



kitap tanıtımı

JAMES L. COX, *EXPRESSING THE SACRED, AN INTRODUCTION TO THE PHENOMENOLOGY OF RELIGION*, University of Zimbabwe Publications, Harare, 1992, XI+161+Bibliyografya.

*Fuat AYDIN**

Kutsal İfade Etme, Din Fenomenolojisine Bir Giriş adlı bu kitap; yazarının, giriş kısmında ifade ettiği gibi, din çalışması metodolojisine bir katkı ve din fenomenolojisi sahasında gördüğü bir takım boşlukları doldurmak maksadıyla kaleme alınmıştır.

Burada tanıtım sınırların oldukça aşan bir şekilde ele alacağımız söz konusu eser, giriş, üç kısım ve bir son sözden oluşmaktadır. Kitabın sonunda ayrıntılı bir kaynakçaya ve indekse yer verilmiştir. Bu üç kısmın her biri kendi içinde alt bölümlere ayrılır; fakat, bu bölümler sayısal anlamda (1., 2., 3., ..) kendi içlerinde bir devamlılık arz eder. Kısım sonlarında, işlenen konuların özetlerine ve hem bu kısımda kullanılan hem de burada ele alınan konularla alakalı olarak daha ileri okumalar için alakalı kaynaklar verilmiştir. Kaynakçadan sonra, anlatılan konunun daha iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak tartışma soruları ve yine bir kısımda işlenen konuları pratize etmeye yönelik projeler ve onların uygulanmasına isteyen bir kısımlar eklenmiş; ve anlatılan konunun zihinde daha iyi bir şekilde kalmasını sağlamak maksadıyla, her bölümde anlatılanları özetleyen diyagramlara yer verilmiştir.

Birinci bölümün birinci kısmı “Din ve Fenomenoloji“ başlığını taşımaktadır. Bu kısımda yazar; din fenomenolojisini konu alan bir çalışmanın

* Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Yrd.Doç.Dr.

bu iki kavramı tanımlayarak işe başlaması gerektiği düşüncesiyle, din tanımlarından hareket eder. Dine dair yapılan tanımları teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ve sosyolojik tanımlar genel başlıkları altında toplar; her başlık altında, söz konusu tanımı mesela, teolojik olarak vasıflanmasına sebep olacak olan kriterleri verir ve bu başlıklar altına yer verilen tanımları ve onların değerlendirilmesi yapılır. Burada on yedi tanımı değerlendirdikten sonra, din hususunda evrensel bir tanım söz konusu olmadığını söyler. Evrensel bir tanımın olmayışının, yapılan tanımlarda var olan bir takım noksanlıklardan kaynaklandığını söyler ve bu noksanlıkları şu başlık altında sıralar: Tanımın belirsiz olması; tanımın dar olması; tanımın hayatın belli yönleriyle sınırlı olması (psikolojik, sosyolojik tanımlar... gibi); tanımların bir ön kabulden hareketle yapılmış olması. Daha önceki tanımların bu özellikleri taşıdıkları için evrensel olmadığını düşünen Hall, Plgrim ve Cavanagh'ın bu noksanlıkları dikkate alarak yaptıkları “din, insanların kendileri için sınırsız bir değer olduğuna inandıkları şeyin değişen sembolik bir ifadesi ve bu şeye yönelik uygun bir cevaptır” şeklindeki tanımı da yazar, yukarıda zikredilen kusurları taşıdığını göstererek onun da evrensel bir tanım olmadığını söyler. Ancak, dinin evrensel bir tanımını yapmak zor olsa da, bilim adamının çalışmasına başlayabilmesi için, dinin iş gören bir tanımını yapmak zorunludur. Bu tanımı da şöyle yapar: “İnsanların (ben-biz), kendileri için sınırsız bir değer olarak uygun bir cevap verdikleri şeyin, değişen ve sembolik ifadesidir”

Din tanımından sonra müellif bu bölümde, fenomenolojiyi ele alır. Husserl (1859-1938)'e atfedilen felsefi bir hareket olarak fenomenoloji, tabiatın kendisini tanımlamaktan ziyade, bizim realiteyi bilme yolumuzu araştırma hususunda bir metot sağlar. Yirminci yüzyıl Fransız fenomenolog Merleau-Ponty ise, fenomenolojiyi, “düşünme tarzı/tipi” olarak tasvir eder. Husserl fenomenolojisinin iki temel özelliği vardır. Epoché (kelime Yunanca'dır ve “durdurma, kendine sahip” olma anlamına gelir). Husserl'i bunu, matematiksel bir terimle, “paranteze alma” diye isimlendirir. Epoché, üç şeyi sağlar: Yargıların, önceki teorilerin, kanaatlerin ve ideaların paranteze alınması; gerçek ve görünün arasındaki evvelki ayrımları doğru ya da yanlış olarak göz önünde bulundurmamak; paranteze alınan bilinçlilik içinde, olguların kendilerini ifade

etmelerine izin vermek. İkinci önemli kavram ise, *Eidetic intuition* (Yunanca *eidōs*dan gelir ve idea, öz anlamını ifade eder): Bu eylem, gözlemcinin fenomenlerin temel yapısını ya da anlamının farkına anlamasını sağlar. *Eidetic* şu aşamalardan oluşur: Gözlemlenen nesnelere, birbirinden ayıracak şekilde isimlendirme; bu nesnelere arasındaki ilişkileri görme ve söz konusu nesnelere geçirdikleri süreçleri tasvir etme. Fenomenolojik metot, olguyu olduğu gibi anlamak için gerekenleri yapmaya çalışsa da, metot iki açıdan sınırlıdır: Birincisi, fenomenlerin, gözlemciden ayrı saf bir tanımını yapmak mümkün değildir; ikincisi ise, hayatın anlamının özünün nihai ve evrensel bir ifadesi mümkün değildir. Bu iki sınır da, özne ve nesnenin karşılıklı etkileşiminin fenomenolojik analizinden kaynaklanmaktadır. Birinci bölümün ikinci kısmının başlığı “Din Fenomenolojisi”dir. Bu kısımda, din fenomenolojisinin bir metot olarak din tetkikine uygulanması ele alınır. Din tetkikinde şu adımların takip edilmesi gerektiği ayrıntılı bir şekilde ele alınır:

1. Epoché’un icras edilmesi
2. Empatik müdahalenin (interpolation) icra edilmesi
3. Epoché’un devam ettirilmesi
4. Fenomenlerin tanımlanması
5. Fenomenlerin isimlendirilmesi
6. Fenomenler arasındaki ilişkilerin ve bu fenomenlerin geçirdikleri safhaların tasviri
7. Paradigmatik model inşa etme
8. Eidetic sezgiyi icra etme: Dinin anlamını anlama
9. Eidetic sezgiyi test etme.

Bu başlık altında yazar, son olarak din fenomenolojisi ile dinler tarihi arasındaki ilişkiyi ele alır ve konuyla ilgili olarak Elicade, Kristensen, Widengren düşüncelerini naklettikten sonra, kendi kanaatini zikrederek bu kısmı bitirir. Birinci bölümün üçüncü kısmının başlığı “Din Fenomenolojisi Niçin Gelişti”dir. Bu kısımda, din fenomenolojisinin, dini objektif olarak tanımlama arzusundan doğduğunu ve bu yüzden de, indirgemeci din tanım ve çalışmalarından farklı olduğunu söyler. Bunları:

1. Bilimsel İndirgemecilik.

2.Dinin kökenine dair evrimci teoriler (A. Comte, Frazer, Tylor...)

3.Yansıtma teorileri (Feurbach, Freud ve Durkheim)

4.Teolojik indirgemecilik; şeklinde sıralayarak bunlara fenomenolojinin yaklaşımını ve onlara getirilen eleştirileri ortaya koyar. Bu kısmı, din fenomenolojisinin dinle ilgili diğer disiplinler arasındaki ilişkiyi ele alarak bitirir.Birinci bölümün dördüncü kısmı; “Fenomenolojik Metot: Bir Alan Çalışması” başlığını taşır. Bu başlık altında, Zimbabwe’de yapılan bir alan araştırması örneğinde fenomenolojik metodun nasıl uygulandığı; yukarıdaki aşamalar takip edilerek gösterilir. İkinci (beşinci) kısım, “Fenomen” başlığını taşır. İkinci bölümün birinci (beşinci) kısmı “Mitler ve Ritüeller”e ayrılmıştır. Burada, Eliade, Ninian Smart ve Joseph Campbell’in mitler ve ritüellerle ilgili görüşlerine yer verildikten sonra, Eskimolarla ilgili yapılmış olan bir alan araştırması örneğinde, yukarıda zikredilen bilim adamlarının konuyla alakalı kanaatleri, bir bakıma test edilir. İkinci (altıncı) kısım, “Kutsal Uygulayıcıları ve Sanat” başlığını taşır. Kutsal uygulayıcılarını tiplere (şamanistik/rahip tipi; peygamberi tip; kutsal kişi tipi) ayırır ve her tipin özelliklerini zikreder. Sanat, başlığı altında, sanat takdim eden sanat ve temsil eden sanat tasnifine tabi tutulur ve kutsal uygulayıcılarla, sanat arasındaki ilişki gösterilmeye çalışılır. Üçüncü (yedinci kısım), “Kutsal Metin ve Ahlakilik” başlığını taşır. Burada, kutsal metnin özellikleri, teofonilerin başlangıçta sözlü olarak nakledildiğini, sonradan bir takım gerekçelerle yazıya geçirildiğinde söz etikten sonra, kutsal metinlerin ahlaki değer yargılarını içerdiğini ve ahlakın buradan doğduğunu söyler. Bu arada, ahlak ile etik arasında fark olduğunu; ahlakın kategorik emirlerle ilgili olduğunu; etiğin ise, niçin bir emrin emir olduğu analiz ettiği ve dini cemaatin “yapılması gerekenleri” hem meşru gösteren hem de, tartışan teoriler ortaya koyduğunu söyler. Ona, göre ahlak dini bir fenomendir; nihai otorite olarak hiyerefoniyi kabul eder. Etik ise, böyle bir otoriteyi kabul etmediği gibi, onu akademik analizlere tabi tutar. Dördüncü (sekizinci) kısım; “İnancın Hususi Durum” başlığını taşır. İnanıcı, halkın kendileri için sınırsız bir değer olarak cevap verdikleri şey hakkındaki, düşünceleri, ideaları ya da kanaatleri olarak tarif eder. İnanan birine, kendisi için sınırsız bir değeri olanı açıklaması istendiğinde, onun anlamını ifade etmek için bir ideayı ya da

düşünceyi kullanacaktır. Bu idea, anlaşılma ve nakledilmek için, sözleri kullanacaktır. Sınırsız değer olan şey, sözlerle ifade edilen bu inançla aynı şey değildir. Ancak inanç, inanana sınırsız değer olanın anlaşılmasına ve onun başkalarına iletilmesine yardım eder. İnancın diğer fenomen ve kutsal şeylerle ilişkisini ele aldıktan sonra, inanç türlerinden söz eder. *Numinolojik iman*: inançların dini düşüncenin, kutsalın doğası hakkında ne düşündüklerini anlatır. *Antropolojik iman*: insanın kutsal ile olan ilişkiyi tanımlayan inanç ve *soteriolojik inanç*: insanın kurtulma ihtiyacı duyduğu kötü durumu açıklayan inanç. Bu inançların birincisi, son ikisini belirler. Antropolojik olan *numinolojik* olandan alınır. *Soteriolojik* olan, *antropolojik* inanç vasıtasıyla *numineolojik*ten elde edilir. Benin sınırsız değere cevabı, kutsalla alakalı merkezi beşeri problemi tanımlayan *soteriolojik* iman tarafından belirlenir. Yazar, uzun bir bölümde, bu üç inanç türünü Vedantic Hinduizm içinde örnekleriyle göstermeye çalışır.

İki kısımdan oluşan kitabın son bölümü “Dinin Anlamına Doğru” başlığını taşır. Kitabın buraya kadarki kısmında, ele alınan konular, yukarıda zikredilen din fenomenolojisinin din tetkikine uygulanışından ibarettir. Yazar, metin içinde sürekli bunu vurgulayarak, okuyucudan yapılanların bir bütünün parçaları olduğunu unutmamasını sağlamaya çalışır. Din fenomenolojisinin hedefi, dinin anlamını elde etmeye çalışmak olduğu gibi, yazarın son bölümde yapmaya çalıştığı da dinin anlamını elde etmektir. Bu bölümün ilk kısmı, “Kutsal ve Sınırsız Değer” başlığını taşır. Burada yazar, ilk olarak Ninian Smart’la başlar. Smart, her dinin odağındaki imanı ifade ettiğini ileri sürer. Bu yüzden, kendi din analizine üç kavramı dahil eder: İfadeler, iman ve odak. İmanın ifadelerini, bu dini geleneğin doktrinel, mitik ve ahlaki boyutları olarak isimlendirir. Smart, iman odağının ifadesi olan fenomenlerle imanın kendisi arasında bir ayırım yapar. İmanı, sınırsız değeri anlayan bir organ olarak tanımlar. Odak, ise bir geleneğin idealarının ve uygulamalarının kendisine gönderme yaptığı ya da kendisine yönelttikleri şeydir. Smart’ın söylediklerinden hareketle yazar burada, başkalarına da göndermede bulunarak iman ile inançlar arasında bir ayırım yapılması gerektiğini söyler. İnsanlar kutsal olduğu gibi değil, dünyada olan tezahürleri vasıtasıyla bilirler. Ancak bu tezahürler, kutsalın kendisi değildir. Çünkü, kutsal bu dünyaya ait olmayıp, bu dünyaya aşan bir alana aittir.

Bu yüzden, o bu tezahürlerine uygun olarak bir takım isimler alır. İşte inanan kutsalı bu isimlendirmeler vasıtasıyla bilir. Bu isimlendirmeler, kutsal hakkındaki inançları oluştururlar. Kutsal hakkındaki bu inançların anlaşılması ise, iman yoluyla olur. Dolayısıyla, iman kutsalın bilinmesinde bir vasıta olarak hizmet görür. Burada, müellif, kutsal ve tezahürleri arasındaki ayrımın dinsel bir zihnin ayrımı olduğu; oysa fenomenoloğun araştırma sırasında *epoché* kullanması gerektiği ve her hangi bir inançla olguya bakmaması ilkesinin ihlal mi edildiği sorusunu sorar. Ancak, fenomenoloğun inananların arasında böyle bir ayrımın var olduğunu görmek için her hangi bir imana gerek olmadığını dolayısıyla da söz konusu ilkenin ihlal edilmediğini söyler. Ayrıca, bütün dini tezahürlerin gerisinde, kutsalın var olduğunu söylemek, bizi din fenomenolojisi alanından, teolojiye mi kaydırır? Sorusunu da, bunun fenomenoloğun bir ön yargısı değil, bizatihi dindar zihnin bir kabulü olduğu; bunu da, onun hayatını buna göre düzenlemesi ve ona yakın olarak yaşamaya çalışmasında açık bir şekilde görüldüğünü söyler. Bu yüzden onun görevi, hiyerarşilerin gerisinde yatan şeyi ne tasdik etmek veya reddetmek değil, fakat fenomenolojik metodu kullanarak onları, inançlar vasıtasıyla ve dini hayat ve uygulamada yorumlandıkları şekilde tarif etmektir. Bu bölümün ikinci kısmın başlığı “Eidetic Sezgi: Dinin Anlamını İnceleme”dir. Yazar, kitabın başında fenomenolojik metodun hedefinin dinin anlamını kavrama *eidetic intuition* olduğunu söylediğini ve bunu, son bölümde biri kendisinin olan üç örnekle göstereceğini söyler. Bunlardan biri J.E. Barnhart’ın dinin anlamına yönelik açıklamasıdır. Barnhart, bütün dinlerin “merkezi ilgi” diye isimlendirdiği bir şeye sahip olduklarını ve bilim adamlarının bunu kolay bir şekilde tespit edebileceklerini söyler. Bu “merkezi ilgi”, insanın sınırlı olan durumuyla ilgilidir. Dinler bununla ilgilenirler ve bu duruma, bir cevap sunarlar. Dinin sunduğu cevap, insanın sosyolojik, psikolojik, sosyal ve spirüel ihtiyaçlarına karşı gelirler. Dini fenomenler; ritüeller, sözler, dualar, inançlar vs. dinin beşerin bu sonluluk probleminden kaynaklanırlar ve onlara bir cevap teşkil ederler. Bu açıdan bakıldığında Barnhart, dindeki anlamı fenomenlerin inanlar için ne başardığını anlayarak yakalamaya çalışır. Bu yüzden de, mesela, dinin büyüyü içerip içermediği tartışmasını gereksiz görür. Din, beşerin sonluluk durumuna bir cevaptır ve dini fenomenler de, her din içinde farklıdır.

İkinci açıklama Martin Prozesky'ninkidir. Bu açıklamada bir öncekiyle yakından ilişkilidir. Prozesky de dini, "nihai mutluluk" arayışı olarak tanımlar. İnsan kendisini ilgilendiren herşeyin, onun aklının sınırlarının ötesinde bu yüzden de, bu nihai mutluluğu sağlamanın bizim gücümüzün ötesinde olduğunu keşfeder. Bu keşif, insanları kendi anlayışlarını ve kontrollerini aşan "yabancı güçlere" dayanmaya götürür. Prozesky de, "insanın sınırlılığı" anlayışını kabul eder. İnsanın aradığı bu mutluluk, nihaidir ve her zaman insan kontrolünün dışındadır. Bu mutluluk iki anlama sahiptir. Birincisi, her milletin kendisi için en önemli olarak kabul ettiği ve bu anlayışlar derinleştikçe değişir. Objektif anlamı ise Prozesky, her hangi tam ya mükemmel bir mutluluk beklentisinin kendisine dayandığı, bastırılmayan son en önemli gerçekliktir. Sübjektif mutluluk, yalnızca bu objektif gerçekliği kısmı yaklaşmayı ifade eder. Sübjektif algı, asla objektif gerçekliğe ulaşamazlar ve dini gelenekler sürekli olarak onların araştırılmasını vurgularlar. Prozesky, bütün dini gelenekleri gözden geçirdikten (bu yaklaşımı, global perspektif diye isimlendirir) sonra şu sonucu ulaşıır: Din, kötülüğü, acıyı ıstırabı azaltmak ve insanları tehdit eden her ne olan her şeyin üstesinden gelmeyi ve onların değer verdikleri her şeyi artırmaya çalışır. Porzesky, Barnhart'a benzer bir tarzda dinin bu fonksiyonu, inananlara, umut; mezarın ebedilik eşiği olduğu hususunda ikna ederek onlara bir kesinlik duygusu vererek yaptığını söyler. Müellif, hem Barnhart hem de Porzesky'nin dinin anlamına yönelik çıkarımlarının; "dünya dinleri" ve "yerel dinler" gibi ayırımından sakındığı ve dini tanımlarken Tanrı'ya inancı merkeze oturtmadıklarını bu yüzden de, bazı dinleri dışarıda bırakma noksanlığının üstesinden geldiklerini; dinin anlamını yakalamaya çalışırken bir dini diğer dinlerin kavramlarıyla tanımlamaktan sakınmalarını, onların başarıları olarak zikreder. Bu başarılarına rağmen, onlar bu anlamı bulmada, fenomenolojik metodun temel unsuru olan, *epoché* kullanmamışlar. Çünkü, araştırma sırasında kendi kanaatlarını paranteze almışlar, sonluluk ve mutluluk arayışı gibi, bir takım ön kabulleri ışığında dinleri okumuşlardır. Yani, Feurbach ve Freud gibi, projeksiyon mantığı içinde dinde anlam aramışlardır. Bu yüzden de, onların yakaladıkları anlam, inananın teklif ettiği anlama yabancıdır. *Epoché* uygulamadıkları için de, çarpıtılmış bir din yorumuna ulaşmışlardır. Yazarın

dinin anlamına dair kendi teklifi ise, *her dinin, sınırsız değere güveni başarma ve bu güveni devam ettirmeye çalıştığı* şeklindedir. Bu ifadeye göre, güven, inanan açısından dinin kritik unsurudur. Bu güveni başarmayı arama ideası, beşeri problemlere bir cevaptır. Bu bir projeksiyon değildir; *epoché* uygulamasının bir sonucudur ve inananın bakış açısından türetilir. Yazar, dinin anlamına dair bu açıklamasını ateist bir din olarak bilinen Theravada Budizmine uygulayarak, nirvananın insanların buldukları kötü durumdan bir kaçış değil; bizatihi kendisinin bir hedef, tasvir edilemez olan kutsal gerçekliği ifade eden bir kelime olduğunu gösterir. Nirvanaya ermek, var oluşun bütünüyle tasvir edilemeyen ve henüz aydınlanmamış olanın tecrübesinin dışında olan bir şeyde sona ermesi, anlamına gelir. Nirvana bu dünyadan, bütün ikiliklerin sona ermesidir ve bu yüzden de, aydınlanmamış olan için tasvir edilemez. Budist aydınlanma, arayışı bu güvenli duruma ulaşmayı hedefler. Dini bilincin yapısı, Budist güven sayesinde, bütün fenomenlerin inançların gerisinde nihai tasvir edilemez kutsal gerçekliğin olduğunu teyit eder. Bu güven ideası, inananın dikkatini kendi sınırsız değerine yönelttiğini ileri sürer. Onun hedefi, bu değerde güveni gerçekleştirmek ve onu devam ettirmektir. Yazar bu yaklaşımını test etmek için yine, Thevarada Budizmine müracaat eder. Orada bunu örnekendirir.

Son olarak, burada kendisinin ortaya koyduğu anlamın; din çalışmaları için ima ettiklerini sıralar. Bütün dinlerde, güven eylemi vardır. Pejoratif bir anlam taşıyan dinler arasındaki ayrımı yoktur. Bir şeyin, din sayılması için Tanrı'ya inancın gerekli olduğunu söylemez. Bu yorum, bir dini diğer dinlerin terimleriyle tanımlamaktan kaçınır.

Sonuç kısmında yazar, fenomenolojinin din çalışmaları içinde bir metot olduğunu, dini kendine uygun terimlerle anlamaya çalıştığını; din çalışmasını yalnızca bu metotla sınırlandırmadığını ve bu konuda tek yol olduğunu iddia etmediğini; ayrıca, fenomenolojinin belli bir dine sahip olan insanların kendi dinlerinin ne anlam ifade ettiğini tanımlama hakkını kabul eder. Ayrıca fenomenoloji, yalnızca bağlularının perspektifini kabul ederek ve içinden geleneği tecrübe ederek gözlemcinin, dışarıdan doğru ve objektif bir görüşe ulaşabileceğini ileri sürer.