

DİN BİLİMLERİNDE UYGULAMALI HERMENÖTİK ARAŞTIRMA*

Jacques WAARDENBURG** Çev. Ramazan ADIBELLI***

* Jacques Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent: introduction systématique à la science des religions*, Labor et Fides, Genève 1993, s. 149-183'ün çevirisidir. Kitabın tanıtımı için bkz. Ramazan Adibelli, "Jacques Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent: introduction systématique à la science des religions*, Labor et Fides, Genève 1993, (Religions en Perspective; 7), 210 s.", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 2006/2, Sayı 21, s. 411-417.

** Jacques Waardenburg, 15 Mart 1930'da Hollanda'nın Haarlem şehrinde dünyaya geldi. Hukuk tahsilinden sonra Amsterdam Üniversitesinde Teoloji tahsiline devam ederek bu bölümden 1952'de mezun oldu ve aynı yıl C.J. Bleeker'in danışmanlığında Fenomenoloji ve Dinler Tarihi alanlarında master eğitimini tamamladı. Daha sonra Leiden Üniversitesi'nde, La Haye Institute of Sociale Studies'de ve Paris École Nationale des Langues Vivantes (Yaşayan Diller Millî Okulu)'ta Arap Dili ve İslâmî İncelemeler alanında ihtisas yapan Waardenburg, birçok Arap ülkesini ziyaret ettikten sonra Paris'te Louis Massignon'un danışmanlığında araştırmalar yaptı. 1961'de Amsterdam Üniversitesi Teoloji Fakültesinde *L'İslam dans le miroir de l'Occident* (Batı'nın Aynasındaki İslam) teziyle doktorasını tamamladı ve bu çalışmayı 1963 senesinde yayımlattı. Daha sonra, Montréal McGill Üniversitesi Institute of Islamic Studies (İslâmî İncelemeler Enstitüsü)'de, Paris CNRS'te (Bilimsel Araştırmalar Millî Merkezi) araştırmalarına devam etti ve bu merkez hesabına Arap ülkelerindeki üniversiteler hakkında bir araştırma gerçekleştirdi (1963-1964). 1964-1968 yılları arasında Los Angeles California Üniversitesi'nde okutman, daha sonra Yardımcı Doçent olarak görev yaptı. 1968-1980 arası Utrecht Devlet Üniversitesi'nde Doçent, 1980-1987 yılları arasında da İslam ve Fenomenoloji Profesörü olarak çalıştı. 1987 yılında Lozan Üniversitesi Teoloji Fakültesine Din Bilimleri Profesörü olarak tayin edildi. Muhtelif dillerde birçok eser ve iki yüze yakın makalesi yayımlanan Waardenburg, 20 Haziran 1995'te 'İslam ve Hıristiyanlık, Bir Diyaloğun Meçhulleri' isimli veda dersini verdikten sonra yaş haddinden dolayı emekliliğe ayrıldı. Waardenburg'un en önemli eserleri şunlardır: *Les universités dans le monde arabe actuelle. Documentation et essai d'interprétation* (Günümüz Arap Dünyasındaki Üniversiteler. Dokümantasyon ve Yorumlama Denemesi). c. 1: Metin; c. 2: İstatistikler, La Haye 1966; *L'İslam dans le miroir de l'Occident* (Batı'nın Aynasındaki İslam), 3. bsk., La Haye 1970; *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research* (Dinin İncelenmesine Klasik Yaklaşımlar : Araştırma Amaçları, Metotları ve Teorileri), 2 c. ; c. 1 : *Introduction and Anthology*, The Hague 1973 ve 1974; 2. bsk., Berlin 1999; c. 2 : *Bibliography*, The Hague 1973 ve 1974; *Reflections on the Study of Religion: Including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw* (Din İncelenmesi Üzerine Düşünceler : Gerardus van der Leeuw'un Çalışması Üzerine Bir Deneme İle Birlikte), The Hague 1978; *L'enseignement dans le monde arabe* (Arap Dünyasında Eğitim), Louvain-La-Neuve 1983; *Religionen und Religion: systematische Einführung in die Religionswissenschaft* (Din ve Dinler : Din Bilimlerine Sistemik Giriş), Berlin 1986; Fransızca çevirisi: *Des dieux qui se rapprochent : introduction systématique à la science des religions* (Biribirlerine Yaklaşan Tanrılar : Din Bilimlerine Sistemik Giriş), Genève 1993; *L'islam : une religion. Suivi d'un débat : Quels types d'approches requiert le phénomène religieux ?* (Pierre Gisel ile birlikte), Genève 1989; *Islamisch-christliche Beziehungen : Geschichtliche Streifzüge* (İslam-Hıristiyan Münasebetlerinin Tarihi Seyri), Würzburg 1992; *Perspectives der Religionswissenschaft* (Din Bilimleri Perspektifleri), Würzburg 1993; *Profiles and International Developments in the Scholarly Study of Religion* (Dinin Bilimsel İncelenmesinde Profiller ve Uluslararası Gelişmeler), Bern 1995; *Islam et occident face à face. Regards de l'histoire des religions* (İslam ve Batı Karşı Karşıya. Dinler Tarihinin Bakış Açısı), Genève 1998; *Muslim Perceptions of Other Religions : A Historical Survey*, (ed.), Oxford 1999 (Çev.).

*** Arş.Gör.Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

A. Ampirik ve Uygulamalı Hermenötik Araştırma

Dini fenomenlerin bir anlamı var mıdır ve bundan ne anlaşılmalıdır? Bir fenomenin iç tutarlılığını “anlam” (sens) diye adlandıracağız ve bir kişi ya da sosyal grup tarafından anlamlı hâle getirilen üstlenilen bir fenomen söz konusu olduğunda da “anlama”dan (signification) bahsedeceğiz. Bu problematik, felsefi yönden ele alınabilir; fakat “uygulamalı hermenötik” diye adlandırdığımız ve daha ampirik olan bu yaklaşıma başvurmayı tercih ediyoruz.

Tarihsel, karşılaştırmalı ve bağlamsal olmak üzere daha önce açıklanan üç yaklaşımın her biri, inceleme konusunu sırasıyla tarihsel, karşılaştırılabilir ya da bağlamsal açıdan şartlanmış olarak oluşturmaktadır. Her üç durumda da dini fenomenlerin algılanmaları ve kavramsallaştırılmalarının önceden kararlaştırılmış kategorik kümelerine bağlı olduğu gösterilmeye çalışılır. Bu durum, bu fenomenler hakkında Din Biliminin sözünü sona erdirmesi için yeterli midir, yoksa bizzat inananlardan gelen yorumları hesaba katmak için özel bir yaklaşım var mıdır? İkinci soruya olumlu cevap veriyor ve uygulamalı hermenötiğin bu tür araştırma için gayet uygun bir metot oluşturduğunu düşünüyoruz. Elbette tarihsel, karşılaştırmalı ve bağlamsal yaklaşımlar, dini fenomenlerin sübjektif anlamı hakkında bir çalışmaya ampirik unsurlar sağlama bakımından son derece önemli bir yere sahip olmaya devam etmektedir.

Din Biliminin özerkliğini elde etmeye çabaladığı “klasik” denilen dönem esnasında anlayış meselesi temel sorgulamalar safında yer almıyordu. Bu tür soruların Felsefe ve Teolojiyi ilgilendirdiği düşünülüyordu. Yeni disipline iki karşıt akım yön veriyordu. Bunlardan ilki, dine iyi niyetle bakıyor, onu bizatihi anlam taşıyan bir zatiyet olarak kabul ederken eleştirel ve bazen de dine karşı düşmanca olan diğeri ise her şeyin dini olmayan faktörlerle açıklanabildiğini iddia ediyordu. “Klasik” din fenomenologlarına gelince bunlar da yapısı içsel olarak anlamlı olan dinin kendi çerçevesini sunduğu bir yaklaşım teklif etmişlerdir.¹

Başlangıçta bizatihi bir araştırma alanı oluşturmaktan uzak olarak dini fenomenlerin anlayış ve anlam meselesi böylece daha genel bir tartışmaya dâhil olmuştur. Aslında birkaç istisna dışında bu problematik, bunu felsefi düzeyde bir mesele olarak değerlendiren uzmanlar tarafından büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Yakın bir zamana kadar durum böyle devam etmiştir. Uzun bir süre sadece dikkatli bir dinlemenin herhangi bir tefekkür olmadan dini fenomenlerin anlamına erişmeyi mümkün kıldığı sanılmıştır. Eleştirel olmayan bu tasavvur artık aşılmıştır.

Mircea Eliade ve ondan önce selefi Joachim Wach, uzun bir zaman hermenötik meseleleri üzerine eğilmişlerdir. Wach, kaynaklandıkları gelenekler ne olursa olsun geçmişteki dini dokümanlara uygun global bir yorum metodu geliştiren ilk kişi olmuştur.² Eliade ise hermenötik aracılığıyla tarih boyunca

¹ Din Biliminde uzun süre hermenötik kaygı bulunmaması, özellikle, çalışmalarının yorumsal içermelerini kabul etmeyi reddeden araştırmacıların çok az otokritik titizlik göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Üstelik bu ihmali, duruma göre, ampirist yaklaşımlardan ya da dini veya teolojik bir *a priori*'den hareketle dini verileri yorumlamaya çalışan teolojik bir hermenötiğe başvurmaktan kaynaklanan yorumsal faaliyet, daha belirgin hâle getirmiştir. Aslında her şeyden önce okuyucularının manevi ihtiyaçlarına cevap veren neşriyat, oldukça çok sayıdadır; fakat bunlar hakikaten bilimsel olan bir çalışmanın gerektirdiği ciddiyete uygun düşmemektedir.

² J. WACH, « Verstehen », in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Cilt 5, Tübingen, Mohr, 1931², s. 1570-1573.

oluşturulmuş olan dini düşünce ve tasvirler yığınının manevi muhtevasına doğru bir yol açacağını umuyordu. Bu çabanın, Antikite yazarlarını Rönesans'ta yeniden keşfettiğinde Avrupa'nın tanıştığına benzer bir manevi yenilenme hareketi başlatacağı varsayılıyordu. Eliade'da projenin manevi boyutu açıkça görünmektedir.³

Din Biliminde⁴ hermenötik meselesinin ortaya çıkışı⁵ temelde dini fenomenleri kendilerinden hareketle anlama, bir "içeriden anlayış" elde etme arzusundan kaynaklanmaktadır. Böylece *Verstehen* Okulu, empatik bir tavır ve kendinin daha çok bilincinde olan bir metodoloji sayesinde dini anlamlara ulaşacağını umuyordu. Böyle bir yaklaşım, dini olanı dini olmayan nedenlere indirgeme eğiliminde olan metotlara karşı bir tepkiyi ifade eden psikolojik bir hermenötik olarak değerlendirilebilir.

Bu *Verstehen* arayışı, araştırmayı iki karşıt akıma bölmüştür: bir tarafta araştırmacının anlayışını, sezgisini, rasyonel olmayan ve neredeyse kehanetvari yeteneklerini savunanlar, diğer tarafta ise somut verilere dayalı mantıksal bir sorgulama taraftarları bulunuyordu. Özellikle G. van der Leeuw'un fenomenoloji etrafında görünen bu çatışma, ikinci bir araştırmacı kuşağını, araştırma içerisinde uygulanan metotları ve yapılan işlemleri açıklamaya itmiştir; hermenötik meselesi böylece ortaya konulmuş oldu.⁶

Felsefenin paralel biçimde yürüttüğü düşünce tarafından hermenötiğe karşı daha önce uyarılan bu ilgi, dini pedagoji ve gittikçe artan kültürlerarası anlayışın gerekleri tarafından ek bir destek daha bulmuştur.⁷ Gerçekten de Avrupa'da çok çeşitli inançların sayısında artış görüldüğünden bu yana bu pedagoji, eğer en azından karikatürlerin ve yanlış anlaşılmalara yaygınlaştırılmasından kaçınmak

C.M. WOOD, *Theory and Understanding. A critique of the hermeneutics of Joachim Wach*. Missoula, Scholars Press, 1975.

³ M. ELIADE, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*. Fransıca çev. Paris, Gallimard, 1971.

⁴ W. DILTHEY, daha önceleri, tarihsel araştırma için bir *Verstehen* hermenötiği geliştirmişti. Bkz:

O.F. BOLLNOW, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Stuttgart vs., Kohlhammer, 1967³.

C. ZOEGLER, *Dilthey und die Hermeneutik. Dilthey's Begründung der Hermeneutik als « Praxiswissenschaft » und die Geschichte ihrer Rezeption*. Stuttgart, Metzler, 1975.

⁵ Din Biliminde sistematik olarak hermenötik problemini ilk kez Joachim WACH gündeme getirmiştir.

J. WACH, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. 3 cilt, Tübingen, Mohr, 1926-1933.

⁶ Bu problematiği G. VAN DER LEEUW kısaca işlemiştir. Özellikle bkz:

G. VAN DER LEEUW, *Inleiding tot de theologie*. Amsterdam, ed. Paris, 1935; ilaveli 2. bsk. 1948.

Bazı araştırmacılar, Din Bilimini neredeyse tamamen hermenötik bir disiplin olarak değerlendirecek hâle gelmiştir. Örneğin bkz.:

O.F. BOLLNOW, « Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 31, 1979, s. 225-238 & s. 366-379. Bu makalenin yeniden yayımlandığı yer: *Symbolon*, NF 4, 1978, s. 23-48.

K. GOLDAMMER, « Faktum, Interpretation und Verstehen. Zielsetzung, Möglichkeiten und Problematik der Religionswissenschaft », in *Religion und Religionen. Festschrift für Gustav Mensching...* Bonn, Röhrscheid, 1967, s. 11-34.

⁷ Verstehen Okulunda Din Bilimi alanında açıklama işi, anlama işi (Verstehen) lehine terk edilmiştir. Her halükarda J. Wach, G. van der Leeuw ve daha sonra Mircea Eliade, günümüz araştırmaları tarafından yeniden ele alınmasına rağmen büyük bir yerindelik taşımaya devam eden bazı hermenötik problematiklerini dile getirmiştir. Şimdi ya da geçmişte başkasını anlamaya (understanding) yönelik atılım, Din Bilimlerinin yaratıcı hareket güçlerinden biri olmaya devam etmektedir. Bkz.:

J.M. KITAGAWA, *The History of Religions. Understanding human experience*. Atlanta, Ga, Scholars Press, 1987.

istiyorsa diğer dinlere karşı hakiki bir anlama çabasından artık geri duramaz.⁸ Dolayısıyla bugün, yeni anlama çabası, kültürlerarası bir diyaloga dönük genel bir kültürün yapıcı unsuru hâline gelme eğilimindedir.

Son tahlilde Eliade, Dinler Tarihi disiplinini geniş bir *hermèneutikè technè* [yorum tekniği] ve insanlık tarihi boyunca ifadelerinin çokluğu içerisinde varoluşsal tecrübeleri yorumlama sanatı olarak tasavvur ediyordu.⁹ Kendi varsayımlarına dayanan ve kendi amaçlarını takip eden bu metot, elbette var olan tek metot değildir.¹⁰

B.Dini Fenomenlerin Uygulamalı Hermenötik Okuması

Dini fenomenlerin anlaşılması ve anlamı hakkındaki bilimsel bir söylemin ciddiyeti en az iki ön şarta bağlıdır. Birinci ön şart, yeterince olgusal verilerin toplanması, ikincisi ise eğer incelemenin bilimsel olması isteniliyorsa kullanılan metodun bazı temel yorumsal kurallara uymasındır.¹¹

1.Yorumun Kaçınılmazlığı Üzerine

Münferit dini fenomenlerin incelenmesi, her uygulamalı hermenötiğin temel kuralları olarak değerlendirilebilen beş ardışık aşamada gerçekleşebilir.

Her hermenötik girişimden önce olgusal gerçekliğe ağırlık vermek uygun olur. Dolayısıyla ilk etapta araştırmacı, ister inananlara ister araştırmacılara ait olsun mümkün olduğunca mevcut tüm yorumlardan uzaklaşmalıdır. Ancak bu sayede farklı yorumlar bizzat tespit edilip çözümlenebilir. Bu

⁸ Böylece okullarda din eğitime yönelik yeni bir literatür ortaya çıkmıştır. Almanya için bkz.:

U. TWORUSCHKA, *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium*. Francfort, Diesterweg; Munich, Kösel, 1982.

⁹ Mircea Eliade'ın hermenötiği hakkında bkz.:

D. ALLEN, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*. Fransızca çev. Paris, Payot, 1982.

S. KESHAVJEE, *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou l'existence en duel*. Berne, vs., Peter Lang, 1993.

A. MARINO, *L'herméneutique de Mircea Eliade*. Paris, 1981.

Mircea Eliade'ın 1979'a kadarki bibliyografyası için bkz. :

D. ALLEN & D. DOEING, *Mircea Eliade : An Annotated Bibliography*. New York & Londres, Garland Publishers, 1980.

¹⁰ Örneğin Eliade'ın Chicago Üniversitesindeki iş arkadaşlarından birinin şu kitabını bkz.:

C.H. LONG, *Significations. Signs, symbols and images in the interpretation of religion*. Philadelphia, Fortress Press, 1986.

Buna karşılık bizim uygulamalı hermenötiğimiz, dini verilerin açık bir sorgulamasıdır. Bu hermenötik, a priori olan bir dini, teolojik ya da felsefi konumda sınırlı kalmayı reddetmektedir. Bu hermenötik, verilerin ve bu verilerin kendileri için anlam taşıyıcısı olan kişilerin veya grupların önceden tarihsel, karşılaştırmalı ve bağlamsal bir incelemesi ile birlikte yürütülmelidir. Bu muharrik ve uygulamalı hareket noktası, klasik Din Fenomenolojinkinden ve W.L. BRENNEMAN Jr., S.O. YARIAN & A.M. OLSON ((ed.), *The Seeing Eye. Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion*. University Park-Londres, the Pennsylvania State Univ. Press, 1982)'ün sundukları Hermenötik Fenomenolojiden tamamen farklıdır.

Bizce söz konusu olan, kişiler veya gruplara göre dini olsun ya da olmasın, somut verilerin ve bunların anlamlarının açıklığa kavuşturulmasıdır. Biz, bu verilerin içerebileceği ebedi bir din anlam ya da bizatihi kutsal bir gerçeklik arayışı içerisinde değiliz. Bizim çalışmalarımız, beşeri ve sosyal bilimlere bütünüyle dâhildir ve bu bakımdan din ile beşeri bir fenomen olarak ilgilenmektedir.

¹¹ Bu perspektifte Din Fenomenolojisi, Din Bilimindeki uygulamalı hermenötiğin bir dalıdır. Bkz.:

O. PETTERSON & H. AKERBERG, *Interpreting Religious Phenomena. Studies with reference to the phenomenology of religion*. Stockholm, Almqvist and Wiksell & Atlantic Highlands, NY, Humanities Press, 1981.

aşamanın eleştirel doğası tabii ki hermenötik araştırmayı kendisine en az tarafgirlik ve ön fikirlerle çeşitli yorumları derinlemesine araştırma imkânı verecek mitsizleştirme, ideolojiszleştirme ve teolojiszleştirme nitelikleriyle donatmaktadır.

İkinci etapta, incelenen fenomenin ortaya çıktığı toplum hesaba katılacaktır. Böylece bu toplumun ihtiyaçlarının ve karşılaştığı problemlerin neler olduğu belirlenmeye çalışılacaktır. Buna paralel olarak söz konusu toplumun kendi dini ile bazen karmaşık ve muğlak olan ilişkiler ve sosyal yapılar ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu gözlemler sayesinde araştırmacı, sosyal ihtiyaç ve problemlerin dini ifadeler üzerindeki etkisini daha iyi anlar hâle gelecektir. Diğer taraftan araştırmacı, kişilerin yaşadıklarını özümseyen dini anlamlarla birleştiren bağları görebilecektir.

Üçüncü etapta, incelenen dini fenomenin içerisinde bulunduğu kültürel ve dini geleneğe vakıf olmak gerekecektir. Gerçekten de saçmalığa karşı günlük mücadele ve hayatın anlamını arayış, insanları bazı dini fenomenlere dini bir değer yüklemeye sevk etmiştir. Nesiller boyunca intikal eden dini anlamlar gelenekler hâlinde düzenlenmektedir. Özellikle yeni bir dini hareket ortaya çıkarken itirazla karşılaşsa ve reddedilse de dini bir anlam her şeyden önce kültürel ve dini bir gelenek içerisinde geçerlidir.

Kişilere ya da sosyal gruplara göre geleneğe karşı benimsenen tavır büyük değişiklik gösterebilir. Bundan dolayıdır ki dini fenomenler her zaman çok sayıda anlam taşımakta ve de buna göre incelenmelidir. Çoğu zaman bireyler, kişisel bir eğitimle önce kapalı olarak geleneğin sunduğu dini temsil ve davranışları özümsemektedir. Dini gelenek, müntesiplere öncelikle kapsayıcı bir kültürel bütün olarak görünmekte ve yavaş yavaş düşünme konusu hâline gelmektedir.

Dördüncü etapta araştırmacı dini fenomenlerle içinde buldukları toplum arasındaki ilişkilere ve aynı zamanda dini anlamları diğer anlamlara bağlayan ilişkiler üzerine eğilecektir. Gerçekten de dini fenomenler daha geniş sosyal yapılara ait oldukları zaman aynı şekilde dini anlamlar da daha geniş bir anlamlar yelpazesi içerisinde yer almaktadır. Dini anlamlar durgun hâlde var oldukları sürece özellikle kasıtsız anlamlı davranışlar aracılığıyla ancak dolaylı yoldan ulaşılabilirdiği için bunların incelenmesi zordur. Araştırma süreci, kişinin yönelimlerini belirlemesine, gerçekliği ve davranışlarını düzenlemesine yarayan anlam taşıyıcı “çekirdekler” ve “dokular” ortaya koyabilecektir. Bu “çekirdeklere” ve “dokulara” anlamını sembolik olarak tesis eden özel dini modeller, figürler ve mitler tekabül etmektedir.

Son olarak araştırmaya dini fenomenlerin açık anlamlar, yani müntesiplerin sözlü olarak ifade ettikleri yorumlar üzerine eğilmek kalacaktır. Araştırmamızda biz dini fenomenlerin açık anlamlarının her birini müntesiplerinin birer okuması olarak değerlendiriyoruz. Her açık anlam bir inanandan diğerine çokça değişen özel bir bilinçli okumayı var saymaktadır.

Dini fenomenler bütüncül görünseler de aslında onlar manevi maksatların ve maddi çıkarların ürünüdür. Çıkarlar ve maksatlar sırasıyla üç vakitte iç içe girmektedir: fenomenin ortaya çıktığı zaman, yorumlandığı zaman ve son olarak günlük uygulamaları esnasında. Bu bütünün tutarlılığını ortaya koymak, araştırma sürecine düşmektedir. Uygulamalı hermenötik araştırma süreci, bazı okumaların nasıl diğerlerinin önüne geçerek hâkim hâle geldiği hususuna özel bir dikkat sarf edecektir.

Spesifik yorumların gözden geçirilmesi, incelenen dini fenomenlerin içinde yaşadığı toplumda geçerli olan varlığa ilişkin genel tasavvurlar üzerine bir sorgulamadan bizi alıkoymaz. Bu tasavvurlar, o

toplumun özellikle kültürel ifadeleri ve hayat tarzı içinde ortaya çıkmaktadır: şifahi gelenekler, edebiyat ve sanatlar, örfler ve adetler. Bu uygulamalı hermenötik için bir dine bağlı teolojilerin ve felsefelerin, etik ve hukuki sistemlerin sadece yorumlar arasından birer yorumu temsil ettiğini belirtelim. Çoğu zaman bu yorumlar, mitlerin ve metinlerin yorumlanması bakımından ritüel pratikler alanında rahiplerin sahip oldukları otoriteye benzer bir otoriteyi elinde bulunduran bir elitin tekelindedir. Ancak dinlerin çoğunda felsefi ya da teolojik yorum işi ve aynı zamanda ritüel ya da etik pratikleri tespit etme gücü aynı meslek grubuna aittir. Bu anlamda okuma ve yorumlama hakkına sahip olan laikler daha ziyade bir istisnayı oluşturmaktadır.

2.Örnekler

Şimdi anlam açısından özellikle verimli olan birkaç dini fenomeni ele alacağız. Bu temalar, dinlerin çoğunda görünmekte ve bu bakımdan maneviyat hazneleri olarak dinler hakkındaki her araştırma için zaruri olan unsurlar arasında sayılmaktadır.¹² Bunlardan birçoğu, salt dini çerçevenin dışına biraz taşmaktadır, zira daha önce ima ettiğimiz üzere mitlerin, sembollerin ve ritlerin dini olması zaruri değildir. Aşağıdaki paragraflarda her fenomen için öncelikle onun mahiyetini ve işlevini belirteceğiz ve daha sonra anlam ve anlaşılmasını sorgulayacağız. Sayfa 153 ile 154'te izah edilen beş aşamaya uygun hareket edeceğiz.

a) Semboller¹³

Birer ampirik olgu olan dini semboller, dini bir anlam verilen ampirik olmayan bir gerçekliğe atıfta bulunmaktadırlar.

19. yüzyılın başından bu yana Din Bilimi araştırmacıları sembollere öyle bir ilgi duydular ki bunlardan bazıları kendini sadece bu araştırma alanına vermeyi tercih etti. Bazı araştırmacılar, sembolize edilen gerçekliğe ontolojik bir değer atfetmektedir. Ancak çoğunluk, bir sembolün, bir topluluk içinde gerçekten etkin hâle geldiği zaman hakikaten kavranabilir bir gerçekliğe sahip olduğunu ileri sürerek yoklanması mümkün olmayan ifadelerden kaçınmayı tercih etmektedir.

¹² Başka dinlerin manevi metinlerinin çevirileri hakkında örneğin şu antolojilere bkz.:

G. CHALIAND (ed.), *Les voix du sacré. Les plus beaux textes des religions disparues*. Paris, Laffont, 1992.

A.-M. ESNOUL (ed.), *Le trésor spirituel de l'humanité. L'hindouisme*. Paris, Fayard-Denoël, 1971.

L. SILBURN (ed.), *Le trésor spirituel de l'humanité. Le bouddhisme*. Paris, Fayard-Denoël, 1977. Ayrıca bkz. s. 58 dip. 5 ve s. 181 dip. 45.

¹³ *Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie*. Internationales Referatorgan. Baden-Baden, W. Koerner, 1968 - (Yıllık). 1982'de M. Lurker tarafından *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung* başlıklı bir *Ergänzungsband* ilave edilmiştir. Ayrıca bkz. M. Lurker (ed.), *Wörterbuch der Symbolik*. Stuttgart, A. Kröner, 1979.

Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Red. J. CHEVALIER & A. GHEBRANT, réalisation M. Berlewi, Paris, Laffont, 1969; ed. de poche, Paris, Seghers, 1969.

H. BIEZAIS (ed.), *Religious Symbols and Their Functions*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1979.

H.G. HUBBELING & H.G. KIPPENBERG (ed.), *On Symbolic Representation of Religion. Groninger contributions to theories of symbols*. Berlin-New York, W. de Gruyter, 1986.

J. RIES, *Le symbole et le symbolisme dans la vie de l'homo religiosus*. Louvain-la-Neuve, 1982.

J. RIES (ed.), *le symbolisme dans le culte des grandes religions*. Homo Religiosus 11, Louvain-la-Neuve, 1985.

P. SERINGE, *Les symboles dans l'art, dans les religions et dans la vie de tous les jours*. Genève, Hélios, 1985.

Antropolojide “sembolik” akım, geniş bağlamsal bağlantılardan hareketle kültürlerde sembolik sistemlerin ortaya çıkışını izah etmeye çalıştı. Bunları kendi bağlamları içerisinde incelemek için özel bir çaba sarf edildi. Bu açıdan sembolik sistemler önceden ilişkisiz olan olgular arasında ilişkiler kurmaktadır. Bu bağlantılar, her zaman sübjektif tecrübe ile etkileşimli olarak derin zihinsel yapıların tezahürleri olarak anlaşılmaktadır.

Kültürel semboller karşısında ise Yapısal Antropoloji her şeyden önce düşünceyi oluşturan ikili karşıtlıkları ortaya koymaya çalışmaktadır. Daha ampirik bir yaklaşım da belirli bir bağlamdan hareketle, bir kültürün –kutsallaştırılmış olanlar da dâhil- sembolik bağlantılarını çözümlemeyi tercih etmektedir.

Sosyoloji ise diller ya da semiotik değeri olan bazı davranışları ifade ettiği bağlantılar üzerine benzer bir çalışma gerçekleştirmiştir. Böylece Sosyoloji, Batılı toplumların da sembolik sistemlere sahip olduklarını göstermiştir. Max Weber’e göre sembolik eylemler, başlangıçta sadece birer pratik eylem iken varlıklarını borçlu oldukları somut ihtiyaçların değişmesi neticesinde sonradan sembolik bir anlama kavuşmaktadır.

Derinlikler Psikolojisi, bilinçdışı teorisi ile farklı bir sembol tasavvuru geliştirmiştir. Bu disipline göre semboller, bilinçdışının en üst düzeydeki tezahürlerini oluşturmaktadır. Semboller özellikle rüyalarda görüldüğü için Derinlikler Psikolojisi, mantıksal olarak amacı sembollerin “gerçek” anlamını kavramak olan bir yorum metodunu geliştirmek zorunda. Freud okulu, dini sembolik konusunda birkaç önemli katkı sağlamıştır,¹⁴ ama sembolleri özerk bir psişik gerçekliğin ifadeleri olarak ilk değerlendiren kişi, “karmaşık” diye adlandırılan Psikolojinin kurucusu olan C.G. Jung olmuştur.¹⁵ Çalışmalarında Jung, dini yönden çok yüklü ve tecrübe üzerinde etkisi olan sembollerle karşılaşmıştır. Jung bunları kolektif bir bilinçdışına ait unsurlar olarak tanımlamaktadır. Jung’un teorisine göre bu semboller, insanın psişik ve manevi gelişimini uyarıcı ve besleyen arketiplerle bağlıdır. Bu açıdan sembolleri yorumlamak, sembolleri besledikleri için bunların altında yatan arketipleri araştırmak anlamına gelmektedir. Böylece Derinlikler Psikolojisine göre her kişinin psişik gelişimi, dini olsun ya da olmasın, sembollerin anlaşılması ve yorumlanması için hareket noktasını oluşturan bağlamı temsil etmektedir. Bu örnek, sembolleri incelerken eleştirel bir bilimden bir dünya görüşüne (*Weltanschauung*) sapmanın ne kadar kolay olduğunu çok güzel göstermektedir.

Menşe ve tarih meselelerinden bağımsız olarak semboller her zaman bir anlama çerçevesi sunan kültürel gelenek bünyesindeki bir bağlam içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bazen, yeniden yorumlanmalar, eski bir sembolün anlamını ve asli maksadını tamamen değiştirmektedir. Sembollerin kalıcılığı, bunların bireylerin çoğunluğu tarafından kabul edilmesine ve anlam ile anlaşılabilirliği üzerine geniş bir mutabakata bağlıdır. Bu şartlar bazen otoriter bir biçimde sağlanmaktadır. Söz konusu sembollerin tam anlamıyla dini bir meşrulaştırılması ya da dinî otoriteler ya da karizmatik bir şahsiyet tarafından ifade edilebilir.

¹⁴ Freud okulu hakkında bkz.:

H. SILBERER, *Problème der Mystik und ihrer Symbolik*. 1914; Yeni bsk. Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1969.

¹⁵ Jung okulu hakkında bkz.:

C.G. JUNG, *L'homme et ses symboles*. Paris, Laffont, 1964. Krş.:

P. DIEL, *La divinité. Le symbole et sa signification*. Paris, Payot, 1950, yeni bsk. 1991.

Bir sembolün ömrü, bir kuşağinkini haydi haydi aşsa da sembol, toplumların hayatına sıkı sıkıya bağlıdır. Sembollerin sosyal yükselişi vatandaşlar arasındaki bağları pekiştirmekte ve her birinin topluluğa entegre olmasına katkıda bulunmaktadır. Üstelik, sosyal bir bünye için semboller, yönlendirici bir rol oynamaktadır. Semboller ve öncelikle de dini semboller, nesnelere anlayış ve anlamlarını keşfetmeyi mümkün kılmaktadır.

Uygulamalı hermenötik, sembollerle ilgilendiği zaman inceleme konusunun maruz kaldığı önemli kültürel şartlanmayı hesaba katmalıdır. Çoğu zaman bir sembolün anlaşılması, içinde bulunduğu kültürler göre değişiklik göstermektedir. Bu kültürleri birbirine bağlayan hiçbir tarihsel bağ olmadığı zaman bu değişiklikler özellikle çarpıcı olmaktadır. Ancak bu durum bizi, ışık ile karanlık arasındaki karşıtlık gibi evrensel sembollerin var olduğunu inkâr etmeye sevk etmemelidir.

Uygulamalı hermenötüğün yukarıda zikrettiğimiz (s. 153/4) temel kuralları, şimdi bize sembollerle ilgili incelememizi peş peşe gelen beş safhaya bölmemizi mümkün hâle getirmektedir.¹⁶

İlk önce anlamlarından bağımsız olarak sembollerin olgusalıkları içerisinde betimlenmesiyle işe başlanmalıdır. Tasvirlerin, sözlerin, metinlerin, figürlerin, seslerin, sayıların ve aynı zamanda sembolik eylem ve davranışların hepsi, böyle bir betimlemede yerini bulmaktadır.

İkincisi, sembollerini inceleyen bir araştırma, bu sembollerini belirli bir topluma ve onun problemlerine bağlayan ilişkileri gün yüzüne çıkarmalıdır. İfadelerin biçimi (sözlü, hareketle, vs.) ve sosyal hayatın zorluklarına cevap vermek için bir toplumun sembollere başvurma sıklığı, bu safhanın önemli noktalarını oluşturmaktadır.

Üçüncüsü, incelenen toplumda faal olan kültürel ve dini gelenekleri –sembollerin kapsamını etkiledikleri ölçüde- tespit etmek gerekecektir.

Dördüncüsü, sembollerin kapalı anlamaları üzerine eğilmek gerekecektir. Bunlar, yönlendirici unsurlar olarak, görünmeyen ve söz konusu toplumda nadiren fark edilen anlam yapılarına sevk etmektedir.

Son olarak sembollerin okumaları ve açık anlamaları, yani yapılmış olan açık yorumlar ele alınacaktır. Bir okumayı bir başkasının önüne geçmeye sevk eden maksatlar ve çıkarlar özel bir dikkate şayandır.

Birkaç ufak düzenleme aracılığıyla bu beş aşamalı hermenötik araştırma yöntemi müteakip örneklerle de uygulanabilecektir. Aynı işlemi her seferinde tekrar etmek usandırıcı olacağı için bu işi yerine getirmeyi arzu eden okuyucuya bırakıyoruz.

¹⁶ Sembollerin yorumu meselesi hakkında bkz.:

M. AUGÉ, *Symbole, fonction, histoire*, Paris, Hachette, 1979.

M. ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris, Gallimard, 1952, yeni bsk. 1990; « Methodological remarks on the study of religious symbolism », in M. Eliade & J.M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions. Essays on Methodology*. Chicago-Londres, Univ. of Chicago Press, 1959, s. 86-107.

K. GOLDAMMER, « Is there a method of symbol research which offers hermeneutic access to depth dimensions of religious expérience ? », in Lauri Honko (ed.), *Science of Religion. Studies in Methodology*. La Haye-Berlin, Mouton, 1979, s. 498-518.

M. IZARD & P. SMITH, *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard, 1979.

J. SKORUPSKI, *Symbol and Theory*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1976.

D. SPERBER, *Rethinking Symbolism*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1975.

V.W. TURNER, *The Forest of Symbols*. Ithaca; New York, Cornell Univ. Press, 1967.

b) Mitler¹⁷

Mitler, filozofların, teologların ve dinler tarihçilerinin zihinlerini sembollerden daha çok meşgul etmiştir.¹⁸ Rönesans'ta Yunan mitleri,¹⁹ Avrupa'da en iyi bilinenler arasında yer alıyordu ve bunlar uzun bir süre daha tüm insanlığın mitlerini temsil ettiği kabul edilmiştir. Yunan yazarlarda dahi mitolojelerin (mitik temalar) rasyonel bir şekilde ele alındığına tanık olmaktadır. Aşırıya varan bir rasyonelleştirme sonucunda antik Yunan filozofları, mitleri, alay konusu hâline getirmişlerdir. Daha sonra Hıristiyan geleneği, mitos ile logos'u zıtlılaşmada ısrar etmek suretiyle bu değerden düşürme çabalarını devam ettirmiştir. Rönesans'a damgasını vuran Yunan mitolojisinin keşfine rağmen Reform ve Aydınlanma, anlamaya bile çalışmadan bu mitleri reddetmişlerdir.

19. yüzyılda adlandırıldığı üzere "mit biliminin" başlaması için Romantizm'i ve düşüncenin rasyonel düzeye indirgenmesine karşı itirazlarını beklemek gerekmiştir. Mitlerde önce kadim bir bilgeliğin sembolik ifadesi aranmaya başlanmış, daha sonra da bunlardaki temalar karşılaştırılarak bunların tarihsel oluşum süreci keşfedilmeye çalışılmıştır. Sık sık mitler, "Doğa" ile aralarında varsayılan ilişkilerden hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Doğadaki güçlerin beşeri tecrübesinin sembolik "tercümesi" olarak mitoloji düşüncesi, buradan doğmuştur.

Bu önkabullerin aksine Max Müller (1823–1900), mitik ifadeler ile dil arasında doğrudan bir ilişki tezini savunuyordu. Ona göre mitlerin doğuşu, kelimeleri objektifleştiren ve daha sonra tanrılaştıran bir dilin aşırı kullanımının sonucuydu. Dolayısıyla Müller'e göre dil, mitlere ilişkin yapılan her izahın hareket noktası olması gereken bağlamı oluşturuyordu.

Kültürel Antropoloji gibi Filoloji de bu yanlış yorumları sona erdirme hususunda büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Aynı mitin çeşitli versiyonlarının dikkatlice incelenmesi sayesinde Filoloji, mitik komplekslerin ve bunların varyantlarının gelişim safhalarını yeniden oluşturmayı başarmıştır. Aynı zamanda alandaki çalışmalar sonucunda modern Antropoloji, sözlü rivayet tarzlarını gözlemlemiş ve mitlerin basit birer hikayeden daha fazla bir şey olduğunu göstermiştir. Kendilerine eşlik eden ritüel davranışlarla birlikte mitler, topluluğun bağlarının sıkışmasını sağlamaktadır. Anlatanlar ve dinleyenler için mitler, anlaşılabilir olduğu gibi hakiki ve kuşku götürmeyen bir gerçekliktir de.

¹⁷ Genel olarak mitler hakkında bkz.:

André AXOUN (dir.), *Mythes et croyances du monde entier*, 5 cilt, Paris, Lidis-Brepols, 1985-1990.

Y. BONNEFOY (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. 2 cilt, Paris, Flammarion, 1981.

V. IONS, *Mythologies du monde entier*. Paris, Bordas, 1981.

J.A. MAC CULLOCH ve diğer. (ed.), *The Mythology of All Races*. 13 cilt, New York, Cooper Square, 1964.

L. HONKO, « Der Mythos in der Religionswissenschaft », *Temenos* 6 (1970), s. 36-67.

C. LEVI-STRAUSS, *Mythologiques*. 4 vols, Paris, Pion, 1964-1971.

H. LIMET & J. RIES (red.), *Le mythe, son langage et son message*. Homo Religiosus 9, Louvain-la-Neuve, 1983.

¹⁸ J. DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*. Freiburg in Br. — Munich, K. Alber, 1961.

K. KERÉNYI (red.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*. Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1967.

¹⁹ Yunan mitleri hakkında bkz.:

C. CALAME (dir.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*. Genève, Labor et Fides, 1988.

W.F. OTTO, *Les dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*. Fransızca çev. Paris, Payot, 1984; *Essais sur le mythe*. Fransızca çev. Mauzevin, Trans Europ-Repress, 1987.

Son olarak Derinlikler Psikolojisi, sözde a-mitik olan modern insan için bile bazı mitolojelerin güçlü bir anlam taşıdığını ortaya koymuştur. Sembolleri okuduğu gibi, Jung Psikolojisi, kadim mitik anlatıları kolektif bilinçdışı ile ilgili ifadeler olarak yorumlamaktadır.²⁰

Tarihi boyunca mit üzerine yapılan araştırmalar, birçok yönelimle karşılaşmıştır. Eleştirel eğilimli olan ilk yönelim, mitlerin varlığını açığa çıkarmayı, ya da en azından tarihsel gerçeklikle bunun mitolojik şekle girmesi arasında net bir ayırım meydana getirmeyi amaçlıyordu. Kitabı Mukaddes’i ve özellikle de Yeni Ahit’i mitten arındırma çabaları bu projeye dâhildir. Böylece Rudolf Bultmann gibi araştırmacılara göre eski yazarlar tarafından Tanrı Kelamına verilen mitik biçimler, “varoluşsal” diye adlandırılan bir yaklaşımla değiştirilmelidir.

Sosyal alanda, “modern teknik miti” diye adlandırdıkları şeyin maskesini düşürmeye çalışan M. Horkheimer ile W. Adorno, Aydınlanma’dan miras kalan akıl kavramının ters yüz edilmesiyle diğer birçok mit misali teknik rasyonelliğin insana insan tarafından tahakküm edilmesinin modern biçimlerine nasıl yol açtığını göstermişlerdir. Bu ispatlamaya modern ideolojilerin mitik biçimleri ve içerikleri de dâhil edilmiştir. Putperestlikler mitleri doğurmuş ve bunlar kurban istediklerinde mitler, bu isteği meşrulaştırmıştır. İma ettiğimiz üzere siyaset de mit oluşturmaktan, kendi ihtiyaçlarına göre bunları üretmekten ve istismar etmekten geri durmamıştır. Propaganda ve reklam teknikleri de mitik temalara başvurmaktadır. Gerçekten de bunlar sıradan telakkilere mitik bir değer atfederek ekonomik davranışlara yol açmaya çalışmaktadır. Bu durum özellikle bazı ürünlerin, temel ihtiyaçların kesin ve ani cevabı olarak sunulduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Oysa aslında mitler vasıtasıyla ihtiyacı doğuran arzın kendisidir. Modern toplum bu tür mitlerle dolup taşmakta ve bunlara başvurmakta tereddüt etmemektedir. Dini olsun ya da olmasın, modern mitlerin hareket motifleri ve amaçlarını kavramak çoğu zaman güçtür.

Bu rasyonel eleştiri yöntemlerinin aksine bazı dinler tarihçileri, mitleri derin hakikatlerin ifadeleri olarak değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bunlar arasından Walter F. Otto (1874–1965) ve K. Kerényi’yi (1897–1973) bir de Mircea Eliade (1907–1986) ile antropolog A.E. Jensen’i (1899–1965) zikrederim. Bu araştırmacılar, mitin ontolojik derinliğini ve özel ifade tarzlarını kabul etmektedirler. Üstelik bunlar, mitin deşifre edilmesi gereken evrensel bir hakikat taşıdığı kanaatindedirler. Bundan dolayı da hermenötüğün zarureti ortaya çıkmaktadır. İnceleme konusuna büyük ölçüde değer kazandıran bu gözlemler, bazı mitlerin inceleyenler üzerinde ne derece güçlü bir etki bıraktıklarını göstermektedir. Hâkim mitlerin yorumlarının tarihi, bu ifadeyi güçlendirmektedir: İnsan, mite, tarih boyunca ortaya çıkan anlatımsal düzenlemelerin etkilemediği zaman-üstü bir değer atfetmektedir.

Son olarak mitlerin topluma ilişkileri çerçevesinde de incelendiğini ilave edelim. B. Malinowski’dan (1884–1942) bu yana İşlevselci Antropoloji, mitlerin anlamını, tesis edici ve meşrulaştırıcı işlevinden hareketle açıklamaktadır. Emile Durkheim’in (1853–1917) açtığı yolu takip eden Fransız Sosyoloji Okulu, mitlerin sosyal yapılar içerisindeki işleyişini incelemektedir. Bu problematik, İngiliz Sosyal Antropolojisini de meşgul etmektedir. Bunun aksine, Claude Lévi-Strauss ve çevresinin yapısalcı

²⁰ Mitler çerçevesinde Jungçu bir perspektiften yürütülen bilim işbirliğine örnekler olarak bkz.:

P. RADIN, K. KERÉNYI & C.G. JUNG, *Le fripon divin*. Fransızca çev. Genève, Georg; Paris, Buchet-Chastel, 1958. Krş. s. 139 dip. 58.

C.G. JUNG & K. KERÉNYI, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Fransızca çev. Paris, Payot, 1953.

yorumları, formel bir mantığa dayanmakta ve insan zihninin özerk bir yaratımı olduğu düşünülen mitlerin ikili okumasına çalışmaktadır. W. Burkert'e²¹ göre ise mit, her şeyden önce eylemleri ve davranışları aktif olarak yönlendirmeye yaramaktadır. Bu durumda mit, topluluk için bir eylem programı içeren geleneksel bir anlatıdan ibaret olmaktadır. Geleneğin yerindeliğinin zayıflaması kaçınılmaz olarak mitin bozulmasına sebep olmaktadır.

Uygulamalı hermenötik bir inceleme çerçevesinde semboller için kullanılan beş safha, mitler için de kullanılabilir (bkz. 153/4).²²

c) Mistisizm²³

Çok geniş bir kabulde "mistisizm", mutlak olan bir şeyin aranması ve yorumları olarak nitelendirilirse o zaman mistisizm, dini olamaz. Dini mistisizmi, örneğin estetik tecrübeler gibi diğer mistik tecrübelerden ayırt etmek için semboller ve mitlerde yaptığımız gibi tecrübenin kök saldığı ve yorumlandığı geleneğe dönmeliyiz. Ancak kesin olan bir şey vardır: mistisizmin içselleşme ile olan daimi bağı.

Mistisizmin bilimsel incelenmesi, sembollerin ve mitlerinkinden daha yakın bir döneme rastlamaktadır. Gerçekten uzun bir süre felsefi ve teolojik yorumlar, mistisizmin tarafsızca incelenmesini zorlaştırmıştır. İşe önce özel bazı mistik tecrübelerin betimlenmesiyle işe başlanmıştır.²⁴ Daha sonra, tarihsel ve sosyal bağlam hesaba katılınca mistisizm ihtiyacının dönemlere göre değiştiği

²¹ W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press, 1979, s. 14 vd.

²² Mitlerin yorumuna ilişkin meseleler hakkında bkz.:

K. BOLLE, « Myths and other religious texts », in F. WHALING, *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Vol. 1 : *The Humanities*. Berlin-New York, Mouton, 1984, s. 297-363.

M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*. Paris, Gallimard, 1981.

A. DUNDES (ed.), *Sacred Narrative. Readings in the theory of myth*. Berkeley, Univ. of California Press, 1984.

M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris, Gallimard, 1949, réimpr. 1991; *Mythes, rêves et mystères*. Paris, Gallimard, 1957, yeni bsk. 1982; *Aspects du mythe*. Paris, Gallimard, 1963, yeni bsk. 1991.

E.R. LEACH, *The Structural Study of Myth and Totemism*. Londres, Tavistock, 1968, 1988².

The Mythic Imagination, Numéro spécial de *History of Religions* 16 (1977), 4.

I. STRENSKI, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History : Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss, Malinowski*. Iowa City, Univ. of Iowa Press, 1987.

²³ Mistisizm hakkında genel olarak bkz.:

M. ELIADE, *Mystique, sexualité et continence*. Textes présentés par Jacques Duran-deaux. Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

L. GARDET, *La mystique*. Que Sais-je ? N° 694, Paris, PUF, 1970.

D. GOLEMAN, *The Varieties of the Meditative Experience*. New York, Dutton, 1977.

S.T. KATZ (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*. New York, Oxford Univ. Press, 1983.

C.-A. KELLER, *Communication avec l'Ultime*. Genève, Labor et Fides, 1987; *Approche de la mystique*. 2 cilt, Le Mont sur Lausanne, ed. Ouverture, 1989-1990.

R. LEMIEUX (ed.), *Folie, mystique et poésie*. Québec, Gifric, 1986.

²⁴ Vecd tecrübesi hakkında bkz.:

I.P. COULIANO, *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Age*. Paris, Payot, 1984.

C. KAPPLER (red.), *Apocalypse et voyages dans l'au-delà*. Paris, Cerf, 1987.

ve mistik istidatların sadece örnek bir hayat süren bireylere değil, aynı zamanda şartlara da bağlı olduğu ortaya çıkmıştır. Böylece her şey hangi bağlamların hangi mistik tecrübelerle uygun bir zemin hazırladığını ve bunların toplumun ihtiyaçlarına göre nasıl şekillendiğini belirlemekten ibaret olacaktır. Mistik çevrelerin dünya ve beşeri problemlere karşı takındıkları tavırlar da değerlendirmeye katılmalıdır.²⁵

Bağlam araştırması ve metin incelemeleri dışında mistisizm, ampirik yaklaşımların da konusu olmuştur. Özellikle hallüsinogen maddelerin kullanımı, tecrübenin otantikliği meselesini doğurmuştur. Uyuşturucu bir madde ile meydana getirilen bir mistik tecrübe hangi statüyü iddia edebilir? Üstelik Batı kültüründe neden bu algılar doğal yollardan çok nadir görünürken başka kültürlerde iyice yerleşmiştir? Uyuşturucuların kullanımı sonucunda bilinç alanının genişlemesi, bazı araştırmacıları kültürel bağlamın algıya empoze ettiği sınırları sorgulamaya sevk etmiştir. Bir kere açılınca bu problematik, araştırmayı başka dini tecrübelerin yenilenmiş ve daha geniş incelenmesine teşvik etmiştir. Bu yeni sorgulamalar demeti, araştırmaları, Avrupa ötesi dinler ve Batılı mikro kültürlerdeki gerçekliğin tecrübe edilme biçimlerine kadar genişletme imkânı vermiştir. Yeni tecrübeler ve mistik hakikatler arayan bazı Batılıların nazarında Doğu dinlerini bu kadar cazip kılan şeyin, tam da tecrübeye yönelik bu çağrı olduğuna dikkat çekelim.

Doğrudan ya da metinlerin aracılığıyla bizzat mistiklerin tanıklıklarından hareketle gerçekleştirilen araştırmalar, araştırmacıyı iki önemli tehlikeye sürüklemektedir: bir taraftan araştırmacı kendini incelenen konuya olan hayranlığına kaptırabilir, diğer taraftan da kendisi ile fenomen arasında çok fazla bir mesafe koyarsa sonuçta mistik ifadeleri, olgulara göre değil, önceden oluşturulmuş bir şemaya göre çözümlenmiş olacaktır. Kanaatimizce en iyi metot, önce bu somut ifadeler aracılığıyla mistik bir tecrübenin ne iletmeye çalıştığını ortaya koymak, daha sonra da bu ifadeleri, bu mistik tecrübenin kaynağı olan dini gelenek çerçevesine yeniden yerleştirmekten ibarettir.

Burada da uygulamalı hermenötiğin beş safhası geçerlidir (bkz. S. 153/54).²⁶

Semboller, mitler ve mistisizm, dini sistemlerin çoğunluğunda görünmektedir. Dolayısıyla bu üç fenomenin iyi anlaşılması, dini alanın anlam çekirdeklerinin daha iyi tespitine büyük katkı sağlayacaktır. Üstelik bu fenomenlerin anlam bakımından sahip oldukları büyük zenginlik, bunları uygulamalı hermenötik için özellikle uygun hâle getirmektedir. Çok çeşitli perspektiflere ait araştırmacıların bu temaları, yeğlenen inceleme konusu hâline getirmeleri elbette bir tesadüf değildir.

²⁵ Temaşa ile eylem arasındaki ilişki hakkında bkz.:

Y. IBISH & I. MARCULESCU (ed.), *Contemplation and Action in World Religions*. Seattle-Londres, Univ. of Washington Press, 1978.

²⁶ Mistisizmin yorumuna ilişkin meseleler hakkında bkz.:

P.C. ALMOND, *Mystical Experience and Religious Doctrine. An investigation of the study of mysticism in world religions*. Berlin-New York, Mouton, 1982.

S.S. HARTMAN & CM. EDSMAN (ed.), *Mysticism*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1970.

F. STAAL, *Exploring Mysticism. A methodological essay*. Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press, 1975.

d)Kutsal Metinler²⁷

Kutsal metinlerin ortaya çıkışı, bir ilhamı ya da bir sözlü gelenek parçasını sabit hâle getirmeyi mümkün kılan yazının keşfine sıkı sıkıya bağlıdır. Böylece metin, onu üreten din içinde merkezi bir yere sahip olmakta ve çoğu kez normatif bir kutsal nitelik kazanmaktadır. Metinlerin etrafında, bunlara genellikle özel bir otorite atfeden topluluk için önemli bir değere sahip olan yorumlar dolaşmaktadır. Söz konusu dinde resmi bir görevi üstlenecek herkes için incelenmesi mecburi olan kutsal bir literatür böylece ortaya çıkmaktadır.

En uç noktada topluluk, bu kutsal metinlerin toplumsal hayat için gerekli tüm bilgileri ve talimatları içerdiğini düşünebilir. Aslında her dinde topluluk hayatına yansıyabilecek şeyler, bu yazıların çeşitli yorumları ve kullanımları, bunların gelenek ve bunlarla ilgili inanların telakkileri ile ilişkileridir.

Bu çerçevede, uygulamalı bir hermenötik, birçok temaya ilgi duyabilir: bir ilhamın ya da sözlü geleneğin sabitleme süreci, icabında sahlleşme süreci, metinlerin yorumları, pratik amaçlarla seçilen metinler, otorite olarak kabul edilen yorum tipleri, metnin otoritesi ile geleneğinki arasındaki ilişki, meşrulaştırma süreçleri, metinlerin pratiğe dökülmesi ya da kültürel yansımaları. Kutsal metinlerin dini otoriteler (teologlar, hukuk bilginleri, rahipler) tarafından gerçekleştirilen okumalar ve aynı zamanda bunları motive eden maksatlar ve çıkarlar da uygulamalı bir hermenötüğün ilk safında yer almalıdır. Daha sonra bu okumaların pratik sonuçları gelecektir: kişisel ve sosyal, siyasi ve ekonomik [sonuçlar].²⁸

e)Etik Yönelimler²⁹

Büyük dinlerdeki ritlerin (kurbanlar, giriş/geçiş törenleri) ve etik sistemlerin (dini kanunlar), son birkaç on yıldır bir hayli ilgi uyandırmasına rağmen somut etik davranışların (çatışmaların çözümü, zayıfların korunması, adalet kuralları) altında yatan kuralları, araştırma tarafından büyük ölçüde ihmal

²⁷ Genel olarak kutsal metinler hakkında bkz.:

G. LANCZKOWSKI, *Heilige Schriften. Textgestalt und Überlieferung*. Stuttgart, Kohlhammer, 1956.

J. LEIPOLDT & S. MORENZ, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*. Leipzig, Harrassowitz, 1953.

J. NEUSNER, E.S. FRERICHS & A.J. LEVINE (ed.), *Religious Writings and Religious Systems. Systemic analysis of holy books in Christianity, Islam, Buddhism, Greco-Roman religions, ancient Israel and Judaism*. 2 cilt, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1989. Ayrıca bkz.:

F.F. BRUCE & E.G. RUPP (ed.), *Holy Book and Holy Tradition*. Manchester, Manchester Univ. Press, 1968.

F.M. DENNY & R.L. TAYLOR (ed.), *The Holy Book in Comparative Perspective*. Columbia, S. Carolina, 1985.

W.A. GRAHAM, *Beyond the Written Word. Oral aspects of Scripture in the history of religion*. Cambridge, Mass, Harvard Univ. Press, 1987.

²⁸ Kutsal metinlere ilişkin meseleler hakkında bkz.:

M. LEVERING (ed.), *Rethinking Scripture. Essays from a comparative perspective*. Albany, New York, SUNY Press, 1987.

M. TARDIEU (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1987.

²⁹ Dinlerdeki etik yönelimler hakkında bkz.:

P. ANTES (ed.), *Ethik nichtchristlicher Religionen. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam*. Stuttgart, Kohlhammer, 1980.

J. CARMAN & M. JUERGENSMAYER (ed.), *A Bibliographie Guide to the Comparative Study of Ethics*. Cambridge vs., Cambridge Univ. Press, 1991; *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*. Stuttgart etc., Kohlhammer, 1984.

edilmiştir. Oysa insan sorumluluğuna ilişkin telakkiler, geleneklerin ya da dini akımların öngördüğü hayat tarzları, akademik açıdan olduğu gibi pratik açıdan da çok büyük bir önem taşımaktadır.³⁰

Eğer bazı dinler ve dini geleneklerin otoritesi günümüzde yeniden artmaya başlamışsa bunun sebebi, eskiden olduğundan daha yoğun bir şekilde, onların insan sorumluluğu ve etik yönelimler üzerinde durmalarından dolayıdır. 19. ve 20. yüzyıllarda etik meselelerin –özellikle modernleşmeye bağlı olanların- halledilmesi için inananlar tarafından sunulan yeni çözümler, çoğu kez müesses dinlerin içinde ya da dışında yenilenmeci hareketlerin oluşmasına katkı sağlamıştır. Daha sonra, bu problemlerin ve bu çözümlerin çeşitli yorumları sürekli artan bir ısrarla güçlenmiştir.

Eski ve yeni problematiklerin ifadesi ve yeniden formüle edilmesi ve bunlarla ilgili düşünülen çözümler, ne yazık ki bugüne kadar çok az incelenmiştir. Özellikle Yahudilik, İslam ve Katoliklik, her etik problemin çözümünü içerecek kapsayıcı bir dini hukuku önermektedir. Bu durumlarda etik meselelere getirilen çözümler, kişisel bir etik gerektiren dini sistemlere kıyasla daha hukuki bir tarzda kendini göstermektedir. Buradan açıkça anlaşılacağı gibi, bir toplumdaki etik kuralların kapsamı, ancak bu toplumun karşı karşıya kaldığı problemler ve ihtiyaçlar tam olarak bilindiği zaman görünecektir.³¹

3.Uygulamalı Hermenötiğin Genişlemesine Doğru

Buraya kadar yöntemimiz, dini fenomenleri ortaya çıktıkları bağlamlara, dini ve kültürel geleneklere dâhil etmekle sınırlı kaldı. Esasen, incelenen fenomenlerin anlamını ve yorumlarını aramış olduk. Bu fenomenleri, her birinin ait olduğu bağlamın ötesinde daha genel olarak ele almanın zamanı geldi.

Şimdi söz konusu olan, dini düşüncelerin, figürlerin, tasvirlerin ve davranışların, bize bunları ortaya koyanlar hakkında ne söylediklerini tespit etmektir. Genel olarak insan üzerine yapılan bu araştırmaların ürettikleri bilgilerin evrensel değeri nedir?

Bu soru, üç farklı hermenötik açıdan düşünülebilir. Platoncu türden olan birinci yöntem, dini tasvirlerin ve davranışların tarihsel derinliğini kabul etmekle birlikte, bunlarda ampirik dünyanın yapılarına tekabül eden evrensel nitelikte ontolojik yapılar elde etmeye çalışmaz. Bu tasvirler ve davranışlar, kendisinden hayatın ve dünyanın hakiki anlamının füyuz ettiği bir keninde-şeye atıfta bulunurlar. Bu hermenötik, örneğin M. Eliade'ın çalışmaları yer almaktadır.³²

Aristocu yönelimde olan ikinci yöntem ise evrensel veriler ve problemler kadar ampirik gerçeklikle de ilgilenmektedir. Böylece, doğrudan nedenler hakkında muhtemel ayrılıklara rağmen, genel problematikler ve çözüm demetleri fark edilebilmektedir. Örneğin P. Ricoeur'ün yaklaşımı böyledir be bu ona insanların yüzleşmeleri gereken kaçınılmaz bir problematik olarak kötülüğün hermenötiğini oluşturmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bu çalışmaların ilgisi her şeyden önce bu yüzleşmeyi nakleden dokümanların felsefi bir incelemeye tabi tutulmasına yöneliktir.³³

³⁰ Almanya'da *Ethik der Religionen: Lehre und Leben* koleksiyonu M. Klöcker ile U. Tworuschka (red.) tarafından başlatılarak Münih'te Kösd yayınevi, Göttingen'de de Vandenhöck & Ruprecht yayınevi tarafından yayımlanmaktadır. 1984'ten beri piyasaya çıkan konular: 1. Sexualität; 2. Arbeit; 3. Gesundheit; 4. Besitz und Armut.

³¹ Çeşitli dinlerdeki etik kuralların yorumlarının incelenmesi henüz başlangıç safhasındadır.

³² Yukarı bkz.

³³ P. Ricoeur'ün çok sayıda çalışmaları arasından özellikle bkz. :

Üçüncü bir hermenötik yöntem açısından dini tasvirler ve davranışlar, başka kültürel ifadelerde olduğu gibi, iki kökenden gelen bir ürün olarak değerlendirilmelidir: bir taraftan arka planda yer alan dünyevi çıkarlar, diğer taraftan özgür manevi maksatlar. Bu açıdan bakıldığında dini tasvirler ve davranışlar, bireylerin, toplulukların ya da toplumların bütünüyle müracaat edebileceği açık işaret ve sembol şebekelerini oluşturmaktadır. Bu işaret ve sembollerin birey ve toplumlar tarafından yorumlanması ve uygulamaya konulmasını ele alan bu incelemede amaç ve fayda arasındaki etkileşime özel bir itina gösterilmesi gerekir. Bizim çalışmamız kaynağında anlam yapılarının yer aldığı insani amaçların incelenmesine yönelik bir hermenötik yönelim içinde yer alır.³⁴

Buradaki konumuz, dini fenomenlerin derinlemesine bir incelemesi çerçevesinde düşünülebilecek bütün hermenötik modellerin dökümünü yapmak değildir.³⁵ Ancak, tarihsel ve sosyal şartlanmalara cevap olarak dini tasvirlerin ve davranışların her birinin incelenmeye değer anlamlı içerikler düzeyine yükseldiğini gözlemliyoruz.

Tematik hâle geldiklerinde ve kurumsallaştıklarında ideolojiler gibi dinlerin de bilinçli olarak farklılaşma ve hatta birbirlerinden ayrılarak kendi hakikatlerini diğerlerinininkinin karşısı olarak gösterme eğiliminde oldukları bir gerçektir. Ancak geniş bir ortak zemin meselesi ortadadır. Üstelik farklı dinler içerisinde düşünülen, ifade edilen ve sistematik hâle getirilen hakikatler yanında yaşanan hakikatler ve bunların diyalogu meselesi ortaya çıkmaktadır.³⁶

P. RICŒUR, *La symbolique du mal, Philosophie de la volonté II*². Aubier, Paris, 1960; *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Texas, Texas Christian University Press, 1976.

Ricœur'ün felsefi hermenötiği hakkında bkz.:

D. IHDE, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*. Tez, Leiden, 1981.

Bu anlamda bir Din Fenomenolojisi şu eserlerde geliştirilmektedir :

W.L. BRENNEMAN, S.O. YARIAN & A.M. OLSON (ed.), *The Seeing Eye. Hermeneutical phenomenology in the study of religion*. Londres, University Park & Philadelphia, The Pennsylvania State Univ. Press, 1982.

M. WESTPAL, *God, Guilt and Death*. Bloomington, Indiana Univ. Press, 1984.

³⁴ J. WAARDENBURG, *Reflections on the Study of Religion, Including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw*. La Haye - Paris, Mouton, 1978; *Perspektiven der Religionswissenschaft*. Würzburg, Echter Verlag & Altenberge, Oros Verlag, 1993. Ayrıca bkz.: s. 152 dip 10. Krş.:

H. SEIWER, « Religiöse Bedeutung als wissenschaftliche Kategorie », *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5 (1981), s. 57-99.

³⁵ Çok sayıda hermenötik model bulunmaktadır. Örneğin bkz.:

G. DUX, *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen in Wandel der Geschichte*. Francfort, Suhrkamp, 1982.

T.M.J. LEEUW, *Communal Knowledge and Religious Reality*. Diss. Utrecht, 1987.

M. PYE & R. MORGAN (ed.), *The Cardinal Meaning. Essays in comparative hermeneutics : Buddhism and Christianity*. La Haye-Paris, Mouton, 1973.

N. SMART, *Reasons and Faiths. An investigation of religious discourses, Christian and non-christian discourse*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958; *The Phenomenon of Religion*. Londres, Macmillan, 1973; *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1973; *Religion and the Western Mind*. Albany, NY, SUNY Press, 1986.

³⁶ Uygulamalı hermenötiğin somut uygulamaları konusunda bkz.: J. WAARDENBURG, « L'islam : une religion », in J. WAARDENBURG & P. GISEL (éd.), *L'islam : une religion. Suivi d'un débat : Quels types d'approches requiert le phénomène religieux ?* Genève, Labor et Fidès, 1989, s. 19-50; « In search of an open concept of religion » in M. DESPLAND & G. VALLEE (éds), *La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, Waterloo, Ont., Wifrid Laurier Univ. Press, 1992, s. 225-240; « Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik », in J.

C.Dinlerin Uygulamalı Hermenötik Okuması

İlk bölümden itibaren vurguladığımız gibi dini sistemler, bireyi kendi varoluşsal hakikati ile ilişkileri kadar onun mensubu olduğu topluluk ile ilişkilerini de yönlendiren işaretler ve semboller sunmaktadır. Dolayısıyla bu işaret ve semboller, varoluşsal bir dini anlamla sosyal bir anlamı birleştirmektedir. Bu gözlemden hareketle şimdi, sadece münferit fenomenlere değil, bütünüyle dinlere uygulanan bir hermenötik için birkaç yön gösterebiliriz.

Dini fenomenler gibi dinlerin incelenmesi de hiçbir durumda bunların olgusal gerçeklikleri ile sınırlı tutulamaz. Dini fenomenler ve dinler, her zaman farkında olunsa da olunmasa da yorumlanan nesnel oldukları için bunlara ilişkin farklı okumalar ve yorumlar, bir araştırma faaliyetinin tamamlayıcısıdır.

Dini olsa da olmasa da bu yorumlar, bizim uygulamalı hermenötik araştırmamızın merkezinde yer almaktadır. Gerçekten, ister münferit fenomenlerin, ister dinlerin yorumları söz konusu olsun, bu yorumlamalar her zaman temel ve esas telakkilerden hareketle gerçekleşmektedir. Bu durum, her iki durumda da uygulamalı hermenötik bir yönleme başvurusunun doğru olduğunu göstermek için yeterlidir.

1.Açık ve Kapalı Dinler

Bir başlangıç olarak açık ve kapalı anlamları ayırt edelim. Kapalı bir anlam, büyük ölçüde fark edilmez hâldedir ve kasıtsız olarak ifşa edici davranışlar, ifade konusu veya tarzları aracılığıyla ancak dolaylı yoldan yakalanabilmektedir. Buna karşılık açık anlam, kendini okumalar ve yorumlarla bilinçli olarak ifade etmektedir.

Netice itibariyle, dinlerin, ilgili kişiler tarafından bilinçsizce aşikâr olarak kabul edilen dini bir anlamı olduğunda kapalı dinlerden bahsedeceğiz. İnananlar tarafından bilinçli olarak “açık” kabul edilen, bireyler kadar topluluk tarafından da aktif biçimde yorumlanan dinleri bu şekilde nitelendireceğiz. Birinci durumda –dilbilgisel benzetmemize izin verilirse- “din” terimi, yüklem işlevini yerine getirdiği (örnek: “Ona göre bilim, bir dindir”) hâlde ikinci durumda özne yerine geçmektedir (örnek: “Onun dini, Budizm’dir”). Uygulamalı hermenötik araştırma, açık dinler kadar kapalı dinler konusunda da olabilir.

2.Açık Dinler

Tatmin edici bir netice elde etmek için dinlerin uygulamalı hermenötik araştırması bir birini tamamlayan iki yaklaşıma başvurulmalıdır. Semantik olan birinci yaklaşım, dinleri anlam taşıyıcı sistemler olarak çözümlenmektedir. Fenomenolojik olan ikinci yöntem, sübjektifliği ve insani maksatları dikkate almaktadır.

a)Semantik Yaklaşım

Anlamın iletilmesinde ve nakledilmesinde sembolik sistemlerin büyük payı vardır. İşaretler sistemi ise, bütün sembollerin işaret olduğu hâlde, bütün işaretlerin sembol olmaması nedeniyle daha geniş

alanları kapsamaktadır. Sembolik sistemler her kültürle özel ilişkiler kurmakta ve tecrübe tarafından önemli ölçüde beslenmektedir. Bunun aksine işaret sistemleri, evrensellik eğilimi göstermekte ve dolayısıyla birçok kültürü kuşatabilmektedir. Bu bakımdan başlangıçtaki kültürel alanın ötesine uzanan “büyük” dinler, benimsedikleri ve özel kültürlerle bütünleştikleri zaman sembolik sistem hâline gelebilen geniş işaret sistemleri olarak telakki edilebilir. Semantik yaklaşıma göre dinler, işaretler ve semboller sistemidir. Bunlar, kendilerine inananlar nezdinde dini bir anlam taşımakta ve karşılığında da inananlar tarafından dini bir yoruma tabi tutulmaktadır.

“Dini” nitelendirmesi, inananların, açık veya zımnen, işaret edilen gerçekliği aşkar ve hiçbir argümana ihtiyaç duymayacak şekilde mutlak olarak telakki ettikleri tüm işaretler sistemine uygulanabilir. Mutlak olarak kabul edilen bu gerçekliğin yansiyarak bazen tüm sisteme mutlak bir nitelik kazandırdığı da olmaktadır. Ancak, dinlerin, araçlar olmak vasfıyla, atıfta buldukları bu diğer gerçeklikle aynı değere sahip olmaları mümkün değildir.

Günlük hayatta din, çoğu zaman bir ruh hâlinde, bazı fikirler ve davranışlarda somutlaşan az çok homojen bir hayat tarzı olarak görünmektedir. Gündelik anlam öne geçtiği zaman dini anlamın olağan yönü vurgulanmış bulunmaktadır. İnanan kişi böylece bir dinin işaretler ve semboller sisteminin bireysel planda olduğu kadar sosyal planda da, ister kesinlikle dini olsun ister daha ziyade gündelik olsun anlamları keşfetmeyi ve işlemeyi mümkün kıldığı bir etkileşimin tam göbeğinde yer almaktadır. Yorumlama veya kullanma özgürlüğü, sağlamca yapılandığında aynı ölçüde kesin bir yorum veya resmi bir doktrin üretecek dinin örgütlenme derecesine bağlı olarak değişmektedir.

Bu yaklaşımda bir din, anlam taşıyıcı bir sistem olarak çözümlenirken söz konusu olan bu sisteme mensup kişiler ve onun unsurları (metinler, eğitimler, ritüeller, semboller) tarafından yapılan farklı yorumları kavramaktır. Gerçekten de sisteme ilişkin temel yorumlar gerçekliğin global yorumlarını içermektedir. Ortak bir vizyon zemininde dinine karşı olduğu kadar dünyaya karşı her inanan kişinin sahip olduğu göreceli yorum özgürlüğü de her zaman dikkate alınacaktır.

Dinlere ve dini fenomenlere semantik açıdan yaklaşılması, böylece kişiler ve çeşitli gruplar için aynı işaretler ve semboller sisteminin anlamlarının çokluğunu ve aynı zamanda siyasi, sosyal ve kültürel etkenlerin neden olduğu yorumsal değişimleri kavramayı mümkün kılmaktadır. Bundan dolayı bu yaklaşım, örneğin yeni problematiklerin ortaya çıkışından sonra işaretler sisteminin ve onun yorumunun uğrayabileceği varyantların, değişikliklerin ve alabileceği ilavelerin daha iyi anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Her önemli sosyal değişim, anlam değişikliklerini davet etmektedir. Örneğin tekniğin gelişmesi, geçekliğe verilen bazı geleneksel anlamların yeniden sorgulanmasına neden olmuştur. Bundan dolayı somut gerçeklikle anlam taşıyıcı sistem her zaman birlikte yürütülen bir incelemenin konusu olmalıdır.

Böyle bir yaklaşım, Kutsal Kitabı olan dinler için daha kolay, bunlar arasında peygamberi bir ilhama dayananlar için ise daha da kolay görünmektedir. Peygamberi sözlerde tanrısal bir vahyi kabul etmek, bu sözleri sahiplenecek, nakledecek ve sonunda da yazı ile sabit hâle getirecek topluluk için son derece önemli bir olayı temsil etmektedir. Yazı ile sabitledikten sonra kanonikleştirme süreci devreye girmektedir: çoğu zaman başka metinlerle birlikte gelen peygamberi sözler, bir kez sonlandırıldığında değiştirilmesi mümkün olmayan bir kutsal kitap külliyatı (canon) içerisinde toplanmaktadır. Böylece tanrısal kökeni tasdik edilmiş olan “işaretler” ebediyen sabitlenmiş olmaktadır. Aslında kutsal kitaba

dönüştürüldüğünde bizzat yazı, birçok yorumun potansiyel konusu olan bir işaretler sistemi gibi işlemeye başlamaktadır. Bağlılarından tecrit edilerek seçilen metinler, böylece bazı meselelere cevap vermek için kullanılırken, görünürde daha az “faydalı” görünen diğer metinler ihmal edilmektedir. Bu tür bir süreçte gelenekler ve hatta bütünüyle dinler, önemli yeniden yorumlamalara uğrayabilmekte ve yeni anlam taşıyıcı sistemler doğurabilmektedir. Bu durum, özellikle bazı anahtar metinlerin yorum tarihinde görünmektedir. Çoğu zaman, önemli bir otoriteden yararlanan yeni yorumun kendisi de kutsal kitap statüsüne kavuşmaktadır.

Ancak bu yeniden yorumlama fenomenleri, sübjektif anlamlarla bir dini sistemin işaret ve sembollerine atfedilen objektif anlayış arasında var olan gerilimden dolayı görüldüğünden daha karmaşıktır. İşaret ve sembollerin sübjektif anlamı, yorumcunun çıkarları ve maksatlarına bağlı iken, bunların objektif anlayışı, ait oldukları dini sistemden kaynaklanmaktadır. Sübjektif anlam ile objektif anlayış arasındaki bu gerilimi uygun şekilde kavrayabilmek için tabii ki önce sistemdeki unsurların olgusal gerçekliği, daha sonra sistemin, objektif iç anlayışı ve son olarak işaretlerinin, sembollerinin ve sistemin kendisinin yorumcular tarafından verildiği sübjektif anlamları değerlendirilmelidir.

Pratikte “dini” ve “dini olmayan” anlam taşıyıcı sistemler, çoğu zaman sıkı bir şekilde iç içe girmiş görünmektedir. Net bir ayırım ancak teori tarafından gerçekleştirilebilmektedir. Derin bir iç içe geçmişlik nedeniyle dini bir sistem ve ideolojik bir sistem, hayata, dünyaya ve aynı zamanda tarih ile topluma ilişkin yeni ve bütünlüyci bir anlamı dâhil etmek suretiyle birlikte görünebilmektedir. Bu durum, özellikle gücü ele geçirme arzusuyla bir dinin ideolojik ve hükmedici bir anlamda kullanımı esnasında ortaya çıkabilmektedir. Maiyetindeki maddi etkenler ve dünyevi çıkarlarla ampirik gerçeklik, böylece dini sistemlerin yorumu üzerindeki tüm ağırlığını hissettirmektedir.

Dinleri incelemek için kullanılan alışılmış yaklaşımların aksine dini, dini açıdan yorumlanan bir işaretler ve semboller sistemi olarak tasarladığımızda dikkati olgusal gerçeklikten ziyade anlayış ve anlama vermekteyiz. Gerçekten de çalışmalarımızı, anlam hazneleri ve araçları olarak dinlere yoğunlaştırmanın esas olduğu görüşündeyiz. Bazı tarihsel ya da sosyal verilere atfedilen harikulade, dini bir anlam, olgusal araştırmanın çoğu zaman ihmal ettiği bir fenomeni teşkil etmektedir. Dinlerin tarihsel gerçekliğini ya da sosyal kurum olma niteliğini elbette inkar etmiyoruz, ama bunların anlam üretme, inananların telakkileri, duyguları ve davranışları üzerinde etkili olma kapasitesi bize son derece önemli görünmektedir.

Dinlere yönelik bu semantik tasavvurun tam da eskiden özerk olan büyük dini sistemlerin bazı klasik biçimlerini terk ettikleri bir dönemde gelişmesinin elbette bir tesadüf olmadığını ekleyelim. Gerçekten de bugün ortaya çıkan yeni dini sistemler, birbirlerinden bağımsız olarak var olmak yerine var olan dinlerle sürekli bir etkileşim hâlinde yaşamaktadır. Üstelik başka anlam taşıyıcı sistemler, yani ideolojiler de özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde dini sistemle etkileşim hâlinindedir.

Şimdi izah edeceğimiz fenomenolojik yaklaşım, dinlerin sübjektif anlamları alanını –ki bu az incelenmiştir- daha iyi kuşatmamıza yardımcı olacaktır.

b) Fenomenolojik Yaklaşım

Temelde birer sistem olarak dinlerin objektif gerçekliği ile ilgilenen semantik yaklaşımın aksine fenomenolojik yaklaşım, dindarlığın ve imanın niyet boyutunu kavramayı amaçlamaktadır. Dini

maksatların incelenmesi, uygulamalı hermenötik araştırmanın bütünleyici parçasını oluşturmaktadır. Aynı şekilde maddi ve sosyal çıkarların incelenmesi çoğu zaman neden bazı yorum türlerinin ağır bastığının açıklamasını sağlamaktadır.

Din Biliminde maksatları araştırmak, sübjektif dinde tezahür eden ve daha sonra tasvirler, düşünceler ve davranışlarda objektifleşen derin motivasyonların ve insani amaçların incelenmesi ile eşdeğerdir. Genellikle bu maksatlar, daha iyisi olmadığı için “dini muhayyile” diye adlandıracağımız manevi bir düzlemde gelişmektedir.

Maksadın ön planda bir yere sahip olduğu teori, sadece fenomenolojik teori değildir. Etik ve Hukuk, Edebiyat ve Sanat da maksadı göz önünde bulundurmaktadır. Niyetsellik, her projenin, dini inşalar da dâhil olmak üzere her anlam oluşumunun temelinde bulunuyor gibi gözükmektedir.

Gerçekten de dini verilerin yorumu ve pratiğe dökülmesi, büyük ölçüde belirli bir durumdaki kişinin ya da grubun maksatlarına bağlıdır. Dolayısıyla dini maksatların her yaşanılan dinin özünü oluşturması, mantıklı görünmektedir. Elbette bu maksatların hepsi aynı statüye sahip değildir. Bazıları teşvik edilmekte ve beslenmekte, başkaları ise baskı altında tutulmaktadır; pedagojik ve sosyal kurallar, bunların her birinin kaderini belirlemektedir. Ancak bu durum, bazı ısrarcı maksatların yeri geldiği zaman kurallara ve uzlaşmalara karşı gelerek, direnmelere rağmen hâkim olmalarına ve dönüşümler gerçekleştirmelerine engel olamamaktadır.

Konuya devam etmeden önce, anlamlara yönelttiğimiz sorunun aynısını maksatlara da yöneltmemiz gerekir: dini olanları diğerlerinden nasıl ayırt etmelidir? Niyetsellik konusunda bize öyle geliyor ki bir maksat, dini olan ve olmayan yönelimleri başkalaştırabilir. Dini anlamların günlük hayatı yönlendirdiği sıkça görüldüğü gibi böylece sıradan anlamlar dini bir karaktere sahip olabilmektedir. Dolayısıyla bazı maksatların, bazı algılara, yorumlara ya da davranışlara yoğun ve kapsayıcı anlamalar taşıyan dini bir boyut ve aynı zamanda günlük hayattakini aşan bir anlam sahası sağlayabildiklerinde dini hâle geldikleri görülmektedir.

Bu problematik, mutlak karakteri az çok belirgin olabilen kutsallaşma fenomenlerininine katılmaktadır. Bir nesne ya da biri kişiyi idole dönüştüren eylem, belirli bir bağlamda ve söz konusu süjenin ya da topluluğun iradesi karşısında nispi bir görecelik içinde gerçekleşiyor görünmektedir. Diğer taraftan bu durum, günlük hayattakinden farklı bir düzeyde meydana gelmektedir. Bireyler ve topluluklar, bazı özel ve sarsıcı durumlarda tanrılar ortaya çıkarabilirler. Oysa bu birey ya da topluluklar, başka bir bağlamda bu tanrıları basit birer insani icat olarak değerlendirirlerdi. Psikolojik yönden idoller bilinçli olarak inşa edilmeyip kendilerini empoze etmektedirler.

Kutsallaştırma ve muhtemel mutlaklaştırma süreci bunun aktörleri olan topluluk ve bireyler tarafından zorlukla algılanmasına karşın dışarıdan rahatlıkla gözlenebilmektedir. Mutlaklaştırılan kişiyi ya da nesneyi izafeleştirme girişimlerine çoğu zaman sert biçimde karşı konulmaktadır.

Bize öyle geliyor ki bir maksadı dini hâle getiren şey, onun yönelimi ve şiddet derecesidir. Dolayısıyla bir maksat, dini karakter kazandığında kendilerine doğru yöneldiği olgusal gerçeklikler ilgili kişi ya da grup için dini bakımdan anlamlı fenomenler hâline gelmektedir. Dini anlamların ve bunlardan kaynaklanan eylemlerin kaynağında dini maksatlar bulunmaktadır.

Dinin sübjektif gerçekliğinin yani dindarlığın ve imanın incelenmesi, tam uygun yaklaşımları gerektirmektedir; burada betimlenen fenomenolojik çözümleme, onlardan biridir. Sübjektif gerçekliğin ifadeleri kadar objektif gerçekliğin yorumlarının içerdikleri maksatları gün yüzüne çıkararak bir kişinin ya da bir grubun anlam boyutunu oluşturan şeye daha fazla nüfuz etmek mümkün olmaktadır. İster açık ister kapalı dinler söz konusu olsun, bu yöntem, uygulamalı hermenötik araştırma süreci açısından son derece faydalıdır.

3.Kapalı Dinler

Özel olarak din hakkında söz etmeksizin, sosyal bilimler özellikle de sosyolojik analizler, benzer tarzda işleyen fenomenleri aydınlatmıştır. Aklımıza özellikle 20. yüzyılda oluşturulan ve bir dininkine benzer işlevleri yerine getiren ideolojilere dayanan bazı sosyo-politik sistemler gelmektedir. Milliyetçilik ve Marksizm-Leninizm, bunun iki örneğini teşkil etmektedir. Bunların kapalı dini yönleri şimdiye kadar birkaç araştırmanın konusu olmuştur.³⁷ Daha önce söz konusu edilen bazı faal mitlere benzer şekilde toplumlarda “işlevsel” dinler diye nitelendirilebilen düzenleyici sistemler mevcuttur. Batı’da işlevsel dini bir kapsamı olan izole bazı tasvirleri ve davranışları gözlemlemek de mümkündür. Vecd tecrübesi gibi bu pratiklerin bazıları, mikro kültürlerle sınırlı iken astroloji ya da kehanet gibi diğer bazıları çok daha geniş bir yankı uyandırmaktadır.³⁸

Üçüncü Dünya ülkelerinde, “siyasi dinler” ve dini işlevli ideolojiler çok büyük oranlara ulaşmıştır. Bunlar çoğu zaman bireylerin hayatı ve insan haklarına ilişkin herhangi bir telakki dışında icra edilen siyasi bir güce bağlıdır. Bazı dinlerin siyasallaştırdığından bahsedilebilmiştir.³⁹

Batı ise iyi bir sosyal işleyişin kurallarını belirleyen işlevsel dinin bir türü olan “sivil din”in⁴⁰ doğuşuna tanıklık etmiştir. Bu din, iyi bir vatandaşın özelliklerini, haklarını ve görevlerini belirleyen medeni dinden farklıdır. Dolayısıyla açıkça din olarak kabul edilen dinlerin yanında dini bir işlevi yerine getiren ve bizim, kapalı dinler diye adlandırdığımız daha az açık sistemler mevcuttur.

Ortaya, bu kapalı dinlerin nasıl bilinebileceği ve dini işlevlerinin nasıl tespit edileceği ile ilgili bir mesele çıkmaktadır. Gerçekten de dini bir işleyiş tarzına sahip oldukça çok sayıda davranış ve sistem kamu tarafından hiçbir zaman “din” olarak kabul edilmemiştir. Bu durum her şeyden önce dinin, gündelik tanımlarının inananlar ve dini otoriteler tarafından değerlendirilen davranışlara ve normatif dini sistemlere atıfta bulunması ile açıklanmaktadır.

³⁷ J.P. SIRONNEAU, *Sécularisation et religions politiques*. La Haye-Berlin, Mouton, 1981.

³⁸ M. ELIADE, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*. Fransızca çev. Paris, Gallimard, 1978.

M. MESLIN (dir.), *Le merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident*. Paris, Bordas, 1984.

³⁹ Bazı durumlarda dinin kasıtlı olarak siyasallaştırılarak siyasi amaçlar için kullanıldığı görülmüştür. “Din ve siyaset” özel bir çözümleme gerektirmektedir.

H. BIEZAIS (éd.), *The Myth of the State*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1972.

P. H. MERKL & N. SMART (éd.), *Religion and Politics in the Modern World*. New York-Londres, New York Univ. Press, 1985.

⁴⁰ R.N. BELLAH & P.E. HAMMOND, *Varieties of Civil Religion*. San Francisco, Har-per & Row, 1980.

H. KLEGER & ALOIS MULLER (éd.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*. Munich, Kaiser, 1986.

C.S. LIEBMAN & E. DON-YEHIYA, *Civil Religion in Israël. Traditional Judaism and political culture in the Jewish state*. Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press, 1983.

Klasik Din Biliminin inceleme konusunun klasik ve çok dar bir tanımına dayanarak bundan ayrılan dini fenomenleri ve sistemleri ihmal etmiş olduğu bugün artık apaçıktır. Burada özellikle kendisi aracılığıyla tanımlanamayan tüm dini fenomenlerin ve sistemlerin tanınmamasıyla sonuçlanan normatif din kavramlarının kullanımı kastediyoruz. Buna karşılık araştırmamız için yaşanan gerçeklik içerisinde görüldükleri şekliyle dini fenomenleri ve sistemleri tanımlayarak aydınlatmak ve bunların etkilerini incelemek son derece büyük bir önem arz etmektedir. Açık dinler, Din Biliminin inceleme sahasının tamamını kaplamaya yetmez. Biz, bir topluluk ya da kişi için bir dine tekabül eden ve gerçekten de böyle işleyen bir şeyin var olup olmadığını keşfetmekle de ilgilenmekteyiz. Dolayısıyla kapalı dinlerin tespiti ve incelenmesi, açık dinler üzerine olan her araştırmaya zaruri bir ilave oluşturmaktadır. Böyle bir proje, dinin meşrulaştırıcı işlevinin göstergelerinin ve belirgin biçimdeki dini anlamların bulunuşunun da yer aldığı Bölüm 1’de (s. 13-17) betimlenen karakteristik yönler ve özelliklere dayanmaktadır.

Dinin meşrulaştırıcı işlevine gelince, sosyal davranışları, tasvirlerin ya da yapıların sıklıkla meşruiyetlerinin bir kısmını dini bir söylem içinde aldıklarını biliyoruz. Bu durum, sadece mevcut sosyal kuralların ve yapıların meşrulaştırılmaya çalışıldığı zaman değil, yeni bir sosyal düzen tesis etmek amacıyla sarf edilen çabaların haklı gösterilmeye çalışıldığında da ortaya çıkmaktadır. Kurtuluşu veya dünyevi bir selameti isteyen peygamberî ya da mesihî hareketlerin güçlerinin özünü dini meşrulaştırmalarından elde ettikleri gibi bazı siyasi hareketler de dini türden gerekçelere bol miktarda başvurarak dünyada Cennet vaat etmekte ve böylece de birer kapalı din hâline gelmektedir.

Daha önce altını çizdiğimiz gibi bir din, özellikle bazı spesifik anlamlı içerikler ile kendini belli etmektedir. Tüm dinlerde farklı bir gerçeklik ya da gerçekliğin farklı bir yüzü, alışılmış, görülebilen ya da ampirik gerçeklikten daha önemli gibi takdim edilmektedir. Bu metagerçekliğin imgelerle dolu tasvirler, tanrılar, ruhlar ya da atalar, Cennet ya da cehennem şeklini alabilmektedir. Özel bireysel tecrübeler çoğu zaman, hayatına anlam veren, kurtuluş sağlayan ya da bilincin uyanmasına imkân veren bu farklı gerçekliğin birer tezahürü olarak algılanmaktadır. Burada açık dinler için söz konusu olan, kesin bir olgudur. Ancak, ideolojik hareketlerin de mensupları üzerinde özellikle düşüncelerini mutlaklaştırdıkları, mesajlarını mistikleştirdikleri ya da birer metagerçeklik olarak işlev gören toprak, kan, halk, vatan, proletarya, millet veya ırk gibi duygusal yönden yüklü telkin edici kavramlara başvurdukları zaman “dini” bir büyülenme etkisi yapabildiklerine de dikkat etmek gerekir. Bu ideolojiler, birer kapalı dindir. Çeşitli din şekilleri olduğu gibi “tersine” inançlar olan çeşitli inançsızlık şekilleri de mevcuttur.⁴¹ Eski Sovyetler Birliği’nde “bilimsel ateizm”, inanılması gereken bir tür din karşıtlığı olarak kapalı biçimde işliyordu.⁴²

⁴¹ İnançsızlığın kültürel şekilleri hem karşı geldikleri inançların şekillerine göre hem de içinde ortaya çıktıkları toplumlara ve kültürlere göre değişmektedir. Bkz.:

R. CAPORALE & A. GRUMELLI (éd.), *The Culture of Unbelief*. Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press, 1971.

T. MOLNAR, *Theists and Atheists. A typology of non-belief*. La Haye-Berlin, Mouton, 1980.

⁴² 1989’den önce Sovyetler Birliği’ndeki ateizm konusunda bkz.:

P. MICHEL, *La société retrouvée. Politique et religion dans l’Europe soviétisée*. Paris, Fayard, 1988.

J. THROWER, *Marxist-Leninist « Scientific Atheism » and the Study of Religion and Atheism in the USSR*, Berlin-New York, Mouton, 1982.

W. VAN DEN BERKEN, *Ideology and Atheism in the Soviet Union*, Berlin-New York, Mouton de Gruyter, 1989.

Dolayısıyla kapalı dinlerin mevcut olması gibi bunları tespit etme imkânı veren göstergeler de mevcuttur. Mutlaklık düzeyine çıkarılan irrasyonel bir doğrulama ya da gizemle çevrili bir köken, bu göstergelerdendir. Kapalı dinlerin incelenmesi esnasındaki uygulamalı hermenötik yöntem, dini fenomenleri incelemek için kullanılan yöntemle aynıdır. Anlamli bir işlevi yerine getiren kutsal nitelikli unsurların tecrit edilmesi ile işe başlanılacak ve olgusal gerçeklik betimlenecektir. Daha sonra, toplumun yapısı çözümlenecek ve söz konusu unsurların içinde buldukları kültürel ve dini gelenekler ortaya konulacaktır. Bundan sonra da bu kutsal unsurların anlamları, yorumları ve uygulanmaları incelenecektir. Son aşamada sıra anlatmaya gelecektir.

Açık ya da kapalı dinlerin nasıl meydana geldiklerini iyi anlamak için kutsallaştırma ve mutlaklaştırma fenomenleri üzerinde az çok durmak gerekmektedir. Gerçekten de dini bir anlam inşası ya da algılaması sonucunda inananlar için dini bir fenomen ya da sistem, dini anlamına ilaveten şartsız ve hatta mutlak bir kutsal nitelik kazanabilmektedir. Böylece bu dini fenomen ya da sistem, özerk ve her tür rasyonel ve ampirik eleştirinin erişemeyeceği bir konumda kabul edilmektedir.

Kutsallaştırma, doğadaki verilere uygulandığı gibi kültürel olgulara da uygulanmaktadır. Kutsallaşma ihtimali taşıyan onlarca veri bulunmaktadır: idealler, etik ilkeler, estetik kurallar, siyasi vizyonlar, sosyo-politik amaçlar ya da sadece adalet, hayat hakkı, iş veya para. Sanatlar, bilim, pazar ekonomisi ya da politik aksiyon durumunda olduğu gibi karizmatik nüfuzu dolayısıyla bir şahıs da kutsallaştırılabilir. Bazı kutsallaştırmalar zararsız olsa da tabii ki kişilere veya sosyal gruplara karşı dışlama ve şiddete iten kasıtlı mistikleştirmelerde durum farklıdır. Gerçekten de kutsallaştırıldıklarında dünyevi verilerin kolaylıkla mutlaklaştırıldıkları ve mevcut otoritenin ya da iktidarın lehine manipülasyon araçları hâline gelme riski taşıdıkları ortaya çıkmıştır. Üstelik her kutsallaştırma, kabul etmeyecek olan kişileri dışlayan düalist şemalar üretmektedir.

Bu süreçlerin aksi yönde de meydana geldiğinin altını çizelim. Başlangıçta dini olan bir fenomen ya da sistem, bir topluluk ya da bir birey için dini bir anlam taşımaz hâle gelebilir ve böylece de din olmaktan çıkar. Böyle bir sekülerleşmenin kaynağında birçok neden yer bulunabilir: yeni kutsal unsurların ya da yeni değerlerin ortaya çıkışı, ilgili dinin mutlaklığının şüpheli hâle getirilmesi ya da sadece eskideki kutsallaştırmalarla hayatın gerekleri arasında çok önemli bir uygusuzluğun yer alması.

D.Dinlerin ve Dini Fenomenlerin Daha İyi Bir Uygulamalı Hermenötik Okumasına Doğru

İster kapalı ister açık olarak belirlensinler dinler, araştırmacıyı her zaman zor metodolojik meselelerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bir taraftan bu dinleri nasıl en uygun şekilde betimlemeli yani tasvir etmeli ve diğer taraftan nasıl bunlara mutlaka zarar verecek olan idealleştirici ve değer düşürücü tavırlardan sakınılmalıdır? Son olarak nasıl yaşayanlar için dinlerin taşıdığı anlam ve anlayışı gizleyen teorik yapıları kapılmamalı?

Batı dünyasında geliştirilen normatif bir kavram aracılığıyla dini ve dinleri ele almak bize yeterli bir çözüm oluşturuyor görünmemektedir. Gerçekten de işleme konulur konulmaz, böyle bir kavram uygulayanların gözlerine görüldüğü şekliyle dinlerin anlamına uygun bir betimlemeye engel olmaktadır. Bundan dolayı Din Bilimine bu sistematik girişi, bugüne kadar normatif kavramların din incelemesi üzerindeki üzücü etkilerine ilişkin birkaç gözlemlerle kapatmak, faydadan varestedir. Bu gözlemler, bu tür yaklaşımın özellikle zarar vereceği Batılı olmayan dinlerin incelenmesi için daha da geçerlidir. Biz, açık, betimleyici ve normatif olmayan bir din kavramını şiddetle savunuyoruz. Böylece

araştırma sürecinin, bu dinlerin anlamlı yönlerine bir giriş bulacağını ve bunların anlamını gerçekten inceleyeceğini umuyoruz.⁴³

Diğer yerlerde olduğu gibi Batı'da da diğer dinleri algılamak, her zaman kendi dinine yapılan yorumun egemenliği altında kalmıştır. Böylece Yahudilik, İslam, Zerdüştlük ya da Hint dinleri için bizzat bu dinlerin düşünce sistemlerine bağlı genel bir din kavramı oluşturulmuştur. Batı'da örneğin genel din kavramı ve diğer dinlerin tasvirleri doğrudan ya da dolaylı olarak Batılı Hıristiyan modellerden kaynaklanıyordu.

Ampirik araştırmalar geç bir dönemde gelişmiş⁴⁴ ve anlayış ile anlam meseleleri ile pek az ilgilenmiştir. Yakın bir döneme kadar genel olarak din hakkında düşünmek, belirli dinleri tasvir ve takdir etmek (ya da başka durumlarda yargılamak), içerdiği tüm *a priori*'lerle tam tamına Hıristiyan teolojisi yapmak anlamına geliyordu. Dolayısıyla önemli sayıda olmalarına rağmen Batılı olmayan dinler üzerine Batı'da

⁴³ Bu mülahazaların amacı, hem "din" teriminin hem de "kutsal" teriminin adlandırılmış kullanımına karşı uyarıda bulunmaktır. Rudolf Otto'nun *Das Heilige* (1917, Fransızca çev. *Le sacré*, 1929) adlı kitabı, kutsalın mahiyeti konusunda hareketli tartışmalara neden olmuştur. Bkz.:

C. COLPE (éd.), *Die Diskussion um « das Heilige »*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1977.

J. RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*. Paris, Aubier, 1985 ; *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme*. Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1983 ; (dir.) *Traité d'anthropologie du sacré*. Cilt 1 Paris, Desclée (Gedit), 1992.

Fransızca konuşulan ülkelerde kutsalın hermenötiği etrafındaki tartışmalar felsefi bir renge bürünmüştür. Örneğin bkz. :

E. CASTELLI (dir.), *Le sacré. Études et recherches*. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome (Rome, 4-9 janvier 1974), Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

Mircea Eliade'a göre kutsal, ontolojik bir kategoridir. Bilakis Emile Durkheim ile Marcel Mauss'a göre kutsal, sosyolojik bir kategoridir. Bkz.:

M. MAUSS, *Les fonctions sociales du sacré*. Œuvres 1, Paris, Minuit, 1968.

Böylece kutsala ilişkin birçok "ideoloji"nin gelişmesine tanıklık etmekteyiz. Bunlar bir taraftan Din Bilimini teşvik etmiş ama diğer taraftan da ideolojik saptamalarla kutsallık araştırmalarını engellemiştir. Bkz.:

R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*. Paris, Leroux, 1939 etc. Réédition 1988.

Y. DESROSIER (dir.), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*. Montréal, Fides, 1986.

F.V. FERRAROTTI, *Le paradoxe du sacré*, Trad. française Bruxelles, Les Éperonniers, 1987.

T. MOLNAR & A. DE BENOIST, *L'éclipse du sacré. Discours et réponses*. Paris, La Table Ronde, 1986.

Le retour du sacré. (Colloque, Strasbourg 1974) Paris, Beauchesne, 1977.

R. TESSIER, en coll. avec J.A. PRADES, *Le sacré*. Paris, Cerf & Montréal, Fidès, 1991.

Tamamen farklı bir perspektifte kutsal ile şiddet arasında yakınlıklar kurulmuştur. Bkz.:

R. BASTIDE, *Le sacré sauvage, et autres essais*. Paris, Payot, 1975.

R. GIRARD, *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972.

⁴⁴ Din Biliminin ta başlangıcından itibaren bu araştırma alanını mahiyeti, kullanılacak metotlar ve teoriler hakkında tartışma olmuştur. Bu tartışma bazen ideolojik şekle bürünmüş ya da Din Biliminin kendisini bir tür ideolojiye ya da teolojiye dönüştürmüştür. Süregelen bu tartışma, son yirmi yıl esnasında kurumsal bir dayanak bulmuştur. Birçok uluslararası konferansın teması, bu konu olmuştur (Turku, Ağustos 1973; Varşova 1, Eylül 1979; Marburg, Haziran 1988; Groningue, Mayıs 1989; Varşova 2, Eylül 1989). Üstelik bu tartışmanın özellikle şu koleksiyon içerisinde yayımlanması sağlanmıştır: *Religion and Reason. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion* (1970'ten beri) ve Toronto Üniversitesi Centre for Religious Studies bölümü tarafından 1979'dan beri yayımlanan *Method and Theory in the Study of Religion* dergisi. Başka disiplinlerde olduğu gibi Din Bilimindeki tartışmalar da iki düzeyde gerçekleşmiştir: ampirik araştırma düzeyi ile temel araştırma düzeyi.

yapılan araştırmalar, çok nadiren incelenen dinlerin inananlar nazarında taşıdığı anlamı dikkate almıştır.⁴⁵

19. yüzyıldan itibaren diğer yerlerde olduğu gibi Batı'da da dini ve dinleri düşünme ve inceleme tarzı ile ilgili tuhaf bir gelişmeye şahit olunmaktadır. Böylece örneğin doktrinal bir hakikat olarak Batılı din kavramı, nüfuzunu kendi sınırlarının dışına yaymaya devam etmekte ve Batılı olmayan dinlere git gide daha çok uygulanır hâle gelmektedir. Batı'nın bu düşünce modelinin yaygınlık kazanması karşısında Batılı olmayan birçok dini topluluk, inançlarının temellerini yeniden formüle ederek ve bunları benzer şekilde normatif bir tematikleştirmeye tabi tutarak tepki göstermiştir. Bu yeni çerçeveye dâhil olamayan unsurlar, hızlı bir şekilde yerindeliklerini kaybetmiştir. Bu yeni normatif kurumsallaştırmalar ve tematikleştirmeler, bizzat kişilerin yaşadıkları şekliyle dini içeriklerin anlaşılmasının aleyhine gerçekleşmiştir. Aslında Batılı model, çoğu zaman Batılı olmayan dinlerin ve dini akımların, geleneksel toplumların dönüşümlerine rağmen yerindeliğini korumak ve sıklıkla agresif olan Hıristiyanlığa karşı kendini savunmak için kendilerini yeniden tanımlamalarına yaramıştır.

Ancak, 19. ve 20. yüzyıllar, aynı zamanda Batı'da değişimler de meydana getirmiştir. Katoliklik ya da Protestanlık gibi Hıristiyanlığın "resmi" şekilleri, özellikle meşrulaştırıcı bir teoloji aracılığıyla yeni bir yerindelik kazanmıştır. Her iki uçtaki inananlar tarafından, teolojik açıdan temellendirilmiş, kabul edilen resmi dinde bir tematikleşmenin ve bir özerkleşmenin meydana geldiği görülmüştür. Yaşanılan dinin bu "resmîleşmesi" fenomeni Hıristiyan teolojisinin eleştirisinin, dine muarız ideolojilerin ve sekülerleşmenin çapraz ateşine maruz kaldığı için pek ilgi görmemiştir. Burada da yine dinin alanın normatif sabitlenmesi onun daralmasına sevk etmiştir.

Bu normatif yeniden formüle etme ve daralma fenomenleri karşısında ve yaşanılan gerçekliğe daha uygun olma kaygısıyla araştırma sürecinin sadece dinleri normatif ve resmi şekilleri içerisinde değil, normatif çerçevelerin dışındaki aktif dini yönelimleri de hesaba katması bize zaruri görünmektedir. Dini otoritelerin kendileri de resmi çerçevelerin dışına çıkan unsurları kaygı etmeyip bunları genellikle negatif biçimde yorumladıkları için durum daha da zaruridir.

Filan kişinin ya da filan sosyal grubun dinini neyin oluşturduğunu tespit edebilmek için araştırmacı, genellikle kullanılan kavramlardan tamamen farklı bir din kavramı ile donatılmalıdır. Bu durumdan dolayı her kültür için geçerli, betimleyici ve aynı anda açık bir din kavramının pratik ve teorik gerekliliği ortaya çıkmaktadır. İncelenen kişi, grup ya topluluklara kaçınılmaz olarak indirgemeci veya

⁴⁵ "Doğu" kavramını kullananlara edilen sitem, "din" kavramına başvuranlara da edilmelidir. Her iki durumda da başka toplumların, kültürlerin ve maneviyatların gerçekliği, normatif bir kavrama tabi olma riski ile karşı karşıyadır. Bkz.:

J. Waardenburg, « Über die Religion der Religionswissenschaft », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionswissenschaft*, 26 (1984), s. 238-255.

Başkasının maneviyatına bir tür kültürel emperyalizm empoze etmek yerine, araştırma, bizimkinden farklı kültürlerin ve dinleri temsilcilerinin manevi hayatları hakkında kendilerini bizzat nasıl ifade ettiklerini kavramalıdır. Şu koleksiyona bkz.: Londra'da Routledge and Kegan Paul tarafından 1986'dan beri yayımlanan *World Spintuality. Encyclopédie history of the religious quest* (General Editor Ewert Cousins). 13. ve 14. ciltler (1986 ve 1987) *Jewish Spintuality* (éd. Arthur Green) konusu ile ilgili ; 19. ve 20. (1987 ve 1989) *Islamic Spintuality* (éd. Seyyed Hossein Nasr) ile ilgilidir.

idealleştirici olduğu için fenomeni örten veya maskeleyen Batılı normatif bir din kavramını empoze etmekten kaçınmak kesinlikle uygun olur.⁴⁶

Bunu başarabilmek için son olarak insan açısından bir anlam taşıyan her şey ile ilgilenen bir araştırmacının sahip olması gereken birkaç kıstas önereceğiz. Araştırmalarını dinlerin anlamlı unsurları üzerinde yoğunlaştıran bu yöntemde kavramsal ve muhayyel olan, olgusal ve maddi yönlerin yanında meşru bir yer bulacaktır.

Başlangıçta geçmişteki ya da şimdiki dini ifadeleri bizatihi yanılsamalar olarak değerlendirmekten vazgeçelim. Bunlar, sanatsal ifadelerden daha “yanlış” değildir. Her muhayyel evrende çoğu zaman ancak işaretler ve semboller aracılığı ile kendini ifade edebilen bir hakikat mevcuttur.

İkinci sayfada, *a priori* dini ifadeleri diğer ifade türlerinden ayırmaktan vazgeçelim. Bazı ifadelerin, bilinen anlamlarının dışında dini bir boyut kazanmasının hangi şartlar altında gerçekleştiğini araştırmak çok daha faydalı görünmektedir.

Daha sonra araştırmamızda bir kişi, bir toplum ya da bir kültür için dini açıdan anlamlı olan unsurları açığa çıkarmaya çalışalım. Bunların toplumdaki dini statülerinin somut etkilerini hesaba katmayı ihmal etmeyelim.

Farklı kişilerin ya da toplulukların kendi dinlerini nasıl okuduklarını, yorumladıklarını ve uyguladıklarını titizlikle incelemeye gayret edelim. Din mensuplarının kendi inanç sistemleri üzerine yaptıkları yorum çalışması, mutlaka bir izah gerektirir. Dolayısıyla mümkün olduğunca manevi motivasyonları daha ziyade dünyalık olan çıkarlardan ayırt edelim.

Son olarak, her dindarlığın ve her inancın altında yatan maksatların gün yüzüne çıkarılmasına daha çok ilgi gösterelim.

Dini anlayış ve anlamlar probleminde uygulanan hermenötik araştırma sürecinin şu anki gerekliliğini oluşturan şeyler bizce bunlardır. Ancak, bazı seleflerimizin hatasını tekrar ederek bu yeni yaklaşımı, zorlaştırıcı ve yeniden sorgulanmalara karşı olan teorik bir model ya da nihai kavramsal bir sistem şeklinde dondurmaktan sakınlım. Tıpkı araştırma konumuzun, pek şaşırtıcı değişikliklere tabi olduğu ve böyle olmaya da devam edeceği gibi araştırma süreci de gelecekteki bilimsel mutasyonları ve devrimleri dâhil ederek ilerleyecektir.

⁴⁶ J. WAARDENBURG, « In search of an open concept of religion », in *La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, sous la direction de M. Despland et G. Vallée. Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier Univ. Press, 1992, s. 225-240.

Birçok kültürde “din” kavramı ve hatta kelimesi de Batı’da bildiğimizden çok farklı bir anlam taşımaktadır. Zaten Batı’da, Fransızcadaki “religion” kelimesine eşdeğer olan kelimelerin anlamları çok çeşitlidir. Dolayısıyla farklı dinlerin ve ideolojilerin kendi mensupları için taşıdıkları anlamlar sonuç itibarıyla büyük ölçüde bilinmemeye devam etmektedir. Örneğin bkz. Keiji Nishitani, (*Was ist Religion ?*, traduit du japonais, Francfort, Insel Verlag, 1982, 1986²).