olan temel beşeri bir potansiyeldir. Bir dinin mensuplarının imanı, diğerlerinde görünen genel beşeri kapasitenin özel biçimidir. İmanın inançla karıştırılmaması gerekir, iman özel bir biçimde ifade edilmeye ihtiyaç duyar. Dini inanç, iman tecrübesini açıklama ihtiyacından hâsıl olan bir zihin etkinliğidir. Dini inanç asla imanla eşitlenemez, iman inançtan daha derin ve daha şahsidir. Bununla birlikte, iman, inanç ifadelerinden ayrı olarak hiçbir somut varoluşa sahip değildir. Örneğin ritüeller vb. yoluyla inanç, imanı somut hale getirir. Her din, iman tecrübesini somut kılabilmek için, bir inanç sistemi inşa eder (Fredricks, 1999: 81-83).

6. 2. Hindu Gelenekte İman Kavramı

Hindu gelenekle ilişkili olarak sorulması gereken en temel soru, inanç kavramının dini bir etkinlik ya da kategori olup

kurumsal bir yapıdır. İman, Tanrı'ya kişisel cevap olması yönüyle, dinin özünü ifade eder. Din, sosyolojik olarak açıklanamayan imanın açıklanabilir dış kabuğudur. Kişi imanın içsel dairesine ne kadar çok katılırsa, sosyolojik güçlerden o kadar uzaklaşır. Bryan Turner, Hodgson'un, dolayısıyla Smith'in sosyolojik dokunulmazlık kazandırdığı kurumsallaşmamış iman kavramının sosyolojik bir eleştirisini yapar (Turner, 2002: 92-93).

olmadığıdır. Smith'e göre inanma ediminin ötesinde beşeri bilginin iki ayrı düzeyi vardır. Bunlardan ilki, *jnana* kelimesiyle ifade edilen üstün bilgidir. Bu tarz bilgi, Gerçekliğin doğrudan bir bilgisi olduğu gibi, nihai hakikatin (Brahman) aşkınsal bir bilgisini de ifade eder. O, önermesel ve gidimli bilginin hakikatlerini inkâr eder. Bu monist bilgide, bilen ve bilinen ayrı olarak kabul edilmez fakat onlar kaynaşmıştır. Diğer bir bilgi türü ise, bir önermede formüle edilebilen bir hakikatle ilgilidir (Smith, 1979: 54-55).

Kişinin "A"nın "B" olduğunu kabul etmesi, "A"nın "B" olduğuna inanmasından farklı bir duruma işaret eder. Hindu düşüncesinde inanç kavramı ne baskındır ne de belirgindir. Buna karşılık inançsızlık kavramı da neredeyse Hindu düşüncede yer almayan bir kavramdır. İnanç ya da imanla ilgili en önemli kavram, *astikya/nastikya* kavram çiftidir. Sanskrit bir sözcük olan *asti*, vardır anlamına gelirken, *na* ise yoktur anlamına gelir. *Astika* ve *nastika* terimleri, dini anlamda olumlu ya da olumsuz bir çaba içine giren şahısları ya da yönelimleri niteleyen sıfatlar olarak görülür. Doğrulamayı ya da inkârı ifade eden *astikya* ve *nastikya* terimleri, dini teknik terimler haline gelmiştir. Batılı araştırmacılar, *nastikyayı* ateizm olarak tercüme ettiler. Fakat bir *nastika* şahsını ateist olarak isimlendirmek çok doğru değildir. Zira *nastika* şahsının inkâr ettiği şey, tanrılara inanç değildir. *Astika- nastika* kavramsal çifti kişinin inandığı şeyler açısından bir anlam taşımaz. Geleneğe göre bir Müslüman teist olsa bile *nastika* olarak kabul edilir. Zira Hindu mirasına saygı göstermemektedir. O, bir şahsın inandığı ya da pratize ettiği bir şey değil, miras alınan geleneğe yönelik bir Hindu'nun tutumudur. *Astika*, Hindu olarak tercüme edilebilir (Smith, 1979: 56-57). *Astikya*, bulunmaya değer bir şeyin var olduğu bir şahsın kararıdır. Hindu olmak, cemaatin müşterek ve şahsi (personel) mirasına evet diyebilmektir. Bu, bir şeye otorite olarak bakabilme noktasındaki beşeri kapasiteyle ilgilidir. *Astikya* ve *nastikya*, bir şeyin ne olduğuna dair bir şahsın kabulünü ya da reddini ifade eder. Burada bilgi anlamına gelen Vedaların otoritesine dair bir cevap verilir. *Astikya*, manevi geleneğe pozitif bir cevaptır ve dini hayatın önemine yönelik olumlu bir çabadır. *Astika*, bir şeyin varolduğu

hususunda fikir birliğine varır. *Astikya*, daha çok geleneğin kendisine tanıklık yaptığı bir şeye yönelik bir çabadır. *Astikya* kendileri için aşkın niteliğin var olduğu kişiler için aşkınlığın farkındalığı ya da aşkınlık niteliğinin kabulüdür (Smith, 1979: 58).

Astikya, ahlaki ve manevi meselelerde olumsuz bir duruştan çok doğrulayıcı ve pozitif bir dini çabadır. Buna karşılık *buddhi*, farkındalık, kavrayış ve sezgidir. *Astikya-buddhi*, aşkınlığın farkındalığıdır. Burada iman, hayatımızın aşkınsal boyutudur. O, dini bir geleneğin anlamını görme yeteneği olarak iman anlamında düşünülebilir (Smith, 1979: 59).

Hindu gelenekte iman anlamına gelen *sraddha*, insanın bir şeyle meşguliyetini ifade eder. Hindu geleneğin başlangıcından beri *sraddha* kavramının önemli ve merkezi bir terim olduğundan hiç kuşku yoktur. *Sraddha* iman kavramını karşılamasa da, inanç anlamına da gelmez. İmanı genel beşeri bir nitelik biçiminde anlayanlar açısından, *sraddha* kavramı, sadece uygun olmakla kalmaz aynı zamanda tamamlayıcıdır.

Sraddha, kurtuluşun çeşitli yollarının, bilgi yolu, ameller yolu, bağlılık yolu, yoga yolu, her birinde bir ön gereklilik olarak görülür. O, beşeri bir etkinliği dini olarak niteleyen farklılaştırıcı bir niteliği ortaya koyar. *Sraddha*, kalp anlamına gelen *sradd* ve sunmak anlamında *dha* ifadelerinin birleşiminden oluşur. Kombinasyon biçiminde düşünüldüğünde terim, bir şeyi özlemek, bir şeyi arzulamak, kişinin kalbine yerleştirme, bir şahsa güvenme anlamında kişinin kalbini sunması anlamlarına gelir. Dindar Hindu, kalbini bir şeye vakfeder. Hindu düşüncede *sraddha* kompleksinin çeşitli boyutları vardır. Birisi, “ritsel *sraddha*” ya da “entellektüel *sraddha*” veya “ahlaki *sraddhadan*” bahsedebilir. Burada kavram tekil bir mahiyete sahip olmaktan çok çoğul bir yapı arz etmektedir (Smith, 1979: 60-61).

Sraddha, insanın bir şeyle meşgul olabilme kapasitesine işaret eder. Kendi dışındakine hareket etme ya da bir şeye angaje olma konusunda her bir şahsın içinde mevcut olan nitelik ya da eğilimdir. Hindu düşüncede imansızca yapılan bir şey değersiz olarak görülür. Eğer kişi kalbi ve içten bir imanla

adak kurban etmezse, onun ibadeti geçersiz sayılır. Bu hakikat, sadece dini hayata değil, bütün beşeri meselelerle ilgilidir. İmana sahip olmak, bir şeyi olağanüstü bir ciddiyetle ele almaktır. Sankarada *sraddha*, zihnin sadece dışsal olanla meşgul olmasının zıddı olarak düşünülür. *Sraddha* amaçsız dolaşan bir zihne zıttır. İmanın yokluğu, kararsızlıkla eş anlamlıdır (Smith, 1979: 62-63). Sanskritçede kelime sıfat olarak kullanıldığı için, daha çok beşeri hayatın bir niteliğidir. İman kişinin, bir şeyleri yapma tarzına nüfuz eder. Öyleyse *sraddha*, dini hayatta bir şeyleri yapma tarzını ifade eder. O, bir dindarın bir ritüeli icra etme biçimi ya da birinin bir ahlaki yükümlülüğü yerine getirme tarzında açığa çıkar.

Teistik bir sevgi anlamında *bhakti*, imanla yapılması gereken bir şeydir ve imanın bir biçimidir. İman, kendisine sevgi dolu bir bağlılıkla eşlik edilen aşkınlığın farkındalığıdır. *Sraddha*, insanların bir şeyle ilgili olarak görülmesini sağlar (Smith, 1979: 64-65). İman entelektüel farkındalığı takip ettiği kadar ona öncülük de yapar. *Sraddha* hakikati araştırmanın ön gereğidir. Modern dünyada artık derslerine gönülden bağlanmamış öğrencilere, kendi öğrencileriyle ilgilenmeyen öğretmenlere evinden özgürleşmek isteyen ev kadınlarına rastlar olduysak, bu modern toplumdaki iman zafiyetine işaret eder (Smith, 1979: 66-68).

6. 3. Budist Gelenekte İman Kavramı

Erken Budist hareket, teosentrik olmadığı gibi, ateist bir mahiyete sahipti. Budistler, Buda, *Darma* ve *Sangha*'ya iman hususunda cemaat içindeki karşılıklı bağlılık ve çok boyutlu bir öğretiyi vurguladılar. Onlar Buda'nın örnek şahsı ve öğretileriyle meşgul oldular. Bununla birlikte Budist hareket, ateistik bir forma sahip olduğundan, Batılı araştırmacılar onun dini olup olmadığını sorguladılar. Fakat burada anlaşılması gereken, eğer Budist hareket ateist olsa bile, bunun mutlaka dini bir ateizm olacağıdır.

Buda'nın en mühim reformu, Hindu tanrılarını hem kâinattaki nihai yeri hem de insanlığın kaderinde oynadıkları rol bakımından tahtından indirmesi oldu. Bununla birlikte

Hindu tanrılarını tahtından indirirken, onların yerine yenilerini getirmedi ve şahsi bir tanrı figürüyle ilgilenmedi. Smith, yeni bir tanrı kavramı geliştirmek yerine Buda'nın ve erken Budistlerin *nirvana* kavramını geliştirdiklerine ve Batılı tanrı kavramıyla onun kıyaslanabilir bir konsept olduğuna değinir. *Nirvana* Batılı terimler içinde tanrısal niteliklere sahip olma manasına gelir. *Nirvana*, daimi, çürümez, dayanıklı, değişmez, zamansız, ölümsüz, doğmamış bir güçtür. O, mutluluk ve çürütülemez güvenliğin mekânı ve barınağıdır. Bununla birlikte bir diğer sorun, *Darma* kavramının Tanrı kavramıyla bir paralellik ilişkisine sahip olup olmadığıdır. Çoğu Budistler için *Darma*, Buda'nın öğretileri içinde merkezi ve baskın bir kavramdır. *Nirvana* ve *Darma* gibi Budist kavramlar, Batılılar tarafından kendi ulûhiyet anlayışlarını yeniden değerlendirmede dikkate alındı. Smith'in esas ilgisi, Budist fikirlerin, sadece teoride değil, pratikte insanları aşkınlığa dâhil ettiğini göstermektir (Smith, 1979: 21-25). Buda'ya göre beşeri dil, metafizik gerçekliği ve aşkınlığı dile getirmede yetersizdir. Burada Wittgenstein felsefesi ve Budist öğreti arasındaki paralellikleri gözlemlemek ilginç olabilir (Odin 1982: 27-28.). Her şeyin oluş-bozuluş sürecinden geçtiği bir bağlamda Tanrı dahi bu değişim sürecinden etkilenirken, değişmeyen tek varlık sadece doğru yaşama konusundaki hakikat olan *Darmadır*. *Nirvana*'nın tasvir edilemez uzak gerçekliğine rağmen, Buda mutlak gerçeğin her insana ulaşabilir olduğunu düşündü. *Darma*, Buda'nın öğretisi olmasına rağmen, Buda'dan önce de mevcuttu ve *Darma* varoluşöncesi varlığa sahip olduğundan, varlığını Buda'nın otoritesine borçlu değildir, Buda, Budalığını *Darma*'ya borçludur. Buda'nın görevi, yeni bir *Darma* yaratmak değil, var olan *Darmayı* keşfetmektir. Buda insanlara kendilerini kurtarma görevini öğretirken, daha sonraki süreçte Mahayana okulları, tek tek insanları kurtaracak ve kozmosta tanrısal bir aracıdan bahseder. Buda her bir insana kendi kararını alması gerektiğini öğretmiştir. İnsanın kurtuluşu evrende var olan nihai gerçekliğe uygun olarak yaşamasına bağlıdır. Evren sadece samsara akışından ibaret olsa ve hiçbir ebedi *Darma* olmasaydı, insanların kendini kurtarması mümkün olmazdı. Varlık öncesi kanun olarak *Darmaya* göre yaşamak insanı

kurtarır. Bu şekilde yaşama kararı, insanın kendisine ait olsa da, bu şekilde yaşamanın kurtuluşu getirmesi, insandan bağımsızdır. Erken Budizm zannedildiği kadar pesimist değildir. Zira kendisi olmaksızın hayatın çok kötü ve acılarla dolu olduğu bir hakikatin keşfinden bahseder. Buda diğerleri için yaşamanın kendin için yaşamak ve iyi bir biçimde yaşamak olduğunu ifade ettiğinde, acıdan kurtulmanın bir yolunu vaaz etmiştir. Onun vaaz ettiği sonsuz merhamet, nihai hakikatin ve evrenin bir parçasıdır.

Buda'nın ölümü, aydınlanması ve doğumu kozmik sembollerle anlatılırken, Buda'nın hayatı bütün evrenin *Darmanın* kendi varlığını bildirme sürecinde hareket halinde olduğunu gösteren kozmik ve tarihsel işaretlerdir. Metafizik ve personel bir tanrı yerine Buda'nın hayatına ve öğretilerine yansıyan kozmik tezahürler vardır (Smith, 1979: 26-29). Buda'nın getirdiği yeniliklerin başında, kast sistemini tepe taklak etmesi, dolayısıyla her kastın kendi modeline uygun bir *Darmaya* sahip olduğu fikrini yıkması gelir. Onun açısından, Brahman ve tanrılar, bu dünyanın bir parçası haline gelirken, *Darma* mutlak aşkınlık düzeyine yükseltilmiştir. Artık insanın gerçek hayatı doğru bir biçimde yaşayıp yaşayamaması dışındaki her şey, teoloji, kast sistemi boştur. Sorun dünyayı aşmak değil, onun içinde yaşamaktır. Onu aşmak ise onun içinde yaşamaya bağlıdır. Bununla birlikte, Budistler için ahlak metafiziği dışında metafiziksel bir Tanrı'nın varlığının tartışılmaması, Buda'nın imansız olduğunu göstermez. Bilakis, cesaret, merhamet gibi niteliklere getirdiği eşsiz yorumların yarattığı etki tarihi, onun imanının kanıtıdır (Smith, 1979: 32). Smith için temel mesele Budistlerin Tanrı'ya yani onun varlığına inanıp inanmamaları değil, bir imana sahip olup olmadıklarıdır. Mahayana Budizmi'nde sevgi, bütün varlıklara benliksiz bir hizmet anlamına gelir, Buda bütün varlıkların iyi yönlerini geliştirmesine yardımcı olur. Onun kendini adadığı görev, kendi *vicarious* acısıyla diğer bütün varlıkların acılarını fethetmektir. İyinin kökenlerini olgunlaştırarak, her varlığın kesintisiz mutluluğa erişmesini sağlar. Budist sevgi, düşmanını sevmeyi bile kapsamaktadır (Eliade, 1959: 147).

6. 4. Hristiyanlıkta İman Anlayışı

Hristiyan kredosunda öne çıkan kavramların en mühimi vaftiz törenidir. Erken dönem Hristiyan vaftizi, dramatik, kesin ve dönüştürücü niteliklere sahiptir. Bu niteliğiyle o, bir düzenin diğeriyle yer değiştirmesini temsil etmektedir. Kişi üç defa suya batırılır. Bu, Mesih'in üç gün boyunca mezarda gömülü olmasını temsil eder. Vaftiz ise ölümü ve yeniden doğumu temsil ederken, kurtuluşu sağlayan su, hem kişinin mezarıdır hem de annesidir. Vaftiz, Mesih'le beraber çarmıha gerilmek olduğu kadar onun yeniden diriltilmesini paylaşmaktır. Vaftiz edilen kişi, yeni bir şahıs haline geldiği gibi, yeni bir hayat ve kozmik bir konuma sahiptir. Mesih'in acısına ve ölümüne katılım sadece sembolik iken, onun kurtuluşuna katılım aktüeldir. Vaftizin gayesi, bir insanın eski hayattan yeni hayata hareket etme ve dünyadan Mesih'e dönme niyetidir (Smith, 1979: 70-73).

Bu töreni ifade eden ve yağlama anlamına gelen *chrisma* ile Mesih kelimeleri aynı kökten gelir. Mesih'e katılanlar ve onun sayesinde düşmanı mağlup edenler anlamında onlar Hristiyan ismini alırlar (Smith, 1979: 73). Vaftiz, "Mesih'in insanı" olmak anlamına gelir. O, Mesih için bir kararı ifade ettiği gibi tarihin yeni bir türüne kurtuluş tarihine katılmak anlamına gelir. Askeri metaforlara sıkça rastlanır, zira vaftiz edilen kişi, yeni bir kurtuluş ordusuna katılır ve kesin bir zaferin takipçisi olur. Vaftiz olanlarla Tanrı arasında bir kontrat imzalanmıştır. Burada ilk olarak dikkat edilecek nitelik, edimin kendini dönüştüren karakteridir. Vaftiz edilen kişi, vaftiz sayesinde yeni bir hayata başlar. İkinci olarak, görüş açısının çifte bir imkânına yol açan meselede belli bir kutupsallığı fark ederiz. Vaftiz sayesinde kişi, Tanrı'ya kurtarıcı bir hizmet sunan yeni ve ilahi bir dünya uğruna düzensizlik âlemini terk eder. Aziz Cyril, Tanrı'nın insiyatifini kabul ederken, vaftiz edilenlerin kendilerini Tanrı'ya vakfettiklerini kabul eder. Hatta Tanrı, imansız bir kişiyi imanlı bir kişiye çevirir. "Kalbimi yerleştiriyorum" ifadesi kredoyla aynı anlama gelir. Latince "cor", kalp anlamına gelirken, "do", vermek koymak anlamına gelir. Klasik Latince bu iki ifadenin bileşimi, emanet etmek, teslim etmek, birine para emanet etmek, borç vermek gibi

anamlara gelirdi. Seküler kullanımdaki ikinci bir anlam, güvenmektir. Latince bir terim olarak kredo, vaftiz seremonisi için ilk defa Kilise tarafından kullanıldı. Vaftiz inançsızlıktan (non-belief) inanca geçiş değil, günahkârlıktan arınmaya, dünyevi olandan ilahi olana geçiştir (Smith, 1979: 74-76). Smith bununla erken Hristiyan hareketin hiçbir şeye inanmadığını değil, kredo kelimesinin inanma anlamına gelmediğini ifade eder. Vaftiz töreni sırasında, vaftiz edilen kişilere Tanrı'ya ya da Mesih'e inanıp inanmadıkları sorulmaz. Kredo, yeni bir hayata başlama serüvenine atılmak, yeni bir bağlılığın özgürlüğü içinde yaşamak anlamlarına gelir (Smith, 1979: 78).

İman, henüz keşfedilmemiş ve bilinmeyen aşkın hakikate yönelik bir çabadır. Bir kişiyi entelektüel yapan, zihninin özel hakikatle olan ilişkisi değil, şahsının hakikate olan çabasıdır. Bilinen hakikatin sevgisi kişiyi fanatik yaparken, henüz kavranmamış hakikatin sevgisi kişiyi entelektüel yapar. Hakikat sevgisi ve hakikate iman arasında bir paralellik vardır. Sevgi kişinin iyi olduğunu bildiği şeye göre yaşama kararıdır (Smith, 1998: 82-84). İman hakikatin benimsenmesi ve onun açısından davranma anlamına gelir. Thomas'a göre iman, hakikate teslimiyettir. İman, inanç, görüş ya da hakikatin özel bir formülasyonu değil, hakikatle bir ilişkidir. Thomas'ın farkında olduğu tek iman biçimi, onun inançlar olarak değil, evrensel hakikatler olarak kabul ettiği fikirler ve önermeler dizisiyle ifade edilir. Yine o, çeşitli fikirlerin ve önermelerin, imanın ne olduğu konusunda Kilise'nin yorumunda var sayıldığından haberdardır. Nitekim o, bunları imanın ön sözü olarak niteler (Smith, 1979: 82-84).

Eğer kredo, inanma olarak tercüme edilecek olursa yanlış olur. İnanç ya da inanma terimlerinin Latincedeki karşılığı *opinio* ismi ve *opinari* fiilidir. İman edimi bu anlamda inanmadan farklıdır. Thomas için kredo, bağlılık vaadi, zihin aracılığıyla kişinin kendini hakikate teslim etmesidir. İman sadakattir ve hakikatin farkındalığını da gerekser. Hakikati bilen fakat ona sadık olmayan bir şahıs, Thomas'a göre, imana sahip değildir. Thomas inanç ve imanın eş değer olmadıklarını söylediğinde terimin Hristiyan kullanımı ve Aristocu kullanımı arasındaki farka değinir (Smith, 1979: 84-85). İman

total bir anlama olmaksızın hakikati bilmektir. İman enformasyonun ötesindeki bir bilgi türüdür. Bir pozisyonun nesnesi gerçek değilse, o iman sayılmaz. İman Tanrı'nın var olduğuna inanmak değil, şahsi hayatın bir özelliğidir. O, zihnin aşkınlığın hakikatini kabul etme kapasitesidir. İman kabule şahsi olarak yönelmedir, total bir çabadır bu yüzden tektir ve bölünmezdir. İman ve inanç aynı şeyler değildir, biri doğru inanca sahip olabilir ama imana sahip olamayabilir, diğeri imana sahip olabilir ama doğru inanca sahip olmayabilir (Smith, 1979: 86-87). Thomas, inanç çeşitliliğini temellendiren bir iman birliğinden bahseder. Elbette Thomas, dini gelenekler arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların farkında olmadığı için, tıpkı diğer çağdaşı yazarlar gibi, Hristiyan olmayanların imana sahip olduklarının farkında değildir. Thomas, inançlar farklı olsa da, imanın tek olduğunu savunur. İman ilahi olarak kalırken, onun formülasyonları, beşeri ve tarihsel olarak koşullanmıştır. Thomas'ın kendi inancı, 13. yy.daki Hristiyan çağdaşlarındaki gibidir ama onun iman anlayışı, evrenseldir. Thomas'nın düşüncesinde iman, insanın aşkın gerçeklikle ilişkisidir ve imanın kendisi aracılığıyla ifade edildiği dünyevi nesneler, ritüeller, sakramentler ve kutsal metinler, bu gerçekliğin aktifleştirici sembolleri ya da etkili kanallarıdır (Smith, 1979: 88-91).

Smith'e göre, Kilise'nin Tanrı'nın var olduğuna ve onun dünyayı yarattığına, tarihte kendini ifşa ettiğine inanması, iman değil inançtır. 19. yy.da "Dictionnaire de theologie catholique" adlı eserde, imanın Tanrı'yla beşeri bir ilişki olduğu ve Mesih aracılığıyla insanlığa ulaştığı ve sadece Kilise'de bulunduğu ifade edilir. Buna göre, diğer insanların sahip olduğu değere iman denemez. O, çarpıtılmış, yetersiz ve kurtarıcı olmayan bir iman bile değildir. Diğer dinlerin müntesipleri, inanca sahiptir. (Smith, 1979: 96-97) 20. yy Katolik ansiklopedisinde imanın bir angajman ve bir karşılaşma olduğu belirtilir (Smith, 1979: 98-101).

Yeni- Ahit'te iman hiçbir nesneye sahip değildir, o, beşeri hayatın belli bir niteliğini tasvir eder. İman kendini teslim etme, kendi hayatını vakfetmedir. Tanrı'ya bağlılığını sunmak, onun iradesini gerçekleştirmektir. Bir şahıs için Mesih'e kalbi bir

bağlılık sunmak, Tanrı'nın buyruklarına riayet etmekle aynı şeydir (Smith, 1979: 102-104).

Yeni-Ahit yazarları arasında iman nosyonu, itimata dayalı bir anlama geldiği hususunda bir fikir birliği vardır. Entelektüel bir anlamdan çok birine güvenme, itaat ve bağlılıktır. İsa'nın hayatı ve öğretisiyle ilgili olana inançtan daha fazlasıdır. İman entelektüel bir olaydan daha fazlası, Tanrı'yla, diğer insanlarla ve dünyayla ilişkisinde bütün insanı ilgilendiren kişisel teslimiyettir (Smith, 1998: 72).

Smith'e göre, inanç kavramını dini hayatı anlamada merkeze koyanlar, yanlış yapmaktadır. Burada Smith, tarihselci yöntemi modern dünyaya uygulamayı hedefler. Nasıl ki, geçmiş bir medeniyetin metinleri kendi tarihsel bağlamı içinde yorumlanıyorsa, modern görüşler de, modern kültürel bağlamda aydınlatılmaya muhtaçtır. Tarihsel farkındalık, kendi dünya görüşümüz dışındaki alternatif dünya görüşlerinin farkında olmamızı sağladı (Smith, 1998: 37). İnanma ifadesi, tarihsel süreklilik içinde yeni anlamlar kazanırken, başkalaşımlara maruz kalmıştır. Burada söz konusu olan bir şeyle ilgili olmaktan inançla ilgili olmaya geçiştir. İnanma kelimesi tarihe direnirken, onun anlamı ve kullanımı değişti. Smith'in *personalist* ve tarihsel ilkesi gereğince, dini ifadelerin şahıslara ne anlam ifade ettiği sorusu çok önemlidir (Smith, 1998: 40).

İnanç, iman olarak belirtilen ifade için erken bir kelimeydi. Daha sonraları, kişinin bir vaatle kendisine bağlandığı bir şahsa bağlılık anlamına geldi. Zamanla iman kelimesi, teolojik kullanımda inanç kelimesinin yerini aldı ve inanç kelimesi büyük ölçüde entelektüel bir süreçle ilişkilendirildi. Bu bakımdan Tanrı'ya inanç artık Tanrı'ya iman anlamına gelmemeye başladı. Kitab-ı Mukaddes'in *King James* versiyonunda "iman" kelimesi 246 kere "inanç" ise sadece bir kere geçer. Bundan üç buçuk asır sonra yani günümüzde, iman kelimesi asli orijinal anlamını yitirdi, ama Smith'e göre modern dünya imanın ifade ettiği anlamı yeniden keşfetmek zorundadır. Tartışmayı lengüistik düzeyden personel düzeye

taşıma noktasında daha büyük bir görev gelecek nesilleri beklemektedir (Smith, 1979: 117).

6. 5. Kuran’da İman Kavramı

Smith, gerçek anlamda iman kelimesinin Tanrı’nın varlığına inanç anlamına gelmediğini ifade eder. Öyle anlaşıyor ki, Smith’in bu kanaati üzerinde İslami geleneğin ve özelde Kuran’ın rolü büyüktür. Smith’e göre, Kuran’da geçen iman (imân) kavramı ile inanç kastedilmez. Zira inanma dini bir kategori değildir. Kuranda iman, insanın en kesin niteliğidir, bu anlamda yargı günü kimin imanlı olduğunu kimin olmadığını belirleyen bir metafordur. Buna karşılık inanma, bir görüşün geçerliği konusunda karar vermeksizin, onun kabul edildiği olgusunu aktarmayı sağlayan kavramdır (Smith, 1981: 115-117). Bir şeye inanmak, özellikle gündelik ve seküler kullanımda, güven ve kesinlik yoksunluğunu ifade eder. Modern çoğulcu toplumda Müslümanların “y”ye Hristiyanların “x”e her Hristiyan mezhebin farklı bir şeye inandığı kabul edilir. Dinlerin özel duruşu salt dini duruş olarak kabul edilir. İnanma, modern Batılının modern dünyadaki dini yaklaşımı için uygun bir kategori olabilir. Zira modern insan sadece bir şeyi kesin olarak bilemediğinde, inanır (Smith, 1981: 119). Modern kullanımda inanma, kesinlikten yoksunluğu sadece tahmini olanı ve açık bir nötralityeyi ifade eder (Smith, 1979: 35). İnanmak, İslam’da İngilizcede olduğu gibi nötr bir kavram değil-zira İngilizcede kişi yanlış olan bir şeye de inanabilir ama İslam’da sadece gerçek olana inanabilir (Smith, 1981: 149). Modern inanma ile Kurani iman arasında çok temel bir fark vardır, modern inanma kavramı antroposentrik bir kavram iken, Kurani olan teosentrik bir kavramdır (Smith, 1981:132).

Modern dünya için, inanma dini bir kategori olsa da, bu, sadece Kuran’ın dünyasına değil (Smith, 1979: 34), Kitab-ı Mukaddes’e ve klasik Hristiyan düşüncesine de yabancısıdır. Dini bir kategori anlamında Kuran’da inanmaya yer yoktur. Kuran’da inanmaya yer olmadığının birinci kanıtı, bilme anlamına gelen “arafe” ve “alime” fillerinin varlığıdır. İkinci

kanıt ise, itikat kelimesinin Kuran'da geçmemesidir. Kredo anlamında akait, bir şeye inanmak değil, kendini bir şeye bağlamak ve verili bir pozisyona göre yaşamaktır (Smith, 1981: 121). İman ilahi çağrının kabulüdür ve Kuran'da sadece imandan değil, iman ediminden de bahsedilir. Zira iman, insanların sahip oldukları bir şeyden çok yaptıkları bir şeydir (Smith, 1979: 39). Kuran içinde Tanrı'nın gazabının ve acımasının insanlığa sunulduğu bir meydan okumadır. Küfr ya da cehden inkâr, inanmama anlamına gelmez. Ayetlerin cehden inkârı, iman ve inkârın bir bilgi sorunundan çok bir karar sorunu olduğunu gösterir. Küfr, ilahi inisiyatife olumsuz bir cevaptır (Smith, 1981: 122-123).

Kuran'da iman, bilgiyle ilişkiliyken, hayali inanca "zan" denir. Dini bir kategori olarak zannın ikincil anlamları bilgiyle kesin bir karşıtlık içindedir (Smith, 1979: 45). Bu ikisi arasındaki karşıtlık, John Calvin'in Tanrı'nın vahyi ve beşeri tahayyülün saçmalıkları arasında yaptığı ayrıma benzer. Kuran'da bilginin yani ilmin kaynağı Allah iken, iman bu bilgiye pozitif bir cevaptır. Zan, temelde pejoratif anlamda kullanılan bir kavramdır ve cahiliye dönemine atfedilir. (Ali-i İmran 153). Kuran'da zan, yanlış bir biçimde inanma anlamına gelir (Smith, 1981: 130-131).

Mümin için Tanrı ya da peygamber inanması gereken varlıklar değil, şahitlik yaptığı varlıklardır. Şahadet edilen kelime-i tevhit ise, kozmik statü kodur (Smith, 1979: 43) Tevhit inanılanın değil, ilan edilenin sürecidir. İman-küfr, bütüncül bir bakış açısını temsil eder (Smith, 1981: 126-127).

Tevhiti şirkten ayırt eden, kelime-i şahadet, bir öğreti değil, bir tanıklıktır. O, çarmıha benzer bir semboldür, farkı ise onun lengüistik formu yani hat sanatındaki resimsel sunumudur. Burada önemli olan çarmıh ve kelime-i şahadetin birbirine tıpatıp benzemesi değil, diğer insanların imanının bizimkine tam olarak tekabül etmediğini görebilmektir (Smith, 1981: 31). Kelime-i şahadet, bir inancın ya da kanaatin doğrulanması değil, onun tanıklık yaptığı şeylerin hakikatini ortaya çıkarmasıdır. İman inanç sorunu değil, inançla ilgili eylemde bulunma sorunudur. Smith'in burada sorguladığı,

kelime-i şahadeti oluşturan iki cümle değil, ama kozmik anlamda Müslümanlar için onun ne anlam ifade ettiğidir (Smith, 1981: 32-33). Tevhit üç düzeyde anlaşılabilir. I) Tarihsel düzenle ilgilidir; II) Dindarın gözünden görülen sembollerin kozmik hakikatiyle ilgili III) Somut putları değil, ama yanlış değerleri reddetme anlamında diğer ilahları reddetmektir. Kelime-i şahadet, yapılabilen bir şeyin tanıklığın türünü ortaya koyduğundan, dini hayatın bir süreç, imandaki bir hareket olduğunu gösterir (Smith, 1981: 34-35).

Kelime-i şahadetin ikinci kısmı, Hz. Muhammed'in statüsü hakkında değil, onun işlevi hakkındadır. İslami gelenekteki peygamberlik batıdaki anlayışa tekabül etmez, zira İslami gelenekte Tanrı'nın söylemesi gereken şeyi kendileri aracılığıyla söylediği kişilere peygamber denir. Din modern anlayışta olduğu gibi, insanın Tanrı hakkındaki bir soruşturması değil, insanın Tanrı'ya cevabıdır. Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu kabul etmek, Allah, kâinat ve beşeri durumla ilgili gerçekleri anlamaya başlamaktır (Smith, 1981: 36-37).

Dinler tarihi, asli anlamda imanın tarihidir, fakat kavramsal ve entelektüel boyut açısından, dinler tarihi, beşeri ön kabullerin tarihidir. Dinler tarihçisinin görevi, diğer halkların ön kabullerini araştırmak, dünya insanlığının dünyayı algıladıkları biçimi ve hakikati ifade etme tarzlarını incelemektir. Bu bağlamda İslami teolojide iman, hakikate ilk şahsi ilişki (tasdik) olarak ileri sürülür. Böylece İslami gelenekte hakikat, Müslümanlar tarafından kavranan, kendi benliğine tahsis edilen ve ona uygun yaşama kararı verilen bir kavramdır (Smith, 1979: 48). Tasdik, birinin entelektüel olarak kavradığı nesnel meşru hakikatin kendi benliğine içsel bir tahsisatıdır. İman, hakikatle kendini meşgul etme olarak yorumlanır. O sadece kendisi aracılığıyla bir şahsın içsel bütünlüğe kavuştuğu bir içselleştirme edimi değil, ayrıca bireysel olandan sosyal olana geçiş açısından tanımlanır. İman, kişinin bir cemaate katılmak üzere kendisi aracılığıyla yabancılaşma, yalıtılmışlık gibi benliksel durumlarını aştığı bir harekettir (Smith, 1979: 49).

Tasdik, çifte referansa sahiptir. Bir taraftan kabul edilen şeyin doğruluğu, diğer taraftan gerekli şahsi samimiyeti ifade eder. Tasdik, bir şeye inanmak değil, bir şeyin hakikatini kabul etmektir. İkinci olarak tasdik, konuşmacıyı hakikatin konuşmacısı olarak kabul eder. Üçüncü olarak, dinleyici konuşmacının hakikatin konuşmacısı olduğunu kanıtlar. Böylece tasdik, haberin ve haber verenin doğruluğunu kanıtlayan bir tecrübe olur (Smith, 1981: 149). Dördüncü olarak tasdik, bir şeyi gerçek kılmak anlamına gelir. Tasdik kelimesinin aktivist bir anlamı vardır. "Sıdk" kişinin, samimi olarak hakikatten bahsetmesi anlamına gelir. Öyleyse tasdik inanma değildir. Tasdik, bir hakikati kabul etmek, onu tahsis etmek, doğrulamak ve aktüalize etmek anlamına gelir. Tasdik, dinamik bir samimiyet içinde hakikati içselleştirmektir, o bir önermeye inanmak değil, bir hakikati kavramaktır. Tasdik, hakikatin aktivasyonudur (Smith, 1981: 156-157). Tasdik kavramı bir diyalektik içinde düşünülmelidir. O, şahsi olanı hakikat haline getirirken, hakikati de şahsi hale getirir. İman şahsi hakikatin keşfi, yani buyrukları şahsi anlamda doğrulama sürecidir. Kişi onların hem kendisi için hem de içinde yaşadığı dünya için gerçek olduğunu doğrulamış olur. Tasdik, hakikatin içsel bir tahsisi ve dışsal bir uygulamasıdır (Smith, 1981: 151-152).

6. 6. Modern Dünyada İman Problemi

Smith'e göre, modern kullanımda inanç, yanlış olan önermelerle (dünyanın düz olması gibi) ilgili hale getirildi. Burada üç konu önem taşımaktadır. I) İmanın nesnesi, bir şahıskan (Mesih veya Tanrı) bir fikre ya da teoriye dönüştü. II) İman edimi kozmik öz teslimiyete adım atan bir karar iken, tasviri hale geldi. III) İmanın halet-i ruhiyesi, kişinin mutlaka ilişkisini gerektirirken, meşruiyeti sorgulanabilir şeylerle ilişkili hale getirildi (Smith, 1979: 120).

İnanç sistemleri dünyanın kendisiyle görüldüğü kavramsal çatılardır. O sadece iman inanç ayırımına değil, genelde beşeri entelektüel boyutun bir gelişimine yeni bir boyut katar (Smith, 1979: 120). Her beşeri hayat, sadece verili bir

söylem bağlamı içinde yaşanır, her ifade böyle bir bağlamda anlam taşır.

Artık inanma bir edim değil, bir zihin durumunu ifade ederken, şahsi bir hayata değil, niteliğin kendisiyle ilişki içinde telaffuz edildiği referans açısına işaret eder. Burada inanç artık doğruluğunun mümkün olduğu kadar yanlışlığının da mümkün olduğu bir kavramdır (Smith, 1998: 56). İnanma kişilerarası ilişkiler alanında katı bir şeyi kavramsallaştırmak için kullanılan bir kelime iken, iman her zaman özeldir ve şahıslara bağlılık ve güven alanına uzanır. Bu hareket, çağdaş Batı medeniyetindeki teknokratik, şemalaştırıcı ve şey-yönelimli eğilimleri yansıtır. Bu modern mantık, gayri şahsi ilişkilere odaklanırken, doğanın dünyasını araçsallaştırır. Şahıslar ve şahıslar arası ilişkilere kendini kapatır (Smith, 1998: 58).

Tarihsel aktüalite içinde düşünüldüğünde, inanç, imana giden bir yol olarak anlaşılmalıdır. İnanç ve iman arasındaki kısa süreli bağlantı bir boşanmayla sonuçlandı. Smith her ne kadar iman ve onun kavramsallaştırmaları arasındaki ayrışmadan bahsetse de, her ikisini dinamik bir etkileşim içinde düşünür. Modern bağlamda araştırmacı, inancın imana giden bir yol olma özelliği yerine imanın anlaşılmasını engelleyen bir faktör olup olmadığını sorarak işe başlamalıdır. Smith'e göre modern seküler toplum ve modern ateizm, imanı yanlış anlayan ortak bir hatalı zeminde varlığını sürdürür (Smith, 1979: 123-124).

İmanın inançtan daha fazla bir şey olduğu görüşü, inancın geleneksel önermelere modern inanç olarak yorumlamasına yönelik bir pozisyona sahiptir. İman, inanca ya da dünyevi bir şeye bağlı kılınamaz, onun karşısında bütün dini biçimler ikincil olarak kalırken, iman, aşkın gerçeklik ve nihai hakikatten türer (Smith, 1979: 125). İman bazı filozofların zannettiği gibi inançla aynı anlama gelmez (hatta inançtan daha fazlası olarak dahi düşünülemez) Smith'e göre iman, sadece inançtan başkasıdır, onun ötekisidir (Smith, 1998: 40).

Bir diğer mesele inanmanın hakikatle olan ilişkisi sorunudur. Herkes, bilgi nosyonunun zihnin hakikatle belli bir ilişkisini tasvir ettiğini kabul eder. Bilmek hem kesin hem de haklı olmaktır. Bilme kelimesi, doğru olan bir görüşe sahip olma anlamına gelir. Gerçekte kelime, kişinin doğru olarak bildiği şeye özel bir yönelimi tasvir etti. Modern İngilizce’de inanma anlamında üç ifadeye işaret eder. I) O, “A”nın “B” olduğunu kabul eder. II) “A”nın “B” olduğu görüşündedir III) “A”nın “B” olduğunu tahayyül eder. Bu ifadelerden ilki, öznenin haklı olduğunu, ikincisi nötr olduğunu üçüncüsü ise hatalı olduğunu gösterir (Smith, 1998: 60).

Günümüzde “A”nın “B” olduğuna inanır ifadesi, onun bu hakikati kabul ettiği ama onun açıkça yanlış olabileceği anlamına geldiğini ifade eder. Artık bir şeye inandığını söylemek, onun sadece yanılabilir bir tahmin olduğunu gösterir. 1966’da yayımlanan *Random House* sözlüğünde geçen yeryüzünün düz olduğu inancından bahsedilmesi, artık inanç ile kanaatin eş anlamı olarak kullanıldığının kanıtıdır (Smith, 1998:65).

Smith’e göre, Batı medeniyetinin gelişimi, doğa bilimlerinin artan önemi, kapitalizmin egemenliği, aydınlanma ve çoğulculuk, inanma fiilinin kullanımındaki değişimlerde rol oynadı. Fakat inanma teriminin kullanımındaki değişimin aldığı son şekil, diğer cemaatlerin dini hayatını, diğerlerinin imanını yanlış anlamaya yol açtı (Smith, 1998: 68).

Bir mit ya da sembol, bir önermeden daha fazlasını temsil ettiğinden, kişi bir sembole inanmaz, ona cevap verir. Bazıları inandıkları şeyi önermelere çevirdiler, hiç kimse bir önermeye değil, onun kastettiği şeye inanır (Smith, 1979: 146). Hakikatle ilgili farkındalığımız, bilimin değil, tarihin bilgisinden doğar (Smith, 1979:148). Anlama sorunu hakikat sorunundan önce gelir, ama onu yerinden atamaz. Diğer pozisyonları anlamaya çalışmak yerine onları tehdit olarak algılayanın sebebi onların pozisyonunu yanlış olarak kavramsallaştırmaktır (Smith, 1979: 153-154). Öyle anlaşıyor ki, modern dilin sekülerleştirici ve nötrleştirici diline karşı bir tenkit yöneltmeden dinlerdeki iman kavramının aşkınsal dokusu yeterince anlaşılamayacaktır.

7. W. CANTWELL SMITH'E YÖNELİK TENKİTLER

Smith kendi temel kavramları hakkında ortaya attığı esaslı görüşlerle çeşitli eleştirilere muhatap olmuştur. Bu eleştiriler özellikle din kavramının yeterliliği din kavramının ideolojik ve batı-merkezci olup olmadığı, iman ve birikimsel gelenek arasındaki ilişki sorunu gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu bölümde özellikle Smith'e yönelik eleştirileriyle ön plana çıkan Baird, Wiebe, Fitzgerald gibi isimlerin görüşlerine yer vereceğiz.

Baird, din ve dinler kavramının dışarıdan bakanın amacına hizmet ettiğini fakat içeriden bakan için yetersiz olduğuna değinir. Smith'in din kavramının reddinin iki nedeni vardır. Birincisi bu kavram, anlaşılmaya çalışılan şahısların dini durumunu yansıtmaz. Zira Smith'e göre din incelemesi, şahısların incelemesidir. İkinci olarak Din kavramı, tarihin doğasına aykırıdır. Zira tarihçiler donuk olanla değil, akış içinde olanla ilgilenirler (Baird, 1971: 92).

Din kavramının yeterliğine dair Smith'in soruşturmasını ele alan Baird, din kategorisinin yetersiz olduğunu zira onun beşeri bilginin araştırılmasına engel teşkil ettiğini belirtir. Din kavramının şeyleştirilme çabası, hem şahsi imanın hayatiliğini hem de akademik düzeyde dini gelenekleri anlayabilmeyi engeller (Smith, 1991: 50). Bununla birlikte Baird'e göre, din kategorisinden vazgeçmemenin birkaç nedeni vardır. Bunlardan ilki, işlevsel tanımların ve sözel belirsizliğin tabiatından kaynaklanır. Smith din yerine iman kavramını yerleştirse de, sonuçta iman kavramı da tıpkı din gibi şeyleştirilmiştir. Hem "iman" hem "din" müşterek ve ilmi kullanımda belirsiz olmakla beraber, bu belirsizlik işlevsel bir tanımla giderilebilir. Nitekim Smith, imanın belirsizliğini işlevsel bir tanımla giderirken, aynısını din kavramı için de yapabilirdi. Din kavramından vazgeçmemenin ikinci nedeni, dini-tarihsel anlamının amacı açısından düşünülmesidir (Baird, 1971: 127-128). Aslında din kavramı, hem ona inananlar hem de dışarıdan bakanlar için kullanılabilir ve bazı insanların kendi dinleriyle ilgili şeyleştirmeyi kabul etmedikleri gerçeği genelleştirilemez. Din kavramındaki belirsizlik tanımlar

aracılığıyla giderileceği için onu kullanmaktan kaçınmanın bir gereği yoktur. Dinin tanımını eleştirebilmek için, fenomenolojik açıdan dinin özsel olarak ne olduğuyla ilgili bir nosyona önceden sahip olmak gerekir (Baird, 1971: 128-129). Çoğu özsel tanımlamadaki zorluk, onların bir özü ima etmesinden kaynaklanmaz, fakat özsel-sezgisel yaklaşımda özgün ontolojik hakikatle özdeşleştirilmesinden ileri gelir. Ulaşılan öz, zaten orijinal tanımlamada ihtiva edildiğinden, öz sorununu gündeme getirmenin gerçek bir zemini yoktur. Dinin özü genel anlamda dindarların müştereken sahip oldukları bir şey anlamına gelir. Bütün nihai ilgilerde ortak olanın, onların nihai anlamda insanları ilgilendirdiğinden daha fazlasına gereksinimi olduğunu var saymak, temelde dini olmayan bir soru sormaktır. Nihai ilgiler aktüel anlamda aynı olmayacaklardır (Baird, 1971: 130-131).

Dinin özünün tarihsel araştırmasından vazgeçmek din nosyonunun gözden çıkarılmasını gerektirmez. Müştereklik, karşılaştırma için bir ön gerekliliktir. Eliade kutsal, Smith iman gibi diğer kategorilerle başlarsa, hiçbir mantıksal itiraz olmaz. Başlangıçta işlevsel bir tanıma ihtiyaç duyulur. Din kelimesinden vazgeçmek ya da onu başkasıyla değiştirmek, kavrama açıklık kazandırmak için gerekli değildir (Baird, 1971: 132-133).

Baird'e göre, din kavramı insanları nihai anlamda ilgilendiren bir şeye işaret ediyorsa, Hristiyanlık, Budizm gibi geniş ve belirsiz kategorileri reddetmek zorunludur. Örneğin Hinduizm çok dinli bir fenomendir. Alt kategori olarak "dinleri" kullanmak yanıltıcı değildir. O zaman Yahudilik ve Hinduizm gibi alt kategorilerin dini-tarihsel anlama ulaşmada yardımcı olacağına inanması gerekir (Baird, 1971: 134).

Smith "Dinler" tabirini ıskartaya çıkartır. Zira bu kategoriler hem nesneleştirilmiş hem de inananın perspektifini yansıtmaz. Fakat Baird, Smith'in meseleyi inananın bakış açısından ele almakla basitleştirdiğini düşünür. Dinler kategorisinin bütün inananlar için makbul olmadığı doğru değildir. "Hristiyanlığı anlamak, Hristiyanları anlamak değildir" dediğinde Smith, doğa-ötesi kavramını bile

benimsemeyen Hristiyanların var olduğu gerçeğini göz ardı eder (Baird, 1971: 135).

Fitzgerald'a göre, Smith, din kategorisinin sadece batılı olmayanlar hakkında batının bir çarpıtması olmadığını ayrıca batının öz-anlayışını çarpıttığını söylediğinde haklıdır. Ayrıca modern din kavramı, hümanist geleneğin gerçek değerine karşı gözlerimizi kör eder. Diğer kültürleri Batılılara öğretmeye çalışmasının nedeni, rasyonalist ve seküler dünya görüşünün sınırlarını göstermek istemesidir. Smith'e göre, modern batı bir bütün olarak insanlığın kompleks dini tarihindeki bir gelişme olarak görülmelidir. Fitzgerald Smith'in varolan her şeyin tarihsel olarak varolduğu düşüncesine karşı çıkar. Fitzgerald'a göre, her şey tarihte kapsamaktaysa, tarihle kastedilen bulanık hale gelir. Ayrıca Smith bir bütün olarak tarihi nasıl anlamak gerektiği konusunda bize bir şey söylemez. Ayrıca tarihi bir bütün olarak görebilmek, görenin tarihin dışında olmasını gerektirir (Fitzgerald, 2000: 45). Smith, insanlığın dini tarihi veya küresel dini tarih gibi ifadeleri kullandığında, yeterince eleştirel değildir. Smith, din (religion) kavramının batılı bir icat olduğunu söylerken haklı olmakla birlikte, kendi pozisyonunu bundan muaf tutmakla, öz-eleştirellikten ve öz-düşünümsellikten uzaklaşır. Ona göre Smith'in argümanının gerçek değeri, gereksiz sözcük kullanımından doğan kötü üslubu yüzünden karanlıkta kalır. Bununla beraber, Smith'de aşkınlık kavramının mutlak bir gerçekliğe dünyayı yaratan monoteistik bir varlığa işaret ettiğini savunur. Bu Smith'in Hristiyan anlayışı diğer dinlere empoze ettiği anlamına gelir. Din fenomenologları, aşkınsal bir varlığa işaret ettikçe din kategorisini teolojileştirirler. Eğer fenomenologlar, dini teolojik olmayan bir biçimde incelemek isterlerse, incelemenin gerçek nesnesine odaklanmalıdırlar. Fitzgerald tıpkı Wiebe gibi, dinin ritüel ve sembolizmden ayırt edilebilen kendine mahsus konusu olduğu anlayışına meydan okur (Fitzgerald, 2000: 43-47). Fitzgerald din fenomenolojisini ekümenik teolojinin çağdaş bir türü olarak gördüğünden, Smith'in yaklaşımının modern liberal ekümenik teolojinin bir türü olduğu sonucuna ulaşır. Fitzgerald'ın din fenomenolojisinin teolojik olduğunu ifade etmesine yol açan temel husus, bütün dinlerin eşit olarak aynı

aşkınlığa verilen cevaplar olarak değerlendirilmesidir (Fitzgerald, 2000: 47).

Wiebe, Cantwell Smith'in argümanlarına karşı oldukça eleştireldir. Ona göre, Smith açısından dini hayat, gözlemlenmeyenle ilişki içindedir. Smith açısından akademik öğrencinin ilk sorumluluğu, insanların imanında diğer insanların görebildiklerinden daha çok anlamın varolduğunu ilke olarak kabul etmektir. Bu bakımdan Smith, sadece dini ifadelerin analizi anlamına gelen din incelemesinin dini anlamada yetersiz olduğunu ima eder. Zira Smith, iman ve gelenek (ifade) arasında radikal bir ayrım yapar. Smith açısından iman nesnel olarak bilinemez ve onun ifadeleri sadece iman tecrübesinden hareketle içeriden anlaşılamaz. Smith geleneğin nesnel incelemesinin öznel olanın bir nesnelleştirilmesi olduğunu ima ederken, söz, nesnel araştırmanın anlaşılmak istenen geleneği çarpıttığına varır. Ona göre, din hakkındaki bir anlayış, "dini anlayış" olmaksızın imkânsızdır. İman-gelenek ayrımı ve imanın ima edilen üstünlüğü, dinin Hakikati noktasına gidildiğini göstermektedir. Böyle bir ayrıma dayalı bir din incelemesi, dini temrinin bir türü olur. Smith, skeptik ve inanan arasındaki metafiziksel tartışmaya inananın tarafından katılır (Wiebe, 1999: 265). Wiebe'ye göre, dinin akademik öğrencisi, inananların hayatında dinin nasıl bir yer işgal ettiğiyle ilgilenmemesi düşünülemez, fakat din incelemesi Smart'ın da işaret ettiği gibi halkları geliştirme kapasitesine değil entelektüel zemine dayanmalıdır (Smart, 1973: 8).

Wiebe'ye göre teolojik ve dini perspektiften kopuş, dini geleneklerle ilgili entelektüel tarafsızlığa doğru atılmış istendik bir adımdır. Bununla birlikte dinin akademik olarak incelenmesi, hayattaki dini ideallerin reddedildiği anlamına gelmez, daha çok bu ideali düşünmeye dönük bir çabadır (Wiebe 1999: 266).

Smith açısından, dinin bağımsız ve eleştirel incelemesi, dinin gerçek incelemesi, dini bir temrine indirgenemeyeceğinden imkânsızdır. Dinin pratisyenleri Smith için, kapalı cemaatlerin bir üyesi olmadığı gibi sadece bir gözlemci de

değildir. Onlar artık adına insanlık denen tek bir cemaatin katılımcısıdır. Karşılaştırmalı din, gelişen dini hayat hakkında disiplinin öz bilinci olur. Smith, dini ifadelerin sadece dindarın dini tecrübesi açısından anlaşılabilmesine dikkat çeker (Wiebe, 1999: 267).

Wiebe epistemolojik anlamda din hakkındaki bilginin, dini anlayışı ya da dini tecrübeyi gerektirmediğini, “dinin” ilkel bir kavram olduğunu ve Smith’in önerdiği gibi iman ve gelenek unsurlarına indirgenemeyeceğini belirtir. Teorik olarak bilinebilecek tek iman, geleneksel olan ve tecessüm eden imandır. Analitik olarak esoterik bir tecrübe olan imanla, imanın ifadeleri olan gelenek arasında bir ayrım yapılabilir. Fakat Wiebe, burada imanı şeyleştirme eğiliminden sakınmak gerektiğine inanır. Dini ifade ya da gelenek, ayrılamaz bir biçimde imanla ilişki içindedir. Gelenek için geçerli olan geleneğin kendisinden doğduğu “iman” için de geçerlidir (Wiebe, 1999: 270).

Wiebe’ye göre önermesel olmayan hakikat anlayışı, Kierkegaardcı varoluşsal bir hakikat anlayışıyla mutabıktır. Smith, dini hakikatin daha çok hem rasyonel doğruluğu hem de şahsi cevabı ilgilendirdiğini iddia eder. Hakikatin bağlamı olarak şahısları görmesi, içsel bütünlüğün tek kriter olduğunu iddia ettiği anlamına gelmez. Smith, şahsi (personel) cevabın bir hakikat kriteri olarak nasıl işlediğini izah etmez. Wiebe’ye göre, hakikat sorunuyla hakikate cevap sorununu Smith karıştırmaktadır (Wiebe 1981: 212–213). Smith, Hinduizm’in ya da Hristiyanlığın kendinde ne anlama geldiğini ele almaktan çok onun Hindulara ya da Hristiyanlara kastettiği anlamı keşfetmeye çalışır. Dini ifadenin bir nesne ya da önerme olmaktan çok daima “insanın dini” olduğu konusunda Smith’le hem fikir olan Huston Smith, şu kritik soruyu sorar: “Hristiyanlığın bütün Hristiyanlara kastettiği şeyi tespit etmek mümkün müdür?” (H. Smith 1965: 3). Bu soruya yanıtında Huston Smith, bunun mümkün olmadığını ve daima bir seçim sorununun var olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla Hristiyanlığın bütün Hristiyanlar için değil, sadece belli bir grup Hristiyan için ne anlam ifade ettiği tespit edilebilirdir.

Wiebe, Smith'in inanç kavramının dini bir kategori olmadığı noktasındaki görüşlerini eleştirir. Wiebe'ye göre ilk olarak inanç kavramının kendisi için merkezi bir öneme sahip olduğu dindarlar vardır. Özellikle Hristiyan fundamentalistler, inanç kavramını dini bir kategori olarak kullanmaktadırlar. Ayrıca inanç kavramını bir çarpıtma olarak görmek, ötekine yönelik olarak empatik tutumdan uzaklaşmak anlamına gelir. Wiebe, bu konuda Smith'in özselci bir din anlayışına kapıldığını ileri sürer. İkinci olarak, Wiebe, inanç kavramının dini bir kategori olmamasının, kavramın din incelemesinde kullanılmamasını gerektirmediğini ifade eder (Wiebe, 1992: 52). Wiebe'ye göre Smith, inanç kavramının üzerinde iyice düşünülmeden ve belirsiz bir biçimde kullanılmasının tehlikeli olduğunu belirttiğinde, haklıdır. Aynı şekilde Smith, inanç kavramının modern dünya görüşünde dini bir kategori olmadığını belirttiğinde de haklıdır. Ancak inanç kavramının, dini bir kategori olmaması durumu, inananların bütününde görünmez. Hatta Smith inanç kavramının, ilk inananların dini bilincinde söz konusu olmadığını belirttiğinde de haklıdır. Fakat Wiebe'ye göre inanç, dini gelenekleri yorumlamanın bir kategorisi olarak bütünüyle devre dışı bırakılamaz (Wiebe, 1992: 57-58).

Wiebe'ye göre Smith, dini hakikat kavramını şahsileştirdiğinde (personel hale getirdiğinde) dindarın anlama tarzı dışındaki bütün anlayış biçimlerine karşı dışlamacı yaklaşmaktadır. Başka bir deyişle Smith, sadece Aşkınlıkla karşılaşan şahısların (dindarların) dinin doğasını hakiki bir biçimde anlayabileceklerini belirtir. Smith, bir kişinin imanında her zaman diğerlerinin gözlemleyebildiklerinden daha fazlasının olduğunu ifade eder. Wiebe'ye göre bu, dinin dışarıdan açıklamasının *a priori* olarak kabul edilemez olduğu anlamına gelir. Bu durumda inananın perspektifine ayrıcalık tanınmıştır. Bu ise, dini hakikatin esoterik bir biçime dönüştürüldüğü anlamına gelir. Ancak Wiebe, dindarların, aşkın gerçekliği kabul ettikleri hususunda Smith'ten farklı düşünmez. Ne var ki, dindarların perspektifinde aşkınlığın kabul edildiğini ikrar etmek, böyle bir ontolojik gerçekliğin var olduğu anlamına gelmez. Zira her zaman için inananın tecrübe

ettiği aşkınlığın, illüzyon ve yanlış algılama olma ihtimali vardır. (Wiebe, 1992: 61) Wiebe, dini araştırmalar alanında bilim adamının, kutsal şeylerden değil, sadece böyle gerçekliklerin kültürel postülalarından bahsedebileceğini belirtir (Wiebe, 1992: 66).

8. SONUÇ

Smith akademik uzmana kavram mühendisi rolü verdiği için, Batılı evrensel rasyonel sistemin bir temsilcisidir. Aydınlanmacı rasyonalizm ve hümanist gelenek arasında bir sürekliliğin olduğuna inanmaktadır. Smith, aydınlanmacı evrensel rasyonellik anlayışına evrensel iman niteliği anlayışını ilave eder. Ayrıca 18. yy.ın ön yargılar ve cehaletle savaşı Smith tarafından aynen korunmaktadır. Tarihsel süreçler tarafından kurulmamış rasyonel ve doğal bir dine inanıyormuş gibi görünür. Tarihçiye imanların hakemi rolü vermesi, liberal ve rasyonel bir güvene sahip olmasından ileri gelir. Tarihçinin, dinin varoluşsal özünü kabul etmesi koşuluyla tarihin yöntemi imanla kardeştir. Smith'e göre, küresel teoloji fikrine karşı çıkanlar, teoloji ve diğer bilgi türlerini birbiriyle çelişkili olarak değerlendirmektedirler. Bilinçli olarak teolojiyi diğer hakikat iddialarından ayırmaktadırlar ve bilinçsiz bir biçimde teolojiyi sadece geçmişteki teoloji geleneklere entegre etmektedirler. Smith'in doğrulama kriteri, evrensel akıl ve gelenekler arası anlaşılabilirlikle ilgili olarak inananların etkileşimini gerektirir. Modernite, rasyonel akıl düzeyinde böyle bir perspektiflerin birleşimini mümkün kılan bir bağlamdır. Modern dünya, eleştirel rasyonalitenin entelektüel fikir ve inanç alışverişinin gerçekleştiği bir süreçtir.

Smith'in müşterek ve rasyonel bir dünya projesi ya da bir dünya cemaati fikri, bazı problemlere gebe dir. Biz farklı geleneklerden gelmekteyiz ve insanlar müşterek bir algıyı paylaşmamaktadır. Örneğin Nükleer güç, *Pentagon* ya da *Green Peace* tarafından aynı biçimde değerlendirilmeyecektir. Bu ikisinin müşterek bir perspektifte buluşturulması hemen hemen imkânsızdır. Ayrıca günümüzde bir inananın sadece kendi cemaatine üye olmaktan çok küresel insanlık cemaatine ait

olduğunu ileri sürmek, eğitilmiş, kentli ve internet kullanan din mensupları için doğru bir tespit olabilir. Fakat bu durum, kırsalda ve kapalı bir cemaat içinde yaşayan din mensupları için oldukça tartışmalıdır. Dolayısıyla Smith'in küresel cemaat nosyonu bütün insanlığı ihtiva etmekten çok sadece belli bir tür anlayışa sahip insanları ve daha çok liberal görüşlü entelektüelleri kapsamaktadır. Bununla beraber küresel durumun liberal ve rasyonel değerlerce belirlenen tek kutuplu bir yapı olduğunu düşünmek de aldatıcı olabilir. Bu durum, küresel bir cemaat oluşturma fikrinin Smith'in zannettiği kadar kolay olmadığını, son tahlilde iyimser ve nahif olduğunu gösterir.

Smith'in Durkheimci sosyolojiye karşı asli olan kavramın cemaat değil, iman olduğunu vurgulaması iman ve cemaat kavramları arasında gereksiz bir dikotomi oluşturmaktır. Zira cemaat kavramının dini yaşantıda asli olmadığı görüşüyle dinler tarihinin verileri çelişmektedir. Bu, cemaatin dini tecrübeyi yarattığı anlamına gelmez, fakat cemaat hayatı dışında şahsi ve özel bir iman ediminin anlamlı olamayacağını ifade eder.

Smith sadece iman ve cemaat kavramları arasında bir dikotomi oluşturmaz, ayrıca iman ve inanç ayrımından bahseder. Her ne kadar biz bunu daha çok iman-inanç diyalektiği olarak anlasak da, iman ve inanç arasındaki ayrımın sadece kâğıt üzerinde kalacağı söylenebilir. Smith'in hermenötiksel amaçlarının ilki, dini hayatı yorumlamada iman kavramının merkeziliğini göstermek, ikincisi ise, iman ve inanç arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. İkincisinden başlayacak olursak, iman-inanç ilişkisi noktasında Smith, sadece imanın inanç olmadığını vurgulamakla yetinmez, ayrıca iman ve inanç arasındaki pozitif ilişkiye de dikkat çeker. Ayrıca imanın çeşitliliği, inancın veya sembollerin çeşitliliğine göre daha azdır. Bu bakımdan o, bir tek iman tarzından değil, daha çok iman tiplerinden bahsedilebilmesinin daha doğru olacağını vurgular. İman, aktif ve yaratıcı bir katılım anlamında bir bilinç formuyken, inanç pasif bir konum anlamında bir bilinç nesnesidir. Smith'in imana verdiği öncelik onun Protestan arka planından kaynaklanır. Bununla birlikte Smith iman kavramını,

insanın Tanrıya cevabı olduğunu söylerken Hıristiyan tanrı anlayışına dayalı bir genelleme yapıyor gibi görünmektedir. Zira Budizm gibi tanrı fikrine yer vermeyen bir dine bu iman anlayışını uygulamaya kalkmak, bir tür Hıristiyan merkezli bir paradigmaya bağlılığı gündeme taşıyacaktır.

Smith, dinin şeyleştirilmesinin ya da bir illüzyon olarak icadının bir manipölasyon ve iktidar aracı olabileceğine ilişkin imalarıyla ciddiye alınmalıdır. Smith Batılıların diğerlerine hükmedebilmek için din (religion) kavramını istihdam ettiklerini ileri sürmektedir. Bu bağlamda Smith'in din kavramının yeterliğine dair sorgulamasının, onun bütün modernist ve aydınlanmacı rezervine rağmen, meseleyi benzer bir çerçevede ele alan postmodernist yaklaşımlarla diyaloga açık olduğunu anlamak zor değildir.⁷⁹ Smith'in temel kavramlarını tartışma biçimi, diyalojik bir fenomenolojinin inşasında etkili olabilir. Smith'in, inançlı, inançsız, modernist, postmodernist, liberal, Marksist gibi farklı çevreler arasında bir diyalog sağlamayı amaçlayan bir fenomenolojiye sahip olduğu bir gerçektir. Fakat Smith, dil kavramı yerine öz bilinç kavramına sarılmakla diyalojik bir fenomenolojiyi daha hermenötiksel bir çerçeveye oturtma şansını yitirmiştir.

⁷⁹ Smith'in yaklaşımını postmodernist çizgiyle örtüştürmek paradoksal değildir. Zira postmodernizmi aydınlanmacı rasyonalizme karşı olarak değil, onun radikalleştirilmesi olarak anlayan sosyologlar mevcuttur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

W. CANTWELL SMITH'TE DİNİ HAYATIN FENOMENOLOJİSİ

1. GİRİŞ

Smith için temel mesele, kutsal nesnelerin ya da önermelerin incelenmesinden ziyade içinde şahsılık boyutunun açığa çıktığı dini hayatın araştırılmasıdır. Dini hayatın anlamı, şahısların aktif katılımıyla biçimlenmektedir. Burada iki anahtar kavram önemlidir. Bunlar, süreç ve katılım kavramlarıdır. Dini hayat statik bir yapı olmaktan çok sürüp giden bir süreç iken, onun gerçekliği beşeri ve şahsi olan katılıma uzanır. Dini geleneklerin anlamı o geleneklerin kendileriyle değil, şahısların hayatıyla ilgilidir. Dinler, bu gerçekliğe uygun bir metodolojiyle incelenmek durumundadır. Burada Smith öznelliğe ve nesnelliğe alternatif teşkil eden birleşmiş eleştirel öz bilinç kavramına sığınarak diyalojik bir bağlamda kendi fenomenolojisini inşa etmektedir.

Üçüncü bölümde ele aldığımız dini hayatın birliği sorununu kavramak, katılım ve birleşmiş öz bilinç kavramlarının önemini kavramakla mümkündür. Katılım ve birleşmiş eleştirel öz bilinç sağlandıkça, teoloji ve karşılaştırmalı din bilimi arasındaki diyalektik ilişki ortaya çıkacaktır. Smith, soyut sistemler anlamında dinleri değil, dini hayatı, şahısların somut geleneklerini araştırmaktadır. Dolayısıyla Smith, dini semboller hususunda sembollerin kendisini incelemekten çok bu sembollerin şahısların anlam dünyasında icra ettikleri varoluşsal anlamı konu edinmektedir. Smith, Batı-Doğu kutupsallığı üzerine yerleştirilmiş özselci ve romantik anlayış yerine Doğu-Batı bütünlüğünü ön gören yeni bir anlayışı önermektedir. Ancak böyle bir bütünlüğün işlerlik kazanabilmesi için özellikle Batı düşünce geleneğinin

mirasçılarının, Batılı olmayan geleneklerin sembollerinin Batılı kodlardan farklılığını peşinen kabul etmesi gerekmektedir.

2. DİNİ SÜRECE KATILIM

Cantwell Smith, dini hayatı bir süreç olarak anlarken, bu sürece beşeri katılımın önemi üzerinde durur. Dini hayat, beşeri tarihin başlangıcına uzanır. Tarih hakkındaki gerçekçi bir araştırma, manevi hakikatin farkındalığına ulaştırır. Statik dini yapıları gerekseyen nosyonlar bakımından, değişimin akışını anlamaya çalışmak, ya da birbirinden bağımsız ayrı dini yapıları gerekseyen nosyonlar açısından küresel ilişkileri anlamaya çalışmak, ciddi sorunlara yol açacaktır (Smith, 1989: 21-22). Smith'in gayesi, dini hayattaki tarihsel unsura odaklanmaktır. Dini çoğulculuk, sadece küresel anlamda değil, din içi düzeyde de ortaya çıkan bir gerçek olduğu gibi dini çeşitlilik, cemaatlerin yaşadığı bir sorundur.

Smith, dini geleneklerin birbiriyle olan ilişkilerini ifade etmede kullanılan "etki" kavramını yetersiz bulur. Zira bu kavram, dini geleneklerin hareketini ve karşılıklı etkileşimini anlamada yarar sağlamaz. Zira en basitinden "etki" kavramıyla, Karl Barth gibi bir ilahiyatçının kendisine karşı çıktığı düşünürler tarafından "etkilendiğini" anlatmaya çalıştığımızda, derdimizi tam olarak ifade edemeyiz. Bu durumda "etki" kavramı yerine, bir oluşuma "katılım" kavramını kullanmak daha isabetlidir. Örneğin Endülüslü felsefecilerin Hristiyan skolastik düşünceyle olan etkileşimini ifade etmek için, Endülüslülerin diğerlerinden "etkilendiğini" söylemek yerine, onların Hristiyan skolastik düşünceye "katıldıklarını" ifade etmek daha doğru olacaktır (Smith, 1970: 63-64). Burada Smith'in etki kavramı yerine kullandığı interaktif ilişki kavramı, dikkate alınmaya değerdir. 19. yy. pozitivist din tarihçiliğinin dinlere köken bulmak üzere bilimsellik etiketiyle piyasaya sürdüğü "etki" kavramı, ne bilimsel ne de tarihsel olabilmiştir. Zira Smith, ironik bir biçimde "etki" kavramının astrolojik olduğunu ileri sürer (Smith, 1981: 39). "Etki" kavramı yerine kullanılabilir olan "interaktif ilişki" ya da "etkileşim" kavramları, metin-yorum

sürecinin diyalektik doğasını ve tarihselliğini ifade etmede çok daha işlevseldir. Smith, etkileşimden ya da interaktif ilişkiden bahsettiğinde, bunu, dindarların dinin oluşum sürecine katılımı anlamında kullanır. Başka bir deyişle dini hayat, sürece katılımdır, bu bakımdan dini hayatın fenomenolojisi, sürece katılım biçimleri arasındaki karşılaştırmayla ilgilidir. “Görevimiz, insanlığın dini hayatında sürüp gideni açıkça anlamaktır” (Smith, 1981: 23) dediğinde Smith, iman ve birikimsel gelenek arasındaki diyalektiğe dikkat çekmek ister. Bir başka yerde şöyle söyler “Görevimiz, basit anlamda Buda’nın öğretilerini değil, daha çok milyonlarca Budist’in, bu öğretilerle etkileşim içinde ne yaptıklarını incelemektir.” (Smith, 1981: 25). Yani, dindarlar arası etkileşimi görebilmek için, iman ve birikimsel gelenek arasındaki etkileşimi görebilmek gerekir.

Smith’in temel amacı, insanlığın dini hayatında sürüp gideni açıkça anlamaya çalışmaktır. Herhangi bir hareketi, örneğin Budist hareketi ele aldığımızda, imanlı şahısların kendisine katılım gösterdiği süreç fikri ön plana çıkar. Budistlerin hayatı, bir taraftan tarihle koşullu çeşitli, dinamik, diğer taraftan Budist dini olarak isimlendirilen sabit bir yapı olarak çatallanmış bir biçimde incelenemez. Zira Budist olmak farklı zamanlarda farklı anlamlara gelir. Budist tabiri tarihsel bir terimdir, bu bakımdan, Budist dediğimizde tarihin dinamik süreciyle bağlantılı bir kavramı anlarız. Budist hareket, bir sistemin ötesinde dini bir harekettir. Smith’in gayesi, Buda’nın öğretilerini incelemek değil, milyonlarca Budistin bu öğretilerle ne yaptıklarını onlarla nasıl etkileşime girdiklerini göstermektir (Smith, 1989: 23-25). Burada hareketin resimlerini çizmek, nafile bir çabadır. Zira resimler statik, gayri şahsi (impersonel) unsurlardır, hareketin akışı asla resimlerle ifade edilemez. Smith dini hayatın bir süreç olduğunu anlatabilmek için dans metaforunu da kullanır. Ona göre, kimse dans mefhumuna sahip olamaz, sadece dansa iştirak eder. Dans, bir kişinin diğerlerinden öğrendiği bir modeldir. Birisi dans edinceye kadar bir dans modeli gerçekleşmez. Bu yüzden hiçbir dini lider ya da kurucu, dini hareketin oluşumunda tek başına söz sahibi değildir (Smith, 1989: 26).

Hayatı dini bir tarzda yaşama hususunda, dört temel mesele vardır. I) Özel sınırlı bir yapıda dini geleneğin birikimi, II) Özel şahsilik boyutu III) Her yeni günde yeniden yaşanan özel çevre, IV) Geleneğin kendisine işaret ettiği ve hayatın kendisiyle ilişki içinde yaşandığı aşkın gerçeklik (Smith, 1989: 26). V) Her dindar, özel ve değişken bir sektör tarafından sağlanan özel dini tarihsel bir bağlam içinde yaşamını sürdürür. Onun dini hayatı, zaman, mekan, dil, sosyal çevre gibi unsurlara göre farklılaşan bir kompleks hareket içinde ve onunla etkileşim halinde olan bir harekettir. Tarihsel Buda'nın orijinal mesajı, sonraki süreci belirlemez, sadece ona ilham verir. Her bir Budistin imanı, müşterek bir çizgiden görülmemelidir, Budist kompleksin özü, onun tarihsel ayrıntıların çeşitli parçalarının içindedir (Smith, 1989: 27). Budist hareket, bir Budistin tarihsel olarak katılımcısı olduğu bütün sürecin kesinliği açısından anlaşılmalıdır. Kişinin imanı, sadece bağlamın bir işlevi değil, bu bağlamdaki katılımın bir işlevi olarak görülmelidir (Smith, 1989: 28).

Her bir şahıs, Budist olarak isimlendirilen total sürecin, kısmen farkındadır. Bir sürece katılmak, total gelişimin bir evresi tarafından etkilenmek ve onu etkilemek anlamına gelir. Dindarlar, bir modelin taşıyıcıları değil, bir sürecin katılımcılarıdır (Smith, 1989: 29). Dindarların Tanrı'yla olan ilişkileri, dünya cemaatlerinin hareketlerinden birine katılmakla biçimlenmektedir. Bir Budist ya da bir Müslüman olmak, hareket halindeki bir cemaate katılmak anlamında yaratıcı bir eylemdir (Smith, 1970: 61).

Örneğin günümüz Müslümanları, kendi geleneklerini teorik ve akademik ilgilerle değil, 20. yy.ın değişen dünyasında Tanrı'nın iradesinin ne olduğu konusuyla meşgul oldular. Modern hayatın meydan okuması karşısında Müslüman olmak ne anlama geliyordu? İslam'ı tarihsel varlığına indirgemek, dini niteliğini, aşkınsal ve tanrısal unsurla olan ilişkisini anlayamamaktır (Smith 1989: 30).

İnsanların şahsi hale getirdikleri İslam, gözlemcinin karşılaştığı İslam'dan daha fazla bir anlama gelmektedir.

Müslümanların sahip oldukları İslam, değişime maruz kalmaktadır. Zira o bir sistem değil, bir akıştır. Din, ilahi insiyatife bir cevaptır. İslam ise, beşeri bir etkinliktir, hatta Müslüman'ın İslam ideali, evrilen beşeri bir vizyondur. Fakat İslam, aşkınlık boyutunun olmadığı salt beşeri bir etkinlik olarak anlaşılmamalıdır (Smith, 1957: 112). Bir Müslüman olmak, kişinin dini hayatının bağlamı olarak İslami sürece katılmak anlamına gelir. Kısacası bir Müslüman olmak, tarihsel, kültürel, sosyal İslami kompleksle meşgul olmaktır (Smith, 1989: 30-31). Aşkınsalı aktüel hale getirmek çoğu zaman imkansızdır, fakat İslami tarih ideal olsun ya da olmasın İslami tarih olarak kabul edilmelidir. Zira bu tarihi üretenler, ideal olarak İslam'dan ilham alırlar (Smith, 1957: 217). Bu tarihin anlamı ise statik olmaktan çok dinamik, sosyolojik olmaktan çok ahlakidir (Smith, 1957: 238).

Kuran'ın Müslümanlara ifade ettiği anlam değişiklik arz ettiğinden, bir Müslüman olmak, Kuran'ın tarihteki gerçek insanlara aktüel anlamları ortaya koyma sürecine katılmaktır. Bugün için bir Müslüman olmak, dünyadaki İslami sürecin 21. yy.daki evresine katılmaktır. Bir Müslüman olmak, tarihsel süreci tesis eden kurumlar aracılığıyla oluşan formlar ve modellere katılım yoluyla Tanrı'yla ilişki kurmaktır (Smith, 1989: 32-33). Bir Müslüman kendine uygun düşen bir biçimde imanı yorumlamada değil, 21. yy.da Tanrı'nın amacının ne olması gerektiğine göre yorumlamada özgürdür (Smith, 1957: 241). İslami tarih, içinde önceki Müslümanların yaratıcı ve öncü bir rol oynadığı, 21. yy.daki Müslümanların ise kendileri için uygun bir rol seçtikleri aktif bir süreçtir (Smith, 1957: 179).

Modern kişinin dini bağlamında yeni olan şey, diğer cemaatlerin tarihinin ve bir bütün olarak dünya tarihinin farkındalığıdır. Kişi sadece kendi dini hareketine katılmaz, ayrıca içinde yaşadığı yakın tarihsel sürecin bakiyesindedir. Bir dini geleneğin tarihsel sürecinde gerçekleşenin başka bir geleneğin tarihsel sürecinde gerçekleşenin bir işlevi olabildiği hususu gözlemlenebilir bir olgudur (Smith, 1989: 38). Beşeri tarih, beşeri ilişkiler ağıdır. Bu yüzden Müslümanlar, Hindular ve Budistler, Batılı dini geleneğin gelecekteki evriminin katılımcıları olarak görülebilirler (Smith, 1989:41-42). Onların

hayatına dini bir önem katan şey, onların katılımının niteliğidir. Bu katılım sayesinde her biri, kendi hayatının kutsala açık olduğunu anlar. Dini bir geleneğe katılım sayesinde her birimiz kutsala iştirak ederiz.

Dini şahıslar, komşu bir cemaatin dini hayatının sürecine de iştirak ederler. Katılım kavramı, birinin imanının dini bağlamına katılımla ilişkili olduğu gibi, diğer cemaatlerin imanının bağlamını değiştiren bir süreçte aktif olmakla da ilgilidir. Bazen iman, kişinin kendi geleneğine pozitif bir cevabın ve diğer cemaatlere bir düşmanlığın biçimleridir. Kişinin imanına, komşu cemaatin farklı formlarından yansıyan şeyler tarafından özel bir biçim verilir. Smith burada bir cemaatin ya da şahsın, kendisi aracılığıyla öteki cemaatin dini hayatının tarihsel evriminde ihmal edilemez bir rol oynadığı karşılıklı katılım olgusuna dikkat çeker. Burada ortaya çıkan olgu, insanlığın birleştirici dini tarihinin kabulüdür. Hristiyanlar Hristiyan olarak, Müslümanlar Müslüman olarak insanlığın dini tarihine katılacaklardır. İnsanlığın tek bir dünya cemaati vardır ve Smith, bir Hristiyan olarak ona iştirak ettiğini belirtir (Smith, 1989: 43-44). Her bir gelenek, Tanrı'nın girşimine cevap sürecidir. İçinde bulunduğumuz evre, dünyanın dini cemaatleri arasında karşılıklı anlayışı oluşturma noktasındaki cevabımızla ilgilidir (Smith, 1970: 74).

3. METODOLOJİK SORUNLAR

Bir dindarın imanı, kendi dini geleneğinin bilgisine değil, geleneğin ışığında evrenin ona kastettiği şeye uzanır. Kişinin bunu kavrayabilmesi için, imanın odağının nesneler değil şahıslar olduğunu anlaması gereklidir. Örneğin *Bhagavad Gita'yı* okumanın iki şekli vardır. Biri içeriden bakan birinin, diğeri dışarıdan bakan birinin okuma biçimidir. İçeriden bakan *Bhagavad Gita'yı*, *Bhagavad Gita'yı* anlamak için değil, dünyayı anlamak için okur. Dışarıdan bakan biri ise, örneğin bir tarihçi, *Bhagavad Gita'yı* Hinduların dünyayı nasıl gördüklerini anlamak için ya da *Bhagavad Gita'nın* yüzlerce yıldır onu okuyanları nasıl etkilediğini anlamak üzere okur. İnsanlığın dini tarihinin çeşitli biçimlerini aydınlatmak, dinler tarihçisinin

bir görevidir (Smith, 1989: 47-48). Dini geleneklerin anlamının kendilerine değil, insanların hayatlarına uzandığını kabul ederek, kişi kendini kendi anlayışıyla ilgili yeni bir oryantasyon içinde bulur. Smith, bu anlayışın tarihi, akademik ve teolojik boyutları üzerinde durur. Fakat burada bizi daha çok ilgilendiren akademik yani rasyonel boyuttur. İnsanlığın dini hayatını anlamak, bilgi anlayışını yeniden düşünmeyi gerektirir (Smith, 1989: 49).

Smith, araştırma etkinliğinin metodolojik olarak tanımlanmasından hoşlanmaz ve somut aktüalite yerine soyut düşünmenin ve teorinin öne alınmasını tehlikeli olarak görür. Bir disiplin metodolojik olarak tanımlandığında, insan duygu ve davranışlarının alanı ihmal edilir zira bunlar bir yöntemle ele alınamaz. Smith, din incelemesine tekabül edecek “özel bir yöntem” bulma çabasını eleştirir (Smart, 1984: 258).

Dini bir ifadeyi insandan yani dini hayattan bağımsız ve nesnel bir biçimde ele almak bir çarpıtmadan öte bir anlam taşımaz. Zira o, şahsi hayatın bir niteliği açısından düşünülmelidir. Kişinin kavramsal kategorileri, belli ölçülerde onun dünyayla ilgili kavrayışını belirler. Onların eleştirel farkındalığı, diğerleri kadar kendimizi anladığımızda atılacak bir adımdır (Smith, 1989: 50).

Eleştirel öz bilinç ve anlayışımızı genişletme kapasitesi konusunda iki hususu göz önünde tutmalıyız. Birincisi din kategorisi ve onun insanla ve dünyayla ilişkisi, ikincisi nesnellik kategorisi ve onun insanın bilgisiyle ilişkisi. Bazı Batılılar, dinin bir inşa olduğunu dolayısıyla insanların sahip olduğu ilave bir şey olduğunu zannettiler. İnsanı sekülerliği içinde verili bir varlık olarak kabul ederken, dini de ona ilave edilen fazladan bir şey gibi düşündüler (Smith, 1989: 51). Oysa iman, insan hayatının ekstra ve ilave bir değeri değil, temel bir normudur. Müslüman, Hindu, Budist, insanın içinde insan olduğu biçimlerdir. Bütün biçimleri içinde iman, temel beşeri bir niteliktir, imana sahip olmak, en yüce anlamda insan olmaktır (Smith, 1979: 136-138).

Akademik bir bakış, insanlığın dini tarihini dindarın durumundan ayrı olarak anlayamaz. Dinleri anlamada seküler

ve dini olan arasındaki dikotomi, olayları yanlış anlamaya yol açacaktır. Elbette Batı medeniyetinde seküler ve rasyonel olarak düşünülen Yunan-Roma kültür ile Yahudi- Hristiyan gelenek arasında bir fark vardır ama bu fark, İslami geleneği Budist gelenekten ayırt eden farktan daha fazla değildir. Smith Batılı Hümanist gelenekte seküler akla imanın bile, beşeri imanın bir biçimi olduğunu düşünür. Bu yüzden akıl vs. iman kutupsallığı yerine, akla iman vs. Tanrı'ya iman kutupsallığını ileri sürer (Smith, 1989: 52). İnsan olmanın farklı yolları vardır, insan olmanın Yahudi biçimi, Hindu biçimi, Yunanlı biçimi vardır. Bu bakımdan, seküler biçim, insan olmanın tek biçimi değildir. Smith, insanın asli anlamda dini olduğunu kastetmez, zira bu anlayış, seküler ve Hristiyan dışlamacı anlayışın etkisiyle oluşmuştur. Smith aksine dinlerin asli anlamda beşeri olduğunu kasteder. İnsan doğuştan dini değil, ama din doğuştan insanidir. Bu dinin şahsi hayatın bir niteliği olduğu anlamına gelir (Smith, 1989: 53).

Tarihsel farkındalık yoluyla, biz öz bilinç sahibi oluruz, öz bilinç, hakikate daha yakın araştırmanın nihai bir formu biçiminde daha önemli bir kategori olarak kabul edilir. Smith, bütün beşeri (humane) bilginin öz bilinç olduğunu belirtir. Ona göre doğanın nesnel dünyasının bilimsel incelemesiyle, beşeri konuların incelemesi arasında farklılık olduğu kadar kesin bir süreklilik de vardır. Onun beşeri bilimler (humane sciences) ifadesi Fransızca'dan basit bir çeviri değil, yine de insani bilme ve beşeri bilme (humane knowing) arasında bir farklılık vardır. Materyal dünyayla ilgili bilgimiz, insani bilgidir (human knowledge). Beşeri bilgi (humane knowledge) olarak isimlendirdiği şey insanla ilgili bilgidir, yani insanla kastedilen insanın bilgisi ve incelemesidir. Başka bir deyişle insani bilgi (human knowledge) nesnelerin tecrübesi hakkındaki dışsal koşulların incelemesini ifade ederken, beşeri bilgi (humane knowledge) anlam ve hakikat sorunuyla ilgili içsel gerçekliklerin incelenmesi anlamına gelir (Isenberg, 1987: 621). Bütün bilim, insani bilimdir, zira bütün bilme insan sayesinde. İnsan bilimleri insan ürünleriyle ilgilidir ve bilgiyi insan açısından kurar (Smith, 1989: 56-57). Kısacası

beşeri bilgiyle Smith, bütün çeşitliliği içinde insan hayatı hakkındaki bilgiyi ifade eder (Lott 1987: 195).

İnsan olmayanın bilgisiyle, beşeri bilimlerin bilgisi farklı şeylerdir. İnsanı anlamak, onu sosyal olarak anlamaktır. Ortaya koyduğumuz eser, eleştirel ve rasyonel olmazsa, bilimsel olarak nitelendirilemez. İnsani toplumla ilgili anlayış, “humane” karakteri taşımazsa, en derin, en aşkın anlamıyla toplumu ve tarihi insani olarak göremezse, bilimsel olamaz (Smith, 1989: 57).

Bilginin nesnelliği özellikle pozitivist bilim anlayışında yüce bir kavrammış gibi algılsa da, Smith’e göre, bilginin nesnelliği nosyonunun yetersizliğine dikkat çekmek, sadece nesnelliğin reddi anlamına gelmez, ayrıca onun ötesine geçmek biçiminde anlaşılmalıdır. Özne-nesne şemasının aşılmasında Batı kültürünün nesnel bilgi iddiasından öz-farkındalığın daha stratejik bir noktasına hareket etmesi son derece gereklidir. Doğanın dünyası yerine insanın dünyasına vurgu yaptığında Smith, kartezyen dikotomiye aşmayı amaçlar (Lott, 1987: 196).

Pozitivist epistemolojinin günümüzde hala geçerli olduğu bir gerçek olduğundan, bazıları için hala nesnel bilgi, bilginin tek muteber, tek güvenilir tek ideal bilgi biçimidir. Nesnelerin bilgisi söz konusu olduğunda, nesnellik ideali tamamen boş bir arayış olmayabilir. Anlaşılması gereken nesneler değil de şahıslar olduğunda, nesnellik ideali kesinlikle yetersiz kalır. Bir şahsın hayatını bir nesne gibi ele almak, onu yanlış anlamaktır ve bu entelektüel bir hatadır. Diğer alanlar için uygun olan nesnelliğin insani meselelerin incelenmesi sürecine tatbik edilmesi, sözde bir bilim üretmektir (Smith, 1989: 58).

Batı’nın kavramsal modelindeki diğer unsur, nesnellığe alternatif olarak düşünülen tek seçeneğin öznellik olduğudur. Burada öznellik-nesnellik, şahsılık-gayri şahsılık ve içselci bilgi-dışsalci bilgi arasında katı bir düalizmin varlığına inanılır. Oysa Smith, bu kutupsallıkların ötesinde söz konusu düalizmleri yıkabilecek üçüncü pozisyonların varlığını ileri sürer. Beşeri alanda onu, insan hakkında insanın bilgisi yani birleşmiş eleştirel öz bilinç olarak takdim eder. Verili bir nesneye ilişkin bir gözlemcinin bilgisinin, ilkesel anlamda diğer bir gözlemciye

ulaşabilir olduğunu belirtir. Buradaki durum, gözlemciler ya da dışarıdan bakanlarla sınırlı olduğundan, insanın nesnel bilgisi için işe yaramaz (Smith, 1989: 59). Peki, Smith, müşterek ya da birleşmiş eleştirel öz bilinçle neyi kastetmektedir?

Smith'e göre o, hem öznenin yani içeriden bakanın kendisinden hem de bütün dışsal gözlemcilerden ayrı olan bir bilgiyi ifade eder. Birleşmiş eleştirel öz bilinç, öznellik-nesnellik kutupsallığının dışında üçüncü bir pozisyonun varolabileceğini ima eder⁸⁰ (Smith, 1992: 18). O, hem dini hayatın katılımcılarının hem de gözlemcilerinin dışında varolur. Birleşmiş eleştirel öz bilinç, dini fenomenlerin hem gözlemlenebilen ve tasvir edilen dışsal bir yöne, hem de tecrübe eden tarafından bilinen içsel bir yöne sahip olduğunu

⁸⁰ William Paden, epistemolojik anlamda öznelcilik (katı rölativizm anlamında) ya da nesnelcilik seçeneklerinden birini seçmek zorunda olmadığımıza, bilakis üçüncü bir seçenek olarak karşılıklılık modeline (reciprocity model) işaret eder. Karşılıklılık modeli, metinlerin tecrübe edildikleri tarzla ilişkileri içinde nasıl göründüklerini göstermeye çalışır. Bir nesneyi anlamak, algımızdan bağımsız olan bir şeyi anlamak ya da sadece algılama biçimimiz dışında hiçbir varlığı olmayan bir şeyi anlamak değil, bilakis metni "bir şey olarak" görmektir (Paden, 1992: 131). Burada görelilikle ilgili yeni bir anlama tarzı söz konusudur. Anlam, ne salt öznel bir kurgusalılık anlamında görelidir ne de metinlerle kurulan ilişkiler dışında objektif bir olaydır. Karşılıklılık modelinde önerilen ilişkisellik kavramı, anlamın bütünüyle öznenin görelî durumu tarafından koşullanmadığını gösterdiği gibi, öznenin rolünün metin-yorum sürecinden bütünüyle dışlanamayacağını da ifşa eder. Buna göre metin, içinde yorumlandığı yorumcunun görelî pozisyonuna bağlı olarak bir anlam taşır. Metin, tarihsel olmayan bir gerçekliği temsil etmez, daha çok o ve yorumcunun görelî pozisyonu arasındaki ilişki tarafından yapılandırılan sembolik çatılar sayesinde dünyayı ifşa eder. Metni anlama işi, sadece teorik bir mesele değil fakat yorumcunun ilgi ve çıkarlarına göre tercih ettiği pozisyonundan onun gerçekliğini nasıl gördüğüyle ilgilidir. Paden, göreliliğin olumsuz değil, olumlu olarak anlaşılması gerektiğine işaret ettiğinde, göreliliği, kavramsal ya da moral bir nihilizm anlamında kullanmamaktadır. Görelilik, farklı pozisyonların dünyayla kurdukları farklı metinsel ilişkilerin tasviriyle ilgili olarak anlaşılırsa, o zaman onun zararlı değil aksine faydalı bir kavram olduğu görülecektir. Burada görelilik, "anlamın yokluğu hakkında değil, fakat anlamın formasyonu hakkındadır." (Paden, 1992: 134). Amaç, metnin yorumunda müşterek bir zeminin var olamayacağını göstermek değil, fakat daha çok pozisyonel yorum çatılarının nasıl metnin dünyayı ifşa etme sürecinde çoğulluğa yol açtığını ve farklılığın keşfinin imkânını kavrayabilmekle ilgilidir.

belirtir (Hick, 1992: 17). İlkesel anlamda bütün insanlık anlamına gelir. Bilinçten öz-bilince geçiş, insani evrimde rol alan kritik anlardan biridir. Onun ilk evresi, insanın doğuşuyla ilgilidir. Bilinçten eleştirel bilince geçiş ise, bilimi görünür kılan diğer bir kritik andır. Bilim, doğanın dünyasından insanın dünyasına yani insanın kendisi hakkındaki farkındalığına doğru ilerleyecektir. İnsanın kendisi hakkındaki bilgisi nesnel olmadığında bile, beşeri öz bilinç, eleştirel ve müşterek, çoğulcu ve personalist olduğundan, gerçek anlamda bilimsel ve rasyonel olmaya hak kazanacaktır. Birleşmiş eleştirel öz bilinç, kendisiyle şahıslar topluluğunun verili özel beşeri bir koşulun ya da edimin bütünsel olarak değil, kısmi anlamda kendisinin bir koşulu ya da edimi olarak fark ettiği eleştirel, rasyonel, tümevarımlı öz-bilinçtir. Aynı anda hem öznel hem nesnel olarak anlaşıldığı şekliyle kendisinin farkındadır. Beşeri incelemelerde birleşmiş eleştirel öz bilinç yeni bir doğrulama ilkesini beraberinde taşır. O, gözlemcinin her iki geleneğe de katılımını ifade eder. Nesnel bilgide bir ilk gözlemcinin anlayışının gözlemlenene tekabül etmesi, ikinci ve üçüncü gözlemcilerin deneyimleriyle test edilebilirdir. Fakat birleşmiş eleştirel öz bilinçte, gözlemleyenin gözlemlenene hakkını vermesi sadece dışarıdan bakan diğer gözlemcilerin deneyimiyle değil, aynı zamanda içeriden bakan öznelere de test edilebilirdir. Beşeri tecrübenin özünde olan şey, tecrübenin içeriden ve dışarıdan farklı görünmesi ve gerçekten farklı olmasıdır. Şahıslara ilişkin bir ifadenin geçerliliği, hem içeriden hem de dışarıdan bakanlarca doğrulanmadığı ölçüde, söz konusu değildir. Beşeri bilmenin (humane knowing) uygun amacı yani insanın akademik ve bilimsel olarak kendisine özlem duyduğu ideal, nesnellik değil, birleşmiş eleştirel öz bilinçtir. Birleşmiş eleştirel öz bilinç, akademik alanın aşkınlık vizyonu gibidir (Smith, 1989: 60). Smith'in önerdiği diyalektik bilgi türü, şahsi bilgi olarak isimlendirilebilir ve daha diyalojik terimler içinde betimlenebilir (Lott, 1987: 196). Birleşmiş eleştirel öz bilinç⁸¹,

⁸¹ Dawson'a göre, Smith'in metodolojisi bazı sorunlara gebedir. İlk olarak öznel otoriteye başvuru eleştirel bir düşünüm için yeterli değildir. İkinci olarak, inananın kendi imanı ile ilgili kavrayışı, önyargıya bağlıdır. Sosyal

beşeri cemaatin kendisi hakkında sahip olduğu disipline edilmiş farkındalıktır. Öz bilincin birleşmiş yönü, dışarıdan bakan araştırmacının dışsal nesneleri algılaması ve içeriden bakanın bu olguların şahsi anlamını kavraması arasında bir entegrasyon sağlanması anlamına gelir⁸² (Gualtieri, 1992: 108). Smith, hem içeriden bakanın hem de dışarıdan bakanın, bir tek dünya cemaatine iştirak ettikleri ve onda birleştikleri bir süreçten bahseder (Slater, 1992: 128).

Birleşmiş eleştirel öz bilinç, araştırmacının, sadece birikimsel geleneği araştırmakla yetinmeyerek, araştırılan geleneğin bağlarıyla diyalog kurması ve canlı bir görüşme ortamında onları yakından tanımaya çalışması gerektiği anlamına gelir. Araştırmacı, araştırdığı cemaatle ilgili elde ettiği sonuçların doğru olup olmadığını o cemaate üye olan kişilere sorarak test etmelidir. Bu süreç, araştırmacının araştırdığı cemaatle şahsi bir ilişkiye belki de bir dostluk ilişkisine girmesini gerektirebilir. Bu şahsi ilişki sayesinde araştırmacı sadece inanç mensuplarının sözlerini değil, sözlerin ötesinde kalplerinde yatanı da anlama fırsatı yakalamış olur (Smith, 1967: 35-39).

Dinleri anlamada Batılı anlayış, nesnellik evresi, öznellik evresi gibi çeşitli evrelerden geçmiştir. Girilen son evreyi Smith, *personalist* evre olarak isimlendirir ve son evrede örneğin Müslümanların ya da Hinduların öz farkındalığının daha ileri

bilimlerin gösterdiği gibi, kişinin kendi inanç ve eylemlerinin mümkün anlamlarını bilebilmesi mümkün değildir. Üçüncü olarak, bir dindarla bir skeptik arasındaki anlaşma, bir geçerlik testi sağlamaz. Ona göre, şahsi iman tecrübesi, dini fenomeni anlama ve savunmada bir ön gereklilik değildir. Aşkınlığın tecrübesine referans, hermenötiksel bir emperatifi gerektirir (Dawson, 1996: 72-73). Cantwell Smith'in birleşmiş eleştirel öz bilinci ve beşeri bilgi anlayışı din incelemesindeki diğer indirgemecilik karşıtı modellerle birlikte anıldığından yanlış anlaşılmıştır. Zira birleşmiş eleştirel öz bilinç, dini incelemelerde kutsalın tecrübesini seslendiren en iyi yöntemdir. Başka bir deyişle, dinin sosyal bilimsel incelemesinin temsili pratiklerini revize etme çabası olarak yorumlanmalı yoksa dini tecrübenin otonomisini savunmak için değil (Dawson, 1996: 74). Dawson, Smith'in birleşmiş eleştirel öz bilinç kavramıyla antropolojinin bazı pratikleri arasında bir paralelliğin varlığına dikkat çeker.

⁸² Smith'in birleşmiş eleştirel öz bilinç kavramının Hegel'in felsefesiyle ilişkili olduğuna dair bkz. (Slater, 1992: 123-126).

taşındığını ya da dönüştürüldüğünü belirtir. Smith, *personel* kavramıyla bireyseli (individuali) kastetmez, zira şahsılık boyutu (personalite) aynı zamanda sosyaldır. Daha önceki evreler, olguların *impersonalist* bilgilerini amaçlarken, yeni evrede amaçlanan personel bilgi yani dindarların kültürel hayatındaki olguların anlamıdır. Bu yeni personalist evrede, hem dine içeriden bakanların hem de dışarıdan bakanların doğru olarak kabul edecekleri ifadeler üretilmektedir (Smith, 1989: 61-62).

Örneğin Kutsal bir mekânın bir mabedin hakikati, bir nesne ya da yapı olarak onun şeyliğiyle ilgili değil, onunla etkileşim içinde olan insanların şahsılık boyutuyla ilgilidir. Asli anlamda mabet, insanlar tarafından kutsal bir mekân olarak kavranan şeydir. Mabedin şahısların yaşamında ve bilincinde oynadığı rol, araştırmacının bilmesi gereken olguların bir parçasıdır. Mabedin sembolik nosyonu, nesnel değil, beşeri kavramlarla ilgilidir. Hiçbir bina nesnel anlamda mabet değildir, zira hiçbir mekân nesnel anlamda kutsal değildir. Hiçbir nesne nesnel anlamda bir sembol olmadığından, bir nesne belli şahısların bilincinde bir sembol olur. Bu alanda sembollerin nesnel bilgisine ulaşmaya çalışmak, tarihsel olguda onları çarpıtmaktır. Sembollerin genelde neyi kastettiğini bilemeyiz, sadece özel şahıslara özel topluluklara özel zamanlarda ne ifade ettiklerini bilebiliriz. Verili bir sembol, birisi için farklı bir başkası için daha farklı bir şeyi temsil edebilir. Hiçbir sembol, kozmik hayatta ve beşeri hayatta ona inananlar için ne anlam ifade ettiği bütünüyle anlaşılamaz. Din tarihi için gerekli olan tek bilgi, dini yaşayanların bilincine katılan bir bilgidir (Smith, 1989: 63). Smith tezahürden çok anlamla yani devam eden etkileşim sürecindeki hakikate yönelik hareketle ilgilidir. Anlama sürecinde inananın vereceği vizeye bağlılığı yaratıcı bir ilke olarak değerlendirir. Zira bu, hakikati dinamik olarak kavrayan araştırmacı için deneysel bir denetim sağlar. Dışarıdan bakan imanın aşkınlığa katılımı hususunda inananın perspektifini ret edemese de, ona dışlamacı bir tarzda bağlı kalamaz. Araştırmacının görevi, hem akademik geleneğe uygun hem de inananın perspektifinin hakkını veren bir açıklamayı inşa etmektir (Lott, 1987: 197).

Kutsal bir mekân olarak mabedin hakikatini kavramak için, onun kendisi için kutsal bir mekân olduğu şahısların bilincine nüfuz etmeliyiz ve onda ibadet etmenin ne anlama geldiğini bilmeliyiz. Dine içeriden bakan dışarıdan bakanın gördüğü hakikati kendi farkındalığına dâhil etmelidir. Dışarıdan bakan da içeriden bakanın kurduğu gerçekliği kendi anlayışına dâhil etmelidir. Böyle bir ideal diyalog ortamı, hakikatin aşkınlığının daha bütünsel ve kapsayıcı bir biçimde kabul edilmesini gündeme getirecektir. Gözlemci, gözlemlediği dini eylemlerin dindarların bilincindeki anlamını kavrayamadığı sürece, onları yanlış anlayacaktır, zira bilinç araştırdığı hakikatin bir parçasıdır (Smith, 1989: 66).

Bir sembolü anlamak için, kişi, onun şahısların bilincinde ve yaşamlarında kastettiği şeyi bilmelidir. Sorun sadece sembolün şahıslara kastettiği şey değil, hayatın kastettiği ve bu sembolün ışığında dünyanın kastettiği şeydir. Bir sembol asla iki şahıs için aynı anlama gelmez. Bu durum, Jung ve Eliade'nin yanılgılarını ortaya serdiği gibi, Smith onlara göre daha çoğulcu bir tutum takınır. Başka bir deyişle Jung ve Eliade, çeşitlilik ve değişim mevzularını yeterince ciddiye almamışlardır. Örneğin eski Babil geleneğindeki Ay mabetinde ayın oynadığı rolü kavramak, içeriden bakan şahısların öz bilincini devre dışı bırakan davranışçı ve nesnelci bilimlerle anlaşılamaz. İnsanı ve tarihi anlamak, sadece davranışçı psikolojide olduğu gibi onun yaptığı şeyi anlamak değil, yapmayı düşlediği ya da yapmaya korktuğu şeyi anlamaktır (Smith, 1989: 64).

Antik bir metindeki bir ifadeyi okumak, onun söylediği şeyi bilmek değil, doğruymuş gibi kabul ettiği hakikati bilmektir. Kişilerin söylemeden bıraktığı şeyleri dinleyebiliriz, ya da onların söylemeye çalıştıkları şey açısından söylediklerini kavrayabiliriz. İnsanların eylemlerinin o eyleme anlam katan bir bilinç bağlamı içinde anlaşılması gerektiği hususunda Dilthey'le Smith hem fikirdir. Araştırmacı, incelediği kişilerin kendisi gibi insan olduklarını anlayamazsa, bir tarihçi olarak hiçbir bilgiye ulaşamaz. Beşeri bilginin konusu olan şeyler, nesnel olarak bilinemese de, gerçekirler ve beşeri yolla doğrulanabilirler (Smith, 1989: 65).

Bir dindarın imanını anlayabilmek için, gözlemci özel bir zaman ve özel bir mekândaki dini geleneğin bilgisine ulaşmalı ve dindarlar için önemli olan olguları bilmelidir. Gözlemcinin gözlemleyebileceği tek şey bu gelenektir. Gelenek, nesnel olarak incelenebilirken, geleneğin dindarın bilinicinde kastettiği anlam, geleneğin bilgisinin dindarların hayatında oynadığı rol, geleneğin öz-anlaması nesnel olarak incelenemez. Bir davranışı anlamak için, o davranışın gerçekleştiği durumda nasıl hissedildiği bilinmeli, gözlemci gözlemlediği şeyle *empati* kurmalıdır. Tarihçinin amacı, geçmişteki verili bir durumu yeniden inşa etmektir ve bir tarihçi olmak, diğerlerinin “ayakkabılarını giyen” bir tahayyül gücüne sahip olmaktır. Yeryüzünde gözlemcinin bütünüyle anlayabileceği hiçbir şahıs yoktur. Bununla birlikte asla anlayamayacağı bir şahıs da yoktur (Smith, 1989: 67-69).

Nesnelci bilginin geleneksel özne nesne ilişkisi, belli durumlarda anlamayı garanti etmez. Bu konuda her zaman, siyahîlerin meselelerini beyazların, kadınların meselelerini erkeklerin araştırdığı söylenir durur. Hakikatten sapma ihtimali, saf nesnellığe ulaşma işinin imkânsız olduğunu gösteren bir olgudur. Bununla birlikte bütünüyle içeriden bakıldığında, bir şahsın eylemi yanlış anlaşılır (Smith, 1989: 69). Smith, araştırmamanın etik bir boyutunun olması gerektiğini düşünür. İncelediği kişilerle gerçek bir ilgiye sahip olmayan sadece test ettiği teoriye ilgi duyan bir antropolog, araştırdığı kişileri insanlıktan arındırma tehlikesini taşır. Araştırılan insanlara nesne muamelesinin yapılması, olayların içeriden bir anlamının var olduğuyla ilgili şahsi boyutu yok saymaktır.⁸³

Smith’e göre, öznelcilik, her zaman bizi sonuca götürmez, zira diğerlerini aldattığımız kadar kendimizi aldattırız. Bu yüzden öznelliğe geri gitmek yerine daha geniş bir vizyona doğru ilerlemeliyiz. Amaç, bir şahıslar topluluğunun birleşmiş eleştirel öz bilincidir. Nesnelleştirme hem ilkesel anlamda hem

⁸³ Smart din incelemesini öznelleştirmeye çalışmaz, aksine ötekini tasvir ederken araştırmacının, ötekinin düşünce ve eylem dünyasına imajinatif bir biçimde girebilmek için kendi güçlerini kullanması gerektiğini belirtir. Bu sosyal bilimlerde katılımcı gözlem denen şeyin bir parçasıdır (Smart, 1984: 264).

de pratikte incelediği şeyin gerçek bilgisine ulaşamaz. Nesnellik, cemaati dağıttığı gibi, sadece bilinene değil, bilene de hakkını veremez. Beşeri bilgi (humane knowledge) cemaati varsayar ve onu geliştirmeye çalışır. İnsana ilişkin nesnel bir bilgi, manipülasyona yol açtığı gibi, şahısların birbirinden yabancılaşmasına yol açar (Smith, 1989: 70- 71). Nesnellik parçalanmaya götürür ve paradoksal bir biçimde nesnel bilgi kavramı gerçekte öznel olan bilgiye götürür. Nesnelliği araştırmanın sonucu, sınırlı olan bir grup açısından birleşmiş bir öznellik⁸⁴ (Smith, 1989: 72). Zira bilmenin nesnelliğiyle, bilginin hiçbir fenomene, topluma ya da kuruma katılmayanlar için dizayn edildiği kastedilir (Smith, 1989: 73). Beşeri alanda nesnel bilgi nosyonu, ahlak dışı (immoral) bir kavramdır. İnsanın nesnel bir bilimsel bilgisi, yanlış amaçlara hizmet eder (Smith, 1989: 74).

Nesnel bilgi, sosyologların sosyologlar için yazmasına yol açtığından, metodolojinin kendisini ritüel haline getirir. Bu yanlış düşünce, belli bir bilgi kütesini esoterik olarak paylaşan özel bir insan topluluğunu var sayan çağdaş “disiplin” kavramında ortaya çıkar. Nesnelci akademi, beşeri alandan ayrı olarak sadece kendi disiplininin üyeleri için yazıları kaleme alır. Böylece nesnel bilgi, bir grup öznelciliğine yol açar ve insanın nesnel bilgisi, insanla öznel bilgiye götürür (Smith, 1989: 74). Disiplinlerarasılık kavramı nesnel bilginin söz konusu yanlışlıklarını aşmada oldukça işlevsel olabilir.

Bilme süreci bir olma sürecidir, o, araçları kullanma meselesi olmaktan çok amaçları asimile etme meselesidir. Metotlar, onları kullanan şahıslardan ayırt edilebilir ve hesaplanabilir. Metoda yapılan vurgu, beşeri öğrenme ilkesiyle ters düşer. Beşeri öğrenme metodolojik bir sistem değildir, o, insanın ne olduğuyla ilgili bir araştırmadır. Beşeri bilme, şahıslar arasındaki karşılaşmada ortaya çıkan bir temrindir. Bu yüzden, teknik ve metodolojik kurallara tabi olamaz. Şahsi

⁸⁴ Özellikle felsefi hermenötikle ilgili tartışmalarda Betti'nin anlamın nesnelliğini savunma biçiminin paradoksal bir biçimde öznelcilik olduğu söylenegelmektedir. Zira Betti, yazarın yarattığı nesne aracılığıyla onun bilincine ulaşmanın mümkün olabileceğini iddia eder (Tontti, 2004 : 17).

ilişkilerde teknik prosedürlerin kullanımı, hem uygunsuz hem de yıkıcıdır. İnsan insanı, karşılıklılık dışında bilemez. Araştırma sürecinde kişi sadece diğerini almaya değil, kendini vermeye de hazır olmalıdır (Smith, 1989: 76-77).

Smith'e göre, beşeri meselelerde impersonalizm bilimin kötü bir uygulaması olduğu gibi irrasyonel bir yaklaşımdır. Smith'e göre nesnellik ve öznellik yerine yerleştirilmesi gereken şey, *rasyonel personalizm* olmalıdır. Yeni bir şeyi bilmek, yeni bir şahıs türü olmaktır. Günümüzün küresel bağlamında artık bütün insanlık birbirini bilmeye başlamakta ve bu nedenle bütün insanlık tek cemaat olma yoluna girmektedir (Smith, 1989: 78-79).

Smith, beşeri bilmenin karşılıklı anlamının bir türü olduğunu belirtir. Verilen dini cevap ise, bütün şahsın verdiği bir cevaptır. Bir inanan olmak, inananların Tanrı'yla girdikleri entelektüel ilişkiden daha çok şahsılık boyutunun bütünlüğüne katılmayı gerektirir (Smith, 1989: 81-82). Semboller, dışarıdan bakanın katılımcıların (inananların) şahsi (personel) yaşantılarındaki dini dinamikleri anlamasını sağlar. Hristiyanların Mesihi, Müslümanların Kuranı Tanrı'nın kelimesi olarak bilmeleri, onların dönüştürücü gücünden ayrı olarak anlaşılmasında gereken olgulardır (Smith, 1989: 84).

Hristiyanlar çarmıhı bir sembol olarak kabul ederler, fakat Mesih'in kendileri için kastettiği şey açısından sembol kavramını yetersiz bulurlar. Hiçbir şey kendinde bir sembol olamaz, o, sadece şahıslarla ilişkiler içinde bir semboldür. Eğer araştırmacı, belli şeylerin sembolik olarak işlediğini kavrayamazsa, beşeri tarihi anlayamaz. Nesnel ve bilimsel farkındalık, şeyleri, insanla nesnelci bir ilişki içinde olduğu gibi tasvir eder. Fakat bu şeylerin hakikatini tüketmez, şeyler sadece insanla nesnelci ilişki içinde var olmaz, ayrıca insanla personalist bir ilişki içinde var olur. Smith daha çok şeyler ve şahıslar arasındaki etkileşime odaklanır. Smith'e göre bu olgu, dinler tarihini dinamik ve kompleks hale getiren şeydir (Smith, 1989: 86). Smith, semboller aracılığıyla insanlara görünür olan ve sembollerin ardında yer alan aşkın bir gerçekliği yalanlamak istemez (Smith, 1989: 87).

Smith'e paralel bir biçimde Langer de, kutsal nesnelerin aslen değerli olmadığını ve değerini dini kullanımdan aldığını belirtir (Langer, 1974: 155). Dini tarihin incelemesi, şeylerin ya da fenomenlerin kendinde incelemesi değil, şahıslarla ilişkileri içinde gerçekleşir. Bu nedenle ilişki daima, tarihsel ve spesifiktir. Burada Smith'in dinler tarihi yerine dini tarih ifadesini kullanması oldukça mühimdir. Bu kullanımda Smith bize dinler arasındaki müşterek noktaları daha çok vurgulayan bir perspektifi önermektedir. İşte bu dini tarih, empirik evren içinde hiçbir şeyin nesnel anlamda bir sembol olmadığını gösterir.⁸⁵

Dini konular hakkındaki bütün genel ifadeler, insanların şahsi hayatı hakkındaki genelleştirilmiş soyutlamalar olarak kabul edilebilir. Dini bir cemaat hakkındaki akademik bir ifade, eş zamanlı olarak hem cemaatin kendisine hem de akademik çevre için anlaşılabilir olabilir. Karşılaştırmalı dinde yapılması gereken akademik dünyadaki kadar iki dini cemaat içinde eş zamanlı olarak anlaşılabilir olan ifadeleri inşa etmektir. İslamiyet hakkındaki her mütalaayı sadece Müslümanlar değil, Müslüman olmayanlar da okurken, Müslümanlar da İslamiyet hakkındaki oryantalist çalışmaları okumakta ve onlara meydan okuyucu çalışmalar kaleme almaktadırlar. Bu tür çalışmalar sayesinde dine içeriden bakanla dışarıdan bakan arasında bir diyalog imkânı oluşmaktadır. Bu sayede dini hakikati araştırma çabaları izole edilmiş süreçler olmaktan kurtulur. Bu bakımdan kendine eleştirel bakabilen Müslümanlar ya da Budistler, kendi geleneklerine dışarıdan bakanların görüşlerinin kurduğu yeni perspektiflere açık hale gelebilirler. Smith'e göre, rasyonel düşünen Müslümanlar ya da Budistler, evrensel insanlığın İslami ya da Budist kesiminin dünya çapındaki yeni farkındalığını inşa etme sürecine iştirak ederler (Smith, 1989: 98-99). Burada Smith'in bir dinin inananlarını özellikle rasyonel olarak nitelemekle, aslında entelektüel bir çevreyi kastettiğini ileri sürebiliriz. Bu durumda Smith, sıradan dindarlarla değil

⁸⁵ Smith, hakikat sorununun kişinin dini pozisyonu üzerindeki etkisiyle uğraşır. Smith kişi, nasıl bir nihilist olmadan bir rölâivist olabilir sorusuyla uğraştığı kadar kişinin kendi vizyonuna bağlılığını yitirmeksizin nasıl hakikat vizyonunu genişletebileceği sorusuyla da meşgul olur (Smith, 1989: 89).

daha çok farklı dinlerin entelektüel müntesipleriyle batılı entelektüeller arasında bir birleşmiş eleştirel öz bilinçten bahseder.

Smith'e göre, gerçek bilgi, bütün katılımcıların ve gözlemcilerin gözlem ve katılım yoluyla paylaşabildikleri ve doğrulayabildikleri bilgidir. Hepimizin hakikati, her birimizin hakikatinin parçasıdır. Atılması gereken ilk adım, diğer dini geleneklerin imanını kabul etmek, ikinci adım ise diğer insanların diğeri ya da öteki olmadığını kabul etmektir (Smith, 1989: 102-103). Böyle bir etkileşimin sonucu, gelenek içindeki çoğulluğun yükselişidir (Rupp, 1984: 178). Smith, şahsi hakikat kavramına müracaat etmektedir. Ona göre şahsi hakikat aktüel hayattan kopartılarak anlaşılabilir bir şey değil, aksine varoluşsal bir tahsisatı gerektirir. Bu yüzden o, soyut bir kavram olmaktan çok, hayatı değiştiren ve dönüştüren bir hakikattir (Netland, 1999: 119).

Smith açısından araştırmacıya düşen, dünya kültürleriyle dini gelenekler arasındaki etkileşime iştirak etmek ve bu süreci daha ileriye taşımaktır. Zira bütün kültürlerin sınır taşlarının devrildiği küresel dünyada karşılaştırmalı din araştırmacısının bu süreçten uzak durabilmesi olası değildir. Söz konusu diyalojik süreçte karşılaştırmalı araştırmacının bir gelenekten daha fazlasıyla diyalog kurmasının çok çeşitli yolları vardır. Araştırmacı diyalog sürecine kendi geleneğinin bir temsilcisi olarak katılır. Karşılaştırmalı araştırmacı, çeşitli geleneklerin temsilcileri arasındaki arabulucudur. Başka bir deyişle çeşitli geleneklerin birbirlerini yorumlamalarına yardım eder.

4. DİNİ SEMBOLLERİ ANLAMA SORUNU

Yunanca teknik bir terim olan sembol kelimesi, anı parçası anlamına gelir. Yunanlı kullanımında sembol, birisini tanımak için kullanılan bir şeydir (Gadamer, 2005: 47). Dinleri anlamak, dinlerin sembollerini ve onların nasıl bir işleve sahip olduğunu anlamakla mümkündür. Tıpkı bir şiirde olduğu gibi, sembollerin (şiirin) kendisini anlamaktan çok, onlarda işaret edilen şeyi anlamak önem arz eder. Örneğin Budist gelenekte, *Sutra* sembolünü anlayabilmek için onun işaret ettiği gerçekliği

anlamak gerekir. Benzer bir biçimde Kuran'ı anlamak da, tek tek ayetleri anlamaktan daha fazlasıdır. Öyleyse ilk mesele, dini sembollerin karşılaştırmalı analizinin, teorik bir meselenin ötesinde, pratikte işaret ettiği şeyin analizi anlamına gelmesidir. Yani sembollerin muhatabına gerçekliği işittirme tarzında ortaya çıkan çoğulcu aktivasyonları araştırmaksızın sembollerin işaret ettikleri gerçeği anlayamayız. Özellikle Ricoeur, sembollerde beslenen gizli zamanın geleneği hem tortulaştıracak hem de yenileyecek ve tazeleyecek bir biçimde aktardığını ileri sürer (Bleischer, 1980: 225). İkinci husus, her dinin sembol sistemi içinde belli bir sembolü ön plana çıkararak, o dini anlamaya çalışmaktır. Üçüncü husus, farklı dinlerin sembol sistemlerinde ön plana alınan semboller arasında karşılaştırmalı bir analizin yapılması gerektiğidir.

4. 1. Sembol Kavramı Üzerine

Modernist düşüncede, Batılı olmayan medeniyetlerin sembolleri bile, Modern Batı bilincinin gelişim süreciyle ilgili bir konu olarak düşünüldü. Buna karşılık Eliade ve Smith gibi araştırmacılar, sembollerin kökensel analizini yapmaktan çok onları beşeri tecrübenin sahici temsilleri olarak ele almaya yöneldiler. Nitekim fenomenoloji açısından önemli olan, sembollerin nereden geldikleri yani sebepleri değil, fakat neye işaret ettikleri yani referanslarıdır (Paden, 2003: 11). Durkheim'in sembollerin anlamını sosyolojileştirdiği Freud'un da psikolojileştirdiği yerde⁸⁶, Smith, fenomenolojik bir yöntemi takip ederek, sembollerin sosyal ya da psikolojik nedenlere indirgenemeyeceğinin altını çizdi.⁸⁷ Langer ise insanın temel

⁸⁶ Freud sembollerin, çarpıtılmış bir öz-anlamanın bastırılmış arzularının nesnelleşmelerinin ötesinde hiçbir aşkın anlama işaret etmediklerini vurguladığında, dini imanın salt bir illüzyon olduğunu ileri sürer (Tura, 1996: s. 113).

⁸⁷ Sumner Twiss, fenomenoloji geleneğini, özselci, tarihsel-tipolojik ve varoluşsal-hermenötiksel olarak üç gruba ayırır. Smith'in fenomenolojisi, her üçünden de izler taşımakla birlikte, tam olarak bu sınıflardan birine dâhil edilemez. Smith, iman kavramının bütün dini geleneklerde varolan evrensel ve değişmez bir nitelik olduğundan bahsettiğinde, kısmen özselci fenomenolojinin etkisi altındadır. Diğer taraftan bütün insan tecrübesine sembolik sistemlerle aracılık yapıldığı düşüncesi söz konusu olduğunda,

ihtiyacının cinsellik ve iktidar gibi diğer faktörlerden ziyade sembolleştirme ihtiyacı olduğuna dikkat çeker (Langer, 1974: 41).⁸⁸ Eliade özellikle arkaik sembolizmin, bilinç boyutunun temsili olarak anlaşılması gerektiği tezini ileri sürdü (Eliade, 1967: 31-32)⁸⁹.

Paul Ricoeur de Bultmann'a getirdiği eleştiriler bağlamında miti, Bultmann'ın anladığı gibi özel tarihsel bir çağın ürünü değil, beşeri zihnin bir boyutu olarak anlar (Bleischer, 1980: 218). Özellikle Ricoeur, "mit ve sembol, düşünceye yol verir" (Le symbole donne à penser) (Ricoeur, 1976: 55) dediğinde⁹⁰, sembollerin ve mitlerin kendi özel kurallarıyla, kendi düzeylerinde yorumlanmaları gerektiğine işaret eder ve fenomenolojinin kutsalın özerkliği anlayışını bir ölçüde benimsediğini gösterir. Ricoeur'e göre, sembollerin işlevi, söylenenden başka bir şeyi kastetmektir. Sembol ve yorum arasındaki ilişki, sembollerin çifte anlamında verilir.

Smith'in fenomenolojisinin varoluşsal-hermenötiksel izler taşıdığı söylenebilir. Fakat Smith'in görüşleri ağırlıklı olarak tarihsel fenomenolojinin izlerini taşımaktadır. Bu bakımdan Smith'in görüşleri, Sumner'in sınıflandırmasına pek uymamaktadır. Zira Smith, tarihsel fenomenolojiyi savunmakla beraber, tipolojik yaklaşıma karşıdır. Smith'in görüşleriyle tarihsel fenomenolojinin parametreleri arasındaki bazı ortak noktalara işaret etmekte yarar vardır. Cantwell Smith, bir fenomenolog olarak kabul edilmesine rağmen, hiçbir zaman kendini fenomenolog olarak tanımlamamıştır, bilakis kendini tarihçi olarak tanımlar (Smith, 1974: 29). Üstelik Smith, fenomenolojiye atıf yaptığı bazı yerlerde ondan olumsuz bir tarzda bahsedebilmektedir (Smith, 1979: 7). Ayrıca Cantwell Smith, fenomenolojinin inananların aktüel durumunu yanlış temsil ettiğini savunur. Ona göre, inananların aktüel pozisyonları sadece dinler diyalog içine sokulursa mümkün olabilir (Merkur, 1994: 221-222).

⁸⁸ Langer'in görüşlerinin Cassirer ile karşılaştırılması için bkz. (Cassirer, 2005: 11). Ayrıca Cassirer'in felsefi yaklaşımının ya da mitsel ifade teorisinin tenkidi için bkz. (Kirk, 1998: 263-267).

⁸⁹ Kess Bolle, Eliade'nin mit ya da sembol anlayışının bir tür *neo-romantizm* olduğunu deklare ederken, neo romantik yaklaşımın mitlerle ilgili temelde iki yargıya I) mitlerin insan zihninin ürünü olan eğlendirici masallar olduğu II) modern hayatla ilgisi olmadığı anlayışına karşı çıktığına işaret eder (Bolle, 1984: 306).

⁹⁰ Ricoeur bu sözünü din dilinin sembol, metafor, anlatı ve itiraftan müteşekkil olduğunu söylemeye çalışır. Dolayısıyla doğrudan felsefi analiz, sembolik ifadelerden ayrı olarak dini hayatı kavrayamaz. Özeldir Ricoeur, günah ya da suçluluk gibi kötülüğün tecrübesiyle ilgili konuların sembolik ifadeler aracılığıyla gerçekleştiğini belirtir (Stiver, 1997: 101).

Bir sembol, yorumu gerekseyen çifte anlama sahip lengüistik bir ifadedir. Yorum sembolleri deşifre etmeyi amaçlayan bir anlama meselesidir. Semboller, yorum kadar felsefi düşünümü⁹¹ de gerektirir. Semboller, ayrıca kültürel mitlerin kendisinden neşet ettiği metinlerdir (Moore, 1990: 87). Ricoeur açısından bir sembol, insan ve kutsal arasındaki bağın tezahürü anlamına bir hiyerofanidir (Zaner, 1981: 119). Bir ölçüde Ricoeur'nün hermenötiğinin etkisi altında kalan Geertz ise, insanı "sembolleştiren hayvan (canlı)" olarak tanımlarken, kültürel anlama sembolik çatı aracılığıyla yaklaşır. Kültürel sembolleri, toplumsal gerçeklik modelleri olarak tanımlar. Bir sembol, bir kavrama aracılık yapan bir nesne ya da bir olaydır. Sembol, nosyonların somut biçimidir, semboller, kendisi aracılığıyla genel kavramların kültürel gerçekliği tesis ettiği araçlardır (Silverman, 1990: 125). Victor Turner, sembollerin çok çeşitliliğine ve çağrışımlar karmaşıklığına (belirsizliğine) vurgu yaparken, Geertz tam aksine, sembolik anlamların çok anlamlı yapılar olduğunu kabul etmez. Bunun yerine Geertz, içinde anlamın- Ricoeurecü anlamda- "tespit edildiği" otonom sembolik formların varlığına kanaat getirir (Silverman, 1990: 126).

Eliade'ye göre dini sembol, pozitivizm tarafından karartılmış olan varoluşsal derinliği orataya koyarak, insan bilincini zenginleştirir. Semboller, manevi hayatın özünü oluşturdukları gibi, ne bozulabilirler ne de değerlerinden bir şey kaybederler. Üstelik hiçbir zaman kökten sökülüp atılamazlar (Eliade, 1961: 11). Eliade, dindar insanın bakış açısının profan bakıştan farklı olarak, aşkın anlamın tarihsel ifadeler tarafından tüketilemezliğine inandığını ve dolayısıyla dindarların hayatı, kendi benini ve evreni anlamlandırma çabasının sonsuzluğuna işaret eder. Eliade ve Pettazzoni, kutsal düşüncesinden kaynaklanan müşterek beşeri durumu (varoluşsal kaygı) vurgular. Fakat Eliade, müşterek beşeri durumdan, tarihten kurtulma özlemini kastederken, Pettazzoni müşterek beşeri durumun aynı zamanda tarih tarafından

⁹¹ "Düşünüm" kelimesi, nesnelerin aynasında öznenin kendini yeniden kavrama çabasını ifade eder.

belirlendiğini savunur (Pettazzoni, 1963: 145).⁹² Eliade için, tarihin dışına çıkma özlemi, sadece antik zamanların dindarları için geçerli bir durum değildir. Bilakis modern insanın hayat biçimlerinde de kendini göstermektedir. Arkaik sembolizm, farklı biçimlerde de olsa, modern kültürde etkin bir rol oynamaya devam etmektedir. Bu anlamda mit, ilkel toplumlara ait bir fenomen değil, dünyadaki varlık modunun bir ifadesidir. Özellikle kolektif semboller, modern hayat tarzı içinde de kendini göstermektedir. Marksizm ve Orta Doğu eskatolojik sembolleri arasında bir süreklilik vardır. En basitinden sınıfsız toplum özlemiyle, altın çağ özlemi arasındaki fenomenolojik benzerlik, Marksizmin, Yahudi-Hristiyan ideolojik sisteminin yeni bir davranış biçimi olduğuna ışık tutar (Eliade, 1967: 25-26). Bu yüzden Bultmann'ın iddia ettiği gibi, mit dilini ölü bir dil olarak görmek (Segal, 1999: 24-26) ya da onun yerini bütünüyle bilim diline bıraktığını iddia etmek mümkün değildir. Zira bilim, olguları doğru bir biçimde görmenin tek yolu değil, sadece mümkün yollarından birisidir. Eliade'nin neo-romantik felsefesinde sembol sonsuzluğa açılan bir geçiş noktası olarak düşünülür. Eliade sembolün, kavramlara tercüme edilemeyeceğini söylerken, Ricoeur da, *Symbolism of Evil* adlı eserinde benzer bir görüşü savunur (Wasserstrom, 1999: 90-92). Eliade, sembolik şeffaflık metaforunu kullanır. Tanrısal bir eser olarak kozmos, kendi şeffaflık niteliğini korur. Her kozmik fragman, şeffaftır ve onun varoluş modu, varlığın özel bir yapısını gösterir. Eliade için dinin otonomisi, sembolün otonomisine bağlıdır. (Wasserstrom, 1999: 96-99). Eliade arkaik toplumların hiyerofanilerin arkasında yatan sembolik sistemi tecrübe ettiğini belirtir. Arkaik zihin, sembolizm çatısı içindeki her bir hiyerofaniyi görme tecrübesine sahiptir. O, bu sembolik sistemlerin kaynağından "trans-bilinç" olarak bahseder (Cunningham, 1999: 38). Semboller, birden fazla anlama sahiptir; bu yüzden aynı anda belli sayıda anlamı ifade ederler. Bu dini sembollerin paradoksal durumları ifade ettiğini gösterir (Long, 2000: 90).

⁹² Pettazzoni, daha çok fenomenolojik yöntemle, tarihselci yöntemin birliğine ulaşmaya çalışıyor gibi görünmektedir (Pettazzoni, 1963: 215-219).

Hultkrantz, bir fenomenolog olarak dini davranışın ve ifadelerin anlamını açığa çıkarmaya çalışır. İnançların, mitset kavramların, ritüellerin dini değerleri ifade etmenin araçları olduğunu belirtir. Bu araçlar, dini imanın sembolleridir. Onların temsil ettiği metafizik görüşler Eliadeci anlamda gerçektirler. Zira bu bilimsel değil, teolojik bir pozisyonudur. Semboller, doğaötesi normal ötesi ve insanötesi bir dini gerçekliği tercüme ederler. Ona göre sembollerin üç temel özelliği vardır. I) Her şey bir sembol olarak işlevsel olabilir. Bununla birlikte bazı fenomenler, dini içerikleri diğerinden daha iyi aktardığı için tercih edilir. II) Tecrübe ve sembol arasında bir gerilim vardır. Önceki ifade edilemez ve sınırsızdır, sonraki ifade edilebilirdir. III) Semboller, farklı insanlarda farklı cevapları kışkırtır (Hultkrantz, 1984: 111).

Din sosyolojisine fenomenolojiksel bir boyut kazandıran Berger'in sembolik evren ile ilgili görüşleri, özellikle sembollerin sosyo-dini önemi konusunda oldukça aydınlatıcıdır. O, içinde yaşadığımız dünyanın bizim görme tarzımızın bir eseri olduğunu belirttiğinde, sosyal gerçekliğin inşası sürecinin sembolik kategorileri kullanmayı gerektirdiğini belirtir. Gerçeklik semboller tarafından şekillenir ve biz gerçekliği direkt olarak değil, semboller yoluyla dolaylı olarak tecrübe ederiz. Sembolik alan, fizyolojik ya da ekonomik ihtiyaçlardan önce gelir ve onları yapılandırır. Kısacası dünyanın tecrübesinin temelinde sembolik alan vardır. Dini söylemin sembollerden oluştuğunu söylemek dini küçümsemek değildir. Din sembolik olarak tecrübe ettiğimiz gerçekliğin bir parçasıdır (Wuthnow, 1992: 11-13). Zulm, acı (azab) durumlarını tecrübe eden kişiler, gündelik gerçekliğin sınırlarının ötesine geçerek, hayatın anlamı gibi varoluşsal bir sorunla meşgul olmaya başlar. Anlam sorununun çözümü, hayatın parçalı görünümüne anlam ve bütünlük katan sembolik çatılar aracılığıyla gerçekleşir. Berger, gerçekliğe anlam kazandıran sembol sistemlerine işaret etmek için sembolik evren terimini kullanır. Berger, sembolik evreni, anlamın farklı yönlerini entegre eden kurumsal düzeni sembolik bir totalite bağlamında kuşatan bir şey olarak tanımlar (Wuthnow, 1992: 16-18).

Heidegger ve geç dönem Wittgenstein felsefesinde anlam pratikten doğar, sembolik dil ise bir alet metaforuyla görülebilir. Kısacası, sembolik dil, aktüel anlamda anlamı tesis etmek için kullandığımız, bize verilen bir şeydir. Dini sembolik ifadeler, kendisinin dışında, ekstra-lengüistik gerçekliklere ve aşkın anlamlara işaret ederler. Dini sembolik ifadeler, hem anlamı ifşa etmekte hem de gizlemektedir. Sembolik ifadeler, her zaman kendisinin ötesinde yeni anlamların keşfinde ve inşasında tüketilemez imkânlarla işaret eder.

4. 2. Cantwell Smith'de Sembol Kavramı

Smith, Jung, Eliade ve Campbell gibi araştırmacıların sembollerin anlamlarını kendinde taşıdıkları biçiminde bir görüşe sahip olduklarına dikkat çeker. Ona göre, böyle bir görüş platonik idealizmden farksızdır. Smith'e göre hiçbir nesne, nesnel olarak bir sembol değildir, onlar sadece belli şahıslarla ilişkisi içinde semboldür.⁹³ Smith evrensel arketipler, kalıcı sembolik yapılar yerine, insanlık kavramından bahseder. Sadece kendi geleneğimiz açısından değil, bütün insanlık tarihi açısından semboller ele alınmalıdır, özel bir dini cemaat aynı zamanda diğer dini geleneklerin dini evriminin de bir katılımcısıdır.

Smith fenomenolojik yöntemin başarısını, kısmen de olsa, bir dini cemaatin sembol sistemi içinde numune olarak seçilen unsurun temsil gücüyle ilişkilendirir. "Böyle bir (fenomenolojik) yöntemin değeri kısmi olarak gerçek anlamda genellikle cemaatin davranış karakteristiği olan temsili bir unsuru seçmemize bağlıdır." (Smith, 1972: 24). Temsili unsur, ait olduğu dini geleneğe göre farklı biçimlere sahip olabilir. Örneğin Müslüman cemaat söz konusu olduğunda ön plana çıkan sözel bir sembol olan kelime-i tevhit iken, Çinli cemaat söz konusu olduğunda, ön plana çıkan *yin-yang* gibi resimsel

⁹³ Bazı fenomenolojik teknik ya da prosedürlerde tarihsel ve şahsi bağlamından koparılan nesnel hakikat arayışının ön plana çıktığıyla ilgili olarak bkz. (Ingram, 1976: 388). Ayrıca fenomenolojik olarak dinde objektivite kavramına dayalı inayet anlayışının özne ötesi ve nesnel bir gerçeklik olduğuna dair bkz. (Mensing, 1994: 214).

bir semboldür. Öyleyse semboller dini cemaatlere göre bazen bir imge bazen bir deyim bazen de bir seremoni olarak yüzünü gösterebilir. Burada Smith'in soyut bir din kavramından çok somut bir cemaat hayatına atıf yapması tesadüfî değildir. Zira Smith, dini sembolleri değil, dindarların (dini cemaatlerin) sembollerini anlamaya çabalar. Bu yüzden en meşhur kitaplarından birinin adının Türkçe anlamı "diğer insanların imanı"dır (Faith of Other Men).

Geleneksel dinler tarihi, dinlere tamamen keyfi ve buyurgan isimler vermişlerdir. Örneğin oryantalist Gibb, İslam sözcüğü yerine "Muhammedilik" sözcüğünü tercih etmektedir (Said, 1998: 378). Bunun gibi ifadeler, bu dinlere inananların kendi tanımlamaları olmaktan çok, onlara dışarıdan bakan araştırmacıların keyfi ve yalan yanlış yaptıkları adlandırmalardır.⁹⁴ Örneğin Sabii cemaat kendine "Nasuralar" der. Gene bir Hindu, Hinduizm diye bir dine inanmaz daha çok pratikte farklı geleneklere özgü farklı sembollerle kutsalın tecrübesini yaşar. Dini geleneklerin nesneleştirilmesiyle sonuçlanan bu tür din tanımlamalarına Smith'in karşı çıkışıyla onun Hindu dinler üzerindeki araştırmaları arasında bir ilişki vardır (Kumar, 2004: 140). "Hinduizm, Budizm ve Konfüçyanizmin her biri, bir dizi ayrı sistem olarak bir din olarak isimlendirilir. İnsanların dini hayatını anlamanın yolunun en azından bu çeşitli sistemlerin her biri hakkında bir şeyler öğrenmekten geçtiği zannedilir. Muhtemelen sizler, benim bu yaklaşıma meydan okumaya yöneldiğimi gördüğünüzde şaşıracaksınız. Arzum örneğin Budizm'i size anlatmak değil, sizin Budistleri anlamanıza yardımcı olmaktır" (Smith, 1972: 16-17).

Tarihselci yöntemin en ciddi yanılgılarından biri, farklı dini geleneklere özgü sembollerin, aynı soruya verilmiş farklı cevaplar hatta daha kötüsü aynı soruya verilmiş aynı cevaplar olduğunu zannetmesidir. Oysa Smith, dini sembollerin, sadece aynı soruya verilmiş farklı cevaplar olmadığını, daha çok farklı

⁹⁴ Benzer bir biçimde Smart, Budizmin *teistik-olmayan din* olarak tanımlanmasına karşı çıkarak, niçin Hristiyanlık veya Yahudilik gibi dinler *nirvanistik* olmayan biçiminde tavsif edilmemektedir sorusunu yöneltir (Smart, 1996: 4).

sorulara verilmiş farklı cevaplar olduğunu belirtir (Smith, 1991: 84). Pozitivist tarihselcilik farklı dini gelenekler arasındaki bazı ortak sembollerden yola çıkarak dinlere bir köken bulma arayışı içine girmektedir (Eliade, 1995: 55). Örneğin Dinler Tarihi Okulunun Yahudi-Hristiyan eskatolojisinin kaynağını Mecusilikte bulmaya çalışması gibi. Oysa bizim birbirinin aynısı zannettiğimiz semboller ait oldukları dini cemaatlerde oynadığı roller açısından tamamen farklıdır.

Smith, sembol kavramını kendi özel dinseliliklerinin modelini temsil etmek üzere özel bir üslubu seçen insanlara aşkınlığı taşıyan şey olarak tanımlar (Smith, 1967: 14-16). Semboller, ister bir imge ister bir deyim ister bir seremoni olarak düşünölsün temelde imanın kurumsal kanallarıdır. Elbette Smith'in bu tanımının özelde dini sembollerle ilgili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Dini semboller, bizi aşkın referansla şahsi bir ilişkiye sokan veya bizi kutsalın huzuruna getiren metinlerdir. Kutsalın sembolik ifadeleri, belirsiz, sınırsız ve hiçbir anlamlamanın onu tüketemeyeceğı kadar da gizemlidir. Fakat yine de semboller, yarı şeffaf metinlerdir. Kutsalda her zaman keşfedilmeyi bekleyen bir şeylerin var olması, sembollerle yeni şahsi karşılaşmalar içine girmemize imkân verir. Peki dini sembollerin şahsi anlamın ötesinde bir şey ifade etmemesi nasıl anlaşılmalı? Her şeyden önce Smith, hiçbir metnin (sembol) kendinde bir anlama sahip olmadığını iddia ettiğinde (Smith, 1989: 173) Stanley Fish'le müttefiktir⁹⁵ (Veeser, 1998 s. 38-40.). Örneğin, çarmih hadisesinin, ona dışarıdan bakan Müslümanlar için hiçbir anlam ifade etmemesi gibi, Om sembolü de sadece onda aşkın gerçekliğı gören bir Hindu için bir anlam taşır. Dini sembol, işlevsel anlamda başarılı bir biçimde görevini icra edebildiğı ölçüde varlığını sürdürebilir. Yani, dindar insanın tecrübe ettiğı en üstün vizyonu cemaatteki diğerk kişilere aktarmayı sağladığında, sembol hala canlı bir

⁹⁵ Bu bağlamda Smith, metinlerin analizinde genetik tarihten çok *resepsiyon* yani alımlama tarihine odaklanmak gerektiğinden bahseder. Zira bir metin örneğın İnciller, sadece ilk defa ortaya çıktığı tarih ya da bağlam açısından değil, diğerk zamanlar açısından da (örneğin 17.yy. ya da 19. yy.) anlaşılmalıdır (Smith, 1992: 99-104).

ilişkiyi vaat etmekte ve kendisinin ötesindeki aşkın gerçekliğe işaret etmeyi sürdürmektedir. Örneğin Om sembolü, bir Hindu'nun ondan anladığı şeyin aynısını anlamamamızı sağlamaz, onun anladığı şeyi bu sembol aracılığıyla yeniden keşfetmemizi sağlar. Kutsal olan inek, bizim gördüğümüz sıradan inek değil, bir Hindu'nun kendisinin gördüğü inehtir.

Basitçe belirtmek gerekirse, sembolün kendinde kastettiği şeyin ne olduğu sorusunu sorarak değil, o sembole inanan özel bir cemaat için onun ne anlam ifade ettiğini sorarak onu anlayabiliriz. Smith'in görüşleri okur-cevap teorisi olarak bilinen felsefi yaklaşıma paralellik arz eder. Zira her ikisi de fenomenolojikselsel içermelere sahip olmalarının yanında anlamın metin ve okur arasında gerçekleşen bir süreç olduğunu ifade ederler. Bir metin bütün hikâyeyi anlatmaz. Zira bir metinde okur tarafından doldurulması gereken boşluklar vardır. Metnin anlamı, okurun yaratıcı yorumsal etkinliğinden ayrı olarak var olamaz. Metnin yapısı, okurun cevabına yön gösterir, fakat onu bütünüyle belirleyemez (Stiver, 1997: 107-109). Anlam, metin ve yorumcu arasında gerçekleşen interaktif bir süreçte gerçekleşir. Yorum metinde bulunan belirli bir anlamı keşfetmek değildir, daha çok anlamın yaratıldığı eseri tecrübe etmekle ilgilidir. Aynı metnin yorumları, okurların çeşitliliğine bağlı olarak çeşitlilik arz eder. Yorumdaki farklılıklar şahsi tecrübe ve toplumsal anlamadaki farklılıklardan kaynaklanır (Polkinghome, 1988: 97). Smith, özellikle kutsal metinlerin, okurlarını yeni eleştirel farkındalığa mecbur kılan etkili metinler olduğunu düşünür. Her etkili eser gibi diğer dinlerin sembolleri, bizi aşına olduğumuz inançlarımızı ve ön yargılarımızı dönüştürerek, alışkanlıklarımızı ve algılarımızı değiştirmeye çalışır.

Sembolün anlamı, somut ya da nesnel bir şey gibi düşünülürse anlaşılamaz, sembolü anlamada temel mesele, onun kâinatın ve beşeri hayatın birbirine mutabık şeyler olarak görünmesine aracılık yapabilmesinde gizlidir (Smith, 1967: 16-17).⁹⁶ Bu noktada Ricoeur ve Smith aynı fikirdeymiş gibi

⁹⁶ Robert Bellah kutsal ve profan metinler üzerine yaptığı çalışmasında Cantwell Smith'e paralel düşen görüşleriyle dikkat çekicidir. Ona göre, profan

görünür. Zira Ricoeur de, sembollerin anlam ufkunu bir nesneye dönüştürmenin, put dikmekten farklı olmayacağını ifade eder. Metafiziksel anlayış, fenomenolojik anlayıştan farklı olarak, kutsal bir nesneler alanı olarak tasavvur ettiğinden, dini sembolleri nesneleştirir. Aşkınlık alanını bilmenin tek yolu, sembollerdir, sembolik dilin dışında aşkınlık alanını kavrama çabası bir tür putperestliktir (Doran, 1995: 16-17).

metinlerin kendinde hiçbir anlamı yoktur, kutsal metinler ise asli bir anlama sahiptir. Kutsal metinler kendileri için kutsal oldukları bir cemaat bağlamında okunmalıdır. Bu bakımdan antik dönemlere ait metinler artık kutsal değildir. Onlar sadece günümüzde bilimsel çalışmaların nesnesi haline gelmişlerdir. Ancak onlar yaşayan bir cemaat pratiğine dâhil edilirse yeniden kutsal olabilir. Burada ölü deniz yazmaları ya da en son keşfedilen kutsal kitaplardan biri olan Yahuda İncili örnek verilebilir. Bu metinler yeniden yaşayan bir cemaatin pratiğine dâhil edilmek istendiğinden, yeniden kutsallaşabilirler. Öyleyse bir cemaatin pratiği dışındaki metinler kutsal değildir (Bellah, 2006: 491). Bellah'ın bu görüşü, Smith'in birikimsel gelenek ve metin ilişkisi sorununa yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Smith'e göre, nasıl ki bir kral, yönettiği toplumla olan ilişkisi dışında bir varlığa sahip değilse, aynı şekilde hiçbir metin onun kutsal olduğuna inananlar dışında kendinde bir kutsiyete sahip değildir. Bu anlamda kutsal metin, beşeri bir faaliyettir. Tarih, bir şeyi kutsallaştırmanın beşeri bir etkinlik olduğuna tanıklık yapmaktadır. Kutsallık, metinlerin kendinden menkul bir sıfatı olmaktan çok, insanların durumunun sıfatıdır. Smith, burada durum kavramını, şahıs ve metin arasındaki ilişki anlamında kullanmaktadır. İnsanların durumu, dünyanın hiçbir tarihinde ve hiçbir yerinde aynı olmadığı için, kutsal metin anlayışları farklı yerlerde ve farklı zamanlarda farklı anlamlara gelmektedir. Smith'in alımlayıcı hermenötiğinin konusu, kutsal kitaplar değil, tarih boyunca insanların kutsal kitaplarla girdikleri ilişkilerdir.

Bellah, anlam ve enformasyon arasında bir dikotomi kurar. Ona göre anlam kutsal iken enformasyon profandır. Anlam bize yeni bir şey söylemez, anlam tekrarlayıcıdır, birikimsel değildir. Onun tekrarı gereksiz değil, anlamın yenileyici bir doğrulamasıdır. Bu yüzden “beni seviyor musun” sorusuna “bunu dün zaten sormuştun” diye cevap verilmez. Zira söz konusu soru, enformasyonla değil, anlamın tekrarı ile ilgilidir. Kanonik metinler bir kere değil, pek çok defa okunur, bu yüzden kanonik metinlerin bilgisi, bir cemaate üyeliğin bir işaretidir. Kanonik metinlerin okunması, metnin kendisi için kanonik olduğu bir cemaat içinde gerçekleşen bir ritüel türüdür. (Bellah, 2006: 493) Ritüel, kültürün ve insanlığımızın temelidir. Enformasyon kültüründe sadece yeni ve faydalı olan ilginçtir. “Sevgi” gibi bize anlam veren en temel terimler, her çağda yeniden anlaşılmaya ihtiyaç duyar ve mevcut gerçekliğe uygulanır. Medreseler ya da Hristiyan monastik geleneğin *lectio divina*sı, enformasyonun sağlandığı yerler değil, Kuran'ın ya da Kitab-ı Mukaddes'in anlamının yeniden okunduğu yerlerdir (Bellah, 2006: 495). Seküler anlayışta ise enformasyon anlam üzerinde hâkimiyet kurmuştur (Bellah, 2006: 497).

Bir Hindu'nun inekte basitçe bir inek görmediği, fakat onda kâinatın anlamını da gördüğünü söyleyebiliriz. Hiç kimse bir puta tapmaz, sadece bir put formundaki Tanrı'ya tapar (Smith, 1987: 53). Benzer bir biçimde, Budistler için odak bir sembol olan *Byu* adlı inisiyasyon seremonisi, onda kutsalı göremeyen için sadece bir çocuğun ana-babasının bakımından çıkması anlamına gelir. Oysa *Byu* seremonisinin anlamı ne çocuğun zihnindedir ne de gayri şahsi (impersonel) ifadelerdedir, *Byuyu* anlamak, Buda'ya ilişkin anlatılan kozmik ve tarihsel hikâyelerin çocuk üzerindeki şahsi etkisini araştırmakla mümkündür (Smith, 1972: 44-45). Bu inisiyasyon sayesinde çocuk, kendi empirik benliğinin ötesine geçer ve Buda'ya ilişkin mitlerde ifşa olan ideal imgeye uygun olarak kendini yeniden inşa eder. Onda kutsalın bu inşa gücünü göremeyen modern zihin bu seremonideki çocuğun gözlemlenemez bir biçimde Budalaşma sürecini anlayamaz.⁹⁷ Bu seremoniler, sembollerin yaşayan bir gerçeklik olarak anlam dünyamız üzerindeki canlı etkisini göstermektedir.

Sembolik bir dilin, sembolik olmayan sıradan bir dil gibi, bir insandan diğerine son derece açık kesin bir biçimde mesajı iletebilmesi söz konusu değildir. Daha ziyade semboller, dini hayatın kendisine cevap olarak anlaşılması gereken şeylerdir. Cantwell Smith, fenomenolojik yöntemi kullanmanın, sembollerden kendinde şeyler olarak bahsetmek yerine onları anlam açısından din mensuplarıyla ilişkili olarak görme anlamına geldiğini belirten Ricoeur ile hemfikirdir. Biz yaşanmış tecrübeden olduğu gibi doğrudan bahsedemeyiz, sadece onun temel yapılarından bahsedebiliriz (Lanigan, 1995: 313).

Bununla birlikte dini olmayan sıradan bir ifade zaman içinde dini bir anlam kazanabilir. Bunun en çarpıcı örneği, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesinin, Radikal Teoloji tarafından dini bir sembole dönüştürülmesidir (Christian, 1967:

⁹⁷ İnisiyasyon ritüellerine ilişkin bkz. (Eliade, 1959: 187-194) ve (Gennep, 1977: 65-116) Ayrıca inisiyasyon ritlerinin liminalite (bir tür marjinalite) kavramıyla ilgili boyutu konusunda Victor Turner'in görüşleri için bkz. (Turner, 1987: 95-100).

63-70). Radikal teolojinin dini olmayan “Tanrı öldü” sözünü, dini bir sembole dönüştürmesine benzer bir biçimde yeni bir din ortaya çıkabilir. “(Bu sözü, dini bir sembol haline getirmek), imanın kendisine tutunduğu (bağlandığı) muhayyilenin ve duyguların etrafında olduğu alt bilincin kendisi sayesinde hareketlendiği hayatın kendisine bir cevap olarak organize edilebildiği bir şey (kılmak anlamına gelir).” (Smith, 1967: 19-20). Bu bakımdan, “Tanrı’nın ölümü”, modern Hristiyan’ın imansızlığını, eski sembollerin kendisi için bir anlam taşımadığını ifade eden ve onun umutsuzluğuna kozmik bir anlam katan bir sembole dönüştürülmüştür. Elbette dini olmayan “Tanrı öldü” sözünün, dini (Hristiyan) gelenekle hiçbir ilişkiye sahip olmadığını iddia etmek mümkün değildir, zira *Good Friday* ve Tanrı öldü sözü arasında bir paralellik vardır. Çarmıh olayının sembolik hakikatini modern insana aktarma konusunda geleneksel teolojiler yetersiz kaldığında radikal teoloji “tanrının ölümü” sembolü sayesinde Çarmıh’ın mesajını yeniden işittirmeye çalışmaktadırlar. Fakat Smith’e göre Radikal teoloji, kendi öğretisini diğerlerinden net olarak ayırt etmeye yöneldiğinde, kendisinden farklı olanı köklü bir biçimde inkâr eder. Böylece radikal teolojinin kullandığı “Tanrı’nın ölümü” sembolü, tarih ve gelenek karşıtı, ötekini dışlayan bir ideolojiye dönüşür ve aşkın gerçeklikle olan şahsi ilgisini yitirir. Radikal teolojinin otantizm ya da çağdaşçılık şampiyonluğu, Tanrı’ya imanın anlamını yıkar. Oysa Smith, geleneksel sembolleri anlarken, geçmişin bilgisi ve gelecek vizyonu sayesinde insanın çağdaş durumun sınırlarını aşabildiğini düşünür. Sembollerin işaret ettiği ve dünyayı aşan gerçekliğe olan aktif cevabımız sayesinde sınırlı olanın ötesine geçeriz. “Kişinin kendi zamanının ve mekânının sınırlarını aşma kapasitesi, bir insan olmanın ifade ettiği şeyin bir parçasıdır.” (Smith, 1967: 30). Öyleyse insanın tarihselliğinin bütün gizemi, onun kendi zamanını ve mekânını aşabilme kapasitesi (personalite) kavramında saklıymış gibi görünüyor. Dini sembollerin hala modern dünyada iman etmemizi sağlayan nitelikte oldukları kabul edilmez ve diğer insanların imanını yıkacak şekilde dini sembolizm doktrinciliğe kurban edilirse, üretilen yeni semboller başarıya ulaşamaz. “Tanrı’nın

ölümü” sembolü, bu bakımdan, başarısız bir semboldür (Smith, 1967: 36).

Dini bir sembolün başarılı ya da meşru olarak adlandırılabilmesi noktasında, Smith’in getirdiği kıstas yeterli midir? Smith’in kıstasının geçerliğini tartışabilmek için onun kıstasının anlamı üzerinde daha fazla yoğunlaşmamız gerekecektir. Smith, sembolün kendini kabul ettirtmesinde bir dindarın yaşantıladığı dini vizyonunun cemaate aktarabilmesinin rol oynadığını özellikle vurgulamaktadır. Kuran’ın, müfessirin dini vizyonunun (tefsir) cemaate (mukallit) aktarılmasını sağlayabildiği ölçüde, aşkınlığa işaret eden bir sembol olduğu söylenebilir. Müfessirin vizyonu sorunu sadece onun gözünden dinin nasıl görüldüğü sorunu değil, onun gözünden kâinatın nasıl görüldüğü sorundur.⁹⁸ Bu bakımdan, kâinat ve cemaat hayatının bütünlüğü sorusunu düşünmeksizin, Kuran’ın içsel bütünlüğü sorununu tartışmak bir sembol olarak Kuran’ın aşkınlığını tüketir.

Smith, şahsi (personel) olanla bireysel (individualist) olan arasında bir ayrım yapar, şahsi olanla toplumsal olan arasında bir karşıtlık yoktur, toplumsal olanın karşıtı bireysel iken, şahsi olanın karşıtı gayri şahsidir. Birey sadece toplum hayatı içinde person haline gelebilir, fakat bir toplumun (cemiyet) cemaate dönüşmesini sağlayan şey de şahsi katılımdır. Bir ifadeye dinsel niteliği kazandıran şey, insanları nesnelleşmeden koruyan şahsilik boyutudur. Şahsi tecrübe olmaksızın toplum hayatı insanlığından arınır ve kendine yabancılaşır (Smith, 1998: 6). Başka bir deyişle, şahsilik boyutu, aşkın olanla tarihsel olan arasındaki interaktif ilişkiyi sağlayan aracının insan

⁹⁸ Sembol olarak Kuran, Fazlurrahman’ın (Rahman, 1996: 27-28) onu anladığı gibi somut bir mesajı olan ya da nesnel bir doktrini savunan bir ders kitabı olarak düşünülemez, daha çok kâinatın ve hayatın mutabakatını sağlayan sembolik bir işleve sahiptir. Kuran enformasyon sağlayan bir metinden çok Allah’ın egemenliğinin bir sembolüdür. Kuran, Müslümanlar için, kozmik bir hakikat olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Kuran’da geçen kitap kelimesinin yazılı bir metin anlamına gelmekten çok sözel bir hadiseye işaret ettiği konusunda Cantwell Smith’in yolundan giden Daniel Madigan’ın Kuran’a yaklaşımı oldukça faydalı analizler iktisap etmektedir (Madigan, 2001: 107-165).

olduğunun farkına varmakla anlaşılabilir. Şahsi boyut yok sayıldığında, birikimsel geleneğin tarihle olan dinamik ilişkisi anlaşılabilir. Zira din (birikimsel gelenek), nesnel ve gözlemlenebilir olaylarla insanın şahsi ilişkisinin diyalektiği ile oluşur. Şahsiliyet boyutu cemaatin dini hayatının nesnelleştirilebilir alanı olan birikimsel gelenek ile kişinin nesnelleştirilemez olan içsel tecrübesi anlamında iman arasındaki bağın diğer adıdır (Smith, 1991: 156). Örneğin Hindu hayatı, geleneğin dışsal biçimleri ve onun içsel şahsi tecrübesi arasındaki etkileşiminden doğan anlamlarlar tarafından sürekli bir değişime ve farklılaştırılmaya maruz kalmaktadır.

Cemaat hayatının nesnel biçimleri, sadece kutsalın tecrübesinin dünyevi ve gözlemlenebilir kısmına karşılık gelir. Dinin özünü bu sürece indirgemeye yatkın olan pozitivist bir yorum, örneğin Durkheim'in sosyolojisi, cemaat hayatının empirik olarak gözlemlenemez olan yaratıcı iman yani şahsi katılım olmaksızın varlığını sürdüremeyeceğini kavrayamaz. Burada dini sembol konusunda Durkheim'in pozitivist yorumlarına yönelik Smith'in eleştirileri, sadece Durkheim'in şahsiliyet boyutunu reddetmesinden değil, daha çok farklılık sorununu görmezden gelmesinden kaynaklanır.

Durkheim, dini sembollerin toplumsal bağların sürdürülmesi dışında hiçbir anlama gelmediğini, meşhur ifadesiyle dinin toplumun kendine tapınması olduğunu iddia eder. Ayrıca bu sosyolojik perspektifin tarihin bütün bağlamlarında bütün cemaatlere aynı şekilde uygulanabileceği gibi bir görüşü benimser.⁹⁹ Bir sembol, özelde Tanrı'nın görünebilen bedeni olarak tasavvur edilen Totemik bir simge, sadece toplumsal bağları güçlendiren bir metindir. Sembol gücünü ve efektif niteliğini kolektif bir biçimde cemaatin birliğini oluşturabilmesinden alır. Semboller, sosyal bir insanın ötesinde dindar insanın ahlaki varoluşu açısından anlaşılmalı çalışılırsa, tahrif edilmiş olur. Semboller konusunda

⁹⁹ Durkheim'a karşı van der Leeuw, kutsalın müşterek olduğundan, kutsal olmadığını, kutsal olduğundan, müşterek olduğunu ifade eder (James, 1995: 252-253).

Durkheim'in sosyolojik anlamlaması, sembollerin kozmolojik anlamlarından arındırılmasını gerekli kılan antroposentrik bir yönde ilerler. Aborjinlerin totemik inancında Durkheim'in keşfettiği dilema, onun sembollere uyguladığı mitolojiden (kozmojiden) arındırmayı gerekli kılmaktadır. Aborjinler için totem hayvanı, gerçekte sadece cemaati bir arada tutan gayri şahsi gücün bir sembolü olmakla birlikte, onlar bu gerçeğin (toplum) farkına varabilecek kadar soyut düşünebilme yeteneğinden uzak oldukları için, bu gayri şahsi gücü şahıslastırmak zorunda kalmışlardır. Durkheim'in antroposentrik perspektifinden bakılmak şartıyla hiçbir dinin yanlış olmadığı, onların sadece beşeri varoluşun verili koşullarının ürünleri anlamında bir gerçekliği ifade ettiği anlaşılabılır. Bu dinin en ilkel biçiminde de, Hristiyanlık gibi monoteist bir dinde de aynı olarak kalan gerçekliktir (Philips, 2001: 232-235).

Durkheim açısından Çarmih'in bir simgesi olarak bir Hristiyan'ın Mesih adına koluna dövme yaptırmasıyla, bir mahkûmun kolundaki dövme sembolü arasındaki farklılık sadece görünüştedir (Durkheim, 2001: 236). Ona göre, Mesih'in anısını kutlayan Hristiyanlarla, Mısır'dan sürgünü yâd eden Yahudiler ya da bir ulus-devletin milli bayramları arasında hiçbir temel fark yoktur.¹⁰⁰

Smith, kozmik sembollerin insanlardan bağımsız olarak hiçbir anlama gelmediği konusunda Durkheim'in görüşüyle hemfikir olabilir. Fakat ikisi arasındaki fikir birliği, sadece kozmosentrik bir din felsefesine karşı koyma noktasında bir anlam taşıyor gibi görünmektedir. Zira Durkheim'a göre, dini inanç, sosyal bir düzenin temsili olan sembolik bir sisteme bağlı olduğundan sosyal dayanışmanın¹⁰¹ bir sonucu iken, Smith, tam tersine cemaat içi dayanışmayı dini inancın bir sonucu olarak görür (Smith, 1998: 85). Smith, iman (faith) olarak isimlendirdiği şahsi boyut olmaksızın bir cemaatin cemaat

¹⁰⁰ Durkheim için ritüel, sosyal dayanışmayı yenileyen ve yeniden üreten mekanizmadır.

¹⁰¹ Durkheim'in kutsal kavramı bağlamında sosyal dayanışma teorisi, Parsons ve Dahrendorf'un statü farklılaşması olarak sosyal eşitsizliğin kökenleriyle ilgili teorisinin etkisi altındadır.(Milner, 1994: 163).

olarak adlandırılmayacağını söylemeye çalışır. Smith'e göre iman, değer verme kapasitesiyse, gayri şahsi bir sosyal düzenin varlığından şüphe etmemiz gerekir. Durkheim sembol dilini, değişmez sosyal bir olguyu (cemaat dayanışması) süsleyen ve yararsız bir dil olarak düşündüğünden, sembollerin sadece sosyal düzenin sürekliliğini sağladığına ve toplumun kendi içindeki bir mutabakata hizmet ettiğini ileri sürer.

4. 3. Batılı Olmayan Dini Sembolleri Anlamak

Smith, *The Faith of Other Men* adlı kitabının başlığındaki iki kavramı ön plana alır. Birincisi yetişkin erkekler anlamında "adamlar" anlamına gelen "men" ikincisi ise "diğerleri" anlamına gelen "other"dır. Bu iki kavramın yanlış anlaşılması büyük önem arz eder. Zira onun "men" kavramıyla kastettiği ister erkek ister kadın ister yetişkin ister çocuk olsun, genel anlamda insanlardır (human beings). "Diğerleri" anlamında "other" mevcut çoğulcu dünyada geçmişte olduğu gibi hakkında hiçbir şey bilmediğimiz duymadığımız yabancılar anlamına gelmemektedir. Zira yaşanan çoğulcu dünyada "diğerleri", "bizim" benzerlerimizdir. "Onlar biz olan cemaatin parçalarıdır." (Smith, 1998: 8). Öyleyse, diğerlerinin imanının dinsel niteliğin kabul etmek, "diğer insanlar" diye bir kategorinin aslında var olamayacağı gerçeğine ışık tutar (Smith, 1981: 103).

Smith batılı rasyonalist geleneğe yabancı olan anlam dünyalarını ya da sembolleri anlama çabasının, bilginin ciddi oranda zenginleşmesine katkı sağlayacağı noktasında Eliade ile hemfikirdir (Rasmussen, 2000: 43). Batılı olmayan dinlerin mensuplarının, Hindular¹⁰², Budistler, Müslümanlar ve Çinlilerin din ya da iman kavramlardan ne anladıklarını Batılılar umursamazsa, kendi dini geleneklerini de

¹⁰² Smith, gayri şahsi olanın analizde tamamen gözden çıkarıldığı bir yorum sürecini dayatmamaktadır, bilakis daha çok gayri şahsi olanla şahsi olanın mutabakatını sağlamaya çalışmaktadır. Biz bunu özellikle onun Hindu'ların dini hayatında odak sembol olan "tat twam asi" kavramını incelediği bir bağlamda görebiliriz. Smith, onun dört farklı boyuta sahip olduğunu ve dört katlı bir yorumla ele alınması gerektiğini belirtir. Bunlar, entelektüel, estetik, ahlaki ve tarihsel gelişim-yaratıcılık alanlarıdır (Smith, 1972: 32-37).

umursamamış olurlar.¹⁰³ Şimdiye kadar Batılı araştırmacılar, örneğin din kavramını tanımlarken büyük oranda kendi kültürlerinin belli bir evresindeki din anlayışını esas almışlar ve kavramın farklı anlama biçimlerine karşı kör ve sağır gibi davranmışlardır. Sonuç, statik ve özselci (özellikle Batı-merkezci) bir din anlayışının bütün dinler için uygun bir kalıp olarak değerlendirilmesi olmuştur. Oysa diğer dinler araştırılacaksa, uyulması gereken kural, doğulu dindarların kendi dinselliklerini ifade etme biçimlerinin yani sembollerinin Batılı olandan farklılığının kabulü olmalıdır. Örneğin Hindular ve Müslümanlar için din kavramı, Batı'da olduğu gibi ne öğretisel ne de sistematik bir şeyi ima eder; bilakis bunların ötesinde özelde dindarın iman vizyonu ve tarihselliğiyle ilgili bir kavramı ifade eder. Öyleyse din kavramı, onu kullanan kişinin kendisiyle ilişkilendirdiği fenomenlere göre farklı biçimlerde anlaşılabilen bir kavramdır (Paden, 2003: 5).

Esasında sorun Cox'un işaet ettiği gibi, özselciliği (essentializmi) dayatan "dünya dinleri paradigmasına" karşı Smith'in meydan okumasıyla ilgilidir. "Dünya dinleri paradigması", dinleri, birbirinden ayrı, kendi içine kapalı ve evrensel dini bir özü ifade eden sistemler olarak kabul eder. Dünya dinleri, müşterek bir tarihe göre sınıflandırılıp müşterek inanç ve pratiklere göre kategorize edilir. Dünya dinleri paradigmasıyla ilgili esas problem, dini gelenekler ve cemaatler arasındaki farklılıkların minimize edilmesidir (Cox, 2007: 86-87). Smith ise, dini tarihin birliğini empirik olarak kanıtlamaya çalıştığından, kategorileştirici dünya dinleri paradigmasına

¹⁰³ Smith'in Kurana yaklaşımı bağlamında klasik oryantalist bakış açısını eleştirdiğini hatırlamalıyız (Smith, 1993: 76-86). Buna rağmen Smith'in *anti-oryantalist* olduğunu söyleyemeyiz. *Anti-Oryantalizm* kavramıyla ilgili olarak bkz. (Sayyid, 2000: 59-66). Hermenötiği ve fenomenolojiyi benimsemiş bir oryantalist olarak Smith, Batılı-olmayan geleneklere diyalojik bir tarzda yaklaşmayı dener. Binder'in Said'in monolitik oryantalizm tanımına karşı oryantalizmi iyi ve kötü olarak ikiye ayırması, Smith'in oryantalizmini anlamada daha çok işlevseldir (Binder, 1988: 100-106). Smith'i diğer oryantalistlerden ayırt eden özelliği, sadece Batılı akademik çevrelerin değil, Müslüman toplumların da kabul edebilecekleri bir İslam yorumu sunmuş olmasıdır (Gualtieri, 1990: 58).

meydan okur. Smith'in nesneleştirilmiş din kavramını reddetmesi, "dünya dinleri paradigmasının" böyle bir tanıma dayanmasından da kaynaklanır. Başka bir deyişle, "dünya dinleri paradigması", şeyleştirilmiş din tanımına dayanmaktadır. Smith dinin ne nesnel ne de statik bir şey olmadığını, fakat iman edimi gibi terimlerle anlatıldığı ölçüde yaşayan bir gerçeklik olduğunu söylediğinde, özselci (essentialist) anlayışı eleştirmektedir.

Smith, batılı olmayan halkların sembollerinin hermenötiğini yapmakla, "dünya dinleri paradigmasının" nesnelleştirici ve özselci eğilimlerine bir alternatif sunmak istedi. Dudley'in hermenötiksel dinler tarihinin çağdaş kültürde bir role sahip olduğunu hatırlatmasından esinlenerek, Smith'in batılı olmayan halkların sembolleri aracılığıyla modern kültüre ya da bugünün insanlığına çeşitli mesajlar verdiğini söyleyebiliriz. Smith, dinleri birer sistem olarak tasvir etmeye çalışmaz, sadece okurlarını kendisinden farklı olan dindar insanların imanını anlamaya teşvik eder. Bu amaca ulaşmak için Smith, her bir dini gelenek için o geleneğin imanının doğasını yansıtan merkezi bir sembolü kullanır. Bu sembol, ilk planda aşına olunmayan bir şeyin anlaşılması için bir işaret taşır ve batılı olmayan halkların dünyayı nasıl gördüğünü gösterir (Cox, 2007: 40). Smith burada açıkça fenomenolojik yöntemi kullanmaktadır. Zira fenomenoloji, sadece çok iyi seçilen bir örnek temelinde söz konusu fenomenin özünü anlayabileceğimizi söyler.

Smith, diğerlerinin imanı hakkındaki sorgulamayı, kendi imanı hakkındaki sorgulama olarak telakki etmekle, hermenötik dairenin varlığını kabul eder. "Zira insanın kendi şahsi imanıyla, diğer insanların dini hayatı hakkındaki anlayışı arasında bir ilişkinin var olduğuna inanıyorum. Her biri diğeriyle ilişkilidir, ilişkili olmalıdır. Amacımızın, bu ilişkileri münasebetsiz kılmak değil, fakat daha çok uygunluğu anlamak, onu tenkit etmek, onu arındırmak ve onu kullanmak olması gerektiğini öneriyorum. Başka bir deyişle, dinler arası anlama, sadece entelektüel, akademik ya da nesnel bir sorun değil, ayrıca dini bir sorundur. Diğer insanların imanı hakkında soru sormak, kişinin kendisi hakkındaki önemli konuları bizzat

ortaya çıkarmaktır.” (Smith, 1972: 82).

Dini hayatın farklı sembollerini anlayabilmek için, çoğulcu bağlamın varlığının farkındalığına erişilmelidir. Bu çerçevede iki hususa dikkat edilmelidir. Birincisi, dine dışarıdan bakan gözlemcinin, söz konusu cemaat kendi imanını nasıl anlıyorsa onu o şekilde tasvir edebilmesi gerekir. İkinci olarak cemaatin iman anlayışının, insanlığın dini çeşitliliği olgusuyla olan münasebeti ortaya konmalıdır. Entelektüel anlamda araştırmada elde edilen sonuçların geçerliği için, örneğin Mantıkçı pozitivistlerin zannettikleri gibi (Smith, 1998: 6) gayri şahsi nesnelliğin ya da kendini ilgi ve çıkarlardan azade kılan bir perspektifin yeterli olduğu düşünülemez. Diğer dindarların dinsellikleri ışığında kendi dinselliğimizi sınamak zorundayız. Sınanması gereken dini önermeler ya da semboller değil, onların ışığında aydınlanan kâinata, kendimize ve hayata olan bakış açımızdır. Kısacası kendi imanımızın değerini tartabilmek için diğer din mensuplarının sembollerine ihtiyaç duyarız.

Sembolik ilişki üç düzeyde gerçekleşir. İlki şahsi (personel) tecrübe, ikincisi teolojik öğreti, üçüncüsü ise moral emperatiftir¹⁰⁴. Şahsi tecrübe bağlamında ilk olarak anlaşılması gereken diğerleri hakkında öğrenebileceğimiz şeylerin kendi ön anlamamamıza bağlı olduğudur. Diğer insanların dinselliklerini kendi dini anlayışımızın ışığında anlayabiliriz (Smith, 1972: 84). Semboller arası farklılıklar ve benzerlikler arasında da diyalektik bir ilişkinin varlığından söz edebiliriz. Burada ilk olarak benzer noktaları tespit ettikten sonra benzer noktaların dile getirilme biçimi arasındaki farklılıklar teşhis edilmelidir. Örneğin Tanrı inancını ele alalım. Bazı dinler de açıkça bir Tanrı fikri vardır, bazılarında ise bir Tanrı fikri yoktur. Tanrı fikrine sahip olan dindarlar arasında farklılıklar olabileceği gibi, örneğin bir Tanrı fikrine sahip olmayan bir Çinli, bir Tanrı fikrine sahip olan bir Hristiyan ya da bir Müslüman'ın kâinata gördüğü aşkınlığı farklı bir biçimde özellikle teistik olmayan biçimde ifade edebilir (Smith, 1972: 87). Smith'e göre,

¹⁰⁴ Kutsal semboller, ontoloji ve kozmolojiyi, estetik ve moraliteyle ilişkili hale getirirler (Geertz, 1973: 127).

karşılaştırmalı din biliminin amacı, iman olarak isimlendirdiği tanrısali görebilmektir. Ayrıca sembollerin karşılaştırmalı bir incelemesi, sembollerin yeni biçimlerde görülmesine katkı sağladığında onların daha derinlikli olarak anlaşılmasına katkı sağlamış olur. Zira semboller, hareket halinde olan dini cemaatlerle birlikte hareket eden metinlerdir. Bu bakımdan, bütün dini hayat, kişinin kendi imanını güçlendirme, derinleştirme çabalarıyla oluşmakta olan bir süreçtir.

Semboller, sadece o sembolleri kullanan cemaatlerin kâinata gördükleri bir şeyi ifade etmesinin ötesinde bizzat orada olan hakikati ifade eder. “Hakikat, eğer hakikatse, sembolde değil, kâinatın kendisindedir.” (Smith, 1972: 88). İman ne salt bilimsel ne salt estetik ne de salt teolojik bir temelde açıklanamaz, bilimin, estetiğin ya da teolojinin ürünleri sayesinde daha zengin bir biçimde yorumlanabilme imkânına kavuşur. Benzer bir biçimde, kendi sembollerimi diğerlerinin sembolleriyle karşılaştırmam, kendi sembollerimi diğerlerinin sembolleri temelinde izah etmemi gerektirmez. Diğer sembollerini incelemem kendi sembollerimin daha önceden göremediğim farklı varlık imkânlarını görebilmeme ışık tutar. Örneğin Smith, şu itirafta bulunur. “Farisi Müslüman mistiklerin şiirlerini okumasaydım (incelemeseydim), Hristiyan mistiklerin felsefesi bana kapalı kalacaktı. Buna karşılık, Calvinist inancım, rijit Müslüman teologları anlamama yardım etti. Bu teologlarla ilgili okumalarım da, Barth’ı anlamama yardım etti.” (Smith, 1998: 82).

İkinci olarak teolojik öğretiyeye gelince, dini teolojiler arasında çok ciddi etkileşimler söz konusudur. Örneğin Rudolf Bultmann gibi çağdaş Hristiyan bir teolog, Buber gibi bir Yahudi’nin teolojisinin etkisi altındadır (Smith, 1981: 40).¹⁰⁵ Bugünün çoğulcu dünyasında, bir dinin sembollerinin hak olabilmesi için, diğerlerinininkilerin batıl olması gerektiği noktasındaki mantık terk edilmelidir. Karşılaştırmalı din bilimi, teolojik sembollerin dışlayıcı kullanımını önlemeyi amaçlar.

¹⁰⁵ Buber’in meşhur “Ben ve Sen” adlı eserinin İngilizce’ye çevirisini yapan kişi, Presbiteryen bir Hristiyan’dır. Buna karşılık, Buber’in fikirleri, Böhme, Eckhart gibi Hristiyan mistiklerinden mülhem unsurlar taşır

Dışlamacı teologlar, teolojii yani imanin sembolik ve önermesel ifadelerini imanin kendisiyle karıştırırlar ve hem teolojii hem de imanı yanlış anlarlar (Smith, 1972: 91).

Sembolik ilişkilerin üçüncü düzeyi olan moral emperatif seviye, zannedildiği gibi diğerlerinden daha az önem taşımaz, bilakis hem şahsi boyutla hem de teolojik boyutla iç içe geçmiştir. Zira Hristiyan geleneğinde kardeşlik, sevgi gibi moral kavramlar olmaksızın Hristiyan teolojik konular aydınlatılamaz. Moral emperatif boyutu dışlayan Hristiyan teolojisi, biz ve öteki arasında çatışmacı bir ayrıma başvurduğunda, kendini kurtarıcı ve diğerlerini de kurtarılmayı bekleyen insanlar olarak resmeder. Smith'e göre, ahlaki sembollerin teolojiden dışlanması sonucları, dünya tarihinde anti-semitizm ve kolonyalizm gibi problemler olmuştur. Burada Smith, Batı ve Doğu arasında bir çatışma yaratmaya çalışmamakta, bilakis farklılıkların ve çoğulcu kültürün saygıyla karşılanması ve kabulüyle sadece Doğu ve Batı arasında bir diyalogun kurulabileceğini düşünmektedir (Smith, 1998: 100). Batı metafiziği, geçmişte Hristiyan teolojinin yol açtığı bir üstünlük kompleksiyle diğer dinler karşısında tekebbür ederken, günümüzde ise aynı üstünlük kompleksini sekülerleştirerek farklı bir yolla sürdürmektedir (Smith, 1972: 104).

Batı metafiziği, diğer kültürleri incelerken hayatın dini olan ve dini olmayan biçiminde ayrıştırıldığı bir temelden hareket eder.¹⁰⁶ Oysa Smith, böyle bir ayrımın sadece Batı metafiziğine ait olduğunu ve diğer kültürlerde eşine rastlamanın kolay olmadığını ileri sürer. Smith, diğer kültürleri incelerken Batı kültürüne özgü özellikler tarafından şartlandırılmaya karşı uyarmaktadır. Dikkat edilmesi gereken nokta, sadece dini imanin kültürden kültüre farklılık arz etmesi değil, aynı zamanda çeşitli medeniyetlerde dini imanin oynadığı rolün değişkenliğidir. Batı kültürünün ya da Avrupa

¹⁰⁶ Smith, İslami geleneğin merkezinde olan şahadet sembolünün kutsal-seküler ayrımını aştığından, böyle bir ayrımdan hareket eden batılının kendi ön yargılarını sorgulamaksızın tastamam gerçekliğe şahadeti anlayamayacaklarını belirtir.

kimliğinin oluşumunda, dini olanla kültürel olan arasında bazen çatışmacı bazen de uzlaştırmacı yollarla bir ayrıma gidilmiştir. Buna bağlı olarak semboller de, dini-dini olmayan gibi ayrımlara tabi tutulmuştur. Bu metafiziksel metin anlayışının ürettiği, kültür-din ikilemi diğer medeniyetlerde neredeyse hiç görülmez. Başka bir deyişle, söz konusu olan medeniyet Hindu ya da Budist uygarlık olduğunda, dini olan kültürün diğer sektörlerinden kolayca tecrit edilemez. Dini iman, diğer toplumsal ve kültürel sektörler içinde bir unsur değil, bilakis onları yapılandıran ve birbiriyle mutabık kalmasını sağlayan kalıp-modeldir¹⁰⁷ (Smith, 1998: 25). Smith, Batılı olmayan medeniyetlerin modernleşirken, kendi dini imanlarını, imanlarının biçimini (sembolik kanallar) ve modelini-zeminini terk etmediklerini belirtir. Üstelik Smith'e göre, bu medeniyetler, modern dünyanın özgürlük veya bağımsızlık gibi kavramlarını kendi hayat tarzları ışığında yeniden yorumlamışlardır (Smith, 1972: 108). "Bu, bizim insanlığın kendisine göre hareket ettiğini umduğumuz yenedünya cemaatinin, yeni aktivasyonlara açık hale getirilen Budist, Hindu ve İslami gelenekleri kapsayan ve doğrulayan bir dünya cemaati olması gerektiği anlamına gelir." (Smith, 1998: 78). Sonuç Batılı değerlerle diğer değerlerin çatışması değildir. Bu çatışmacı mantığın kendisi dışında başka bir mantığın örneğin tamamlayıcı bir mantığın olabileceğini bize kanıtlayan gene sembollerin karşılaştırmalı analizidir. Zira Smith, Batı medeniyeti ve diğerleri arasında çatışmadan çok tamamlayıcılıktan bahsettiğinde Çinlilerin *Yin-Yang* sembolünü ön plana çıkarır.

Çinlilerin *Yin-Yang* sembolü, Gnostizmde ya da Mecusilikte olduğu gibi metafiziksel ya da ahlaki bir karşıtlık değildir. Bilakis, o "tamamlayıcı bir düalizmdir": (Smith, 1972: 73). *Yin-Yang* sembolü, hiçbir dini merkeze alarak anlamlandırılmaz. Zira o, Budizm'den Taoizm'den ve

¹⁰⁷ Burada Smith'in kullandığı "pattern" kelimesi, "form" kavramının zıddı olarak, kültürün diğer sektörlerinin birlikte işlemlerini sağlayan zemin ya da model anlamında kullandığını belirtmeliyiz. Başka bir deyişle hayatı etkileyen güçlerin etkileşime geçmelerini sağlayan model olarak tanımlanabilir (Smart, 1973: 111).

Konfüçyanizm'den daha eskidir. *Yin-Yang* prensibi, erkek-dişi prensibi gibi, cinsellik faaliyetinin tamamlayıcılığına benzer bir biçimde düşünülen kozmik ve dini bir ritm olarak anlaşılabilir (Eliade, 1995: 189). Batı metafiziğinin dayanağı olan insan-doğa karşıtlığı türünden bir karşıtlık, *Yin-Yang* sembolünde söz konusu değildir, bilakis onda doğa ve insan arasında bütünleştirici bir mutabakat söz konusudur. *Yin-Yang* herhangi bir Tanrı fikri içermediği gibi, doğa işlerini yürütmek için üzerinde asıl ya da vekil olarak mütehakim bir güce ihtiyaç duymaz. Daha çok tabiat kendi kendini idare eder ve bu kendi kendini idare etme ilkesine *Tao* denir. *Tao*, *Yin-Yang* karşıtlığının mutabakat içinde ürettikleri bir süreçtir. *Yin-Yang* sembolünden yola çıkarak, diyebiliriz ki, kötülük problemi Çinlilerin anlam dünyasında mevcut değildir. Yani *Yang* prensibini iyi ya da iyi güçlerle, *Yin* prensibini de kötü ya da kötü güçlerle ilişkilendirmek mümkün değildir. Evrende iyi ve kötü arasında bir ahenk ve denge söz konusudur, kötü, iyinin zıddı değildir, daha çok ahengin yokluğudur. Bu yüzden Çinlilerin anlam dünyasında, kadın-erkek, Tanrı-şeytan, Batı-Doğu çatışması vb. çatışmalar anlamsızdır.

Bununla birlikte *Yin-Yang* sembolünün Çinli'lerin anlam dünyasındaki anlamından bahsederken, modern Çinli'lerin hala bu sembolde temsil edilen iman vizyonuna sahip oldukları gibi bir sonuç elde edebilir miyiz? Smith'e göre Marksist ideolojiyi benimseyen modern Çinliler, kısmen de olsa artık *Yin-Yang'ın* anlam dünyasına yabancılaşmışlardır. Batı kültürüyle Çinli medeniyet arasında bir karşılıklı etkileşim vardır, zira modern fiziğin kuantum teorisi veya dalga teorisi gibi kuramların *Yin-Yang'dan* mülhem olduğu ileri sürülmektedir.¹⁰⁸ Örneğin beden-ruh düalizmi ya da bilim-din düalizmi gibi çatışmaların yerine ruh-beden bütünlüğü ve din-bilim bütünlüğü gibi tamamlayıcı kavramsallaştırmalar ön plana çıkabilmektedir. Kısacası, Smith, Batı metafiziğinin çatışmacı düalist mantığı yani "ya Batı ya da Doğu" anlayışı yerine tamamlayıcı düalizmin "hem Batı hem Doğu" mantığını

¹⁰⁸ Özellikle Capra'nın kitaplarında iki medeniyet arasındaki bu etkileşimler hem felsefi hem de bilimsel açıdan ortaya konmaktadır.

ön plana çıkarmanın önemini vurgulamaktadır (Smith, 1972: 76-78).

Budist semboller de, sorunları teorik veya zihinselci çerçevenin içinde ele almaya yatkın olan Batılı anlayışın geleneksel çizgisinin dışındadır. Smith'e göre, Budizm'in temel sembolleri olan *Nirvana*, *Darma* ve *Dukka* asla tam manasıyla batılı bir terminolojiyle ifade edilemez, ama sadece ona mealen tercüme edilebilir. Örneğin *Nirvana*'nın Batılı terimler içinde tanrısal niteliklere sahip olma biçiminde ifade edilebilmesi mümkündür (Smith, 1979: 23). Bununla birlikte, *Nirvana* ve *Darma* gibi kavramlar modern Batı düşüncesinde yeniden değerlendirmeye alınmıştır. Başka bir deyişle, yeni oluşan beşeri durum karşısında meselelerin daha derin bir biçimde anlaşılabilmesinde bu semboller, Batılı'lara yardım etmiştir (Smith, 1979: 25). Öyleyse bu semboller, tarihsel süreklilik içinde sadece teoride değil, temelde pratikte insanların aşkınlıkla ilişkilerini yeniden keşfedebilmelerinin aracılığını üstlenmiştir.

Nirvana'dan pozitif kavramlardan çok negatif kavramlarla bahsetmek mümkündür, bu çerçevede o, "arzunun ve acının olmaması" biçiminde negatif terimlerle ancak ifade edilebilir (Dhavamony, 1973: 311). *Nirvana* tasvir edilememesine ve tartışılmasına rağmen, her insanın kazanabileceği mutlak bir gerçeklik olarak anlatılır. Bütün dini kurumların hatta tanrıların dahi değişime tabi olduğu (yani doğup, büyüüp, öldüğü) bir anlam dünyasında tek kalıcı gerçek *Darma* olmuştur. Varoluş-öncesi *Darmaya* göre yaşamak, teorik planda incelenen bir mesele gibi düşünülmemeli, doğru yaşamakla ilgili kurtarıcı bir yasayı ifade eder. Fakat Budizm'in Batılı anlayışa meydan okuyan bir diğer özelliği, onun kurtarıcı Tanrı fikrine yer vermemesidir. Budizm, bizzat insanın kendisi için bir kurtarıcı olabileceği yani kendi kendini samsara kısır döngüsünden çıkarabileceği anlayışına dayanmaktadır. Bu anlamda Budistler, *Darmaya* göre yaşadıkları takdirde, kendilerini kurtarabileceklerine inanırlar. Bu, kurtuluş imkânının, insanın kendi elinde olmasından çok, insandan bağımsız ve ondan önce olan *Darma*'nın bir yapısı olduğunu göstermektedir. Yani, insanın kurtuluşu, içinde insana

değişmeyen hakikatin garanti edildiği kâinata bağlıdır. *Darma'nın* çoğulcu aktivasyonları, kâinatın tek kalıcı hakikatinin kesintisiz merhamet olmasından beslenir. *Darma* diğerleri için yaşamının, kendini hayatını en iyi şekilde yaşama yolu olduğu gerçeğini hatırlatır. Öyleyse ahlaki bir yasa olarak *Darma*, bir taraftan güzelliği keşfetmenin diğer taratan içinde kozmosun ve tarihin bütünlüğe eriştiği Buda'nın hayatını doğru okumanın koşuludur.

Smith, dini çoğulculuğun tarihin yeni bir evresi olduğuna işaret ettiğinde, dini sembollerin çoğulcu aktivasyonlarını araştırma işinin yeni bir durum olduğunu savunur. Ortaçağın kapalı dünyasında dindarlar, imanın diğer biçimlerini, farklı dinsellikleri hakiki manada tanımadılar. "Biz, diğer dinlerdeki Tanrı'nın aktif misyonunun gerçekliğini sezebilen ilk kuşağız" der Smith (Smith, 1981: 172). Hindu gelenekte varolan dini çoğulculuğun Smith'in araştırma tarzını etkilediği hesaba katıldığında, dini çoğulculuğun sadece Batı kültürü için yeni bir durum olduğu da söylenebilir (Whaling, 1987: 162).

Smith'in karşılaştırmalı din teolojisi (dünya dinleri teolojisi), birisinin kendi imanı dışında imanın diğer farklı biçimlerinin olabileceğini göstermeyi amaçlar. Böylece onlar arasında çoğulcu bir diyalog kurmanın imkânını yaratmayı hedefler. Onun amacı, metafiziksel iddialar ortaya atmaktan çok, insanlığın dini tarihinin teolojisini yapabilmektir (Smith, 1981: 125). Dinler teolojisi, imanı bir nesneymiş gibi araştırmaz, daha çok imanda aydınlanan dünyanın hakikatini araştırır. Karşılaştırmalı din teolojisinin amacı, metafiziksel bir tarzda Tanrı'nın fiillerini izah etmek değil, daha çok karşılaştırmalı sembollerle ilişki içinde Tanrı'dan bahsetmektir (Smith, 1981: 151). Din fenomenolojisi ve dünya dinleri teolojisi arasındaki diyalektik ilişki, dini semboller arasında bir diyalogun tesis edilebilmesinin bir koşuludur. Buna göre, karşılaştırmalı dinler teolojisi, iman etme biçimlerinin çeşitliliğini göstermeye hizmet etmelidir. Teolojinin de, din fenomenolojisinin de konusu, imanlı insan yani *homo religiosus* veya *homo symbolicus*dur. İman, dindar insanın arızı bir özelliği değil, bizzat özünün bir ifadesidir. Modern dünya, teknolojik gelişmeler sayesinde hayatı daha konforlu ve güvenli kılmakla beraber, nihilizm ve

yabancılaşma gibi anlam yoksunluğunun pençesinde kıvranmak gibi paradoksal bir durumla karşı karşıyadır. Bu yüzden insanın evrenle olan bütünlüğünü sağlamak üzere sembollerin şahsi veya yaratıcı bir tarzda yeniden anlaşılma ihtiyacı vardır. Karşılaştırmalı din teolojisini, büyü bozulmuş modern dünyayı kutsalın huzuruna çıkarma çağrısı olarak anlamak mümkündür. Fakat seküler kavramlar (örneğin seküler felsefe ya da sosyoloji) bütünüyle dini sembollerle tebdil edilemez, bunun yerine Smith, seküler düşünürlerle, dindarlar arasında sahici bir diyalogun gerekliliğine inanıyor gibi görünür. Seküler olanla dini olan arasında bir diyalog imkânını araştırma eğilimi, tutarlı bir çaba gibi görünür. Zira Smith, dinlerin kurtuluş projelerini yorumlarken, seküler olanla kozmik olanın bütünlüğüne işaret eder. Kendisi kişisel olarak, cennet kavramının metaforik olduğuna inansa da, kurtuluş olgusunun hem tarihsel hem de metafiziksel olarak anlaşılmasının gerekliliğini vurgular. Bu açıdan dinlerin kurtuluş anlayışı, sadece metafiziksel bir olay değil, ayrıca tarihsel ve empirik bir meseledir. Öyleyse karşılaştırmalı bir dinler teolojisi, kurtuluş konusuna odaklanan dini semboller, yabancılaşmadan, nihilizmden ve anlamsızlıktan kurtuluş yolu olarak değerlendirir (Smith, 1981: 168).

Smith'in amacı, dünya dinleri incelemesini, tarihselci ve statik doktrinel incelemelere esaretten kurtarmaktır. Bunun için dinlerin dışsal yapılarını bilmekten çok bu gelenekler içinde yaşayan halkı anlamak önem taşır. Smith'in yaklaşımı, dünya dinlerinin kendisi aracılığıyla ayrı birimler içine yerleştirildiği kategorilere meydan okumaktır. Fakat Smith Budistlerin veya Müslümanların imanından bahsederken, sanki onlar tekil kategorilere işaret etmektedir. Bu yüzden Smith'in dünya "dinleri paradigmasına" karşı koymada çok başarılı olduğunu söyleyemeyiz. Zira o, dünya dinlerini sınıflandıran kategorileri yapı bozumuna uğratmaktansa, dinin dinselliğini vurgulamıştır (Cox, 2007: 41).

5. KÜRESEL BİR TEOLOJİYE DOĞRU

Dini araştırmacılar, kendi akademik görevlerini, sosyal, ahlaki ve siyasi amaçlarla birlikte yürütmektedirler. Eliade'nin "yeni hümanizmi", Smith'in "dünya teolojisi" kavramları böyledir. Dinler teolojisi, diğer insanların imanı hakkındaki Kilise'nin yeni farkındalığı tarafından Hristiyan düşünceye dâhil edildi. Eğer dinlerin Hristiyan teolojisinden bahsederseniz, dinlerin bir İslami teolojisinin var olup olmadığı sorusuyla karşılaşırız. Hakiki manada dinler teolojisi nosyonu, dinlerin Hristiyan bir teolojisini barındırır. Dinlerin Hristiyan teolojisi rölâтивist ya da dogmatik olma imkânlarına açıktır (Smith, 1989: 107-109).

Sanatın, bilimin veya siyasi özgürlüğün Hristiyan bir teolojisi var olabilir, zira iman entegre eder, öyle ki, teoloji kişinin kavradığı her şeyi kuşatır. Fakat diğer dinlerin Hristiyan bir teolojisi olamaz. Zira iman, dışarıdan bakanın kavradığından daha fazlasını kapsar. İman, merkez ve üstün olduğundan, teoloji konusunu teolojileştirir. Bu nedenle iman, dışarıdan bakan tarafından teolojileştirilemez. Böylece bir cemaatin imanı, diğer cemaatin teolojisinin nesnesi olmaktan alıkonur (Smith 1989: 110-111). Bu bakımdan Hristiyan dinler teolojisi gibi bir kavram, sakıncalıdır. Zira bu teoloji ilk planda Hristiyanlıkla sınırlı olduğundan, Aşkın varlık hakkında dar bir perspektifi ifade eder. Hristiyanlıkla sınırlı bir teolojiye "dinler teolojisi" adını vermek problem üretir. Ona göre, insan hayatı adına iman denen tek bir evrensel niteliğe sahiptir. Uygun bir teoloji, iman denen evrensel gerçeklik üzerine inşa edilebilir. Burada yeni küresel teoloji, tek bir teoloji olduğunu benimseyen insanlığın dini tarihinin bir teolojisi. Dünya teolojisi, sadece tek bir dinsel geleneğin değil, Yahudilik, Hristiyanlık, İslam, Budizm gibi dini geleneklere mensup kişilerin katılımlarıyla geliştirilebilecek bir teolojidir. Tanrı'ya tek bir geleneğin perspektifinden bakmak Tanrı hakkındaki konuşmayı sınırlandırır (Smith, 1981: 122-125).

Smith karşılaştırmalı dinler tarihi ve dünya teolojisi arasında bir işbirliğini geliştirmeye gayret eder. Zira Smith, bu bağlamda, dini tarihi, aşkın gücün ifadesi olarak gören

fenomenologlarla fikir birliği sağladığından, dini hayatın biçimlerini vahyin biçimleri ya da yansımaları olarak görmüştür. Burada dinler tarihi, dünya teolojisine veriler ve bilgiler temin eden bir disiplin olarak görülür. Dinler tarihi bir tür vahiylerin deposu ve Tanrı'nın insanlarla olan çeşitli münasebetlerinin anlaşılmasını sağlayan bir temeldir (Smith, 1981: 126). Smith, dini geleneklerle ilgili olarak dar perspektiflere bağlılığı yıkmaya çalışır ve karşılaştırmalı din ya da din fenomenolojisinin insanların sınırlandırılmaz aşkın gerçeklikle iletişime geçtiği bir süreç olarak telakki eder. Ona göre, seküler mantık bu gerçeği anlayamadığından oldukça problemlidir (Smith, 1981: 127). Örneğin Hristiyan teolojisi hakkında bir ifadede bulunmadan önce, diğer dini geleneklerin öğretileri göz önünde bulundurulmalıdır (Aydın, 2005: 253).

Dini çoğulculuk Smith'in küresel teoloji ya da dünya teolojisi kavramı için oldukça önemlidir. Hatta Smith, dinler tarihini dini çoğulculuk sorununu çözmek için bir alet olarak kullanır. Araştırmacı bir geleneğin tarihini anlamak için, diğer gelenekleri de araştırmalıdır. Bundan dolayı, bir dinin mensubu, diğer dinlerin mensuplarından ayrı olarak kendi başına bir teoloji geliştiremez (Aydın, 2005: 248). İmanın evrenselliği ve dini tarihin birliği gibi konular, Smith'i, Hristiyan, Müslüman teolojileri gibi farklı teolojiler geliştirmek yerine yegâne olan küresel bir teoloji geliştirmeye teşvik etmiştir (Aydın, 2005: 250).

İnsanı ve eylemlerini sanki nesneymiş gibi ele almak, onları yanlış temsil etmektir. İnsanın bütün bilgisi, öz-bilgi olduğu gibi, bütün teoloji, öz-teolojidir. Küresel dünyada bize meydan okuyan dini çoğulculuk, cemaatlerin her birinin tarihsel gelişimi içinde ortaya çıkan bir konudur (Smith, 1989: 112).

İman, beşeri hayatın evrensel niteliği olarak kabul edilmelidir. İman, şahsılık boyutunun, kendisine, komşusuna ve evrene bir yönelimi ve uyumudur. Bununla birlikte iman, dünyayı görme ve onunla meşgul olma yoludur. İlk Hristiyanlar, Mesih'te imanın insana ulaşabildiğini böylece yeni bir hayatın mümkün olduğunu ilan ettiler. Bugün Smith

buna hayatı anlamlı bulma, yabancılaşmayı aşma kendisiyle bütünlük içinde yaşama gibi değerleri ekler (Smith, 1989: 114-115). İman, kişinin gerçek ya da iyi olarak bildiği şeyle varoluşsal bir meşguliyettir. İman, kişinin kozmik olarak geçerli olarak kabul ettiği şey açısından davranmaya kendini vakfetmesidir (Smith, 1989:118-119).

Ortaçağda Hristiyan teologlar, sadece onun Hristiyan modellerle ima edildiği biçimlerde imanı düşündüler. Müslüman teologlar, onu sadece İslami olanla ima edilmiş gibi düşündüler. İnanç mensupları, diğer insanların imanı hakkında hiçbir şey bilemediler (Smith, 1989: 120). Karşılaştırmalı din teolojisi, sadece klasik Hristiyan teolojisinin ürünleriyle değil, İslami, Hindu, Budist Yahudi ürünlerle de süreklilik içinde olmalıdır. Dini hayata ilişkin Batılı akademik incelemeler, bir zaman için indirgemeci ve dogmatik olmaya yöneldiler ve bu yüzden gelenekleri ele alırken iman nokta-i nazarından saptılar. Smith'e göre, ihtiyaç duyulan şey, dinler teolojisi. Dinler tarihinde heyecan veren yeni evre, küresel ve dini çeşitliliğinin doğrulanmış öz bilincinin doğuşudur. Artık dinlerin kendisi için bir nesne değil, özne olduğu bir teoloji nosyonuna ulaşılmıştır. Smith'in zihninde olan şey, insanlığın dini tarihinin bir teolojisi. Teoloji, imanın ve imanda bilinen dünyanın eleştirel biçimde entelektüelleştirilmesidir. Smith'in araştırdığı şey, imanımıza ve dünyanın modern algısına entelektüel bir nitelik kazandıracak tarzda insanlık tarihini yorumlayacak bir teolojidir. Karşılaştırmalı din teolojisi, İslami olabilir ama İslami teoloji olamaz. Örneğin St. Thomas, Hristiyan bir teolojiyi ya da Hristiyan imanının bir yorumunu değil, teolojinin Hristiyan bir görüşünü ve imanın Hristiyan bir yorumunu üretti. Teoloji, bireysel bir şahsın ifadesi değil, daha çok bir cemaatin bir imanının formülasyonudur. Şüphesiz o, bir şahıs tarafından üretilir ama bir cemaat için üretilir (Smith, 1989: 124-125).

Burada artık teolojinin elde ettiği bilgi, dinler tarihinin bilgisi olmalıdır. Teolojik yorumun dayandığı bilgi, dinler tarihinin incelemesinin sağladığı materyale dayanmalıdır. Bununla birlikte, aşkın referans dışlandığında, tarih kavramı çarpıtılmış olur. Zira insanlar dünyevi olandan daha fazlasıyla

ilişki içinde tarihsel olarak yaşarlar. Tarih kapalı bir sistem olmadığından, insan onda sonsuzluğa açıktır. Dini tarihin incelemesi, gözlemlenebilir geleneklerin bilgisinin incelemesidir. Geleneklerde ifadeye bürünen iman ihmal edilirse, tarihin incelemesi yetersiz kalır. Smith'in gayesi, insanlığın total hayatına, sadece siyasi ve ekonomik olana değil ayrıca dini olana da Hristiyanca katılmak iken, diğer insanları da, aynı şeye Müslümanca ya da Budistçe katılmaya davet etmektir (Smith, 1989: 128-129).

Teolojiler, Tanrı'nın vahyettiği şeyler değil, Tanrı'ya ve onun girişimlerine beşeri cevaplardır. Bütün teolojiler, özel bir bağlama sahiptir ve belli kültürlerin ürünleridir. (Smith, 1991: 21) Teolojinin hizmet ettiği amaç, dini çeşitliliği göstermek olmalıdır. Teolojiyi Tanrı hakkında konuşmaktan ziyade Tanrı hakkında konuşma çabası olarak anlamak daha doğrudur. Smith'in gayesi, bütün insanlığın ruhani bir cemaatini bir çoğulculuk teorisi içinde ortaya koymaktır. Burada cemaatlerin geleceği, insanlığın geleceğiyle bütünlük oluşturur ve küresel anlamda cemaatler arası karşılıklı bir bağlılık söz konusudur (Smith, 1989: 131-133).

İslami gelenekte "Allahu Ekber" ifadesi sadece Allah'ın büyük olduğu değil, her şeyden hatta dinden bile daha büyük olduğu anlamına gelir. Mesih Hristiyanlar için neyse, Kuran Müslümanlar için odur. Tanrı'nın kelimesi, Müslümanlara sözlü bir biçimde dile gelirken Hristiyanlıkta bir şahıs biçiminde görülür. Budistler kendi inanma biçimlerini bir din olarak telakki etmezler. Budistler teolojiyi gerektiren bir çabayı şüpheyle karşılarlar. Buda, metafizik sistemlerin insanlığı kederlerinden kurtaramayacağını kavramıştır. Hristiyanlar Tanrı'ya inanırken Budistler, meditasyona inanırlar. Budistler kendi inanma biçimlerini diğer sistemlere alternatif bir şey olarak değil, ondan farklı bir düzen olarak değerlendirirler. Hristiyan'ların dini liderler olarak tanımladığı fenomeni Budistler, Aydınlanmış Kişiler olarak değerlendirirler (Smith, 1989: 135-139).

Hindu gelenek, modern anlamda insanların eşit olarak yaratıldıklarını kabul etmez. Hindular açısından insanlar

yaratılmış varlıklar değildir. Bilakis onların ruhları sonsuzdur ve bu bakımdan eşittir. Hem insanlar hem de dini sistemler hakkında Hindular, nihai birliği tarihsel olmaktan çok aşkın olarak bulurlar. Hindular için tarih, şahsi kurtuluş alanıdır. Hinduların araştırdığı Tanrı, tarihi belli ilahi bir yöne götürme anlamında tarih içinde aktif bir Tanrı değildir (Smith, 1989: 141-142).

Yahudi dini hayatı her ne kadar hukiki olarak isimlendirilse de, ahlaki bir yönelime sahiptir. Onlar için ifa edilmesi gereken görev, Tanrı'yı bilmek değil, ona hizmet etmektir. Yahudi imanının özeti, Tanrı'nın öğrettiği biçimde kendini ona hizmete adamaktır. Yahudilerin amacı, Tanrı hakkında spekülasyonlarda bulunmak değil, ona itaat etmek olmalıdır. Yahudilere göre, dini hayat, inancın değil davranışın özüdür ve bir karşılaştırmalı din teolojisinden çok karşılaştırmalı din ahlakına ihtiyaç vardır (Smith, 1989: 142-144).

Seküler rasyonalistler, bütün dini biçimlerin sembolik olduğunu düşünürken, bütün dini yönelimlerin temelde antropolojik olduğunu varsayar. Onlar dini davranışın psikolojik ve sosyolojik analizine değer verirler. İnsanın dini performansının insanın özüne eklenen bir şey olmadığını, fakat onun bir ifadesi olduğunu belirtir. Smith'in karşılaştırmalı din teolojisi dediği şeyi, seküler bir rasyonalist, insan hayatına anlam verme noktasındaki beşeri çabaların genel teorisi olarak adlandırır (Smith, 1989: 146-147).

Smith **Big-Bang** teorisi adını verdiği tarihsel anlayışın bir dini hayatın gerçek biçiminin ve düşüncesinin tarihsel başlangıçlarda aradığına değinir. Burada aslolan kökene dönüş fikrinin işlenmesidir. Özellikle Hristiyan tarihinde reformasyon süreciyle birlikte bu anlayış güçlenmiştir. Nitekim reformcu düşünürler, Hristiyan tarihinde sürüp gideni araştırmak yerine Mesih'te bütün zamanlar için bir kere gerçekleşene odaklandılar. Özellikle 19. yy.da diğer dinlere yönelik Batılı yaklaşımda da bu tarih anlayışının izleri sürülebilir. Burada din tarihe eklenen ve özellikle temporal dünyaya dışarıdan enjekte edilen bir şey olarak görüldü. Bu

anlayış açısından tarihçinin görevi, kökenlere geri gitmektir (Smith, 1989: 154-155). “B”nin “A”nın modifiye edilmiş bir biçimi olduğunu öğrenmek, dikkatimizi “B”den “A”ya yöneltir, zira “B”nin kökeni olduğu için “A”nın daha gerçek daha tarihsel olduğuna inanılır. Oysa olaylar arasındaki karşılıklı ilişkiyi göremeyerek, her şeyi tek bir şey açısından değerlendirmek, tarihçiliğin kötü bir yorumudur. Bir metni anlamak için onun arka planını bilmek gerekmez. Doğal kozalite yasası tarih alanına uygulandığında, olguların çarpıtılmasıyla sonuçlanır. Bir şahsın hayatının hakikati sadece onun geçmişine değil, aynı zamanda mevcut anına da uzanır (Smith, 1989: 156-157). Örneğin Guru Nanak’la ilgili anlatılanlar onun tarihsel kişiliğini aşan dini efsanelerdir. Guru Nanak asla Hindistan’ın dışına çıkmadığı halde hikâyelerden birinde Mekke’yi ziyaret ettiği belirtilir. Bu mit, 18. yy.a aittir ve tarihsel anlamda Guru Nanak’a kadar geri uzanmasa da, Sih dini geleneğinin devam eden sürecini etkilemektedir. Smith’e göre, Sihizm, 5 yüzyıl önce kurulmuş bir dini sistem değildir, Guru Nanak yeni bir din kurmadı, hiçbir sistemi vaaz etmedi. Öyleyse kökenlere odaklanmak, Sih dini hayatının anlamını ıskalamaktır¹⁰⁹ (Smith, 1989: 160-161).

Batılı klasik din anlayışı, kendi dışındaki dinlere karşı hoşgörüsüz bir zihin yapısına sahip olmasından ötürü, kendileri dışında kalanların din anlayışının meşru olmadığını düşünür. Bu noktada Smith’in tutumu, İslam dininin Yahudilik ve Hristiyanlığa göre daha hoşgörüsüz bir din olduğu noktasında Voltaire, Hume ve Renan’ın görüşlerinden tam aksi istikamettir. Smith, “Batının din anlayışı” derken sadece Yahudi Hristiyan geleneğini kastetmez ayrıca seküler zihniyete de atıf yapar. Tarih biliminin, bir kökenler bilimi olarak

¹⁰⁹ Smith, Batılı araştırmacıların Kuran’ın anlamını sadece 7. yy.ın Arap dünyasında arama hatasına değinir. Smith, Batılıların Kuran anlayışına “Kuran’ın Muhammet Teorisi” adını verir. Ona göre, Kuran’ın anlamının onu kaleme aldığı var sayılan Muhammet için taşıdığı anlamdan ibaret sayan “K.M.T”, tarihi yeterince ciddiye almamaktadır. Kurana yönelik tarihselci yaklaşım, Kuranın ilahi bir kökene dayanmadığını daha çok 7. yüzyılın dünya görüşüne dayandığını ileri sürerken, o dönemim tarihsel, kültürel ve sosyal şartları ile Kuran ayetleri arasında ilişkiler kurarak ayrıntılı tahlilleriyle ön plana çıkmaktadırlar.

anlaşılması, dinler tarihi araştırmalarının dinler hakkında renkli yorumlara ulaşmasında katkısı olmuş olabilir. Fakat özellikle “**Big-Bang**” teorisini, dinler tarihine tatbik etme çabaları, Smith’e göre, tarihin devam edegelen bir süreç olarak anlaşılmasına ters düşer. Zira bu teori açısından, her bir dini metnin özel bir nesne olarak sadece belli bir zamanda ve belli bir yerde bir anlam taşıdığı var sayılır. Başka bir deyişle, bir dini anlamak için tarihçiyi dinin ilk defa ortaya çıktığı anı yeniden inşa etmeye çağırmaktadır. Smith’in metinleri ele alış biçimi fenomenolojiktir. Metinler, özellikle kutsal metinler, takipçilerinin anlam keşfetme kapasitelerini geliştirdikleri ölçüde, gerçek mesajını icra eder (Aydın, 2002: 149). Smith, tarihselcilerin bir bakıma İslami tecrübenin statik bir dünyada yansıyan anlamını tasvir etme teşebbüslerinin ötesine gider.¹¹⁰

Bir tarihçi, her şahsın imanının özel, şahsi ve tarihsel bir biçime sahip olduğunu bilir. Smith, kişinin bu özel ve şahsi iman aracılığıyla kurtulduğuna değinir. Hiçbir insanın yeryüzünde bütünüyle kurtulamayacağını belirten Smith, imanla kurtuluştan bahsettiğinde sanki Protestan teolojinin etkisi altındaymış gibi görünür. Fakat o imanla kurtuluştan bahsettiğinde Hristiyan imanını kastetmez. Smith’e göre çoğu Hristiyan, diğer insanların imansız olduğunu düşünürken, kimisinin kurtardığı kiminin ise kurtaramadığı farklı iman türlerinin var olduğunu kabul etmezler. Oysa Müslüman kişi, İslami imanla, Budist ise Budist imanla kurtulacaktır (Smith, 1989: 167-168).

Smith, kurtuluş ile modern anlamda nihilizmden, yabancılaşmadan, anomiden ve umutsuzluktan kurtuluşu da kastetmektedir. Dindarlar, dini bir cemaate katılımında ya da

¹¹⁰ Smith, bu “kökene dönüş” hikâyesinin, Protestan refomasyonu ile olan ilişkisine de değinir. Sadece özgün olanın gerçek olduğuna inanan Protestan kültür açısından, Hristiyanlık zaman içinde oluşmakta olan ve hakikatinin tarihsel süreklilik içinde aydınlandığı bir din değildir. Smith, bu Protestan zihniyetin, Hristiyanların diğer dinlere olan bakışında belirleyici olduğuna işaret eder. Protestanlığın “köken mitine” dayanan bu Batılı mantaliteye göre, Budizm, Buda’nın, Hinduizm, erken metinler olan Rig-Veda’nın, İslam, Hz. Muhammet’in öğretilerine dayanır. (Smith, 1993:83-86)

dini bir ritüelin icrasında aynı zamanda bu tür olumsuzluklardan da kurtulmuş ya da özgürleşmiş olur (Smith, 1989: 168-169). Smith yeryüzündeki her cemaatin, benzer biçimde ilahi, benzer biçimde beşeri olduğunu belirtir. Dini bir şahıs, dünya cemaatlerinden birinin devam eden tarihsel hareketine iştirak ederek Tanrı'yla ilişkiye girer. Kurtuluş kavramı tarihsel anlamda farklılıklar taşısa da, kozmik kurtuluş herkes için, bir Afrikalı, bir Hristiyan için bile aynıdır. Tanrı'nın imanın diğer biçimleriyle kurtarması, Tanrı'nın tarihte kurtarıcı bir aktiviteye sahip olduğu konusundaki Hristiyan anlayışı teyit eder. Eğer Tanrı diğer insanlarla ilgili olarak kayıtsız kalsaydı, Hristiyan Tanrı anlayışının yanlış olduğunu söylenebilirdi (Smith, 1989: 171). Vahyin sona ermesi diye bir olay olamaz, onu alma kapasitemiz de sürekli olarak değişir. Dinlerin hakikati şahıstan şahısa değişir.

Smith vahyi nesnel bir kavram olarak değil, beşeri bir kavram olarak düşünür. Zira vahiy her zaman birisine vahyedilir. Tanrı kendini birine vahyetmediği sürece, Tanrı'nın kendini vahyettiğini söylemek mümkün olmaz. Tanrı'nın vahyettiği şey her zaman kendisidir. Tanrı insanlara kendisiyle ilgili önermeleri değil, kendini vahyeder (Smith, 1989: 173). Dinlerin karşılaştırmalı teolojisi açısından, Tanrı'nın kendini belli bir vahiy biçiminde örneğin Mesih İsa'da ya da Kuran'da bütünüyle ifşa ettiği söylenemez. Bütün vahiy, aktüel olarak olandan potansiyel olarak daha bütündür. Burada vurgulanması gereken tamlık ya da bütünlük değil, aşkınlıktır (Smith, 1989: 175). Zaten Smith için teosentrik gerçeklik de "teos"un nitelikleriyle tanımlanmaktan çok dinin aşkın boyutuna duyarlı bir gerçeklikle ilgilidir.

Smith'in bir taraftan tarih diğer taraftan iman üzerindeki çifte vurgusu, gerilim içindedir. John Hick, tarihsel mekânın asli beşeri çeşitliliğine vurgu yaparken, Smith aksine beşeri dini tarihin birliğini aşkın bir gerçekliği kabul etmeye götüren önemli bir olgu olarak vurgular. Hick'e göre beşeri dini tecrübe, bütün tezahürlerinde indirgenemez bir biçimde özeldir. Smith'e göre, asli bilgi, küresel iman fenomenidir, dinlerin karşılaştırmalı teolojisinin görevi, varsayılan bu birlikle tutarlı kavramlar bulmaktır. Smith ve Hick, keskin bir düalizmi

savunma konusunda hemfikirdir. Hick'te bu, Gerçeğe ya da Öteye uygulanırken, Smith'te, dışsal olmaktan çok içsel olarak düşünülmelidir. İman onu ifade eden formlardan ayrı olan varoluşsal bir çabadır. Hick, kendinde nihai gerçekliğin tek olduğunu, fakat şahıslar tarafından farklı biçimlerde tecrübe edildiğini varsaydığında, Smith'in ötesine geçer. Hick Tanrı'nın bilgisine odaklanırken, Smith insanın dinselliğine odaklanır (Whaling, 1982: 13-14).

6. SONUÇ

Smith, sistematik dini araştırmalar açısından özellikle nesnelliğin bir sentezine ulaşmaya çalışmaktadır. Smith özellikle akademik bir elite sınırlı olmayan daha katılımcı ve çoğulcu bir bağlama yerleştirdiği bilgi perspektifine beşeri bilim (Humane Science) adını verir. Smith, nesnel bilgiyi tamamen reddetmez. Aksine onun yaptığı şey, beşeri bilinçle olan ilişkisini göstermektir. Zira Smith beşeri zihin açısından nesnelleştirmenin kaçınılmaz olduğunu düşünür. Fakat o, sadece bu entelektüel boyutla sınırlı kalmanın yanlışlığına bizi ikna ettiğinde, diğerlerinin öznelliğine hakkını vermeye ve onunla birleşmiş bir bilince işaret eder. İşin püf noktası, bu nesnelleştirilmiş bilginin, beşeri öznellikle girdiği sentezin nasıl mümkün olabildiğiyle ilgilidir.

Smith'in çabası, dinler tarihini bir kurtuluş teolojisine dönüştürme eğilimini yansıtsa da, onun bütün emeğini teolojik bir pozisyon olarak tanımlamak tam olarak gerçeği ifade etmez. Smith sadece teolojik perspektifi kullanmaz, onun yaklaşımı antropolojik izler de taşır. Smith'e göre insan, hem tarihsel hem aşkınsal bir varlıktır. İnsaniyet, aşkınlıkla tarihselliğin karşılıklı ilişkisinden ve ikisi arasındaki etkileşimden neşet eder. Smith, sadece bir dinin harici yönlerini incelemeyi, ayrıca iman çerçevesinden açığa çıkan hakikat sorunuyla ilgilenir. Ancak Smith'in, şahıslara fazlaca odaklanması, dini hayatın diğer yönlerini karanlıkta bırakmıştır.

Smith'e göre semboller nesnel bir biçimde anlaşılamaz, zira sembol nesnel anlamda sembol değildir, fakat daha çok şahıslarla ilişkisi çerçevesinde bir semboldür. Smith'in

sembollerin kendinde bir anlama sahip olmadığını ifade ettiğinde, alımlamacı hermenötiği savunduğunu söyleyebiliriz. Dini semboller, işlevlerini yerine getirdiği ölçüde, bir hakikat iddiasına sahiptir. Sembolü anlamanın yolu, o sembolün ona inanan cemaat için ne anlam ifade ettiğini sorabilmektir. Semboller, beşeri hayatın ve kâinatın birbirine mutabık olduğunu gösterir.

Dinler arası anlama, sadece akademik ve nesnel bir sorun değil, fakat dini bir sorundur da. Bir inanan diğer dinlerin müntesiplerinin dinselilikleri çerçevesinde kendi dinseliliğini test edebilmelidir. Diğer dinlerin dindarlarının sembolleri, kendi imanımızın değerini tartabilmemizi sağlar. Dini çoğulculuk, içinde sembollerin yeni bir gözle yorumlanmaya başlandığı tarihin yeni bir evresine işaret eder. Karşılaştırmalı din teolojisi ya da dünya dinleri teolojisi imanının diğer farklı biçimlerinin olabileceğini göstermeyi ve onlar arasında çoğulcu bir diyalog kurmanın imkânını araştırmayı amaçlar. Burada teoloji metafiziksel bir mesele olmaktan çok insanlığın dini tarihindeki birliği (karşılıklı etkileşim) göstermekle ilgilidir. Karşılaştırmalı Dinler Teolojisi, dini sembolleri, anlamsızlık ya da yabancılaşma gibi sorunların teşhisinde ve çözümünde tamamen pratik amaçlar için istihdam eder.

GENEL DEĞERLENDİRME

Araştırmamızın değerlendirme kısmında ulaştığımız sonuçları aşağıda sunmaya çalışacağız.

Bu araştırma sürecinde ulaştığımız fikirlerden biri, fenomenologları birleştiren bazı ortak parametrelerin bulunmasına rağmen, her birinin kendine özgü bir fenomenolojik yaklaşım geliştirmiş olduğudur. Bu tür farklılıklar din fenomenolojisine karşı bir argüman olarak sunulamayacağı gibi, aksine din fenomenolojisi geleneğinin ailevi bir çeşitlilik taşıdığını gösterir. İçinde din fenomenolojisinin içeriden bakan ve dışarıdan bakan arasında bir orta yolu önerdiği ya da bir sentez fikrine sıcak baktığı Cantwell Smith, Parrinder ve Sharma gibi isimlerin yaklaşımları oldukça sahici görünmektedir. Sonuç olarak dini metinleri incelemenin dini bir yolu her zaman mevcuttur, fakat bu yolu yegâne yol olarak dayatmaya çalışmak doğru değildir.

Din fenomenolojisi dendiğinde, otonom bir disiplini anlamak durumundayız. Din fenomenolojisini otonom olarak kabul eden fakat “kendine yeter” bir disiplin olmadığını belirten Douglas Allen son derece haklıdır. Bu yüzden din fenomenolojisi, filoloji, etnoloji ve diğer yaklaşımlara bağlıdır. Din fenomenolojisi her zaman diğer yaklaşımların katkılarını kendi eşsiz perspektifi içine entegre etmelidir Biz bu bağlamda fenomenleri tarihsel bağlamından ayrı olarak kabul etmeyen Pettazzonici gelenekle Cantwell Smith’in yaklaşımı arasında bir süreklilik ve tutarlılık olduğunu söyleyebiliriz. Adına tarihsel fenomenoloji diyebileceğimiz bu yaklaşımın dinleri anlamada hatırı sayılır bir model olarak işlevsel olduğu kanaatindeyiz. Tarihsel fenomenolojinin özellikle van der Leeuw’da gördüğümüz fenomenlerin tarihsellik hususiyetinden soyutlanması yanlışından sakınılmasında önemli bir role sahip olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte fenomenlerin tarihsel bağlamına dikkat etme hassasiyeti, fenomenolojik sınıflandırmaların nötral olmaktan çok, mutlak anlamda

ideolojik (emperyalist) ve sosyo-politik işlevlere sahip olduğunu kabul etmemizi gerektirmez. Elbette bir şeyi sınıflandırmakla, özel bir kültürün, sınıfın veya cinsiyetin ilgilerinin temrin edildiği yadsınamaz. Bununla birlikte, dini fenomenologlar tarafından dini tarih, adına kutsal ya da tanrısal güç denen temel dini bir gerçekliğin ifadesi olarak görülmüştür.

Smith'in anladığı manada fenomenoloji diyalojik bir yöntemdir. Karşılaştırmalı incelemeler, araştırmanın temel aracı olarak diyalojik ve eleştirel öz bilinci gerektirir. Diyalog, kendi durumsallığına açıklık kazandıran düşünce disiplini, diyalog sayesinde kendi pozisyonumuzu sorgulama biçimine açıklık kazandırırız. Günümüzde diyalojik yaklaşım, araştırmacıların konferans tertip etmelerinden çok, farklı anlama biçimlerinin birlikteliğini ifade eder. Son otuz yıl içinde insanların ülkeler arası göçü, değişik yerlerde çok dinli yapıları ortaya çıkardı. Artık öteki kavramını kullanırken iki kere düşünmek gerekir, zira herkes birbirine öteki olmuştur. Diyalojik yaklaşım, dini geleneklerin değişim içinde olan dinamik bir yapıya sahip olduklarını göstermeye çalıştığı gibi, aynı zamanda geleneklerin çok sesliliğini vurgular.

Burada amaçlanan dini bir gelenek içindeki hayatın özel biçimlerini niteliksel bir biçimde anlamaktır ve bu yüzden fenomenlerin dindarın bakış açısından ne anlama geldiği resmedilir. Ayrıca dindarlar için aşkın odakla ilişki içinde hayatın ne anlama geldiği betimlenir. Cantwell Smith, dini ifadelerin dindarları için kastettiği anlama odaklanırken, Kristensen ve Eliade ile müşterek bir görüşü savunur. Kristensen için bu insanlar, antikitenin insanları ve Eliade için kutsalın tezahürlerine duyarlı dindar insan iken, Cantwell Smith için, onlar, imanın insanlarıdır.

Özsel fenomenolojiden farklı olarak, bir dünya görüşünün zamanla nasıl geliştiğinin dinamik bir resmi çizilmelidir. Bu hareketli resme ulaşmada özel bir zamanda özel bir geleneğin statik kareleri alınır ve daha kuşatıcı bir resmin içine yerleştirilir. Burada dindarların öz-anlamalarında gerçekleşen değişimleri ifşa eden bir geleneğin hayat biçimleri araştırılır.

Verili bir geleneğin içsel gelişimine odaklanılır, yoksa ideal gelişim modellerine itibar edilmez. Smith de tıpkı Kristensen gibi, karşılaştırma olmaksızın araştırmanın kör olacağını bilir. Dinler arasındaki karşılaştırma, bir geleneğin gerçek eşsizliğinin takdir edilmesini sağlar.

Karşılaştırma sayesinde bir gelenek daha iyi ve daha derin anlaşılır. Tarihsel fenomenoloji, tarihsel empirik bilginin karşılaştırılmasına ve zamansal değişim mevzusuna daha meyyalken, özsel fenomenoloji, daha statiktir ve karşılaştırmayla daha az ilgilidir. Tarihsel fenomenoloji, özel bir geleneğin zamansal olarak yapılandırılmış bir izahını amaçlarken, özsel fenomenolojiden farklı olarak, dini dünya görüşünde çağlar boyunca meydana gelen değişimleri kaydeder. Özsel fenomenoloji, genelde dini bilincin temel özelliklerini teşhis etmekle ilgilenirken, tarihsel fenomenoloji, bir geleneği diğerleriyle karşılaştırarak, o geleneğin içsel perspektifini açıklamaya çalışır. Burada tarih ve felsefe arasına sıkıştırılmış bir fenomenoloji yerine daha empirik bir yaklaşım geliştirilmelidir.

*Waardenburg, Smith'in dini bilginin anlamı sorununu hermenötiksel bir tarzda ele almakla, onun klasik fenomenologlardan ayrılarak fenomenolojiye yeni bir soluk ya da tarz kazandıran bir kimse olduğuna dikkat çeker. Smith'in metodolojisinde temayüz eden bu yeni stil fenomenolojinin vafı-ı mümeyyizi, somut dini bilginin genel şemalar açısından değil, belli şahıslar için ifade ettiği önem üzerinde durulmasıdır. Bir kimsenin ifade ettiği şeyle ne kastettiğini sorduğumuzda, ya da bir şeyin bir kimse için ne anlama geldiğini sorduğumuzda, anlam (meaning) kavramına ulaşmış oluruz. Bu bakımdan Smith'in *The Meaning and End of Religion* adlı kitabının başlığının da çağrıştırdığı gibi temel sorun dini ifadelerin belli şahıslar için kastettiği somut ya da şahsi anlamdır. Bu bakımdan Smith'in fenomenolojiye kazandırdığı diyalojik ve personalist açılım, orijinal bir katkıdır. Dinlerin sadece dini sistemler olarak değil, özel durumlarda özel şahıslar için sahip olduğu anlam açısından değerlendirilmesi gerektiği konusunda Waardenburg, Smith'i takip eder. Burada öznel anlam sorunu, bir anlam araştırma sorunu olarak kendini empoze eder. Bir şeyin bir kişi için sahip olduğu anlamın incelenmesi, içinde şahsın böyle bir anlamı*

kavradığı somut durumun incelemesinden ayrı tutulamaz. Smith, dini anlamları incelemenin farklı bir modelini geliştirirken, Eliade'nin düştüğü Eflatuncu görüşlerden sakındı ve tarihsel süreci pozitif bir anlamda ele aldı. Bu arada Waardenburg, Cantwell Smith'in daha sonraki eserlerinde görülen şahsi iman kategorisine aşırı vurgunun, erken dönem eserlerinde görülen ekonomik ve politik güçlere odaklanma ile gerilim içinde olduğunu belirtir.

Smith, karşılaştırmalı dinin, tipolojilerin, yapıların, arketiplerin, temaların incelenmesinden çok dini boyutu içinde insanın karşılaştırmalı incelemesi olduğuna dikkat çeker. Bu karşılaştırma noktası ilgili şahıslara ne anlam ifade etmektedir sorusu temelinde şahısların imanını ele alır. Smith'in katkısı, aşkınlığı yeniden seküler üniversitelerin gündemine getirmesi ve dini geleneği gayri şahsi kavramlara karşıtlık içinde tanımlanan şahıslarla yeniden ilişkilendirerek ele almasında gizlidir. Hakikat, iman ve gelenek, kendinde şeyler değil, şahısların aracılığında anlaşılan kavramlardır. Smith, bir teoloji ve karşılaştırmalı dini diyaloga sokan birisi olsa da, onun vurgusu, teolojik inançlar ve Tanrı üzerine değil, dinselikleri dolayımında şahıslar üzerinedir. Smith bir teolog olmaktan çok karşılaştırmalı ve hermenötik bir araştırmacıdır. Smith bir Hristiyan olsa da, Hristiyanlığı diğer dinleri değerlendirme noktasında normatif bir ölçüt olarak ele almaz. Onun yaklaşımı ne Mesih merkezli ne de Hristiyanlık merkezlidir, daha çok teosentriktir. Smith, tipolojik analizin yetersizliğini ortaya koyarken, karşılaştırılması gerekenin insan kavrayışları olduğuna dikkat çeker. Onun karşılaştırdığı şey, örneğin kutsal metinler tipolojisinde ihtiva edilen şey değil, daha çok her birinin kendi inananlarının kavrayışında ifade ettiği anlamla ilgilidir. Beşeri kavrayışlar esas alındığında, Hristiyanların İsa-Mesih kavrayışının Müslümanların kavrayışındaki karşılığının tipolojik analizde iddia edildiği gibi Hz. Muhammed değil, Kuran olduğu anlaşılacaktır. Tipolojik analiz, beşeri kavrayışta vuku bulan anlayışlara itibar etmediğinden yetersiz ve tarih dışı bir tahlildir. Fenomenolojik tipoloji, fenomenlerin benzer tipleri arasında yapısal karşılaştırmalar yaparken, dini geleneklerden soyutlanır. İslam'da Kuran'ın Hristiyanlıktaki

karşılığının Kitab-ı Mukaddes olmadığını anlamak için fenomenolojik tipolojinin ötesinde inananların din anlayışına referansa ihtiyaç vardır.

Smith, incelenen dindarlar hakkında akademik bir eser yazılırken, onların kendi diniyle ilgili anlayışa danışılması gerektiğinden bahseden bir doğrulama kriteri üretir. Bu doğrulama kriteri, *empatiyi* gerektiren *Einfühlung* üzerindeki genel fenomenolojik vurgudan daha ileri gider. Bu durum, araştırmacının sadece Batılı muhataplara sahip olmadığını aklında tutmasını gerektirir. Smith'in bu yaklaşımıyla Kristensen'in "inananın imanından başka hiçbir dini gerçeklik yoktur" sözü arasında bir paralellik vardır. Kristensen'e göre inanan daima haklıdır. Kristensen'e göre, her din kendi hareket noktasından anlaşılmalıdır. Bu ise onun kendi dindarları tarafından nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Her inanan kendi dinine eşsiz, otonom ve mutlak gerçeklik olarak bakar. Fakat tarihçi, inananın anladığı biçimde dini bilginin mutlak niteliğini anlayamaz. Tarihçinin hareket noktası farklı olduğundan, araştırmacı ve araştırma nesnesi arasında bir mesafe vardır. Araştırmacı bir dini araştırmakla o dinin inananı olamaz, bu bakımdan tarihçi sadece fenomenlerin anlamını yaklaşık olarak inceleyebilir. Bu bakımdan araştırmacının araştırdığı fenomenle arasında var olan mesafeyi aşabilmek için o dine ihtida etmesi gerekmez. Araştırmacı ya da gözlemci dine içeriden bakan dindarın farkında olmadığı fenomenin anlamını yorumlayabilir.

Smith, "dini olgulara" yönelik pozitivist yaklaşımın yaşayan bilgiyi ölü bilgiye, şahsi olanı gayri şahsiye indirgediğini belirtir. Smith'in anlayışı, indirgenemez dini bilginin şahsi boyutuyla ilgili bir kavrayıştır. Dini tecrübenin indirgenemez şahsi boyutunu vurgulama noktasında dinin dışsal ifadelerinin semboller, kurumlar vb. kendinde din olmadıklarını ifade eder. Smith, şahsi olanı aşırı bir biçimde vurguladığından, nesnel anlama için bir ölçüt sağlayamaz. Dinin dışsal ifadeleri zannedildiği kadar dışsal değil fakat şahsidir. Cantwell Smith, araştırmacıların kendilerini dindar insanın perspektifine yerleştirmeleri gerektiğini belirtir. Bu dini fenomenlerin içeriden anlaşılması gerektiğini gösteren bir işarettir. Bununla

birlikte, ötekinin dini fenomenlerine şahsi katılımın bazı sınırları vardır. Kristensen'in vurguladığı gibi, ötekinin dini hakkındaki bilgi her zaman "yaklaşıktır". Öteki her zaman bir ölçüde ötekidir. Bazıları sadece atesit ya da agnostiklerin dini fenomenlere nesnel olarak yaklaşabileceklerini belirtirler. Fakat ateistler ya da agnostikler, yeterli duyarlılıktan, şahsi katılım kapasitesinden yoksundurlar. Bu bakımdan, Smith için, dini fenomenleri anlamak dini duyarlılığı, yeterli duygusallık koşulunu gerektirir.

Cantwell Smith'in birleşmiş bilinç anlayışı, içeriden-dışarıdan ayrımının ya da dikotomisinin aşılmasında hayati bir role sahiptir. Araştırmacı, araştırılan şeyle empatiye girdiğinde, sadece araştırılan araştırma sürecinden etkilenmez, aynı zamanda araştırmacının kendisi de bu süreç tarafından etkilenmeye açıktır. İnananlar bizzat araştırma sürecinin bir parçasıdır, burada temel sorun, inananların perspektifiyle, araştırmacının yorumları sentezlemekle ilgilidir. Akademik nötralite, ne mümkündür ne de ideal bir düşüncedir. *Epoche*, akademik nötralite ile aynı şey değildir, *epoche* daha çok öz-düşünümSELLİKLE ilgilidir ve fenomenleri kendileri adına konuşturmak üzere inananların perspektifinden bakabilmektir. Skeptiklerin, din fenomenolojisinin, teolojik ve ideolojik olduğu yolundaki iddiaları sağlam bir temele sahip değildir. Fenomenolog, yorum sürecini ne bütünüyle inananların perspektifine indirgemelidir ne de bu perspektifi tamamen göz ardı etmelidir. Refleksif diyalogizm bağlamında anlaşılan bir fenomenolojiyle, Cantwell Smith'in personalizmi arasında bir köprü kurmak olasıdır. Burada var olan sorunlar, Cantwell Smith'in araştırmanın hareket noktası olarak dil yerine bilinçle işe başlaması ve Smith'in iman kavramını evrensel bir nitelik olarak kabul etmesidir. Husserlci ilkelere bağlı olarak gelişen din fenomenolojilerini tenkit etmek, fenomenolojik hareketten feragat etmeyi gerektirmez ve Cantwell Smith'in fenomenolojiye getirdiği personalist açılım, bu durumu örneklemektedir.

Cantwell Smith, kişinin kendi dini dışında başka bir dinle diyalog kurmasını kendi dinini anlamının bir yolu olarak çerçevelemektedir. Farklı dinlere müntesip kişilerin,

birbirleriyle iletişim kurmaları, birbirlerinin inanç yolları hakkında bilgi sahibi olmaları çok müşkül değildir. Smith sadece akademik gözlemciyi inanan cemaatle empati kurmaya teşvik etmez, aynı zamanda inanan cemaati de modern eleştirel bilinci ve tarihsel eleştirel, rasyonel yöntemleri kanıksamaya teşvik eder. Bu bağlamda Smith'in daha çok batılı entelektüellerle inanan (Müslüman, Hindu) entelektüeller arasında bir diyalog kurmaya çalıştığını görürüz. Kanaatimize göre bu Smith'in, diyalog kavramını dar bir çerçevede ele aldığını göstermektedir.

Ninian Smart'ın metodolojik yaklaşımı ise, Cantwell Smith'inkiyle karşıtlık içindedir. Smith, dinin "iç yüzü" problemiyle boğuşurken, Smart açısından onun yaklaşımı bazı itirazlara açıktır. Smart Smith'in her ne kadar Hristiyanlığı normatif bir değer olarak kullanmadığını iddia etse de, iman kavramını Tanrıyla bir ilişki biçimi olarak ele almasından, iman kavramına Hristiyan bir içerik kazandırdığını belirtir. Bunu yaparken Smith, imandan çok meditasyona vurgu yapan ve tanrının varoluşunu doğrulamayan Budist grupların varlığını göz ardı eder. Bir bakıma Smith'in yaptığı şey, Hristiyan iman anlayışını diğer dinlere dayatmaya çalışmaktır. Smart açısından imanın yöneldiği odağın doğasını ortaya koymak yeterlidir, bu teolojik ya da metafizik bir teslimiyeti gerektirmez. Smith, insanın imanının tasvirine başlamak için aşkın bir odağa duyulan ihtiyaçtan bahsetmekle haklı olsa da, böyle tasvirlerin kişiyi tanrısal bir varlığın varoluşunu doğrulamaya götürdüğünü varsaydığında hatalıdır.

Smith'in din fenomenolojisine alımlamacı bir hermenötik açılım kazandırdığına dikkat çekmek önem arz eder. Hermenötik felsefe, Smith'in görüşlerinin daha derinlikli olarak anlaşılmasına katkı sağlar. Özellikle Smith, dilin gelenekselliği ve dilin dönüşümü arasındaki hermenötik ilişki üzerine düşünür. Smith'e göre dil, sadece bir nesne değildir, temelde o, beşeri bir nitelik ve etkinliktir. Dil, konuşanın zihnindeki şeyin kısmen de olsa muhatabının zihninde paylaşılabildiği bir faaliyettir. Kutsal metin, yüzyılların akışı içinde onu kutsal bir metin olarak kabul edenler için her ne anlamı ifade etmişse, onu kastetmiş demektir. Tarihçinin görevi, onun farklı zamanlarda farklı

kişilere nasıl farklı anlamları ifade ettiğini göstermektir. Özellikle Smith'in alımlamacı hermenötiği ile fenomenolojik gelenek arasında kurduğu diyalog, "özel fenomenoloji" geleneğinin tenkidinde önemli bir argüman olarak görünmektedir. Cantwell Smith'in yaklaşımı hermenötiksel bir fenomenolojinin inşasında bazı ipuçlarını içermektedir.

Smith'in alımlamacı ve personalist hermenötiği onun yeni bir tarz oryantalizm ürettiği anlamına da gelir. Smith'in oryantalizm yazınına getirdiği yeni açılım, Edward Said tarafından ihmal edilmiştir. O özellikle İslami geleneğe yönelik içeriden anlama ve personalist bir hermenötik geliştirme noktasında Batı'da hâkim olan İslami incelemelerden farklı bir yol izlemiş ve onlara karşı eleştirel yaklaşmıştır. Nitekim dini araştırmalarda İslam'ın otonomisine saygı göstermiş ve dinin diğer kültürel faktörler arasında sadece bir faktör olduğunu savunan hâkim batılı anlayışın tahrifata yol açtığını belirtmiştir. Onun meşhur deyişiyle, "İslami gelenekteki aşkınlık unsuru ihmal edilirse, İslami vizyon ve Müslüman tarih anlaşılamaz." Standart Batılı bir oryantalist, İslam'ı nesnel olarak inceleyebileceği tarihsel bir varlık olarak algılar. Batılı oryantalist için İslam, sadece tarihin belli bir evresinde ortaya çıkan beşeri bir inşadır. Smith şahsen bu görüşü kabul etmez. Ona göre bir dini geleneği anlamak için Batılı terimlerin ciddi bir biçimde eleştirel bir gözle tetkik edilmesi lazımdır.

KAYNAKÇA

1. KİTAPLAR

- ALICI, Mustafa, 2007, **Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri**, İstanbul: İz.
- ALLEN, Douglas, 1978, **Structure and Creativity in Religion**, Berlin: Walter de Gruyter.
- ARKOUN, Mohammed, 1994, **Rethinking Islam**, Oxford: Westview.
- ATAMAN, Kemal, 2008, **Understanding Other Religions: Al-Biruni and Gadamer's "Fusion of Horizons"**, Washington: R.V.P.
- AYDIN, Mahmut, 2002, **Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims Since the Second Vatican Council**, Washington: RVP.
- BAIRD, Robert, 1971, **Category Formation and the History of Religions**, Paris: The Hague.
- 1991, **Essays in the History of Religions**, New York: Peter Lang.
- BELL, Catherine, 1997, **Ritual: Perspectives and Dimensions**, Oxford: Oxford University Pres.
- BELLAH, Robert, 1991, **Beyond Belief**, Berkeley: University of California Press.
- BERGER, Peter, 1993, **Dinin Sosyal Gerçekliği**, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: İz.
- BIANCHI, Ugo, 1999, **Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri**, Kayseri: Ser Geçit.
- BINDER, Leonard, 1988, **Islamic Liberalism**, Chicago: University of Chicago Press.

- BLEISCHER, Josef, 1980, **Contemporary Hermeneutics**, London: Routledge&Kegan Paul.
- BLASI, Anthony, 1985, **A Phenomenological Transformation of the Social Scientific Study of Religion**, New York: Peter Lang.
- BLEEKER, Class Jouco, 1963, **The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion**, Leiden: Brill.
- 1975, **Rainbow: A Collection of Studies in the Science of Religion**, Leiden: Brill.
- BRENNEMAN, Walter, 1982, **The Seeing Eye: Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion**, London: The Pennsylvania State University Press.
- BURBRIDGE, John, 1997, **Modern Culture from a Comparative Perspective**, New York: Suny Press.
- CAILLOIS, Roger, 2001, **Man and the Sacred**, Chicago: University of Illinois Press.
- CAPPS, Walter, 1995, **Religious Studies**, Minneapolis: Fortress Press.
- CAVE, David, 1993, **Mircea Eliade's Vision for A New Humanism**, New York: Oxford University Press.
- CASSIRER, Ernst, 2005, **Sembolik Formlar Felsefesi**, Çev. Milay Köktürk, İstanbul: Hece.
- CHRISTIAN, C. W., 1967, **Radical Theology**, Philadelphia: Lippincott.
- COX, James. 2004. **Kutsalı İfade Etmek**. Çev. Fuat AYDIN. İstanbul: İz.
- 2006, **A Guide to the Phenomenology of Religion**, London: T & T Clark International.
- 2007, **From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions**, London: Ashgate.
- CUNNINGHAM, Graham, 1999, **Religion and Magic**, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DHAVAMONY, Mariasusai, 1973, **Phenomenology of Religion**, Rome: Gregorian University Press.

- DIAMOND, Malcolm, 1974, **Contemporary Philosophy and Religious Thought**, New York: McGraw-Hill Company.
- DORAN, Robert M., 1995, **Theological Foundations and Psyche**, Milwaukee: Marquette University Press.
- DURKHEIM, Emil, 2001, **The Elementary Forms of Religious Life**, New York&Oxford: Oxford University Press.
- ELIADE, Mircea, 1995, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, Çev. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- 1959, **Sacred and Profane**. New York and London: HBJ Book .
- 1967, **Myths, Dreams and Mysteries**. New York: Harper & Row.
- 2001, **Mitlerin Özellikleri**. Çev: Sema Rifat. İstanbul: Om.
- 2003, **Dinler Tarihine Giriş**. Çev: Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı.
- 1961, **Images and Symbols**, Kansas City: Subsidiary of Universal Press. Syndicate.
- 1994, **Ebedi Dönüş Mitos**, Çev: Ümit ALTUĞ, Ankara: İmge.
- ESACK, Farid, 1997, **Quran, Liberation and Pluralism**, Oxford: One World.
- FITZGERALD, Timothy, 2000, **The Ideology of Religious Studies**, New York: Oxford University Press.
- FLOOD, Gavin, 1999, **Beyond Phenomenology**, New York: Continuum International Publishing Group.
- 1996, **Introduction to Hinduism**, New York: Cambridge University Press.
- FREDERICKS, James Lee, 1999, **Faith Among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions**, New Jersey: Paulist Press.

- GADAMER, Hans George, 2005, **Güzelin Güncelliği: Bir Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat**, Çev: Fatih Tepebaşı, Konya: Çizgi.
- GEERTZ, Clifford, 1973, **The Interpretation of Cultures**, New York: Basic Books.
- GELLNER, Ernest, 1973, **Cause and Meaning in the Social Science**, London: Routledge and Kegan Paul.
- GENNEP, Arnold van, 1977, **The Rites of Passage**, London: Routledge and Kegan Paul.
- GREELEY, Andrew, 1972, **Unsecular Man**, New York: Delta Book.
- HEILER, Peiedrich, 1932, **Prayer**, London: Oxford University Press.
- HICK, John, 1991, **An Interpretation of Religion**, London: Macmillan.
- HODGSON, Marshall, 1993, **İslam'ın Serüveni**, Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İz.
- HOLM, Jean, 1977, **The Study of Religions**, London: Sheldon Press.
- JAMES, George Alfred, 1995, **Interpreting Religion**, Washington: The Catholic University of America Press.
- JASTROW, Morris, 1903, **The Study of Religion**, London: Walter Scott Publishing.
- JEANROND, Werner, 2007, **Teolojik Hermenötik**, Çev. Emir Kuşcu, İstanbul: İz Yayıncılık.
- KING, Richard, 1999, **Orientalism and Religion**, Boston: Ebooks Corporation.
- KIRK, G.S., 1998, **Myth**, California: University of California Press.
- 1974, **The Nature of Greek Myths**, New York: Penguin Books.
- KRISTENSEN, W. Brede, 1960, **The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion**, Netherlands: Hague.

- KUNIN, Seth Daniel, 2003, **Religion: Modern Theories**, Edinburgh University Press.
- LANGER, Susanne, 1974, **Philosophy in a New Key**, Cambridge: Harvard University Pres.
- LAWSON, Thomas, Robert McCauley, 1990, **Rethinking Religion**, New York: Cambridge University Press.
- LEEUW, Gerardus van der, 1963, **Religion in Essence and Manifestation**, New York: Harper& Row.
- LEVINAS, Emmanuel, 1995, **The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press.
- LOTT, Eric, 1988, **Vision, Tradition, Interpretation**. Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- MADIGAN, Daniel, 2001, **Quran's Self Image**, New Jersey: Princeton University Press.
- MENSCHING, Gustav, 1994, **Dini Sosyoloji**, Çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin Kitabevi.
- McCUTCHEON, Russell, 2003, **The Discipline of Religion**, London: Routledge.
- 2001, **Critics not Caretakers**, New York: State University of New York.
- 1997, **Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia**, Oxford: Oxford University Press.
- MILNER, Murray. 1994, **Status and Sacredness**, Oxford: Oxford University Press.
- MOMEN, Moojan, 1999, **The Phenomenon of Religion**, Oxford: Oneworld.
- NETLAND, Harold, 1999, **Dissonant Voices: Religious Pluralism & the Question of Truth**, Regent College Publications.
- ODIN, Steve, 1982, **Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism**, New York: Suny Press.
- OTTO, Rudolf, 1958, **The Idea of the Holy**, London: Oxford University Press.

- PADEN, William, 1992, **Interpreting the Sacred**, Boston: Beacon Press.
- 1988, **Religious Worlds**, Boston: Beacon Press.
- PALS, Daniel, 1996, **Seven Theories of Religion**, Oxford: Oxford University Press.
- PANNENBERG, Wolfhart, 1968, **Jesus-God and Man**, Philadelphia: Westminster.
- PANIKKAR, Raimundo, 1978, **The Intrareligious Dialogue**, New York: Paulist Press.
- PARRINDER, Geoffrey, 1976, **Comparative Religion**, London: Sheldon Press.
- PETTAZZONI, Rafaella, 1963, **Essays on the History of Religions**, Leiden: E.J. Brill.
- 2002, **Tanrı'ya Dair**, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz.
- PHILIPS, D. Z., 2001, **Religion and Hermeneutics of Contemplation**, Cambridge: Cambridge University Press.
- POLKINGHOME, Donald, E., 1988, **Narrative Knowing and the Human Sciences**, Albany: State University of New York Press.
- RAHMAN, Fazlu, 1996, **Ana Konularıyla Kuran**, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- RICHARDS, Glyn, 1989, **Towards a Theology of Religions**, Routledge.
- RICOEUR, Paul, 1976, **Interpretation Theory**, Texas: Texas Christian University Press.
- RUDOLPH, Kurt, 1985, **Historical Fundamentals and the Study of Religions**. London: Macmillan
- SAID, Edward, 1998, **Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu**, Çev. Nezih Uzel, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- SAYYID, S., 2000, **Fundamentalizm Korkusu**, Çev. Fehrullah Terkan, Ankara: Vadi.
- SEGAL, Robert, 1999, **Theorizing About Myth**, Amherest: University of Massachusetts Press.

- SHARMA, Arvind, 2001, **To Things Themselves: Essays on the Discourse and the Practice of the Phenomenology of Religion**, Berlin&New York: Walter de Gruyter.
- SHARPE, Eric, 1975, **Comparative Religion**, London: Duckworth
- 1990, **Nathan Söderblom and the Study of Religion**, London: University of North Carolina Press.
- SMART, Ninian, 1977, **The Science of Religion & The Sociology of Knowledge**, New Jersey: Princeton University Press.
- 1978, **The Phenomenon of Religion**, London: Mowbrays.
- 1996, **Dimensions of the Sacred**, Berkeley: University of California Press.
- SMITH, Huston, 1965, **The Religions of Man**, New York: Harper&Row.
- SMITH, Wilfred Cantwell, 1972, **The Faith of Other Men**, New York: Harper Torchbooks.
- 1998, **Believing-A Historical Perspective**, Oxford: Oneworld.
- 1979, **Faith and Belief**, Princeton: Princeton University.
- 1981, **On Understanding Islam**, The Hague: Mouton Publishers.
- 1957, **Islam in Modern History**, Princeton: Princeton University.
- 1991, **The Meaning and End of Religion**, Minneapolis: Fortress. Press.
- 1998, **Patterns of Faith Around the World**, Boston: Oneworld. Publications
- 1967, **Questions of the Religious Truth**, London: Victor Gollancz Ltd.
- 1989, **Towards A World Theology**, Houndmills: The Macmillan Co.

-----1979, **Modern Islam in India**, Usha.

-----1993, **What is Scripture**, London: SCM Pres.

STIVER, Dan, 1997, **The Philosophy of Religious Language**,
Oxford: Blackwell Publisher.

STRENG, Frederick, 1976, **Understanding Religious Life**,
California: Dickenson Publishing.

STRENSKI, Ivan, 2006, **Thinking About Religion**, Oxford:
Blackwell.

SWIDLER, Leonard, Paul Mozjes, 2000, **The Study of Religion
in An Age of Global Dialogue**, Philadelphia:
Temple University Press.

TAVES, Ann, 2009, **Religious Experience Reconsidered**,
Princeton: Princeton University Press.

TIELE, C. P., 1898, **Elements of the Science of Religion**,
London: William Black Wood

TONTTI, Jarkko, 2004, **Right and Prejudice**, London: Ashgate.

TURA, Saffet Murat, 1996, **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**,
İstanbul: Ayrıntı.

TURNER, Victor, 1987, **The Ritual Process**, New York: Cornell
University Press.

TURNER, Bryan, 1991, **Religion and Social Theory**, London:
Sage Pub.

-----2002, **Oryantalizın, Postmodernizm ve Globalizm**,
Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka.

TWISS, Sumner, 1992, **Experience of the Sacred**, Lebanon:
U.P.N.E

VEESER, Harold Aram, 1998, **Stanley Fish Reader**, Cambridge:
Blackwell.

WAARDENBURG, Jean Jacques, 1978, **Reflections on the
Study of Religion**, Berlin: Walter de Gruyter.

WACH, Joachim, 2004, **Dinler Tarihi**, Çev. Fuat Aydın,
İstanbul: Ataç.

-----1990, **Din Sosyolojisi**, Çev. Ünver Günay, Kayseri:
Erciyes Üniversitesi Yayınları.

- 1963, **The Comparative Study of Religions**, London: Columbia University. Press.
- 1975, **Understanding and Believing**, Greenwood Press.
- 1972, **Types of Religious Experience**, Chicago: The University of Chicago Press.
- WASSERSTROM, Steven M., 1999, **Religion After Religion**, Princeton: Princeton University.
- WIEBE, Donald, 1999, **The Politics of Religious Studies**, Palgrave.
- 1981, **Religion and Truth**, New York: Mouton.
- WILBER, Ken, 1995, **Transandantal Sosyoloji**, Çev. Cemil Polat, İstanbul: İnsan Yayınları.
- WUTHNOW, Robert, 1992, **Rediscovering the Sacred**, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- ZANER, Richard M., 1981, **The Context of Self: A Phenomenological Inquiry Using Medicine as a Clue**, Athens: Ohio University Press

2. MAKALELER

- ALICI, Mustafa, 2005, "Kutsala Giden Yol", **Din Bilimleri**, Temmuz/Ağustos/Eylül, Cilt: 5, Sayı: 3, ss. 73-120.
- 2005, "Dinler Tarihi Disiplininin Dinlerarası Diyalogun Teorik Çatısına Katkıları", **Marife**, Bahar, Cilt: 5, Sayı:1, ss. 145-163.
- ALLEN, Douglas, 1984, "Essential Religious Structures and Problems of Generalization", **Current Progress in the Methodology of the Science of Religions**, ed. Witold Tyloch Warsaw: Polish Scientific Publishers, ss. 21-30.
- 2005a, "Phenomenology of Religion", **Encyclopedia of Religion**, Vol: 10, New York: Thomson-Gale, ss. 7086-7101.

- 2005b, "Major Contributions of Philosophical Phenomenology and Hermeneutics to the Study of Religion", **How to Do Comparative Religions**, ed. René Gothoni, Walter de Gruyter, ss. 5-28.
- 2000, "Dini Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili", **Din ve Fenomenoloji**, ed. Constantin Tacou, İstanbul: İz, ss. 63-84.
- ALLES, Gregory, 2001, "Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol:69, No:2, ss. 323-341.
- ALMOND, Philip 1983, "Wilfred Cantwell Smith as Theologian of Religions", **HTR**, Vol:76 No:3, ss. 335-342.
- ANTTONEN, Veikko, 1996, "Rethinking the Sacred", **The Sacred and Its Scholars**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 36-64.
- 2000a, "What is It That We Call 'Religion'?", **Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion**, ed. Armin Geertz ve Russell McCutcheon, Boston: Brill, ss.195-206.
- 2000b, "Sacred", **Guide to the Study of Religion**, ed. Willi Braun ve Russell McCutcheon, London: Cassell, ss. 271-282.
- AYDIN, Mahmut, 2005, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", **Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları**, der. Mahmut Aydın, Ankara: Ankara Okulu, ss. 235-278.
- BELLAH, Robert. 2006, "Texts, Sacred and Profane" **The Robert Bellah Reader**, ed. Robert Bellah ve Steven Tipton, Durham: Duke University, ss. 490-503.
- BIANCHI, Ugo, 1984, "On Some Methodological Issues Concerning the Autonomy of the History of Religions", **Current Progress in the Methodology of the Science of Religions**, ed. Witold Tyloch Warsaw: Polish Scientific Publishers, ss. 41-48.

- BLEEKER, Jouco, 1972, "The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions", **Problems and Methods of the History of Religions**, ed. Ugo Bianchi, J. Bleeker, A Bausani, Leiden: E.J. Brill.
- BOLLE, Kess, 1983, "Myths and Other Religious Texts", **Contemporary Approaches to the Study of Religion**, ed. Frank Whaling, Berlin: Mouton Publishers, ss. 297-363.
- BURHOE, Ralph Wendell, 1974, "The Phenomenon of Religion Seen Scientifically", **Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion**, ed. Allan W. Eister, New York: John Wiley & Sons, ss. 15-39.
- BYRNE, Peter, 1999, "The Study of Religion: Neutral, Scientific or Neither?", **The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion**, ed. Russell McCutcheon, London: Cassell, ss. 248-259.
- CARMAN, John, 2000, "Modern Understanding of Ancient Insight", **Man, Meaning and Mystery**, ed. Sigurd Helde, Leiden: Brill, ss. 157-172.
- CHITANDO, E., 1998, "The Phenomenological Method in A Zimbabwean Context: To Liberate or To Oppress", **Zambezia**, Vol. XXV No. I, ss. 99-114.
- CHRIST, Carol, 2001, "Mircea Eliade and Feminism Paradigm Shift", **Feminism in the Study of Religion**, ed. Darlene M. Juschka, London: Continium, ss. 571-590.
- DAWSON, Lorne, 1994, "Human Reflexivity and the Nonreductive Explanation of Religious Action", **Religion and Reductionism**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill, ss. 143-161.
- 1996, "Giving Voice to the Sacred", **The Sacred and Its Scholars**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 65-88.

- DONNOVAN, Peter, 1999, "Neutrality in Religious Studies", **The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion**, ed. Russell McCutcheon, London: Cassell, ss. 235-247.
- DRIJVERS, H.J.W., 1973, "Theory Formation in the Science of Religion and the Study of the History of Religions", **Religion, Culture and Methodology**, ed P. van Baaren Paris: Mouton, ss. 57-78.
- ECK, Diana, 2000, "Dialogue and Method", **A Magic Still Dwells**, ed. Kimberley C. Patton. Berkeley: University of California Press, ss. 131-149.
- EDWARDS, Tony, 1994, "Religion, Explanation and the Askesis of Inquiry", **Religion and Reductionism**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 162-182.
- ELIADE, Mircea, 1985, "Survivals and Camouflages of Myths", **Symbolism the Sacred and the Arts**, Diane Apostolos-Cappadona, New York: Crossroad, ss. 32-50.
- FITZGERALD, Timothy, 2000, "Experince", **Guide to the Study of Religion**, ed. Willi Braun ve Russell McCutcheon, London: Cassell, ss. 125-139.
- GEERTZ, Armin ve McCutcheon, Russell, 2000, "The Role of Method and Theory in The IAHR", **Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion**, ed. Armin Geertz ve Russell McCutcheon, Boston: Brill, ss. 3-37.
- GODLOVE, Terry, 1994, "The Instability of Religious Belief: Some Reductions and Eliminative Pressures", **Religion and Reductionism**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 49-64.
- GUALTIERI, Antonio R., 1992, "Objectivity, Subjectivity and Beyond: An Exchange with W. C. Smith", **Method & Theory in the Study of Religion**, Vol. 4 No.1-2, ss. 107-114.

- 1990, "Hermeneutics of the Old & New Orientalism", **The Contemporary Study of the Arab World**, ed. Earl L. Sullivan ve Jacqueline S. Ismael, Edmonton: The University of Alberta Press, ss. 51-64.
- HADDAD, Yvonne Yazbeck, 1974, "The Conception of the Term Din in the Quran", **The Muslim World**, Vol. 64, No. 2, ss. 114-123.
- HICK, John, 1992, "On Wilfred Cantwell Smith: His Place in the Study of Religion", **Method & Theory in the Study of Religion**, Vol. 4 No.1-2, ss. 5-20.
- HOFSTEE, Willem, 2000, "Phenomenology of Religion Versus Anthropology of Religion", **Man, Meaning and Mystery**, ed. Sigurd Helde, Leiden: Brill, ss. 173-190.
- HOLDREGE, Barbara A., 2000, "What's Beyond the Post", **A Magic Still Dwells**, ed. Kimberley C. Patton, Berkeley: University of California Press, ss. 77-91.
- HUGHES, Edward, 1992, "Wilfred Cantwell Smith and the Perennial Philosophy", **Method & Theory in the Study of Religion**, Vol. 4 No.1-2, ss. 27-46.
- HULTKRANTZ, Ake, 1984, "Three Views on the Function of Religious Symbols", **Current Progress in the Methodology of the Science of Religions**, ed. Witold Tyloch Warsaw: Polish Scientific Publishers, ss. 101-112.
- IDINOPULOS, Thomas, 1994, "Must Professors of Religion by Religious?", **Religion and Reductionism**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 65-81.
- 1996, "Understanding and Teaching Rudolph Otto's the Idea of the Holy", **The Sacred and Its Scholars**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 139-155.
- INGRAM, Paul, 1976, "Method in the History of Religions", **Theology Today**, Vol. 32, No. 4, ss. 382-394.

- 1999, "Din Nedir?" **Harran Üni. İlahiyat Fak. Dergisi**, Cilt:5, No:1, ss. 151-166.
- ISENBERG, Sheldon R., 1987, "Comparative Religion as as Ecumenical Process: Wilfred Cantwell Smith's World Theology" **Journal of Ecumenical Studies**, Vol.24 No.4, ss. 616-643.
- KING, Ursula, 1983, "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion", **Contemporary Approaches to the Study of Religion**, ed. Frank Whaling, Berlin: Mouton Publishers, ss. 29-164.
- 1990, "Religion and Gender", **Turning Points in Religious Studies: Essays in Honour of Geoffrey Parrinder**, ed. Ursula King Edinburgh, ss. 275-286.
- KNOTT, Kim, 2005, "Insider/ Outsider Perspectives", **The Routledge Companion to the Study of Religion**, ed. John Hinnells, New York: Routledge, ss. 243-258.
- KUMAR, Pratap, 2004, "A Survey of New Approaches to the Study of Religion in India", **New Approaches to the Study of Religion**, ed. Peter Antes, Armin Geertz, Randi Warne, New York: Walter de Gruyter, ss. 127-145.
- LANIGAN, Richard L., 1995, "A Good Rhetoric is Possible", **The Philosophy of Paul Ricoeur**, ed: Lewis Edwin Hahn, Chicago: Open Court.
- LONG, Charles H., 2000, "Eliade'nin Yapıtının Çağdaş İnsan İçin Anlamı" **Din ve Fenomenoloji**, ed. Constantin Tacou, İstanbul: İz, ss. 85-96.
- MARTIN, Luther, 2000, "Syncretism and Comparative Religion", **Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion**, ed. Armin Geertz ve Russell McCutcheon, Boston: Brill, ss. 277-286.
- McCUTCHEON, Russell, 2000, "Myth", **Guide to the Study of Religion**, ed. Willi Braun ve Russell McCutcheon, London: Cassell, ss. 190-208.

- MERKUR, Dan, 1996, "The Numunious as a Category of Values", **The Sacred and Its Scholars**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 104-123.
- MOLENDJIK, Arie, 2000, "At the Cross-Roads: Early Dutch Science of Religion in International Perspective", **Man, Meaning & History**, ed. Sigurd Hjelde, Leiden: Brill, ss. 19-56.
- MOORE, Henrietta, 1990, "Paul Ricoeur: Action, Meaning and Text", **Reading Material Culture**, ed. Christopher Tilley, Oxford: Basil Blackwell, ss. 85-121.
- NEVILLE, Robert Cummings, 2001, "On Comparing Religious Ideas" , **Ultimate Realities**, ed. Robert Cummings Neville, New York: State University of New York Press, ss. 187-236.
- PADEN, William, 1994, "Before the Sacred Became Theological: Durkheim and Reductionism", **Religion and Reductionism**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 198-210.
- 1996, "Sacrality as Integrity: "Sacred Order" as a Model for Describing Religious Worlds", **The Sacred and Its Scholars**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill, ss. 3-18.
- 2000, "Elements of A New Comparativism", **A Magic Still Dwells**, ed. Kimberley C. Patton, Berkeley: University of California Press, ss. 182-192.
- PALS, Daniel, 1994, "Explainig, Endorsing and Reducing Religion", **Religion and Reductionism**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 183-197.
- 1999, "Reductionism and Belief", **The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion**, ed. Russell McCutcheon, London: Cassell, ss. 179-196.
- PATTON, Kimberley C., 2000, "Juggling Torches", **A Magic Still Dwells**, ed. Kimberley C. Patton, Berkeley: University of California Press, ss. 153-171.

- PENNER, Hans, 1984, "Structural Analysis as a Method for the Study of Religion", **Current Progress in the Methodology of the Science of Religions**, ed. Witold Tyloch Warsaw: Polish Scientific Publishers, ss. 165-174
- RASMUSSEN, David, 2000, "Yapısal Hermenötik ve Felsefe", **Din ve Fenomenoloji**, ed. Constantin Tacou, İstanbul: İz, ss. 31-46.
- ROBERTSON, John, 1992, "W.C.Smith, Hermeneutics and the Subject-Object Syndrome", **Religion in History**, ed. Michel Despland ve Gerard Vallee, Waterloo: Wilfrid Laurier Univ. Press, ss.209-224.
- RYBA, Thomas, 2000, "Manifestation", **Guide to the Study of Religion**, ed. Willi Braun ve Russell McCutcheon, London: Cassell, ss. 168-189.
- 2006, "Phenomenology of Religion", **The Blackwell Companion to the Study of Religion**, ed. Robert Segal, Wiley-Blackwell, ss. 91-122.
- SHARMA, Arvind, 1994, "What is Reductionism", **Religion and Reductionism**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 127-142.
- 2008, "The Hermeneutics of the Word "Religion" and Its Implications for the World of Indian Religions", **Hermeneutics and Hindu Thought: Toward of Fusion of Horizons**, ed. Arvind Sharma ve Rita Sherma Springer, ss. 19-32.
- SHAW, Rosalind, 1999, "Feminist Anthropology and the Gendering of Religious Studies", **The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion**, ed. Russell McCutcheon, London: Cassell, ss. 104-113.
- SEGAL, Robert, 1994, "Reductionism in the Study of Religion" **Religion and Reductionism**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J Brill, ss. 4-14.

- 1999, "In Defense of Reductionism", **The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion**, ed. Russeli McCutcheon, London: Cassell, ss. 139-155.
- 2000, "Categorizing Religion", **Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion**, ed. Armin Geertz ve Russell McCutcheon, Boston: Brill, ss. 187-194.
- SHARPE, Eric, 2002, "Din Fenomenolojisi", **Batıda Din Çalışmaları**, ed. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Metropol, ss. 111-156.
- SILVERMAN, Eric Kline, 1990, "Clifford Geertz: Towards a More 'Thick' Understanding?" **Reading Material Culture**, ed. Christopher Tilley, Oxford: Basil Blackwell, ss. 121-159.
- SLATER, Peter, 1992, "On Towards A World Theology", **Method & Theory in the Study of Religion**, Vol. 4 No.1-2, ss. 115-131.
- SMART, Ninian, 1983, "The Scientific Study of Religion in its Plurality", **Contemporary Approaches to the Study of Religion**, ed. Frank Whaling, Berlin: Mouton Publishers, ss. 365-378.
- 1984, "Scientific Phenomenology and Wilfred Cantwell Smith's Misgivings", **World's Religious Traditions**, Edinburgh: T&T Clark, ss. 257-269.
- 1992, "W.C. Smith and Complementarity" **Method & Theory in the Study of Religion**, Vol. 4, No.1-2, ss. 21-26.
- SMITH, Wilfred Cantwell, 1974, "Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder", **Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims**, ed. John Hick, Philadelphia: The Westminster Press, ss. 156-162.

- 1959. "Comparative Religion: Whither-and Why", **Essays in Methodology**, ed. Mircea Eliade ve Joseph Kitagawa, Chicago: University of Chicago Press, 31-58.
- 1983, "Traditions in Contact and Change", **Traditions in Contact and Change**, ed. Peter Slater ve Donald Wiebe, Wilfrid Laurier Univ. Press, ss. 1-23.
- 1987, "Idolatry in Comparative Perspective", **The Myth of Christian Uniqueness**, ed. John Hick ve Paul Knitter, London: SCM Press, ss. 53-68.
- 1970, "Participation: The Changing Christian Role in Other Cultures", **Religion and Society**, Vol. XVII, ss. 56-74.
- 1991, "Christian-Muslim Relations", **Studies in Interreligious Dialogue**, Vol. 1, No. 1, ss. 8-23.
- 1992, "Retrospective Thoughts on the Meaning and End of Religion", **Religion in History**,. ed. Michel Despland ve Gerard Vallee, Waterloo: Wilfrid Laurier Univ. Press, ss. 13-22.
- 1976, "Arkan", **Essays on Islamic Civilization**, Leiden: Brill, ss. 303-316.
- SMITH, Jonathan Z., 1992, "Scriptures and Histories", **Method & Theory in the Study of Religion**, Vol. 4, No.1-2, ss. 97-105.
- STOKER, Wessel, 2000, "Are Human Beings Religious by Nature", **International Journal in Philosophy and Theology**, Vol.61, No.1, ss. 51-75.
- STOLLER, Paul, 1998, "Rationality", **Critical Terms for Religious Studies**, ed. Mark C. Taylor, Chicago: The University of Chicago Press, ss. 239-255.
- STRENSKI, Ivan, 1994, "Reduction without Tears", **Religion and Reductionism**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 95-107.

- ŞENAY, Bülent, 2004, "The Study of Religion, the History of Religions and Islamic Studies in Turkey", **New Approaches to the Study of Religion**, ed. Peter Antes, Armin Geertz ve Randi Warne, New York: Walter de Gruyter, ss. 63-100.
- ÜNAL, Mustafa, 2005, "A Contribution to Phenomenology of Religion: Comprehensive Phenomenology", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2005/2, ss. 141-155.
- VAN BAAREN, Th. P., 1973, "Science of Religion as a Systematic Discipline", **Religion, Culture and Methodology**, ed. Th. P. van Baaren, Paris: Mouton the Hague, ss. 35-57.
- VAN DER LEEUW, Gerardus, 1999, "Religion in Essence and Manifestation", **Classical Approaches to the Study of Religion**, ed. Jacques Waardenburg, New York: Walter de Gruyter, ss. 412-431.
- WAARDENBURG, Jacques, 1973, "Research on Meaning in Religion", **Religion, Culture and Methodology**, ed. Th. P. van Baaren, Paris: Mouton the Hague, ss. 109-136
- 2000, "Progress in Research on Meanings in Religion", **Man, Meaning and Mystery**, ed. Sigurd Helde, Leiden: Brill, ss. 255-285.
- 1987, "The Study of Religion in Today's World", **Religion in Today's World**, ed. Frank Whaling, Edinburgh: T&T Clark, ss. 335-365.
- WACH, Joachim, 1967, "Introduction: The Meaning and Task of the History of Religions", **The History of Religions**, ed. Joseph Kitagawa, Chicago: The University of Chicago, ss. 1-21.
- WARNE, Randi. 2004. "New Approaches to the Study of Religion in North America" **New Approaches to the Study of Religion**. ed. Peter Antes, Armin Geertz ve Randi Warne, New York: Walter de Gruyter, ss. 13-41.

- 2001, “(En)gendering Religious Studies”, **Feminism in the Study of Religion**, ed. Darlene M. Juschka, London: Continuum, ss. 147-158.
- WERBLOWSKY, Zwi, 198,. “Is there a “Phenomenology of Religions” in the Study of Religions”, **Current Progress in the Methodology of the Science of Religions**, ed. Witold Tyloch, Warsaw: Polish Scientific Publishers, ss. 291-296.
- WESTPHAL, Merold, 1990. “Phenomenologies and Religious Truth”, **Phenomenology of the Truth Proper Religion**, ed. Daniel Guerrière, New York: State University of New York Press.
- WHALING, Frank , 1983, “Comparative Approaches”, **Contemporary Approaches to the Study of Religion**, ed. Frank Whaling, Berlin: Mouton Publishers, ss. 165-295.
- 1984, “Introductory Essay”, **World’s Religious Traditions**, Edinburgh: T&T Clark, ss. 3-29.
- 1987, “An Introductory Survey”, **Religion in Today’s World**, ed. Frank Whaling, Edinburgh: T&T Clark, ss. 1-53.
- 1987, “The Hindu Tradition in Today’s World”, **Religion in Today’s World**, ed. Frank Whaling, Edinburgh: T&T Clark, ss. 126-172.
- WIEBE, Donald, 1994, “Beyond the Sceptic and the Devotee”, **Religion and Reductionism**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 108-126.
- 1999, “Understanding Religion Require Religious Understanding”, **The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion**, ed. Russell McCutcheon, London: Cassell, ss. 260-270.
- 1992, “On the Transformation of “Belief” and the Domestication of “Faith” in the Academic Study of Religion”, **Method & Theory in the Study of Religion**, Vol. 4, No.1–2, ss. 47-67.

- YONAN, Edward, 1994, "Clarifying the Strenghts and Limits of Reductionism in the Discipline of Religion", **Religion and Reductionism**, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, ss. 43-48.
- YOUNG, Katherine K., 2002, "From the Phenomenology of Religion to Feminism and Women's Studies", **Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies**, ed. Arvind Sharma, Sunny Press, ss. 17-40.