

Dini Tecrübenin Otonomluğu Sorunu

Emir KUŞCU*

Özet- Fenomenolojik yöntemi savunan Otto, Wach ve Eliade dini tecrübenin otonomi iddiasına sahip çıkar. Dini tecrübenin otonomisi, dini tecrübenin *sui generis* bir gerçeklik olduğu ve örneğin iktidar savaşı ve cinsellik gibi din dışı faktörlere indirgenemez bir hadise olduğu anlamına gelir. Bu yüzden biz dini tecrübeyi kendi referans planında anlamaya çalışmalıyız. Diğer taraftan bazı postmodernist ve feminist araştırmacılar mutlak otonomi denen kavramı sorgulamaktadırlar. Bu tartışmanın ışığında, rölatif otonomi denen mefhumu kavramak hayatidir. Her şeyden önce rölatif otonomi, dini tecrübeyi sadece teolojik bir tecrübe olarak değil, aynı zamanda kültürel bir tecrübe olarak kabul eder.

Anahtar kelimeler: Mutlak otonomi, Dini tecrübe, Rölatif otonomi, Kültürelilik

Abstract- *The Problem of Autonomy on Religious Experience-* Otto, Wach and Eliade advocating phenomenological method claim the autonomy of religious experience. The Autonomy of religious experience means that the religious experience is a *sui generis* reality and an irreducible event to irreligious factors, for example war of the power and sexuality. Therefore, we must make an effort to understand it on the its own plane of reference. On the other hand, some postmodernist and feminist researchers interrogate the concept called absolute autonomy. In the light of this discussion, it is vital to comprehend the concept called relative autonomy. Above all, Relative autonomy accepts also religious experience as a cultural experience, not only a theological experience.

Key words: Absolute autonomy, Religious experience, Relative autonomy, Culturality.

GİRİŞ

Dini araştırmalarda dini tecrübenin otonomluğu dediğimizde, özellikle fenomenolojik manada dini metinlerin *sui generis* (emsalsiz) olmasını ve kendisini ortaya çıkaran faktörü beraberinde getirmesini anlarız. Fenomenolojik gelenekte, dini tecrübenin otonomluğu, metinlerin işaret ettiği aşkın bir gerçeklik olan kutsal kavramının otonomluğu çerçevesinde ele alınmıştır. Metinlerin işaret ettiği kutsal düşüncesinin otonom gerçekliği, kutsalı anlamak için yürürlüğe koyulan metodun da otonom olması gerektiği fikrini öne çıkarmaktadır. Bu bakımdan özellikle Eliade, sadece dinin otonomisini değil, ayrıca dinleri

* Yard. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. emirkuscu@hotmail.com.

araştıran yöntemin de otonomisini savunur.¹ Otonomi düşüncesi, bazı temel varsayımlara dayanır. İlk olarak, diğerlerinden farklı olarak bazı şeyler “dini” kategorisine aittir. İkinci olarak, farklı geleneklere ait dini fenomenler müşterek bir unsuru paylaştıkları için, birbirleriyle karşılaştırılabilir bir mahiyete sahiptir. Üçüncü olarak dini fenomenlerle, dini olmayan fenomenler, aynı başlık ya da kategori altında sınıflandırılmazlar.

Bu makalede öncelikle, din fenomenolojisi geleneğinde Otto’nun ve Chicago ekolü olarak bilinen yaklaşımın dini tecrübenin otonomisi sorununu ele alış biçimlerini konu edineceğiz. İkinci olarak dini tecrübenin otonomisi bağlamında Chicago ekolüne ve özellikle Eliade’ye yönelik tenkitleri ele alacağız. Ayrıca mutlak otonomi ve indirgemecilik seçenekleri dışında rölatif ya da kültürel otonomi kavramının önemine işaret edeceğiz.

1. Kutsal Düşüncesi ve Dini Tecrübenin Otonomisi: Rudolf Otto’dan Chicago Ekolüne

Rudolf Otto’nun “kutsal düşüncesi” olarak adlandırdığı fenomen, Wach ve Eliade gibi isimlerce temsil edilen Chicago ekolünün otonomi düşüncesi üzerinde büyük bir etki yaratmıştır.² Bu etki, özellikle dini tecrübenin otonomisi ya da kutsalın gerçekliği bağlamında cereyan eder. Bu anlayış, dinin, hayatın emsalsiz, karmaşık ve indirgenemez boyutu olduğunu savunur.³ Araştırma sürecine felsefi ön kabullerle başlama konusunda fenomenologlar farklı biçimlerde düşünseler de, dini tecrübenin arka planında dini olmayan bir zemini aramanın beyhude olduğu hususunda Otto’yu takip ederler.⁴

Otto hem Darwinciliğe hem de Hıristiyanlığın rasyonelleştirilme projesine göğüs gererken⁵, dinin dini olmayan bir kökenden gelişmediği gibi, daha yüksek dinlerin ortaya çıkışını tedrici bir evrime borçlu olmadığını da altını çizer. Otto hem evrimciliğe hem de psikolojizme karşı tavır aldığı anda, dini tecrübenin özerkliğine vurgu yapar. Otto’ya göre bu dini tecrübe, bir illüzyon olmaktan çok temel gerçekliğin farkında olmaktır. Ama Otto’nun *The Idea of the Holy* adlı eserinde dini tecrübenin hep bir gizem unsuru taşıdığı ifade edilir.

¹ Thomas Lawson, “Defining Religion: Going the Theoretical Way”, *What is Religion?: Origins, definitions and explanations*, ed. Thomas A. Idinopulos, Brian C. Wilson, Brill, 1998, s. 45.

² Charles Long, *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretations of Religion*, Davies Group, 1999, s. 27.

³ Russell McCutcheon, *The Discipline of Religion*, London: Routledge, 2003, s. 61.

⁴ Leonard Swidler, Paul Mozjes, *The Study of Religion in An Age of Global Dialogue*, Philadelphia: Temple University Press, 2000, s. 143.

⁵ Eric Sharpe, *Comparative Religion*, London: Duckworth, 1975, ss., 162-163.

Eserin esas amacı, dini tecrübenin bütün tezahürlerinin aslında olan merkezi tecrübeyi belirlemeye çalışmaktır.⁶

Otto'ya göre kutsal, dinlere aynı zamanda bu dinlerin ortak zeminine geçiş sağlayan nesnel bir gerçekliktir. Dini tecrübe tıpkı estetik tecrübe gibi, otonom bir yapıya sahiptir.⁷ Otto, kutsalı ahlaka indirgemeye çalışan Hıristiyan (Liberal anlamda) anlayışa karşı koyarken, numinous terimini ön plana alır. Numinous, ahlaki bir kod olmaktan çok, bir değer kategorisidir.⁸ Dini esasta duygu olarak kabul eden Schleiermacher'e referansla, bu duygunun arka planında kutsal düşüncesi olduğunu ifade eder. Kutsalda rasyonel ve irrasyonel unsurları ayırt eder. Rasyonel olmayan unsuru, yani *numinousu* rasyonel unsurdan ayırır. *Numinous*, "tam anlamıyla başka"dır.⁹ *Numinous*, öğretilen bir idea ya da önerme konusu değil, aksine sadece maruz kalınabilen ve çağrışım yoluyla anlaşılabilen bir tecrübedir.¹⁰ Tanrı'nın tecrübesinde rasyonel olmayan unsura dikkat çekmeye çalışırken, Kant'a karşı kutsallığın ahlaki yetkinlikten daha fazlasını gerektirdiğini belirtir.¹¹ Kutsalın rasyonel unsurları, ulûhiyet kavramını tüketmediği gibi, ulûhiyet, irrasyonel bir ton taşır ve rasyonel araçlarla elde edilemeyen farklı bir kavrama türüne aittir.¹²

Otto, *numinousun* deneyiminde rasyonel unsurun göz ardı edilmesini kabul etmez. Dinin rasyonel olmayan unsurları, dini fenomenlerin rasyonelize edilmesini önlerken, dinin rasyonel boyutu, dinin mistisizme ve fanatizme feda edilmesine mani olur.¹³ Rasyonel olmayanla (duygusal) rasyonel (etik) olanın

⁶ Joachim Wach, *Types of Religious Experience*, Chicago: The University of Chicago Press, 1972, ss., 217-219.

⁷ Jacques Waardenburg, "Din Bilimlerinin Tarihçesi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 16 yıl: 2004/1, ss., 286-287.

⁸ Christopher MacKenna, "From the Numinous to the Sacred", *Journal of Analytical Psychology*, 2009, 54, s. 169, (167-182)

⁹ "Tam anlamıyla Başka" ile Otto, mistiklerin tecrübe ettiği hiçliğe işaret eder. Otto'nun kutsalı "tam anlamıyla Başka" olarak tanımlamasında Hindu anlayıştan ne kadar etkilendiği ortadadır. Bkz. Ugo Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, çev. Mustafa Ünal, Kayseri: Ser Geçit, 1999, s. 168.

¹⁰ Gregory Alles, "Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol:69, No:2, 2001, s. 324 (323-341).

¹¹ Malcolm Diamond, *Contemporary Philosophy and Religious Thought*, New York: McGraw-Hill Company, 1974, ss., 76-79.

¹² Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, New York: Oxford University Press, 1950, s. 2

¹³ Wach, *a.g.e.*, ss., 220-221.

bileşimi, *a priori* dini bilincin parçasıdır.¹⁴ Otto, rasyonel ve rasyonel olmayan boyutları birlikte mütalaa eder.

Otto'ya göre, tektanrılı dinlerin diğer dinlerden üstün olmalarının nedeni, ideal bir konuma sahip olmalarıyla ilgilidir. Onları ideal kılan özellik ise, rasyonelliği ve etik anlayışı kendi bünyelerinde birbirine eklemeleridir. Bunun doğal sonucu, Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğudur.¹⁵ Otto, Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğunu söylese de, onun kutsal düşüncesi, Hıristiyanlığın değil, temelde dinin kendisini savunan bir apolojetik yaklaşımdır.¹⁶ Ancak onun Hegelci ruh-doğa düalizmi üzerine oturttuğu üstün dinler-aşağı dinler ayrımını mantıksal sonuçlarına götürdüğümüzde, onun sömürgeci ideolojiye ait bir söylem olduğunu iddia edebilmemiz olanaklı hale gelir.¹⁷

Otto, kutsalın felsefi anlamıyla, psikolojik anlamını bir potada eriterek kombine eder. 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 nesneleştirdi. O daha çok, tecrübeyi, hem objektif hem de subjektif yönlerine sahip bir şey olarak kavradı.¹⁸

Otto'nun yolundan giden Joachim Wach¹⁹ 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 ilişkililiğini esas alır.²⁰

Wach'ın ilk dönem yazılarında dini tecrübenin mutlak otonomisi ve din incelemesinin disipliner otonomisi arasında bir ilişkinin var olduğunu görürüz. Burada dinler tarihini, diğer hümanist ve sosyal bilimsel araştırma yöntemleri-

¹⁴ Thomas Idinopulos, "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, 1996, s. 149. .

¹⁵ James Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, London: T & T Clark International, 2006, s. 57.

¹⁶ Gregory Alles, *a.g.e.*, s. 324.

¹⁷ Tim Murphy, "Religionswissenschaft as Colonialist Discourse: The Case of Rudolf Otto", *Temenos*, vol:43, No:1, 2007, s. 13 (7-27)

¹⁸ Dan Merkur, "The Numunious as a Category of Values", *The Sacred and Its Scholars*, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, 1996, s. 108-109.

¹⁹ Wach iki konuda Otto'yu takip eder. Merkezi dini tecrübenin *sensus numinis* (*numinis duygusu*) olması ve bunun bize nihai gerçekliğin bilgisini vermesidir.

²⁰ Joachim Wach, *Types of Religious Experience*, Chicago: The University of Chicago Press, 1972, s. 31.

ne bağılıktan kurtarmaya yönelir. Buna göre, dinin dünyası otonom bir alan olarak görünmektedir.²¹

Wach'ın dini tecrübe nosyonu teolojiktir. O, bilinçli olarak Otto'nun psikolojik eğiliminden sakınsa da, öznel amiller baskındır.²² Araştırmacı, hayati dini hayatın özel bir biçimi olarak anlamaya çalışır. 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 olarak ya da pozitivist bakış açısına göre kavranamaz.²³ Wach bu bağlamda "paranteze alma" kavramından bahseder, ama onu psikolojik bir anlamda kullanmaz. Onun kastettiği daha çok dini nitelik taşıyan şeyin yönelimselliğinin doğasını kavrayabilmektir. Dini fenomenlerin anlamı parantezlerde açığa çıkarılır. Dini hayatın kendine özgü bir dili vardır, dini hayatın ifadesi, dinseliliğin anlaşılmasında bir araçtır. Bilimsel anlama nesnellik adına duygusuz olmayı gerektirmez; araştırmacılar, dini tecrübenin 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 de dini duyarlılığa sahip olmak gerekir.²⁴ Esas doğayı belirlemek için bir fenomenin merkezi noktasını ve onun ideasının keşfedilmesi gerekir.²⁵ Araştırmacı, kendi sonuçlarını denemeli ve tecrübe karşısında düzeltmelidir. Bu arada hem tarihselcilikten hem de tarihsel olmayan metafizik spekülasyonlardan kaçınmalı, empirik olanla felsefi olanın metodolojik sentezine yönelmelidir.

Wach'a göre, 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

²¹ Russell McCutcheon, *The Discipline of Religion*, London: Routledge, 2003, s. 61.

²² Kurt Rudolph, *Historical Fundamentals and the Study of Religions*, London: Macmillan, 1985, s. 38.

²³ Joachim Wach, *Dinler Tarihi*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç, 2004, ss., 64-75.

²⁴ Wach, *a.g.e.*, ss., 79-80.

²⁵ Wach, *a.g.e.*, s. 92.

dâhil edilmesine karşı çıkmalıdır. Teoloji ve dinler tarihi nispi olarak birbirinden ayrı ancak yan yana çalışırlar. Bu ayırım, hem tarihsel gelişim ve pratik zorunluluktan hem de araştırma konusunun kendisinden kaynaklanır. Ne teoloji dinler tarihinin düşmanıdır ne de dinler tarihi bütün olumlu yönleri teolojiye borçludur. Din araştırmaları, dinleri empirik olarak incelemek ve tasvir etmekle yükümlüdür. Betimleyici ve yorumlayıcı bir disiplindir, normatif değildir. Dinleri tarihsel ve sistematik olarak incelediği zaman görevini ifa etmiş olur. Din alanında araştırmacı, kendini somut olanı incelemekle sınırlandırmalıdır ve mümkün olduğunca öznel değerlendirmelerden ve felsefi spekülasyonlardan uzaklaşmalıdır.²⁶

Wach'a göre, araştırmacının anlamak istediği dini cemaate aidiyet talebi, bir ön gereklilik olamaz. Entelektüel bir disiplinin dinin yerini alacağıyla ilgili pozitivist iddialar geçersizdir. Din fenomenolojisine dayalı din araştırmaları tarihselcilikten uzaktır. Wach'a göre, din araştırmaları, 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. Din araştırmaları, dini hayatı kendi aktüalitesi içinde anlamaya çalışır. Din araştırmaları, ansiklopedik olgulardan ibaret değildir. Daha çok dinler tarihindeki klasik figürleri tasvir etmekle ilgilenmelidir. Onun amacı, dini şahsiyetlerin tasviri yoluyla gerçek dinseliliği görünür kılmaktır. Wach için böyle bir görevi gerçekleştiren temel çalışma Otto'nun başyapıtı olan *The Idea of the Holy* adlı eserdir.²⁷

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 sembollerini 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 ihtiyaç olarak gören indirgemeci yaklaşımlardan sıyrılır.²⁸

Merkezi bir nosyon olarak bu güç olgusu, dini tecrübede karşılaşılan gerçeklikle gündelik dünyadaki hayat arasındaki bağlantı noktasına işaret eder.

²⁶ Wach, *a.g.e.*, ss., 106-107.

²⁷ Joachim Wach, "Introduction: The Meaning and Task of the History of Religions", *The History of Religions*, ed. Joseph Kitagawa, Chicago: The University of Chicago, 1967, ss., 12-18.

²⁸ Joachim Wach, *Types of Religious Experience*, Chicago: The University of Chicago Press, 1972, s. 35.

Dinler her ne kadar gücün tezahürlerinin nerede ne zaman nasıl gerçekleşeceği konusunda farklılaşsa da, bu gücün kendini tecrübe edilebilir düzeyde tezahür ettirdiğinin kabulü evrenselidir. Dini tecrübenin otonomisinin merkezi olan bu güç, moral ve estetik nitelikleri aşan temel kudret olarak kavranır. Otto'nun gizem olarak adlandırdığı bu fenomen hem korkutucu hem büyüleyici bir gerçekliktir. Wach da tıpkı Otto gibi farklı dinlerde farklı biçimlerde kavransalar bile, gücün bu iki yönünün evrensel olarak kabul edildiğini ifade eder.²⁹

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 Marxizmde olduğu gibi spontanelikten uzak bir determinizmle ne de onun gerçekleştiği sosyal bağlamı ihmal eden Spritüalizmle açıklanabilir.³⁰

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 birer parçası haline getirme ihtirasları yüzünden, dinler tarihinin otonomisini takviye edecek çalışmalar tam olarak yapılamamaktadır.³¹

Eliade'nin kutsalın otonomisi ile ilgili görüşleri, Otto ve Wach çizgisinde gelişen otonomi anlayışının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar niteliktedir. Eliade dini tecrübeyi tanrısalla ilişkilendirme konusunda Otto'yu izler. Otto'nun *numinous* dediği şeye o, kutsal adını verir.³² Eliade'ye göre dinler tarihçisi, bir dini formun tarihini, onun sosyolojik ya da ekonomik bağlamını göz ederek 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

²⁹ Wach, *a.g.e.*, s. 36.

³⁰ Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, London: Columbia University Press, 1963, ss., 56-57.

³¹ Mustafa Alici, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul: İz, 2007, ss., 483-484.

³² Graham Cunningham, *Religion and Magic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, s. 37

halklar da, tarihe yeniden dâhil olmuş ve Batılı değerleri analiz etmeye ve yargılamaya başlamışlardır. Bu durumu, Batılı cemaatlerle diğerleri arasındaki bir diyalog olarak da anlayabiliriz. 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. Dokümanlar toplandıktan ve tasvir edildikten sonra kendi referansları içinde anlaşılmalıdır. Eliade de Wach gibi, sadece ansiklopedik bilginin, araştırmacının bütün işini tamamlamaya yetmeyeceğini düşünür. 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.³³

Eliade açısından dinler tarihçisinin amacı, dindar insanın³⁴ 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.³⁵ İnsan varoluşunun dünyaya açık olması, dindar insanın kozmik olarak isimlendirilen tecrübeler

³³ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1995, s. 10.

³⁴ 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 karşılaşılabilir bir yapıdır. Bkz. David Cave, *Mircea Eliade's Vision for A New Humanism*, New York: Oxford University Press, 1993, s. 17.

³⁵ Mircea Eliade, *Sacred and Profane*. New York and London: HBJ Book, 1959, ss., 165-166.

dizisine ulaşılabilir olduğu anlamına gelir. Bu tecrübeler her zaman dinidir, zira dünya kutsaldır.³⁶

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 açıdan önem arz eder.³⁷ Eliade dini metinlerle sanat eserlerini mukayese eder ve hem sanat eserlerinin hem de dini metinlerin kendilerine has 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.³⁸ 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 sosyopolitik 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 sağ-

³⁶ Eliade, *a.g.e.*, s. 167

³⁷ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, ss., 7-9.

³⁸ Eliade, *a.g.e.*, ss., 12-14.

layacaktı. 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.³⁹

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.⁴⁰

Kanaatimize göre, 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, kutsalın bizzat kendisidir.⁴¹ Eliade için kutsal, hem dinin açıklayıcı bir ilkesidir hem de emsalsiz ve arkaik ontolojiyi mutlak biçimde anlamamızı sağlar. Zamanın kutsal başlangıçlarına dönüş nostalgisinde kendini açığa vuran "ontolojik obsesyon", Eliade'ye göre dünyadan ya da tarihten bir kaçış değildir.

Hiyerofani, kutsalın tezahür edimidir. *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 nesnelere tezahür eder.⁴² Dini bir tecrübeyi yaşayanlar için bütün doğa kendisini kozmik bir gerçeklik olarak ifşa eder. 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.⁴³ 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

³⁹ Eliade, *a.g.e.*, ss., 15-16.

⁴⁰ Eliade, *a.g.e.*, ss., 73-80.

⁴¹ Charles H. Long, "Eliade'nin Yapıtının Çağdaş İnsan İçin Anlamı", *Din ve Fenomenoloji*, ed. Constantin Tacou, İstanbul: İz, 2000, s. 88.

⁴² Eliade, *Sacred and Profane*, ss., 10-11.

⁴³ Eliade, *a.g.e.*, ss., 12-13.

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.⁴⁴

Hiyerofanilerin diyalektiği bağlamında bütün nesnelere 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.⁴⁵ 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.⁴⁶ 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.⁴⁷ Yemek yeme törenleri, yaşamın temsil ettiği güçle birleşmeyi sağlar.⁴⁸

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 bir fenomendir.⁴⁹ 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.⁵⁰ Dini tecrübenin gerçek anlamına

⁴⁴ Eliade, *a.g.e.*, ss.,15-17.

⁴⁵ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*. Çev: Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı, 2003, ss., 37-38.

⁴⁶ Eliade, *a.g.e.*, ss., 52-53.

⁴⁷ Eliade, *Sacred and Profane*, s. 14.

⁴⁸ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 54.

⁴⁹ 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. Bkz. Ugo Bianchi, "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, 1984, ss., 41-42.

⁵⁰ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, ss.,62-64.

ulaşabilmek için onun tarihsel analizinin ötesine giderek, o dini tecrübeyi onu yaşayan din mensubunun gözünden anlamaya çalışmak gerekir.

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 metinlerin otonomluğu Eliade'nin tarihin terörü⁵¹ dediği bir durumdan insanın kendini korumasını sağlar. Öyleyse bu bakış, dini metinlerin otonomluğuyla, insanın modern tarihselcilik karşısındaki özgürlüğü arasındaki pratik ilişkiyi gösterir.⁵² Kanaatimize göre, Eliade Şamanlara öykünerek, tarihi inkâr etmemekte, daha çok dini metinleri anlamakla dinlerin tarihsel karakterini kavramanın aynı şey olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

2. Mutlak Otonomi Düşüncesinin Tenkidinden Rölatif Otonomi Kavramına*

Şimdiye kadar, kutsala ilişkin olarak Otto'nun ve onun etkisi altında kalan Chicago ekolünün otonomi anlayışını izah etmeye çalıştık. Bu bağlamda dini tecrübenin otonomisine ilişkin daha sonraki dönemlerde gelişen eleştirilerden ve tartışmalardan bahsedeceğiz.

Dini tecrübenin ya da kutsalın otonomisi fikrine yönelik en ciddi eleştirilerden biri, Veikko Anttonen tarafından yöneltilir. Anttonen'in meseleye yaklaşımı kognitifdir. 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 amacıyla⁵³ kutsalın bütün beşeri tecrübe-

⁵¹ Tarihin terörü kavramıyla ilgili olarak bkz. Mircea Eliade, *Images and Symbols*, Kansas City: Subsidiary of Universal Press, 1961, ss., 71-73.

⁵² Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev: Ümit ALTUĞ, Ankara: İmge, 1994, s. 144.

* Otto'dan Chicago ekolüne değin ifade edilen teolojik karakterli otonomi anlayışı "mutlak otonomi" olarak isimlendirilirken, dini metinlerin gelişimindeki tarihsel ve kültürel bağlamın farkındalığında ortaya çıkan otonomi anlayışı "rölatif otonomi" olarak tanımlanır.

⁵³ Armin Geertz ve Russell McCutcheon, "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, 2000, s. 7.

nin içinde gerçekleştiği sosyal matrizen soyutlanmasını eleştirir.⁵⁴ Kutsal gerçeklik, sembolik olarak inşa edilen zihinsel temsillerdir. Bu temsiller kültürel istemin parçasıdır.⁵⁵ Kutsiyet nesnelere değil, kutsala ilişkin üretilen 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.⁵⁶

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. Burada din, aynı süreç içindeki insan davranışının kültürel sistemine bağlı bir bağlamdır.⁵⁷

Dini tecrübenin otonomisi fikrine itiraz konusunda feminist eleştiri ve McCutcheon'ın postmodernist yaklaşımı arasında bir fikir birliği vardır. Feminist eleştiri açısından *sui generis* kavramı, dinin bağlamdan arındırılmasını amaçlar. "Emsalsiz Dinselliğin" 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 tecrübelelerin temel dini bir karakter sergilediğini düşünür. Dinler tarihi perspektifinden, fenomenlerin sosyolojik ya da ekonomik boyutu ikincildir. Burada Shaw, emsalsiz dinselliğin kendi terimleri içinde anlaşılması gerektiği hususuna karşı çıktığı gibi, indirgemecilik karşıtı söyleme meydan okur. *Sui generis* kavramının, indirgenemez dinselliği beşeri pratiğe empoze ettiğini ifade eder. Otonomi söylemi güç (iktidar) ve kadın-erkek arasındaki eşitsizlik sorularını çarpıtır, *sui generis* dinsellik 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

⁵⁴ Veikko Anttonen, "Sacred", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun ve Russell McCutcheon, London: Cassell, 2000, s. 274.

⁵⁵ Veikko Anttonen, "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, s. 197.

⁵⁶ Veikko Anttonen, "Rethinking the Sacred", *The Sacred and Its Scholars* ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, 1996, s. 39.

⁵⁷ Anttonen, *a.g.e.*, s. 43.

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 aşılma 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.⁵⁸

Günümüzde Russell McCutcheon, genelde din fenomenolojisinin özelde Eliade'nin en etkili ve meşhur eleştirmenidir. Ona göre, dini tecrübenin, tarihsel etkiler karşısındaki otonomluğu iddiası, din konusundaki modern söylemlerin çoğunda var olan bir özelliktir. 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.⁵⁹ McCutcheon, dini tecrübenin otonomisine dayalı olarak din incelemesinin otonomisini savunmanın dini araştırmaları teoloji dışındaki diğer disiplinlerle ilişkisiz hale getirdiğini vurgular. McCutcheon'a göre, bu otonomi anlayışı, din fenomenolojisinin dini araştırmalar alanında eşsiz disipliner bir kimliği korumak için bir stratejidir. Bu, din araştırmaları alanındaki fenomenolojinin hâkimiyetini sürdürme arzusu, din hakkındaki bilimsel söylemin imalını kontrol etmek için teolojik, sosyal ve politik motivasyonlarla ilişkilidir.⁶⁰ Din fenomenolojisi bir elitin (dinler tarihçileri) metinler üzerindeki kontrolünü sürdürmek üzere işleyen ideolojik bir meşrulaştırma aracıdır. Otonomi söylemi, sadece teolojik ve felsefi açılardan anlaşılırsa, onun arkasında yatan sosyal ve politik faktörler araştırılmazsa, sorgulama eksik kalır.⁶¹ Ona göre Eliade'nin kutsal teorisi, tarihsel olmayan bütün iddiaları tarihselleştirme çabasından başka bir şey değildir. Dinin odak noktası olarak (tarihsel olmayan) aşkın kutsal işaret eden Eliade, sosyal ve siyasi konular hakkında yorum yapma hakkından feragat eder. Bu sadece din incelemesini teolojileştirmeyle ilgili değil, ayrıca dini olanın kurtarıcı olduğunu söylemekle dinin sosyal gerçekliğine eleştirel yaklaşma fırsatını yitirmesiyle ilgilidir.⁶² McCutcheon'a göre, Eliade, otonomi dü-

⁵⁸ Rosalind Shaw, "Feminist Anthropology and the Gendering of Religious Studies", *The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion*, ed. Russell McCutcheon, London: Cassell, 1999, ss., 106-110.

⁵⁹ Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford: Oxford University Press, 1997, s. 59.

⁶⁰ McCutcheon, *a.g.e.*, s. 73.

⁶¹ McCutcheon, *a.g.e.*, s. 73.

⁶² Russell McCutcheon, *Critics not Caretakers*, New York: State University of New York, 2001, s. 129.

şüncesine sosyo-politik ilgiliği 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.⁶³ Fakat McCutcheon, onun apolitik gibi görünen tavrının arka planında Eliade'nin gençliğinde sempatzanı olduğu faşist ideolojinin esintilerini görür.⁶⁴

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.⁶⁵ 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* olduğunu söyleyenler onu, sosyolojik, antropolojik politik tecrübeden soyutlamaktadırlar.⁶⁶ Din fenomenolojisi, dini tecrübenin sosyo-politik imalara sahip olduğunu fark edemez ve dini kurumları, tarihselliğinden arındırır ve depolitize eder. Ama asıl tehlikeli olan, bu anlayışın, dini tecrübeyi, hegemonik söylemler içine yerleştirmesidir.⁶⁷

McCutcheon açısından dikkat edilmesi gereken din fenomenolojisi olarak bilinen izole edilmiş entelektüel yaklaşım değil, içinde insanların kendi sosyal kimliklerini inşa ettikleri biçimlerdir. Bu bakımdan din araştırmalarını yeniden yapılandırmak, belli retoriksel hareketleri izleme fırsatı sunar. McCutcheon, otonomi retorığının ideolojik olduğunu düşünür ve bu retorik yoluyla farklılıkların giderilerek yerine homojen bir yapının tesis edildiğini savunur. Din alanındaki araştırmacının kendisi aracılığıyla sosyal kimliğini 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.⁶⁸ McCutcheon, metinsel üretimlerin analizinde otonomi retorığı yoluyla sosyal kimliği nasıl tanımladıkları üzerinde durur.

⁶³ McCutcheon, *Manufacturing Religion*, s. 55.

⁶⁴ Russell McCutcheon, "The Myth of Apolitical Scholar: The Life and Works of Mircea Eliade", *Queen's Quarterly* 100, 1993, s. 658.

⁶⁵ McCutcheon, *Manufacturing Religion*, s. 130.

⁶⁶ McCutcheon, *a.g.e.*, s. 131.

⁶⁷ McCutcheon, *Critics not Caretakers*, s. 85.

⁶⁸ McCutcheon, *The Discipline of Religion*, s. 55.

Dinler tarihine Avrupa kültürü ve Asyalı ulusların kültürü arasında bir ara zemin olarak ayrıcalıklı bir pozisyon tanındığına işaret eder.⁶⁹ Smith'in iman, Eliade'nin kutsal, van der Leeuw'nun kudret dediği şey, aşkın değerlere işaret eden, sosyal formasyonu tarihin kökenine yerleştirerek tarihten soyutlanmış bir mit yaratma stratejisidir. Burada otonomi iddiası, belli iktidar biçimlerini normatif ve otoriter hale getiren güçlü retoriksel ve ideolojik araçlar olarak anlaşılmalıdır.⁷⁰ Otonomi iddiasının, dinler tarihi disiplini marjinalleştirdiğini düşünen McCutcheon, onun diğer disiplinlerle ilişkisini seyrekleştirmesinin, onu eleştirelilikten uzaklaştırdığını ifade eder.⁷¹ Yani, o, otonomi iddiası ve dinler tarihinin diğer beşeri bilimlerden kopartılarak teolojileştirilmesi arasında bir bağlantı kurmaktadır. Ayrıca, McCutcheon, dini tecrübenin özel ve ayrıcalıklı kılındığından, onu yaratan ekonomik koşulların yok sayıldığını iddia eder. Bu da, ona göre, otonomi retoriği ile küresel tüketim ideolojisi arasındaki irtibatın fark edilmesini engeller.⁷²

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 ilgilenmelidir.⁷³

Dini tecrübenin otonomluğunu eleştiren feminist ve 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. Aslında dini metinlerde işaret edilen hakikati, bütünüyle, iktidar oyunlarının nesnelleşmesi olarak kabul etmek indirgemecilik olur. Oysa din alanındaki araştırma-

⁶⁹ McCutcheon, *a.g.e.*, s. 66.

⁷⁰ McCutcheon, *Critics not Caretakers*, s. 88

⁷¹ McCutcheon, *a.g.e.*, s. 127.

⁷² McCutcheon, *a.g.e.*, s. 97.

⁷³ McCutcheon, *The Discipline of Religion*, s. 194. 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 iletişimsel çabalara ihtiyaç duyan kırılansosyal bir inşadır. Bkz. Russell McCutcheon, "Myth", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun ve Russell McCutcheon, London: Cassell, 2000, s. 199.

cılar, ekonomistlere ekonomik sistemlerin edebi metinlerin kılık değiştirmiş biçimleri olduğunu dayatmaya çalışmamaktadır.⁷⁴

Burada kutsalın mutlak anlamda ya da a priori otonomisini savunmak⁷⁵ kadar tehlikeli olan husus dini gelenekleri sadece dini olmayan etkenlerin nesnelleşmesi olarak algılayan indirgemeci bakıştır. Diğer taraftan, dini tecrübenin kısmi ve rölatif anlamda otonom olduğunu savunmak, onun sosyal süreçlerle olan ilişkisini tamamen göz ardı etmeyi gerektirmez. Otto ya da Chicago okulunun temsilcilerinin otonomi çerçevesinde dini metinleri, izole edilmiş teolojik bir kategori olarak kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Ancak biz, kutsalın otonomisini, onların anladığı türden mutlak bir manadan çok rölatif olarak yeniden temellendirebiliriz. Nitekim Ivan Strenski tarafından savunulan rölatif otonomi, dini geleneklerin tarihsel bir perspektiften sosyal bir bağlamda geliştiklerini kabul etmemizi gerektirir. Kutsal da buna bağlı olarak, fenomenologların iddia ettikleri gibi, salt aşkınlık ya da salt bir vahiy kategorisi olarak değil, insan davranışı ve kültürle ilgili bir manada ele alınabilir. Ancak bu, dini geleneklerin, sosyal yapılara indirgendiği manasına gelmemekle birlikte, burada aslanan dini geleneklerle sosyal yapılar arasında karşılıklı ve diyalektik bir ilişkinin olduğunu farkına varmaktır. Burada disiplinle ilgili bölünmeler, geçici ve stratejiktir. Rölatif otonomi aynı zamanda, dinlerin salt aşkın ve teolojik gerçekliği hakkındaki sonu gelmez argümanlarla arasına mesafe koyar.⁷⁶ Strenski, Eliade'nin otonomiyi abartmakla önemli fırsatları kaçırdığını belirtirken, kültürel bağlamdan bağımsız dinin aşkın gerçekliği hakkındaki argümanlara bir son vermeye çalışır.⁷⁷ Bu, postmodern bir dünyada her bir kültürün kendi çoğulluğu ve kendi rölatif otonomisi içinde incelenmesi gerektiği ilkesiyle ilgilidir.⁷⁸ Wittgensteinci felsefede de, her ne kadar din dilinin otonom bir yapıya sahip olduğu kabul görse de, Rhees gibi Wittgensteinci felsefeciler, dini ifadelerin otonomisini çok güçlü bir biçimde vurgulamanın, dini inancın hayatın diğer boyutlarından izole edilmesiyle sonuçlanacağını, dolayısıyla mutlak bir otonominin olmadığını belirtirler.⁷⁹

⁷⁴ Kimberly Patton, "Juggling Torches", *A Magic Still Dwells*, ed. Kimberley C. Patton, Berkeley: University of California Press, 2000, s. 164.

⁷⁵ McCutcheon, mutlak ya da a priori otonomiden, "sosyo-politik otonomi" olarak bahseder.

⁷⁶ Seth Daniel Kunin, *Theories of Religion*, Edinburgh University Press, 2003, s. 171

⁷⁷ Ivan Strenski, "Reduction without Tears", *Religion and Reductionism*, ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, New York: E.J. Brill, 1994, ss., 104-105.

⁷⁸ Russell McCutcheon, *Critics not Caretakers*, s. 59.

⁷⁹ P.F. Bloemendaal, *Grammars of Faith*, Leuven: Peeters, 2006, 109

Bu bakımdan salt sosyal yapılardan hareketle dini gelenekleri açıklamak ne kadar sorunluysa, sosyal yapıları göz ardı ederek dini gelenekleri anlamaya çalışmak da o kadar sıkıntılıdır. Bu yönüyle Strenski'nin rölatif otonomi nosyonu, Ninian Smart'a paralel bir biçimde, din araştırmalarını teolojiye indirgeme riskini ortadan kaldırır. Dini geleneklerin rölatif anlamda otonomisini savunmak, diğer indirgemeci sosyolojizmlerden farklı olarak, dinin *sui generis* bir gerçeklik olduğunu inkâr etmez. Toplumsal yapıların dini geleneklerin oluşumundaki rolü kadar, dini geleneklerin de toplumdaki rolü ve işlevini doğru bir biçimde takdir etmek önem arz eder. Örneğin Kuran'ı Kerimi ya da Yuhanna İncilini, sadece ilk muhatapları olan 7. asır Arap toplumunun ya da Helenistik cemaatin sosyal-yapısal özelliklerine göre analiz etmek onları yarım yamalak anlamak manasına gelir. Elbette bu metinleri analiz ederken, sosyal yapıları göz önünde bulundurmazsak, onların ne demek istediğini gerçekçi bir biçimde anlayamayız. Ancak diğer taraftan, bu metinlerde işaret edilen hakikati sadece sosyal süreçlerle açıklamaya kalkarsak, onlara haksızlık yapmış oluruz. Zira bu metinler sadece söz konusu sosyal yapıların bir sonucu değil, aynı zamanda onları değiştirip dönüştüren bir etki gücüne de sahiptir.

Mutlak ya da a priori anlamda bir otonomiyi savunmak, Eliade'de olduğu gibi, dini geleneklerin safiyaneliğini ve seküler alandan bağımsızlığını gerektirdiği için, abartılı bir tutumdur. Eliade, özsel dinselliği aşkınsal bir alana yerleştirerek, dini geleneklerin tarihselliğini ve kültürelliğini göz ardı eder. Jonathan Z. Smith'e göre, özellikle merkez sembolizmine bağlı arkaik ya da primitif ontoloji kavramı, farklılıklardan ziyade benzerliklere ve aynılığa vurgu yapmasının yanı sıra yorum hakkını belli bir dini elite (dinler tarihçileri) tahsis eder.⁸⁰ Eliadeci mutlak otonomi düşüncesi, dinler tarihçilerine epistemolojik bir ayrıcalık veya imtiyaz kazandırmayı hedefler.⁸¹ Rölatif otonomi nosyonu ise, seküler alan ve dini alan ya da sosyal alan ve sosyal olmayan (personel) alan arasındaki ayrımlara karşı çıkarak, dinin her şeyden önce kültürel bir gerçeklik olduğunu vurgulamaktadır. Bu bakımdan dinler hakkında dinler tarihçileri ne kadar söz söyleme yetkisine sahip iseler, diğer disiplinlere mensup araştırmacılar da o kadar sahiptirler. Dolayısıyla Eliade'nin Yaratıcı hermenötik dediği yaklaşım, diğer disiplinlerden beslenen farklı hermenötikler karşısında ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir.

Din, diğer alanlardan izole edilmiş bir şey değildir, bu yüzden onu kültürün bütün dinamiğiyle ilişki içine sokan diğer disiplinlerle ilişki içinde incelemek önemlidir. Mutlak otonomi düşüncesi, adına içeriden anlama dediğimiz

⁸⁰ Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory*, Chicago: Chicago University of Chicago Press, 1993, s. 293.

⁸¹ Ivan Strenski, *Religion in Relation: Method, Application and Moral Location*, South Carolina: University of South Carolina Press, 1993, s. 5

bir yöntemi savunurken, aslında özne-nesne ayırımına itibar eder. Oysa Jonathan Smith gibi araştırmacılar, araştırılan konu ve araştırmacı arasında bir ayırım yapmanın güç olduğunu, zira dinler arası karşılaştırmanın, araştırmacının zihninin bir ürünü olduğunu belirtirler. Buna göre, araştırmacının zihinsel faaliyetini ve öznel katkısını göz ardı ederek, dini metinlerle tarihsel olaylar arasında nesnel bir bağlantı kurmaya çalışmak, bir tür illüzyondur, zira tarihsel bağlantılar araştırmacının zihninin dışında, ondan bağımsız olarak var olan realiteler değildir.⁸² Bu yüzden dini geleneği içeriden anlayan mümin (mutlak otonomi) ve dışarıdan anlayan (indirgemecilik) araştırmacı arasında bir ayırım yapamayacağımız için, otonomiye reddeden anlayışın (dışarıdan anlama) nesnellik iddiası nasıl bir mitse, dini metinlerin tarih dışı yapısıyla ilgili iddia da, inananın (içeriden bakanın) kendi düşüncesi değil, dinler tarihi araştırmacısının zihinsel bir kurgusudur.

Sonuç

Dini metinlerin otonomluğu sorunu, içeriden anlama-dışarıdan anlama meselesine bağlı olarak, özellikle 80'li yılların sonlarına kadar iki karşıt kampın güç mücadelesini sürdürdükleri bir alanın içine hapsedilmiştir. Burada dine içeriden yaklaşan araştırmacılar, dini metinlerin mutlak otonomisini savunmakla, farkında olarak ya da olmayarak, aynı zamanda dinler tarihçileri ya da fenomenologları olarak kendilerini imtiyazlı bir konuma yükseltmiş olurlar. Buna karşılık, dini metinlerin otonomisini peşinen reddeden zevat (dışarıdan bakan araştırmacılar) ise konuyu çoğunlukla pozitivist ilgilere kurban etmişlerdir. Son zamanlarda dini metinlerin mutlak otonomisi düşüncesinin, özellikle dini alan araştırmacılarının tarihsel, siyasal ve kültürel kimliklerinden soyutlanmış kültür ve tarih dışı hatta apolitik bir eğilime sapmalarının sorumlusu olduğu konusunda gittikçe yükselen bir eleştiri vardır. Bu eleştirinin ciddiye alınması ve bu minvalde mutlak otonomi düşüncesinin eleştirel bir gözle yeniden tetkik edilmesinde büyük yarar vardır. Ancak, her ne kadar McCutcheon'ın mutlak otonomi düşüncesine yönelik tenkitlerinin büyük oranda isabetli eleştiriler olduğu bir hakikat olsa da, otonomi düşüncesinden tamamen feragat ederek, dini metinleri sadece sosyo-kültürel süreçlerin birer iz düşümü mesabesine indirgemek, eski indirgemeci anlayışı yeniden hortlatmaktan başka bir şeyle sonuçlanmaz. Bunun yerine kanaatimize göre, dini metinlerin otonomluğu düşüncesini tamamen terk etmeksizin, gerek dini metinlerin gerekse de araş-

⁸² Roger Trigg, *Rationality and Religion: Does Faith need Reason?*, Wiley Blackwell, 1998, s. 43.

tırmacıların ait oldukları, tarihsel ve kültürel bağlamları yorum sürecine dâhil eden bir hermenötikle işe koyulmak büyük önem arz etmektedir. Bu hermenötik yaklaşım, otonomiye savunan yaklaşımların içine düştüğü teolojik tuzaktan sakınır ve otonomi düşüncesini tamamen terk etmeden de, kültürel bir çalışmaya imza atmanın mümkün olabileceğine işaret eder. Dini inanç ve tecrübelerin kökeninin kültürel olduğunu söylemek nasıl kültürel bir indirgemecilik ise, Eliade'nin iddia ettiği gibi, kültürün kökeninin dini tecrübelerde bulunduğunu iddia etmek de teolojik indirgemeciliktir. Burada her ikisi de, gerçek ilmi yaklaşımdan uzaklaşarak dinler tarihini metafiziksel bir yöne doğru saptırır. Dolayısıyla kendimizi otonomi düşüncesi ve kültürelilik arasında herhangi bir tercih yapmak zorunda hissetmemeliyiz. Önemli olan, dini metinlerin dinsellik hususiyetine şiddet uygulamayan ve aynı zamanda onun kültürel boyutunu da göz ardı etmeyen bir yaklaşımı tatbik edebilmektir.