

DİN NEDİR?*

Telif : Thomas A. Idinopulos¹

Çeviren : Yrd. Doç. Dr. Temel Yeşilyurt
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kalam Anabilim Dalı Öğr. Üyesi

Dinin araştırılması "inanc"ın pratiğiyle aynı şey değildir ve dinin araştırılması içinde problem barındırmaktadır.

"Din bir insanın Tanrı'ya gönülden bağlanmasıdır" (Katolik Ansiklopedisi-1913)

"Dinler hakkında birçok şey öğrendik ancak belki de bu bizi, "din kavramı" ile neyi kastettiğimizin daha az farkına vardırırdı".

(Wilfred Cantwell Smith, 1962)

* Özgün adı: **What is Religion?**, Cross Currents, Fall-1998.

1 Ohio Miami Üniversitesi Din Profesörü olan Thomas A. Idinopulos, "Kutsanan Kudüs, Lanetlenen ve Mu'cizelerle Anılan Kudüs... (özgün adı: Jerusalem Blessed, Jerusalem Cursed and Weathered by Miracles: A History of Palestine from Bonaparte to Muhammed Ali to Ben-Gurion and the Mufti) adlı kitabın sahibidir. O, Cross Current dergisinde "Dostoyevski'nin Suçlu Kahramanları" (Yaz-1975) ve "Hristiyanlık ve Nazi Soykırımı" (Güz-1978) adlarıyla makaleler yayınlamıştır.

Makaleme iki nükteli sözle başlıyorum. Ne dediği açık olan birincisi, Dinin aşkın boyutuna işaret etmede faydalıdır. Bugün artan şekilde dinin öğrencisi ve öğreticisi olan bizler bu boyutun görmezlikten gelinmesi tehlikesi içinde bulunmaktayız. İkinci özdeyiş ise, Wilfred Cantwell Smith'in herhangi ciddi bir din araştırmasının karşısında duran ikilemin eşsiz etüdünden alınmıştır.²

Bu ikilemi şu şekilde açıklayacağım: Bizim akıl temeline dayanan akademik din araştırmamız, ritüellerin tarihsel bilgisini, mitolojileri, dinî toplulukları, fikirleri, öğretileri, kurumları, sanatı ve mimariyi de kapsayan gözlemlenebilir şeylerin bir araştırması olmalıdır. Ancak din gözlemlenebilir tarafından tüketilemez. Dinin anlam ve amacının kökeni olan "gözlemlenemeyen" adı verilen diğer bir boyut da bulunmaktadır. Gözlemlenebilir ile gözlemlenemeyen arasındaki bizim dini anlamamızı geliştirecek farkı tanımakta birini diğeriyle karıştırarak veya birinin lehine diğeri dışlamak suretiyle başarısız olunmuştur.

Dinin anlaşılmasındaki güçlükler nelerdir? İşe dinlerin çoğulculuğuyla başlayalım. Tarih, dinlerin, kültürlerin, mezheplerin, mezhepsel ve her çeşit ruhânî hareketlerin şaşırtıcı bir çeşitliliğini göstermektedir. Bir arada ele alındığında dünya dinleri, bizzat gezegeninin dilsel, sosyal, ve coğrafik çeşitliliğini yansıtır. Hiçbir bilgin'in bu dinlerin bütünü hakkında bilgi sahibi olması beklenemezken, onlardan herhangi birini ciddi olarak inceleyen herhangi biri, "Çokluk içinde bir olanı" belirleyen bir ilke, tanım veya anlam kriteri arayacaktır. O halde, dinler araştırması arasında "din" ile neyi anlamalıyız?

Soru kaçınılmaz şekilde karşılaştırmaya, anlaşılabilirin rasyonel bir arayışına, ortak bir unsura veya da diğer başka varlıklardan oluşan bir grup içinde anlam biçimine götürür. Dinler arası karşılaştırma, dinler arasında oldukça önemli ve belki de hatalı bir faraziye olan, bir çeşit birliktelik varsayar. Malesef, Dinlerin pekçok karşılaştırması, birlikteliğin farkında olunması konusunda, onun zorlayıcılığı konusunda olandan daha az ısrar

2 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Mentor Books, 1962), s. 74. Nakilde bulunulan kaynaklara ek olarak şu eserlerinde özel değeri olduğunu keşfettim: Steward Elliott Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (New York: Oxford University Press, 1993), Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985). Aynı şekilde, Professor Edward A. Yonan'ın redaksiyonunu yaptığı, *Religion and Reductionism* ve *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data* (Leiden: Brill & Co., 1994) isimli çalışmaya da bakılabilir.

ediyor görünmektedirler. Örneğin, birbirinden farklı dinler ilah, ebedilik, lutüf, yargılama, kurtuluş v.s gibi kavramlar açısından her ne zaman karşılaştırılırsa karşılaştırılsın, seçilen anlam kriteri, onların içlerinde bir model görmekten çok bilginin organize edilmesi için kullanılmıştır.

Eğer dinler için olası bir karşılaştırmayı faydalı kılan müşterek bir şey varsa, o herkes için apaçık değildir. Eğer Smith'in "insanların dinsel yaşamlarının mest edici çeşitliliği"³ adını verdiği şeyi biliyorsak bu bizim için şaşırtıcı olmamalı. Bugün din bilginleri artan şekilde, din adı verilen herhangi bir etno-kültürel konfügrasyon içinde farklı ve eşsiz olan lehinde karşılaştırma yapmaktan sakınan alan araştırmalarına doğru kaymaktadırlar.

Dinler hakkında ne kadar çok şey öğrenirsek, o kadar çok onların benzerliklerini anlayamıyoruz aksine farklılıklarını anlıyoruz ve bu farklılıkların bir kısmı önemlidir. Örneğin kadim İsrail dini, kadim Orta Doğunun önceden var olan dinsel kültürünce şekillendirilmiştir, ancak İsrail dini sonuçta, İsraililerin kendi ilahları Yahve'yi diğer ilahlarından neden ve niçin ayırt ettiklerini kavramadan anlaşılabilir. Diğer bir örnek: Hristiyanlığa, ilk asır Museviliği analık etmiştir, ancak Hristiyanlık Dini'nin eşsizliği, İsa'nın kişiliğinin ilk asır Museviliğinden farklı ve ayrı bir dinin var olmasını nasıl ve niçin ilham ettiğinin gizemine koyulmuştur.

Benzerliklerden daha çok nasıl farklılıklar olduğunun çok daha aşırı bir örneğini ele almak, bir dinin anlaşılması ve şekillenişinde hayati öneme sahiptir. Theravada Budizmini ele alalım. İşte din olmayan ancak "din" adı verilen bir şey. Theravada Budizmi, dünya dinleri konusundaki herhangi bir kitapta genel olarak yer alsada da, teistik değildir, hiçbir kutsal veya kutsallar tanımaz ve resmen Buda'ya veya (Buda idealinin popüler kutsalı olmasına karşılık) herhangi bir "daha yüksek varlığa" tapınmaya teşvik etmez. Theravada Budizmi, insanın kendi kendini arındırması veya kendi kendine erişmesi veya da kendi kendini inkar etmesi programı veya tekniği olarak görünmektedir. Din sözcüğü Theravada Budizmiyle ilişkilendirilirse, serbest bir şekilde diğer dinlerden farkının ortaya çıkmasına imkan vermek için yapılmış olmalıdır.

O zaman, son zamanlardaki Alan Watts, Aldous Huxley ve daha sonraları da Huston Smith gibilerinin, dinlerin benzerliklerini ifade eden kitapları konusunda ne yapacağız? Böylesine çalışmalar her zaman talep bulacaktır. Çünkü insanoğlu, dünya dinlerinin şaşırtıcı çoğulculuğuna anlam kazandırmanın anlaşılabilir birleşik bir yapıyı sağlayan yaygın dîni anlamlandırmanın bir iç merkezi bulunduğuna inanmak istiyor. Biz dinler arasındaki farklılıkları ne kadar ifade edersek edelim, dîni birlik konusuna

3 A.e, s. 135.

güvene yönelik halk isteği yazarlara “Ezelî Hikmet”, “Evrensel Ruh”, veya da “Kozmik Ruh” gibi birtakım sahte felsefî kategoriler kemeri oluşturmaya devam etmeleri ve onları değişik dinlerin işaret ettiği “gerçeklik” olarak geliştirmeyi sürdürmeleri yolunda ilham verecektir. Belki evrensel dinî bir gerçeklik vardır ve belki de yoktur. Eğer var ise, yine de biz onu bir dinin gerçeklik olarak iddia ettiği şeylerde değil aksine nasıl onun gerçeklik olduğunu iddia edişinde aramalıyız. W.C. Smith’in görüşlerini tartışırken göreceğimiz gibi, o, dinlerin müşterek olarak sahip oldukları içerik değil, biçimdir.

Dinlerin birbirleriyle karşılaştırılmasında başka problemlerde bulunmaktadır. Karşılaştırma soyutlama işlemi aracılığıyla, bir dini onun kültürel matrisinden ayırarak ve onu semboller, mitler, ritüel ve seremonilerin ve sözlü olarak ifade edilmiş inançlar ve öğretilerin apayrı bir seti olarak görme ile başlar. Bu uygulama, dini, bir anlamlar, ilkeler veya da gerçeklikler setine indirger. Sonuç bir çeşit entellektüalize edilmiş bilginler dinidir ki hakkında tartışılabilir, öğretilabilir ve yazılabilir. Tek soru bu bilginler dininin, insanoglunun günlük olarak yaşadığı din ile ilişkisi olup olmadığıdır.

Ben, Şikago İlahiyat Okulu Üniversitesinden on yıldan daha fazla önce mezun olan biri olarak “bilginler dini”ni kendi tecrübelerimle örneklendirebilirim. Benim profesörlerim birkaç dikkate değeri dışında, Hristiyanlık öğretisine, Hristiyanların neye inandıkları veya neye inanmış oldukları temelinde yaklaştılar. Bu nedenle, Hristiyanlığın araştırılması ve öğretisi ve dolayısıyla da onun anlaşılması neredeyse münhasıran biçimsel (formel) doktrinler veya dinin inanç içeriği üzerine konuşlandırılmıştı. Profesörlerimin ilgisini çeken şey, Hristiyanlık dininin bu gerçeklikleri verip aydınlatabilecek olan felsefî düşünceler, teorik metotlarla birlikte teolojik anlamlar ve biçimsel günah çıkarma hüccesinin bir seti olarak alınan şekliydi.

Profesörlerimin Hristiyan müminlerin düşünceleri, duyguları ve pratiklerine pek ilgi gösterdiklerini söyleyemem. Onlar uygulamalı bir din olarak Hristiyanlığa pek fazla dikkat çekmediler. Farklı kültürlerdeki Hristiyan anlatımının çeşitliliğine neredeyse hiç dikkat çekilmedi. Gerçekte, haddi zatında din, dinler tarihi alanındaki olanlar hariç zor araştırılabilen bir alandır. Şöyleki bütün mit, ritüel ve sembole çekilen dikkat, yöntem ve teoriyle ezici yoğunlukta ilgiliydi.

Şikago’dan ayrıldığımdan beri otuzuncu yılında, bizim mesleğimizde araştırmaların eğiliminin ne derece değiştiği dikkate şayandır. Bugün söyleyebilirim ki kendi kültürel bağlamındaki Hristiyan dini dışında hiçbir Hristiyan teoloji, bilginlerin bilmek ve öğrencilerin de hakkında öğrenmek istediği bir şey değildir. Bu günah çıkarma inançları, doktrinleri ve teolojik

düşüncelerin görelî olduğu anlamına gelmez aksine onlar, bir Hristiyanı diğerinden ayıran günlük düzenli inanç alışkanlığı, kilisenin festival, törensel pratikleri ile aynı zemin üzerine yüklenmektedirler.

Bunun sağlıklı bir gelişme olduğunu düşünüyorum. Vurgu bir hristiyanın inandığı veya inanmadığı şeylerden kaydığı zaman, belli bir zamanda, belirli bir kültürdeki Hristiyanlığın anlamı ve gücünü anlamaya başlayabiliriz. Başka bir anlatımla, söylemeliyim ki hristiyan inancını belirlemenin daha iyi bir yolu, hristiyanların gerçekten günlük yaşamlarını nasıl yaşadıkları konusunda odaklaşmaktır.

Ben bunu, neye inandıkları sorulduğu zaman, herhangi bir kesinlikte zor cevap verebilen Yunanlı köylülerle geçirilmiş yıllar temelinde söylüyorum. Ancak onlara kendilerini nasıl Yunan Ortodoksu olarak tanımladıklarını sorsan geleneksel inanç eylemleri ve törensel gözlemlerin bir resitalini işiteceksin. Bu geleneksel inanç kuşkusuz, onların inançlarının inanılan ve hakkında düşünülen şeylerin sorunu değil, aksine yapılan, hissedilen ve tasavvur edilen şeylerin bir sorunu olduğu şeklinde bir miras bırakmıştır. Zira bu köylüler için inancın bir günlük yaşantısı formel inançların bir setine eşit değildir veya ona indirgenemez. Buradaki akademik ve pedagojik imalar muazzamdır. Profesörler, Hristiyanlığı, inançlar, fikirler ve kurumların bir meselesi olarak öğrettiklerinde, onlar, Hristiyan dininin bizzat kendilerinin olduğunu iddia eden halkın pratiğe döktüğü dine asla eşit olmayan bir şeyi öğretiyor olabilirler. Ancak onlar Hristiyanlığı pratiğe dökülmüş olarak öğretselerdi, sıradan inananlar kesimi üzerinde inancın sözle ifade edilmeyen, çok kere duygusal fisiltılar halinde olan bir doktrin olarak kolaylıkla kategorize edilemeyeceğine dikkat çekmiş olacaktırlar.

Dinin anlaşılmasındaki güçlüğü büyük bir kısmı tanımlama sorunudur. “Din” sözcüğüyle neyi kastettiğimizi tam olarak bilemeyiz. Sözcüğü nasıl kullanacağımıza veya neyin sözcüğün yanlış kullanımına yol açtığını da bilemeyiz. “Din” sözcüğüyle bizim bilinen tarihsel dinlerden monoteizm, politeizm, animizm ve fetişizmi kastettiğimizi varsaymak uygun olacaktır. Bütün dinlerin görülebilir bir gövdesiyle büyük bir ağacın dalları gibi olduğunu farzetmek de aynı şekilde yerinde olacaktır. Ağacın gövdesine yeterince dikkatli bakarsak, dinin doğru, ikna edici ve kapsamlı bir tanımına götürecek olan bir anlam yapısını keşfedebiliriz.

Dinlerin çeşitliliği konusunda halihazırda söylenenler ciddiye alınırsa, dinlerin tek bir ağacın dalları olduğunu düşünemeyiz. Bu nedenle dinin tek tanımı imkansız görünmektedir. Dini, “doğüstü”, “kutsal ve profan” kelimelerinin ayrımı ve “nihaî ilgi” kavramlarına göre tanımlama çabaları, dinî ifadenin görünüşlerini açıklayabilir, ancak onlar bizzat dinin anlamını vermek için hemen hemen (hardly) yeterli değildirler. Budizm kolaylıkla

referanslarını “doğüstü”ne uyduramaz. “Kutsal/profan” ayrımı da çoğu zaman bu ikisinin karışımı olan dinî duygunun karmaşıklığına uygun düşmez. “Nihâi ilgi” ifadesi, zor bela dinin genel bir tanımı olabilecek böyle bir belirsizlikten dert yanmaktadır.⁴

Din teorileri konusunda yazılanların incelenmesi gösteriyor ki din tanımlamalarının çoğu, kapsamlı deneysel çalışmalarla değil, aksine dinî pratiğin bir veya diğer çekici ve zorlayıcı çehresini seçmek ve bu vecheyi normatif olarak bir anlam kriterine yükseltmek şeklinde elde edilebilir. Tabii ki Dewey’sin dinî “ideal ile gerçek arasındaki aktif ilişki” şeklindeki tanımı; Whitehead’ın “Bir insanın tek başına yapabildiği şey” şeklindeki tanımı; veya da Westermarck’sın daha uzunca yaptığı “İnsanın kendisini bağımlı hissettiği ve ibadetinde kendisine başvurduğu Doğüstü bir varlığa karşı saygılı bir davranış”⁵ şeklindeki tanımlaması doğrudur.

Bu ve benzeri tanımlamalar, benzer maddeler kargaşası arasında özü arayan kadim Yunan felsefi pratiğinden dert yanmaktadır. Sorun şudur ki standardın herhangi bir dışında kalış basitçe “istisna” olarak adlandırılır ve standart olan etkilenmeden kalır. Diğer büyük bir problem de şudur: aktif olarak uygulamaları, dinin bu belirli miktarı duygu ve his düzeyinde mistiktir veya tanımlanamazdır. “İdeal”, “aktüel”, “yanlılık”, “doğüstü” gibi sözcükler dine güçlkle “gizem”in bir deneyimi veya gizeme bir cevap olarak hak kazandırır.

Standartların istisnaları, dinde küçük bir mesele değildir. Bir kısım insanlar istisnalardan kaçınmak için ölmeyi tercih ederler ve başkası yalnızca bir istisna olarak görünmekten sakınmak için ölümüne savaşmayı göze alırlar. Tarihsel Hristiyanlık istisnalarla kendi mücadelesini vermiştir. Reformasyonun ıstırapı boyunca giden Hristiyan Klisesi, sonunda, tasvip etmese bile, kendi istisnalarının varlığını tanımıştır. Musevilik asla bu kadar toleranslı olmamıştır. Gerçek Ortodoksluk kendini sağlam bir şekilde Museviliğin temel normu olarak yapılandırınca, hem muhafazakar hem de reforme olmuş Museviliği reddetmiştir. Onlar Ortodoks Museviliğin temel normuna istisnalar olarak bilinmemektedir.

4 Bkz. W. Richard Comstock, *The Study of Religion and Primitive Religions* (New York: Harper & Row, 1972). Aynı şekilde Comstock’un şu inceleme yazısına da bakılabilir: “*Toward Open Definitions of Religion*,” *Journal of the American Academy of Religion* 52, no:3, (1986), s.517.

5 Bernard Meland’ın “Faith and Cultur” (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1953, 1972), 107 den nakledilmiştir. Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion* (New York: Macmillan Paperbacks, 1960), s. 65.

Ortodoksitenin köktenci normu öylesine güçlülük gösterdi ki Museviliğin oradaki bütün dallarına üstün geldi. Zira Museviliğin üç geleneğinden hiçbiri bu norumdan sapmalara toleranslı değildi. Bu nedenle hiçbiri, “Hz. İsa Yahudiliği” adı verilen bu yeni hareketin otoritesini kabul etmeyecek. Hareketin üyeleri İsa’nın mesihliğini savunurlar ancak Hristiyan klisesine mensubiyetlerini reddetmek için her çareye başvururlar ve kendilerine “Hristiyan” denilmesini de istemezler.

Eğer Museviliğin ortodoks tanımını kabul edersek o zaman “İsa Yahudileri” hareketi Musevilik değildir. O zaman o nedir? Museviliğin bir istisnası, bir parçası veya bütününden bir şey midir? Veya da o, Yerleşik Klise olan Katolik Klisesi tarafından öğrenilip reddedilen 16 ve 17.yüzyıl Protestan mezheplerinden birine mi benzemektedir? “İsa Yahudileri” hareketinin bir din veya bir mezhep olup olmadığı bugünkü yerleşik Museviliği ilgilendirmeyecektir. Onlar Museviliğin köktenci, değişmez ve durağan bir anlayışı olarak ele alınırsa, Museviliğin üç branşından hiçbiri onun kimliğini kabul etmeyecektir.

Dinlerin anlaşılmasındaki başka bir zorluk da değerler sorunu üzerinde ortaya çıkar. Din bilginleri ve öğreticileri, diğer değerlerle çelişki içinde olmayan özel faydalı dinî bir değer olduğuna inanmak isterler. Bir bakıma öğrencilerine pozitif dinî değerler ve anlamlar olduğunu tavsiye etmeyen birkaç kişinin bulunduğundan da kuşku duyuyorum. “Kutsal”, “spirituel”, ve “nihailik” gibi terimlere duyulan sürekli güven, yapabildiğimiz kadarıyla, bizim din öğretimimizin önemsiz olmadığını akla getirir. Herbirimiz iyi veya kötü dini oluşturan bazı geçer düşüncelere sahibiz ve bu düşünceler öğretimizde önemli bir yer tutar.

Sosyal bilimciler bundan dolayı bizi ayıplayacaklardır. Biz onları dinlersek, bu durumda dini, onun çoklu fonksiyon ve sosyal dinamiklerine göre araştırmış ve öğretmiş olabileceğiz Richard Comstock, dine sosyal bilimsel yaklaşma değerini veren bilim adamı ve öğretmenidir:

İyi bir dinin ne olması gerektiği şeklindeki normatif problem, filozof, teolog ve din düşünürlerinin bir sorunudur; yine de dinin bilimsel olarak araştırılması, dinlerin eleştirmenlerin özel değerli projelerine göre toplum içinde nasıl işlemesi gerektiğiyle değil, daha çok gerçekte nasıl işledikleriyle ilgilienmektedir.⁶

Keşke, Comstock’un yaptığı gibi din bilginleri ile eleştirmenleri arasında açık bir ayırım yapmak mümkün olsaydı. Ancak bana göre, dinin anlaşılmasının zorluğu, yanlış, günah, rezil, şeytanî olan dinî pratiklerle karşı karşıya kalındığında artmaktadır ve herhangi bir azalma da göstermez. İbrani

6 Comstock, *Study of Religion*, 20.

İncili ele alındığında bir insan Lucretius'un şu sözlerini hatırlayacaktır: "Ne kadar da fazla çirkin insanları ikna eden bir dine sahiptir".

Herhangi biri, cinayeti yasaklayan misakın yazarı Yahwe'nin İbrahime oğlu İsak'ı kurban etmesini ve Saul'a Amalekites'i katletmesini emredişini tatmin edici bir şekilde açıklayabilecek midir? Kadim sunaklardaki bebeklerin kurban edilmesini, müslüman cihadına ve hristiyan haçlı seferine neden olan İbrani ve Asteklerin kanlı kurbanlarını düşününüz. Bu pratikler konusunda ahlaksal bir hüküm vermede tereddüt etmeyeceğim. Aynı şekilde James'in mektubunda bulunan, modern hekimliğin kullanımının yasaklanmasını haklı gösterip kendi çocuklarının doktora başvurmaktansa hastahömlerine izin veren "Tapınak İnanıcı"ni gerekli gören Amerikan Klise Topluluğunu kınamakta da tereddüt etmem.

Görüldüğü gibi, Profesör Comstock, bizden farklı olan dinî pratiklere karar vermeme konusunda bilginleri uyarmaktadır. Ancak bu, bizden ahlakî anlayışımızdan kuşku duymamıza mı istemiyor mu? Pekçok insan inanç ile fanatizm arasını ayıracaktır. İster yavaş isterse çabucak bir hükme varalım, biz din profesörleri inanç ile fanatizm arazındaki çizginin gerçekte çok ince olduğunu biliriz. Ve nispeten yalnızca bu incelik, dini anlamının güçlüüğünü artırmaktadır. Zira, eğer din insan oğlunun karmaşık ruhsal enerjisi içindeki güçlerden birisiyse, bu güç hem yaratıcı hem de yıkıcıdır.

Dinin güçlü ve ahlaksal açıdan kompleks karakteriyle yüz yüze gelen bazı bilginler dindeki iyi ve doğru olanı vurgulamak ve arta kalanı unutmak isteyeceklerdir. Gordan Allport'un din psikolojisinin klasik bir araştırması olan "Birey ve Dini" adlı eserindeki durumu böyledir.

Çünkü hiçkimse, dinin, zalim ve soğuk olarak yaşanan bir dünyada sıcaklık, teselli ve destek sağlayan bir psikik güç kaynağı oluşundan şüphe edemez.

Allport "bir bilimci" gibi yazdığını ve bu yaklaşımının "doğa bilimselci" gibi olduğunu söyler. O analizlerini, septiklerin benimsediği bir yaklaşım olan herhangi bir din psikopatolojisinden de ayırmayı diler.

Çocuksu ve nevtrotik kişiliklerde dinin oynadığı rol üzerinde yaptığından daha fazla durmayış gerekçem, normal olarak olgun ve yapıcı kişilikte dini gelişimin tam bir araştırmasını izlemek isteyişimdir. Ben din psikopatolojisiyle değil, din psikolojisiyle ilgileniyorum. Dinî inancın nevtrotik fonksiyonu, "özgürlükten kaçış" olarak onun yardımı gerçekte çoğunlukla riskle karşı karşıyadır. O kadar çoğunlukla ki din karşıtları yalnızca bu fonksiyonu görür ve onun dinî bir duyguyu barındıran herhangi bir yaşama hakını olduğunu deklare eder. Ben bu görüş ile hem fikir değilim. Pekçok

kişilik kendi kendini aldatmadan, ve gelişmeden yakınmaksızın dinî bir yaşam biçimine katılmaktadır.⁷

Allport'un son cümlesini de kabul edemiyorum. Gerçekte biz dinsel olarak istikrarlı ve dinî inanç ve kurumlarından dolayı zihinsel açıdan sağlıklı pekçok insan tanıyoruz. Ancak biz aynı şekilde Allport'un da kesin olarak bildiği gibi, "ruhun karanlık gecelerinden" yakınan ve gerçekten asla ruhsal sağlık şafağını yaşamayan sayısız insan tanıyoruz. Bu bireylerin pekçoğu, St. John , Martin Luther ve Sren Kierkegaard gibi spiritüel kahramanlar ve öncüler olarak meşhurdurlar.

Ancak "ruhun karanlık gecesi" her zaman yaratıcı değildir. O aynı zamanda deliliğe bir çağrı olabilir. Sık sık spiritüalite ile sarmaş dolaş olan delilik değil midir? Tecavüzcüler, katiller, katliamcılar ve teroristler bazen kendi eylemlerini sebep ve gerekçeleri olarak kutsal varlık veya anlama başvurmazlar mı? Niçin kendi samimiyetimizden kuşku duyarız? Adam öldürmeyi kınayan dinin aynı zamanda onu yasallaştırdığı doğru değil midir?

Ben, din, delilik ve adam öldürme arasındaki ilişki konusunda bizzat kendi tecrübeme sahibim. Bir zamanlar hint keneviri kullanma tecrubesi yaşadım. On veya onbeş dakika içinde üç defa çekme (three joint) Güney Rahatlığının gözlüğünü takıyor, beynim zonkladı, aniden şiddetli bir endişeye büründüm. Kendi kendimi hüküm giymiş gibi düşündüm öylesine şiddetli ki kendimi hapsedilmiş gibi hissettim. Karıma, kendimi evin balkonundan aşağıdaki dereye atmaktan korktuğumu söylediğimi anımsıyorum. Aynı şekilde bu korkuyu öylesine hissettim ki hemen yanıbaşında uyuyan çocuklara zarar verecektim. Korkularım artarken, karımı, gelip beni almak üzere polis çağırmaya zorladım. Malesef o bunu yapmadı. Hiçbir şey içmemiştim ve yalnızca bir tutam ve bir cekimlik almıştım. Benden daha ayık ve akli başında olan karım, benim polis çağırma isteğimi görmezlikten geldi ve uyuşturucu danışmanlığında uzman bir dostu çağırdı.

Dostumuz gelince, yanıma oturdu ve benimle iki-üç saat süreyle konuştu. Amacı tatlı sözlerle beni, sert içki ve uyuşturucunun etkisi geçinceye kadar kaygılardan uzak tutmaktı. Karakter testinin ortalarında, aniden, umulmayan bir şekilde, önemli bir miktarda berraklık duydum. Tanrı'nın kim olduğunu bildiğimi açıkladım. Evet, tanrı hakkında herşeyi biliyordum. O'nu, tam hissedermiş gibi anımsıyordum. Oldukça güç bir teolojik problemi çözdüğüme inandım. Meslektaşlarımdan ilerdeydim, başarımla tanınacaktım. O zaman benden Tanrı'yı açıklama istenmişti. Açıklamak istedim ancak

7 Gordon W. Allport, *Individual and His Religion*, xii-xiii.

yapamadım. Hiçbir şey söyleyemedim. Sessizlik oldu. Tanrı hakkında her şeyi bildiğimden emindim ancak Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemiyordum.

Son zamanlarda Allport'un dinin insan ruhu üzerindeki pozitif etkisi konusundaki kitabını okurken bu tecrübeyi hatırladım. Ancak bir yandan yaşama daha olgun bir bakış açısı getirerek insanoğlunun sosyal açıdan organize olabilmesine yardımcı olabilecek bir din varken, diğer taraftan da belirsiz, kaotik ve potansiyel olarak yıkıcı bir çeşit din vardır.

Benim bir defalık uyuşturucu ve alkol deneyimim beni, zihnin alt yüzeyinin din dediğimiz formlarda ifadesini bulan bir kaotik fiziksel enerji deposuna ulaştırdı. Bu insandaki dini duygunun sözde doğuştanlığının kaynağı olabilir mi? Şimdi biz bu enerjiyi nasıl anlayacağız? Ona ne gibi bir anlam vereceğiz tam olarak emin değilim. Dinler konusunda anlaşılması en zor olan şey de, Allport'un oldukça iyi bir şekilde tanımladığı melekler ve benim kendi deneyimime göre betimlediğim şeytanların birbirlerine, onlardan ayrı ayrı söz etmeyi zorlaştırabilecek şekilde birbirine yakın görünmeleridir.

Dinin anlaşılmasındaki diğer bir güçlük de dinin orjinal kaynaklarını bilemeyişimiz üzerinde odaklanmaktadır. Eğer biz herhangi bir kesinlik derecesinde, dinin niçin ve nasıl var olduğunu bilebiliyorsak, o zaman biz dinin ne olduğunu bilebiliriz. Dinin kökenini bilme isteği, Muller, Tylor, Frazer, Spencer, Marett, Durkeim ve diğerlerinin gerçekleştirdiği din alanındaki önde gelen antropolojik araştırmanın arkasında yatan entellektüel bir harekettir. Bu dinin kökenini ortaya çıkarma çabası, spekülatif olarak veya yalnızca önemsemeyerek reddedilemez, çünkü bu alanda bilgiler arasında dikkate değer bir anlaşmazlık bulunmaktadır. Antropolojik veriler birinin, bütün insanların temel olarak dindar olduğu sonucunu çıkarmasına izin vermez, ancak biz insanların kendilerini dini açıdan ifade edemedikleri hiçbir tarih dönemi bilmiyoruz. Din, insanoğlunda doğuştan olabilir de olmayabilir de. Ancak dinin kaçınılmazlığının delili, üstün gelmektedir.⁸ Bizim için, can alıcı olan soru, "dinin kaçınılmazlığının dinamiklerini nasıl anlayacağız" sorusundan daha öte "din ne zaman ortaya çıktı" sorusu olmamalıdır. Bu insan deneyiminde dinin rolünü anlamaya çalışmak anlamına gelmektedir. Comstock, bizi dinin kökenleri sorusundan, "dinin fonksyonu" sorusu lehinde sakındırmaktadır: Kökenleri aramanın yerini daha yeterli bir tanımlamanın aranması almaktadır. Şimdi farklı bir soru sorulmaktadır: "Dinin kökeni nedir" sorusunun yerine şimdi alimler, "Din nasıl işlev görür?", "Neyle benzetilmektedir?", "Din, birey ve toplum için ne

8 Bkz. John Herman Randall, Jr. *The Meaning of Religion for Man* (New York: Harper Torchbooks, 1968), s. 27-28.

yapmaktadır?" sorularını sorma eğilimindedirler.⁹ Dinin fonksiyonel analizi nedir? Cevap, dinin psikolojik, sosyal, estetik, etik gözlemlenebilir bir sürü fonksiyona sahip oluşu şeklinde görünüyor. Dinin fonksiyonel bir analizi de onların üzerinde yoğunlaşacaktır. Fonksiyonel bir analizde, mitler, dogmalar, itikadlar, ikrarlar ve teolojik öğretiler uygun şekilde "inanç sistemi" olarak kategorize edilecektir ve daha pratik ritüeller, seremoniler ve işlevler yanında yer alacaktır. O zaman bu sistemler, dini topluluğun kurumsal ve sosyal organizasyonu olan diğer bir sistemle birlikte sıralanacaktır. Aynı şekilde pekçok sayıda alt-sistemler tanımlanabilir.

Bu sistemlerden nihai anlamda tam olarak ne anladığımızdan ve onlardan ne gibi anlamların farkedildiğinden emin değiliz, ancak işlevselci (fonksiyonalist) metot, din araştırmasının gerçek empirik bir tarzı olarak taraf bulmaktadır. Comstock'un şu söyleyeceklerini düşününüz: Dine biraz daha fazla ampirik yaklaşım şimdi kabul ediliyor. Dinin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili soru spekülatif bir sorudur ve bilimsel bir tarzda cevap bulmak zordur. Ancak dinin, ideneyim ve davranışında oldukça somut bir faktor olarak var oluşu gerçeği hala ortada durmaktadır. En iyi düzünlenebilir kesin tanımlama metotları ve analitik araçlara göre incelemeyi, bizim görevimiz olarak sayan "bir lütüf" olarak kabul etmek daha verimli olmayabilir.¹⁰

Biz açıkça dini bir lütuf olarak kabul edebiliriz. Ancak bu dinin nasıl inceleneceği sorununu zor rahatlatır. Comstock'un bu araç ve metotların ne olduğunu okuyucularına söylemeden, onları "en iyi analitik araçlar ve doğru tanımlama metotları olarak" kullanmaya okuyucularını zorlaması anlamlıdır. Şimdi biz "ampirik yaklaşımı" nasıl pratiğe döneceğiz? Birisi, eğer bir insan gerçekten "ampirik yaklaşımı" ele alır ve dini tanımlama için çaba harcarsa, onun yapacağı ilk şey, dindar insanların yaşamlarına uzun ve dikkatli bir göz atmak olacağını düşünmüş olabilir. Ve biri bunu yaparsa, o insan çok geçmeden, yaşama azmi ve isteği sağlayan enerji ve inançla dolu dinî bir yaşamın fonksiyonlara indirgenemeyecek bütüncü bir yaşam olduğunu keşfedecektir. Problemi farklı bir şekilde ortaya koymak gerekirse, gerçek dinsel yaşam, sözde herhangi bir ampirik metodun uygulanabilirliğini yenilgiye uğratılışıyla ilgili "gözlemlenemezler"le doludur.

Empirizmi salık veren bir şey, onu pratiğe döken başka şeydir. Biz Amerikan Katoliklerinin işlevlerini tanımlayarak, Amerikan Katolikleri hakkında ne öğrenebiliriz? Biz onların sayılarını bilebiliriz. İkamet yerlerini öğreniriz. Ne kadar para kazandıklarını, nasıl oy verdiklerini biliriz. Papayı nasıl gördüklerini, neye inanıp neye inanmadıklarını, politik meselelerde ne

9 Comstock, *Study of Religion*, s. 10.

10 A.e, s.11.

düşündüklerini bilebiliriz. Sorularımıza kesin olarak cevaplar bulmak faydalı bilgi verebilir. Ancak, dinin ampirik bir incelenişinin amacı bilgi vermek midir? Yoksa bilgiden öteye başka bir şeye mi ihtiyaç vardır?

Büyük bir miktarda bilgi elde edip, deskriptif görev yerine getirildikten sonra, birinin yerine oturup düşünceli bir şekilde Amerikan Katoloğunu böyle yapanın ne olduğunu soracağı bir nokta var mıdır? Şu erkek ve kadını (he/she) katolik yapan nedir? Neden biri katolik olmaktan vazgeçmemektedir? Katoliklerin hissettiği ve düşündüklerinin ötesinde katoliklik denilen böyle bir şey var mıdır? Bu sorular bilgiden doğmakta ancak daha fazla bilgiyi arayarak cevaplanamamaktadır. Nihai olarak onlar, anlamın, amacın, gayenin sorularıdır. Bu sorular daha fazla gözlem gerektirmezler ve gözlem yaparak cevaplanamazlar. Onlar ilhamı, anlayışı, sezgiyi gerektiren sorulardır. Dindar kişiliğin soruları Comstock'un işlevsel sorular türünden değildir. Onlar modası geçmiş hümanistik ve ontolojik sorulardır ve bizi, dindar oluş ve anlamı konusundaki spekülatif, felsefi veya teolojik olasılıklara doğru geriye sürükler.

Ben dinden, enerji, inanç, aşkın olanın vizyonu ve onunla ilişki içinde yaşama iradesi olarak söz ettim. Din bu tarzda düşünülduğünde, o yalnızca, onun bir din oluşuna son verir. Bu noktayı aydınlatmak için, oğlunun kendisinden bu tarzda söz ettiğini haber almasına eğlenecek olan benim annemden söz etmeme izin verin. O, ona olan ihtiyacını sorgulayacaktır. O, dinini asla düşünme ihtiyacı hissetmemiş olan geleneksel olarak Yunan Ortodoks bir kadındır. Onun dindar olması, nefes olması kadar doğaldır. O, yatmadan önce basit birkaç duayı ezberinden okur ve pazar günleri kilisede kandiller yakar. O, Tanrı ve O'nun dünyayla ilişkisi konusunda hiçbir sofistike inanca sahip değildir. Onun ki, kendi yaşamını ayakta tutan basit, güçlü ve direkt bir inançtır. O İncil'i okuduğunda, yaşamını nasıl idare edeceği ve yapacağıyla ilgili bir ilham alacağını öğrenir. Her durumda o, Allport'un bir kişiyi yaşamında dinsel inancının güçlü kalacağı hesabına uyar. Benim annem için olduğu gibi, din ve yaşam harmanlandığında, din kendine özgü, objektif, dışsal ve sırf pratik birşey oluşunu yitirir. İyi bilinmektedir ki dindar insanlar kendilerinin dindar olduklarını düşünmezler. Çünkü, onlar kendilerini dindar olmaktan başka bir şey olarak düşünmezler. Birisi otantik olarak dindar insanları, bütün vücudu kaplayan, onlara görünümlemlerini kazandıran, onların nefes almalarını sağlayan, gelişmekte olan bir deri çeşidi olarak düşünürler, ne zaman ki nefes alma durursa, onlar da bu derinin içine gömülür kalırlar. Böyle insanlar için din, pratize edilmiş, bireysel davranışlar ve kariyerik başarılar listesinde sıralanabilecek bir şey değildir. Benim annemin dindar oluşu gibi, birisi dindar olduğunda, "Din" sözcüğü anlamını yitirir veya konu dışı bir duruma gelir. Wilfred Cantwell Smith'in daha çok,

hiçbir bilgin bu sözcüğün yetersizliği konusunda daha fazla dikkatimizi çekmedi. O bizi bütünüyle onu bir başka sözcük olan “iman” sözcüğü lehinde terketmeye zorlar. O, dinin anlamını daha kesin olarak ifade ettiğini iddia eder. Smith “iman”ı “...içsel bir dinsel tecrübe veya ister gerçek ister farazi olsun aşkının kişi üzerine olan etkisi ve özel kişiliğin bir ilişkisi” olarak tanımlar.¹¹

Bu, insanın ona (tercübeye) cevap verişini de içeren aşkının tecrübe edilmesidir, bu imanı veya daha kesin olarak imanın yaşanmasını meydana getirir. Smith insanoğluna, inanmaya eğilimli olarak itibar ediyor görünüyor. Öyle ki biri kendi inancının “doğuştan” oluşundan bile söz edebilir. Onun yorumunda, iman ve aşkınlık din sözcüğünün geleneksel kullanımlarından çok dindar insanların yaşayışlarının daha kesin tanımlaması olmaktadır. Bunun nedeni “iştirakçi” ile “gözlemci” arasında ayırım yapmayı gerekli kılmaktadır. Dindar insanları (iştirakçi), dindar insanların tarafsız sözde objektif öğrencileri olanlardan (observers) ayıran Smith’e göre bu temel bir ayırımdır.

Smith’in tartışması şudur: dindar kişiler genellikle “bir din”e sahip değillerdir. Din sözcüğü İştirakçi’lerin bir sözcüğü olarak değil, Gözlemci’lerin bir sözcüğü olarak kullanıma girer. Gözlemciler ise gözlemlenebilir doktrinler, kurumlar, törenler ve diğer pratikler üzerinde odaklanmaktadır. Aksine, iman, bir iştirakçinin inandığı aşkının biçimlendirdiği yaşam vizyonu olan gözlemlenemezle ilgilidir.

İştirakçi ile Gözlemci arasındaki farkı aydınlatmak için Smith Cennet ve Cehennem’den söz eder. Bir mümin (iştirakçi) için Cennet ve Cehennem, telafi edilemez şekilde gitmek üzere olduğu hayret verici yerler olmaktadır. Biz Gözlemciler için ise onlar, müminin zihninde var olan parçalarıdır. Mümin için onlar, evrenin parçalarıdır; Gözlemci için ise onlar bir dinin parçalarıdır.

Smith aşkı, dini inancın bütün üyeleri için müşterek bir boyutu olan şeklinde düşünür: “Onların müşterek olarak sahip oldukları şey, onları aşkına tanıtan gelenekte değil (onların kişisel olarak cevap verdikleri inançlarında değil) aksine onların bizzat aşkına cevap verdikleri şeyde yatar.”¹²

Hem inanç hem de aşkın gözlemcinin bilgisinin ötesine uzanıyorsa, gözlemin sınırı içinde mümkün olan nedir? Öyle görünüyor ki cevap, dinin akademik olarak araştırılmasının, sayısız insanoğlunun yaşayan inançları konusunda değil, tarihsel bir obje olarak din hakkında olduğunu açık sözlülükle kabul etmekle başlar. Bu noktayı yakalamada biz, bütün akademik din araştırmalarının gerçekten Smith’in toplumun geçmiş dinsel yaşamlarının

11 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 141.

12 A.e, s.119, 173.

“kümülatif gelenek” dediği alanda araştırma olduğunu görme durumundayız: Tapınaklar, kutsal metinler, teolojik sistemler, dans örnekleri, legal ve diğer sosyal kuruluşlar, toplantılar, ahlâk kanunları, mitler vs. ve kişiden kişiye, bir nesilden diğerine aktarılan ve bir tarihinin gözlemleyebileceği herhangi bir şey de olabilir.¹³

Smith’in düşüncesindeki “kümülatif gelenek” din bilginine geniş araştırma verisi sunar. Ve “kümülatif gelenek”in inancın gözlemlenemez gerçekliği değil, dinin gözlemlenebilir gerçekleri olduğunu tanımak, bilgini araştırma boyunca, yalnızca dinin temel anlamının anlaşılabilirliği varsayımından alıkoyar. Dinsel yaşamın özsel bir parçasını oluşturan aşkınlık ve inancın boyutlarını dışlayan ve ihmal eden hiçbir akademik din araştırmasının beş para etmediği de eşit şekilde doğrudur. Tabiri caizse din bilgini için aşkın olanı tanımlamak, tanrıları isimlendirmek de gerekli değildir. Çok sayıda inanç çeşidi kadar çok sayıda aşkın tasavvuru da mevcuttur; ve inanan kişiler kadar çok sayıda farklı aşkın anlayışları da mevcuttur. Problem şu ki, insan inancı, anlamı sır olarak kalması gerekli gibi görünen nihaî bir referansa sahip olarak anlaşılabilir.

Sonuç olarak Smith şunu yazar: “Birazcık kuşku olacak gibi görünüyor ancak geleneksel bir inanç analizinin kültürlerin dıştan bir anlaşımına bilinçli bir uygulaması çabuk ve oldukça etkili olacaktır”.¹⁴ Malesef o, bize “geleneksel bir inanç yorumunun uygulamasını” nasıl yapacağımızla ilgili bir direktif vermez. Biz, onun kitabını, onun nasıl düzeltileceğini söylemeden, din araştırmasıyla ilgili yanlış olanın güçlü bir eleştirisini takdim etmiş olmamız anlamında bir yana bırakıyoruz.

Smith’in inanç-din, iştirakçi-gözlemci, gözlemlenebilir-gözlemlenemez arasındaki kesin çizgiler çizdiği şey problemin bir kısmını oluşturmaktadır. Bu, onun gelenek, inanç ve aşkınlık tecrübenin üç ayrı, hatta ayrıncı öğeleri olarak düşündüğünü önerme eğilimindedir. Bu bir talihsizliktir diye düşünüyorum, çünkü onun kastettiği bu değildir. Smith, inancı kültürün, Tanrı’yı da dinin karşısına yerleştiren biri değildir. Zira, ilişkinin herhangi bir anlaşımına sahip olmayan bizler, onun aralarındaki organik ilişki açıklanamayan üç öğeyle yorumuna terkedildik. Açık ilişkinin olmaması küçük bir ihmal değildir; o, Smith’in düşüncesini, tarihsel ve kişisel olanın ötesinde bizzat tecrübenin mahiyetine doğru genişletmedeki isteksizliğini ele verir. Eğer böyle yapmışsa, kendi yorumlarının izin verdiğinden çok, inanç tecrübesini de içeren insan tecrübesine yönelik dikkate değer bir süreklilik olduğunu öğrenmiş olacaktır.

13 A.e, s.141.

14 A.e, s.176.

Benim inanç ve tecrübenin sürekliliğini anlayışım yıllar önce Şikago'da benim Teoloji profesörüm olan merhum Bernard Eugene Meland tarafından derinleştirilmiştir. Meland'a göre, inanç yalnızca kişisel değil aynı zamanda toplumsaldır da.¹⁵ İnancın toplumsal yönü, kalıtsaldır, "kümülatif gelenek"i de içerebilir ancak bir nesilden diğerine geçen, yaşlı aile fertlerinden gençlerine aktarılan duygunun niteliklerine yönelik daha derinlere doğru gider.¹⁶ Bu nedenle inanç "bir tecrübe" olamaz; o aynı şekilde insan yaşamında geçmişi şimdiye bağlayan tecrübenin yapısı içinde dolaylı ilişkisi olan bizzat tecrübenin bir niteliğidir.

Ben inancın bu sosyal ve kalıtsal yönünü aynı şekilde anneme gönderme yaparak aydınlatabilirim. Smith'in yorumlarını kullanmak gerekirse, annemin inancı "kümülatif gelenek" aracılığıyla gözlemlenebilir olarak yapılmış ve ifade edilmiştir. Annemin "kümülatif gelenek"i beğenisinden pekçoğunu paylaşmıyorum, ancak ben diyebilirim ki onun inancı benim duygularıma girmiş ve benim yaşamımı yaratıcı, dönüştürücü hatta kurtarıcı bir biçimde biçimlendirmiştir. Bu açıdan onun inancı, benim kendi inancımı şekillendirmiştir. Meland'ın yorumunu kullanırsam, bunu mümkün kılanın "bir duygu bağlamı" olan ve inanca aracılık eden tecrübenin yapısı olduğunu söylemek zorunda kalacağım. Bu sebeple inanç yalnızca kişisel "bir tecrübe" değil, aynı zamanda eski değerlere yeni biçimler vererek geçmişi şimdiye bağlayan sosyal bir enerjidir.

Tecrübenin yapısı da aynı şekilde aşkın -Smith'in yapacağı gibi- bütün olarak gözlemlenemez ve tamamen gizemli olmayacağı anlamına gelir. Zira eğer inanç tecrübenin yapısı içerisinde tecrübe edilebiliyorsa, o zaman aşkın yalnızca "bir tecrübe" değil aynı zamanda insan duygusuna aracılık eden nihai ve derin bir ilişkidir. Aşkın nasıl tanımlandığı veya isimlendirildiği bir yana, aşkın geçmişi şimdiye, bir nesli diğerine bağlayan, hayatı yaşanmaya değer kılan bir anlam ve ümit veren kurtarıcı bir iyilik, yaratıcı bir vizyon öneren yaratıcı bir ilerleme olarak tecrübe edilir.

Bu nedenle din bilgini, gözlemlenebilirle yani "kümülatif gelenek"le sınırlı bir duyguya muhtaç değildir. "Kümülatif Gelenek", inanç ve aşkın arasındaki yapısal ilişkiler, insan yaşamının dinsel boyutunun akademik olarak araştırması için, yalnızca verilerin tanımlamasını değil aynı zamanda anlamla ilgili anlayışı da mümkün kılar. Tecrübenin yapısını kabul etmek hem tarihçilikten hem de sosyal bilimsel indirgemecilikten sakınmayı mümkün kılar. Bu yapıyı kabul etmek, tıpkı dinin kendisinden öte bir şeyle ilgili oluşu

15 Meland, *Faith and Culture*, s.98-116.

16 Randall, *The Meaning of Religion for Man*, s.56.

gibi, araştırmanın da sırf verilerden daha fazlasıyla ilişkilendirilmesini sağlayan bir dinsel anlam araştırmasına canlılık verir.¹⁷

¹⁷ Ben, tartışılan sorunların hiçbirinde benim görüşlerimi paylaşmayan meslektaşlarım Alan Miller ve Wagne Elzey'in bu araştırmanın ilk taslaklarına verdikleri can alıcı dikkatı minnettarlıkla karşılıyorum.