

Diyalojik Bir Oryantalizmin İmkamı Sorununu Tartışmak: -W. Cantwell Smith'ten Hareketle-

Emir KUŞCU¹

Özet: Bu makalede, W. C. Smith'in monolojik oryantlizmi aşma çabasını ele almaya çalıştık. Bize göre bir taraftan Smith, oryantlist bir söylem biçimini takip eder, fakat diğer taraftan oryantlist geleneğin monolojik ve özselci versiyonlarını eleştirir. Smith'in din fenomenolojisine özgün katkıları, oryantlizm tartışmasına olan özgün katkılarıyla tamamlanır. Örneğin dünya dinleri paradigması ve dinin özselcilik karşısı anlayışıyla ilgili eleştirileri, hem onun monolojik oryantlizme karşısı olan tutumuyla hem de din fenomenolojisini yeniden gözden geçirmesiyle ilişkilidir. Bu bakımdan, Kuran Araştırmalarında yeni bir paradigma olarak görünen görüşleri, dünya dinleri paradigması ve özselciliğin ötesinde diyalojik bir oryantlizmi mümkün kılar. Smith'in oryantlizm eleştirisindeki en büyük kusur, oryantlizm tartışmasındaki politik ve emperyalist boyutu görme konusundaki isteksizliğidir.

Anahtar kelimeler: W.Cantwell Smith, Diyalojik Oryantalizm, Dünya Dinleri Paradigması, Özselcilik, Kutsal Kitap

Dünya dinleri ya da Hıristiyanlık dışındaki dinlere yönelik 19. yy.ın ikinci yarısından sonra yapılan çalışmaların pek çoğunda Hıristiyan ve Batılı ön yargılar kendini dışı vurur. Sadece misyoner ilgiler ya da İsa Mesih'in eşsizliğine dayalı Vahiy paradigması (Onu 19. yy.ın karşılaştırmalı teolojisi olarak da adlandırabiliriz) bağlamındaki karşılaştırmalı din kitaplarında değil, modern, fenomenolojik ve tarafsızlık iddiasıyla anla-

1 Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, emirkuscu@hotmail.com

yışla kaleme alınmış bazı çalışmalarda bile bu Batılı, Hıristiyan ve hat-ta oryantalist etkiler kendini hissettirir. Nasıl ki oryantalizmin açıktan açığa ve gizliden gizliye işleyen² iki boyutlu bir yapısı varsa, Batılı ön yargılara dayalı ve Hıristiyanlığın üstünlüğü merkezli dinler tarihi çalışmalarında da, açık ve gizli olmak üzere iki farklı işleyiş biçimi vardır. Tim Murphy gibi yazarlar din fenomenolojisi geleneğinin özellikle başlangıç aşamasında ve daha sonrasında klasik evresinde oryantalizm ve sömürgecilik gibi ekonomik ve politik günahlardan sorumlu olduğuna dikkat çekerler Özellikle Tiele ve Otto gibi fenomenologların eserlerinde genelde Doğulu dinler özelde ise İslam hakkında açıktan olmasa da, bazı oryantalist temaların bulunduğu bir gerçektir. Din fenomenolojisi gele-neğinin daha geç evresi içinde özellikle 1950'lilerden sonra daha yoğun biçimde çalışmalarını özellikle İslam üzerine yoğunlaştıran iki yazar var-dır. Bunlar Wilfred Cantwell Smith ve Jacques Waardenburg'tur.

Waardenburg, bir İslam bilimci ve oryantalist olarak kendinden ön-cekli oryantalist geleneğe ya da özelde İslama dönük oryantalist analizlere eleştirel ve buna karşılık İslam'a sempatik yaklaşan bir araştırmacıdır. Smith de aynı şekilde tipik bir oryantalist olarak yetişmekle birlikte, onun Said'den çok daha önce oryantalizm eleştirisi yapmış birisi oldu-ğunu söyleyebiliriz. Elbette Waardenburg ve Smith'in oryantalizm eleştiri-leri, Batı kültürü ve ideolojisinin içeriden yapılan eleştirileridir. Bununla birlikte Smith'in oryantalizm eleştirilerini Edward Said'in oryantalizm eleştirileriyle karşılaştırdığımızda, Smith oryantalizmin Doğuya ilişkin Batılı bir çarpıtma olduğu konusunda Said'le hemfikir olduğunu görüyo-ruz. Ancak Smith, Said'den farklı olarak, meseleyi genelde politik bir ze-minde tartışmak yerine entelektüel bir zeminde tartışmayı uygun görür. Ayrıca Smith'in Said'den bir farkı da İslam'ın ne olması veya nasıl anla-şılması gerektiği hususunda söz söylemeye yönelmesi ve böylece kendi-sinin de yeni bir oryantalizm üretmiş olmasıdır. Ancak Said'in oryanta-lizm anlayışının monolitik olduğunu düşündüğümüzden, Said'den farklı olarak oryantalizmi, monolojik ve diyalojik olarak tasnif etmeyi uygun bulduk. Bizim dışımızda örneğin Gualtieri'nin de oryantalizmi "eski or-yantalizm ve yeni oryantalizm olarak sınıflandırdığını³ ve dolayısıyla Said'in eski oryantalizme yönelik eleştirileri dışında bir de eskisinden

2 Edward Said, *Oryantalizm*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998, s. 281

3 Antonio R. Gualtieri, "Hermeneutics of the Old&New Orientalism", *The Contemporary Study of The Arab World*, ed. E. Sullivan ve J. Ismael, Edmonton: The University of Alberta Press, 1991. ss.51-60

farklı olarak kendisiyle diyalog kurabileceğimiz yeni bir oryantlizmin Batıda boy gösterdiğini de belirtmek de yarar görüyoruz. Dolayısıyla Said, bizim “diyalojik” Gualtieri'nin de “yeni” dediği Smith gibi araştırmacı-larda görünen oryantlizm biçimini ihmal eder.

Temelde Smith'in oryantlizm sorununa dönük olarak yaptığı eleş-tirilerin bir boyutu, onun Batılı “din” kategorisine yönelik eleştirileri ile alakalıdır. Özselci bir kategori olduğu gerekçesiyle Batılı “din” ya da “religion” kavramına dönük Smith'in yapıbozumu, yeterince eleştirel olabilmiş midir ve Smith'in kendisi söz konusu özselcilikten kaçınabil-miş midir? Aynı sorunun ikinci boyutunda Smith'in dünya dinleri para-digması ve özselciliği aşmak için geliştirdiği “Dini tarihin birliği” nos-yonu, aynı şekilde dünya dinleri paradigmasına dönük etkili bir eleştiri olabilmiş midir ve özselcilik nitelemesinden arınık kalabilmiş midir?

Smith genelde Hıristiyan ilahiyatçılara meydan okuyan ve onları kızdıran biri olarak tanıtılırken⁴, onun oryantlizme meydan okuyan yönü arka planda kalabilmektedir. Bu yüzden Smith'in Hıristiyanlık-la ilgili eleştirileri teolojik bir bağlamda yapıldığında bile, oryantlizm problemiyle bağlantılı olarak okunabilir. Bir İslam bilimci olan Smith, Tiele ve Otto gibi İslam'a oryantlist imgelerle yaklaşan bazı fenome-nologların ve Kur'an'a dönük Batılı oryantlist inşaların ötesine geçebilmiş ya da onları aşabilmiş midir? Yoksa Smith oryantlizmi aşmaya çalışırken, bir yönüyle onun etkilerinden sıyrılmış ama diğer bir yönü-yle onun bazı özelliklerini kendisinde muhafaza mı etmiştir? Smith, din fenomenolojisinden yola çıkarak İslamı incelediği için fenomenolojik geleneğin içinde yer almıştır. Bununla birlikte, din fenomenologlarının gizli oryantlist ilgilerinin farkındalığına ererek, oryantlizme düşme-meye çalışmış hatta oryantlizme yönelik ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Bununla beraber, Smith'in din fenomenolojisi içinde hareket etmesi şöyle bir paradoksallık üretmiştir: Bir taraftan Smith, fenomenolojiyi yeniden yorumlayarak İslam'a yönelik oryantlist ve monolojik anla-yışların ve özselciliğin sorunlu yönlerini teşhis etmeyi başarır. Diğer taraftan ise diyalojik bir oryantlizm inşa etmeye çalışırken, özselci ve Batı-merkezci yaklaşımdan tam manasıyla uzaklaşmamıştır. Ancak Smith'in din fenomenolojisine yönelik özgün katkılarını anlayabilme-

4 Örneğin bkz. Jane I. Smith, “Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak,” *İslamiyat III*, sayı: 4, 2000, s. 93

nin yollarından biri de, onun oryantalizm tartışmasına sağladığı katkıların özgünlüğünü kavramaktan geçer.

Din Fenomenolojisi, Oryantalizm ve Smith'in Özgün Katkıları

Kanaatimize göre Smith'in çağdaş din araştırmalarının ve din fenomenolojisinin temel parametrelerine dünya dinleri paradigmasını, oryantalizmi ve özselciliği yıkıma uğratma gibi hususiyetleri eklediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Smith tıpkı Eliade gibi çağdaş bir din fenomenologudur. Ancak ondan önceki fenomenoloji geleneğinin ideolojik bir sorun olarak oryantalizm kavramıyla ilgili doğrudan ya da dolaylı fazla bir ilgisi olmamıştır. Hatta bundan da öte, onların bir kısmı oryantalist perspektifin paylaşımcısı olmuştur. Tiele Hıristiyanlığı, tek evrensel din olarak selamlarken, buna karşılık İslam'ın partiküler dolayısıyla evrensellikten yoksun bir etnikliğe düçar olduğunu iddia eder.⁵ Otto ise İslam'da Allah kavramındaki numinous'un⁶ rasyonellikten uzak biçimde tuhaf "daemonik"⁷ bir nitelik taşıdığını ve bu durumun İslamı, özünde fanatik bir din yaptığını ve bu fanatizmin İslami yaşantının bütün tezahürlerinde var olduğunu söyler. Özellikle ona göre katı kader inancı nedeniyle İslam'da Allah düşüncesiyle ilgili ahlaki yön, asla Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki yoğun anlamına ulaşamamıştır.⁸ Tiele ve Otto'nun İslam analizi hem özselci hem de oryantalist mantığın tipik düalizm anlayışını yansıtır. Sonraki dönemlerde Wach ve hatta Eliade gibi araştırmacılar da bile oryantalist temalar kendini gösterir. Smith'in yaklaşımını orijinal kılan yönlerden biri, onun dünya dinleriyle ilgili çalışmalarında oryantalizm sorununun örtük biçimde de olsa hep varlığını korumasıdır.

İslam'a yaklaşımında Smith'i kendisinden önceki İslam üzerine çalışan oryantalistlerden ayırt eden üç özellik vardır. İlk olarak Smith, İslam'ı incelerken, diğer pek çok araştırmacı gibi İslam'ı salt Arap kültürünün ya da Arap etnik kimliğinin ürünü olan tek boyutlu bir din

5 C.P. Tiele, *Elements of a Science of Religion*, Part I: Morphological, London: William Blackwood and Sons, New York. AMS, 1896, s., 126-127

6 Numinous kavramı Otto'nun terminolojisinde somut olarak gözlemlenemeyen, insanlar üzerinde hem büyülenme hem de korkma etkisi meydana getiren tanrısal gerçeklik olarak kabul edilir.

7 Daemonik kelimesi, yan tanrısalık anlamı taşımakla birlikte "uğursuz veya kötü ruh" hatta şeytani gibi anlamları da içerir.

8 Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, New York: Macmillan, 1932, s., 90-91

olarak tasavvur etmez. Nitekim Batı'nın İslam'la ilgili geleneksel temsillerinde İslam Batıya meydan okuyan ve ona galip gelen Türk imajıyla özdeşti. Fakat 19. yy. da Batılı emperyalizm Araplar üzerinde kurduğu sömürge yönetimlerinden cesaret alarak Müslümanları psikolojik olarak zaafa uğratmak için oryantalist çalışmaların pek çoğunda İslamı Arap İslamı ile özdeşleştirerek Türk İslamı yerine Arap İslamını öne geçirdi.⁹ Otto örneğimde de gördüğümüz bu oryantalist anlayışa göre, İslam Arap etnik kimliğiyle iç içe geçmişti ve Arap olmayan unsurlar, Türkler, İranlılar, Pakistanlılar, Müslümanlaştıklarında Araplaşmak zorunda da kalmışlardı. Zira bu Arap olma özelliği İslam'ın özel bir durumuydu ve o bütün diğer Arap olamayan Müslüman kültürlerde bile mevcuttu. Smith, burada "Evrensel Hıristiyanlık vs. Etnik İslam" düalizmine dayalı klasik oryantalist mantığın ötesine geçer. Ona göre, Arap İslamı dışında bir de hiç küçümsenmeyecek bir öneme sahip bir Türk İslamı vardı. Yani İslam Arap İslamına indirgenemezdi. Nitekim Smith'in metodolojisinden hareketle¹⁰ İslam tarihini yazan Marshall Hodgson, İslam'ın klasik evresinde Arap katkısını abartan Grunebaum'a karşı, İranlılar, Türkler ve Hintlilerin İslam'a katkılarını öne çıkarır.¹¹ Bu bağlamda Smith'in klasik oryantalist mantıktan ikinci farklı yönü ortaya çıkar. Buna göre Smith, Toynbee gibi yazarların aksine laik bir rejime geçen Türkiye'deki yeni modern devletin halifeliği ilga etmesi gibi faaliyetlerinden dolayı İslam'dan uzaklaştığının öne sürülemediğini belirtir. Ona göre bu tür reformlar, sadece modernitenin İslam üzerindeki tek boyutlu etkisi gibi okunamaz, zira Smith, İslam'ın modern ya da modernist tezahürlerini, aynı zamanda İslam'ın modern kültürü dönüştürme tarzı biçiminde de okumayı mümkün kılan bir yorum tarzı geliştirir.¹² Buna göre İslam'ın kendi sui generis dinsel yani dinselliğe

9 Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Ankara: Doğu Batı, 2012, s. 798

10 Bryan Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, İstanbul: Anka, 2002, s., 90-91

11 Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 252

12 Smith 1948 sonbaharında Türkiye'yi ziyareti esnasında Türk entelektüellerle yaptığı diyaloglar üzerine Türk modernleşmesi ve İslam hakkında bir yazı kaleme alır. Bu yazıda Smith'in Türk modernleşmesinin olumlu bir yönde ilerlediğine dair mülâhazaları, İslam'da reform fikrinin ve bir tür İslami Protestanlığın öne alınması gerektiği biçiminde okunabileceği gibi, aynı zamanda İnönü yönetiminin 1945'ten sonra politika değiştirerek İlahiyat fakültesi ve imam hatiplere açmak, okullara seçmeli din derslerini koymak gibi faaliyetlerinden dolayı İslam'dan kopmaksızın modernleşmeye çalışmasının, Türk-İslam sentezi veya muhafazakar demokratlık istikametinde girmesinin övülmesi biçiminde de okunabilir. Zira burada bu yazının hangi yılda yazıldığına özellikle dikkat etmek gerekir. Aslında Smith'in bu yazısı onun metodolojik görüşleri ve oryantalist geleneğiyle hesaplaşma çabası bağlamında okunduğunda, onun söyledikleri tam manasıyla anlaşılabilir. Bununla birlikte Smith'in Türkiye'deki reformları özellikle idealist bir tarih

dair kendine özgün yapısı dikkate alınmaksızın onun modern görünümüleri layıkıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla Smith'e göre, modern dünyadaki İslami yenilikler bile, modernliğe değil İslam'ın otantik personalite ve iman anlayışına referansla anlamlandırılabilir. Zira İslam'ın tarihe müdahale biçimi, yaratıcı bir eylem olduğundan, onun bütün tarihi bu özgün anlamda İslami yaratıcı eylemin etki tarihi içinde okunmalıdır. Burada açıkça görünmektedir ki, Smith'in bu konuda klasik oryantalist mantalitenin ötesine geçmesini sağlayan onun İslama yönelik fenomenolojik yaklaşımının kendisidir. Üçüncü olarak İslam üzerine yapılan oryantalist çalışmaların pek çoğunda genellikle İslam'ın erken dönem tarihine odaklanılır. Bunun temel nedeni, İslam'ın statik bir din olduğu ve kendini statik olarak anladığıyla ilgili oryantalist söylemdir. Müslüman, İslam'ın bu statik özelliğinden dolayı, asla modern dünyayla uyum içinde yaşayamayan biridir. Zira Müslümanlar değişim kavramına kötü gözle bakarlar, onlara göre en iyi İslam sadece başlangıçta yaşanabilmiştir.¹³ Oysa Smith, özellikle Kuran yorumu araştırmaları bağlamında İslam'ın sadece tarihin belli bir evresinde nesnelendirilebilecek bir din olmaktan çok birikimsel geleneğin akışı içinde hep evrilmekte olan ve dönüşümler geçiren bir din olduğuna dikkat ister. Dolayısıyla İslam, özselci bir bakışla sadece tarihin belli bir evresinde nesnelendirilebilecek bir din olmaktan çok birikimsel geleneği boyunca kazandığı bütün dönüşümler, değişimler ve farklılaşmalar bağlamında yorumlanmalıdır.

Oryantalizm, Doğu-Batı ayırımına yaslanan ve Doğu ile Batı arasında dikey ve hiyerarşik bir ilişki kuran bir zihniyet ya da söylemdir. Bu hiyerarşik sistemde Doğu için "mistik, akıl dışı, pasif" gibi sıfatlar kullanılırken, Batı için "rasyonel, evrensel, aktif" gibi sıfatlar kullanılır. Edward Said, oryantalizmi, Batı'nın kendi tarihsel tecrübesi içinde ürettiği kurgusunu evrenselleştirerek bütün dünyaya ve özelde Doğuya

okumasıyla sadece Türklerin İslam tarihindeki paradigma oluşturuvcu yönü açısından değerlendirip, meselenin sosyo-politik-kültürel anlamda eleştirel analizini yapmaması, zaten onun metodolojisinde gördüğümüz en büyük sıkıntılardan biridir. W. Cantwell Smith, "Modern Türkiye: Dini Bir Reforma mı Gidiyor?", *A.Ü.İ.F.D.*, 001/2, 1953, ss.7-20 Bu metinle ilgili eleştirel tartışmalar için bkz. Tahsin Görgün, "Dinin Yeniden Yorumlanması' Meselesi Üzerine", *Köprü Dergisi*, 73. Sayı, Kış 2001,

<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=538>. Hüseyin Yurdaydın, "Prof. Wilfred C. Smith'in 'Modern Türkiye Bir Reforma mı Gidiyor' Adlı Makalesi Dolayısıyla Birkaç Söz", *A.Ü.İ.F.D.*, 001/2, 1953, s. 73-74.

13 Gordon E. Pruet, "Islam' and Orientalism", *Orientalism, Islam and Islamists*, ed., Asaf Hussain, Olson ve Qureshi, Vermont: Amana Books, 1984, s. 48

hakim kılma stratejisi olarak değerlendirir. Said, Batının kendi kimliğini inşa ederken bunu ötekileştirdiği ve bir simülasyon haline dönüştürdüğü Doğu ile ilgili ürettiği söylemler üzerinden yaptığını değinir.¹⁴ Oryantalizm eleştirisi yapan yazarlar, genel olarak Avrupa'yı sadece coğrafi bir alan olarak değil, politik, kültürel ve etnik bir kimlik olarak düşünürler. Oryantalistlerin Doğuyu ele alış biçimleri Batılı emperyalizmin bir enstrümanı olma cihetine gider, ayrıca o, Doğu ve Batı arasında yapılan ontolojik ve epistemolojik bir ayrıma dayanmaktadır. Temelde Batılı sömürgeciliğin Doğu üzerinde uyguladığı zulmü meşrulaştırma amacı güder. Akademik alanda faaliyet göstermekle birlikte politik bir propogandaya yoğunlaşmıştır. Aslında oryantalist çalışmalar 19. yy.dan itibaren yoğun biçimde antropoloji ve filoloji yoluyla yeni, modern, endüstriyel, bilimsel ve akılcı Batı medeniyetinin karşısına modası geçmiş, arkaik ya da ilkel, boş inançlarla ilgili ve irrasyonel din tasavvuru (bir tür muhalif) üretmiş, bu muhalif ya da ötekileştirilmiş din tasavvuru üzerinden kendi modernist projelerini gerçekleştirme yollarını aramıştır. Bu Batının kültürel kimliğinin oluştururken, "Öteki"yi hep politik olarak kurgulama eğiliminden beslenir.¹⁵ Zaten bu yüzden din konusu, bütün modern sosyal bilimlerin merkezi konusu olarak tartışılmıştır.

Jacques Waardenburg'un da haklı olarak belirttiği gibi, özellikle İslam dünyasında Oryantalistlerin İslam'ı yok etmeye çalışan ya da İslamı ölü bilimsel bir olguya indirgemeye çalışan kişiler olarak görülmesinde Oryantalist araştırmacıların bir kısmının büyük bir sorumluluğu vardır. Buna göre onlar, İslam ya da Doğu toplumlarını niçin inceleme konusu yaptıklarını bu Doğulu halklara izah etme gereği duymadılar. Onları bilgi kaynağı olarak kullanmışlar ancak elde ettikleri bilgiyi onların hizmetine sunmamışlardır.¹⁶ Mesela Muhammad Abdul-Rauf'a göre, Batılı araştırmacıların İslami incelemeler alanındaki çalışmalarında görünen en büyük sıkıntı, İslam'ın doğuşundan beri Müslümanların kendisi tarafından yürütülen İslam'a yönelik incelemeleri görmezlikten gelmeleridir.¹⁷ Ancak Waardenburg, Doğuya karşı sempati besleyen hat-

14 Said, *a.g.e.*, s. 15

15 Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, İstanbul: Bülke Yayınları, 2000, s. 56

16 Jacques Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ensar, 2006, s. 209,

17 Muhammad Abdul-Rauf, "Outsiders' Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View", *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, The University of Arizona Press, 1985, s. 179

ta Doğuyla kendini özdeşleştiren bazı Batılı Doğu araştırmacılarını bu kötü oryantalist örneğinden ayırt eder. W.C. Smith, Waardenburg'un bahsettiği anlamda bu ikinci tür bir oryantalist olabilir mi? Gerçekten Batının emperyal ilgilerinden azade sadece ilmi kaygılarla hareket eden oryantalist yazarlar yok mudur? Aslında bazı Batılı yazarlar İslamı sırf klasik oryantalist anlayışa aykırı şekilde anlattığı için oryantalistlerin hedefi haline gelmemiş midir?¹⁸ Smith'in kendisinden önceki zengin oryantalist literatürden çokça yararlandığı bir gerçektir. Kısacası Smith oryantalizmin eleştirel analizini yapabilecek ve oradan hareketle yeni bir tarz oryantalizm geliştirecek kadar oryantalizmin meselelerine vakıf olan bir araştırmacıdır. Smith ne kendinden önceki oryantalist literatürü toptan reddeder ne de önceki oryantalistlerin pek çoğunda olduğu şekliyle salt Batılı bir kurguyu Müslüman dünyasına yaymaya çalışır. Aksine Smith, oryantalizm geleneğini takip etmekle birlikte İslami metinlerle veya Taberi gibi müfessirlerle diyalog içine girerek yeni tarz bir oryantalizm üretir. Dolayısıyla Smith'in pozisyonu paradoksaldır. Onun, oryantalizmin içinden konuşması, Batılı geleneğin eşyalaştırıcı mantığını eleştirmesine mani olamadığı gibi, İslami metinlerle ve Müslümanlarla diyalog içinde olması da, onun oryantalist bir ilgiye sahip olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.¹⁹

Monolojik ve Oryantalist bir İnşa Olarak Din Kavramının Tenkidi Sorunu

Smith'in çalışmalarının odak noktasını "din" kavramı oluşturmaktadır. Esasında Smith'in çalışmalarında "din" kavramını odak haline getirmesiyle, onun oryantalizme yeni bir eleştiri getirme ve açılım sağlama çabası arasında bir ilişki vardır. Smith, Batılı araştırmacıların diğer dinlere ve halklara yaklaşırken Batılı "din" kavramından hareketle onları araştırmasını ciddi bir problem olduğuna değinir. Zira Smith, Batılı araştırmacıları diğer halkların imanını anlayabilmek için her şeyden önce Batılı kategorileri ve temelde din kategorisini terk etmeye çağırır. Başka bir deyişle Oryantalist çalışmalar, inceledikleri öteki halkların anlam dünyalarındaki farklılıkların kendi Batılı kategorilerine meydan

18 Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, İstanbul: Küre Yayınları, 2006, s. 36

19 Oryantalist ilgi dediğimizde, Smith'in Doğulu metinleri okurken Batının hümanizmini geliştirmeye dönük bir ilgiye sahip olması gibi durumları kast ediyoruz.

okumasına izin vermedikçe onların dünyasını yanlış temsil edecek ya da tahrif edeceklerdir. Zira diğer dinsel gelenekler, soyut yapılar değil, daima birilerinin gelenekleridir. Onlar onların katılımcısı olan inanan şahıslar olmadan anlaşılabilir.²⁰ Ayrıca oryantalistlerin Doğu hakkındaki konuşma biçimleri de, çağdaş din araştırmacılarının pek çoğunun din kavramı hakkındaki konuşma biçimleri birbirine paralellik arz eder. Oryantalistin hakkında konuştuğu Doğu nasıl kurgulanan bir Doğu ise, çağdaş din araştırmacılarının hakkında konuştuğu din de kurgulanan bir dindir.²¹ Ancak biz, Batılı akademilerde kurgulanan bu imgelere mahkum olmadığımız gibi, bunların ötesine geçebilme şansına sahibiz. Bu ise, belli bir kültürün kategorilerini diğerlerine dayatmadan farklılıkların aşına olunan şeye yönelik meydan okumalarını yaratıcı ve diyalojik bir sürece dönüştürmekle mümkün olabilir. Ayrıca oryantalizmin eleştirisi bağlamında din hakkındaki bütün veriyi Batılı bir kurgu boyutuna indirgemek yeni bir Batılı kurgu üretmektir ki eski monolojik oryantalizmi farklı bir biçimde yeniden intaç eder.

Smith'in dinin nesnelleştirilmesine ilişkin eleştirisinin hareket noktası politik ve sosyal eleştiriler olmamakla birlikte, onun "din kavramı hakkındaki eleştirileri bu tür bir bağlamda oturtularak da ele alınmıştır. Başka bir deyişle, Smith'in dinin nesnelleştirilmesiyle ilgili eleştirisi, pek çok yazarın dinin sosyo-politik eleştirisine zemin hazırlamıştır. Örneğin Peter Harrison'ın İngiliz Aydınlanmasında "*Din*" ve *Dinler* adlı eseri, Smith'in dinin sonuna ilişkin tezinden yola çıkarak, özelde dinin ve dinlerin kavranışına yönelik İngiliz katkısının analizine yoğunlaşır. Bu bağlamda bir taraftan Protestan ilahiyatçılar ve Deizmi savunan İngiliz rasyonalistlerin eserlerinin, diğer taraftan ise Max Mülller gibi figürlerin karşılaştırmalı din çalışmalarındaki "din" söyleminin analizini yapar.²² Russell McCutcheon ise, Smith'in Batılı din kavramının kullanımına ilişkin eleştirisini, daha sosyo-politik bir temelde

20 Celal Büyük, "WCantwell Smith'te Dini Araştırmaların Objektifliği Problemi", *Hitit Üni. İlahiyat Dergisi*, cilt: 11, sayı: 22, 2012, s. 204

21 Bu görüşün günümüzde en büyük taraftarı olan J.Z.Smith'i zikredebiliriz. Smith şöyle yazar: "Din, salt anlamda araştırmacının yaptığı incelemenin bir yaratımıdır. O, karşılaştırma ve genellemeyle ilgili araştırmacının kurgulamasıyla onun analitik amaçları doğrultusunda yaratılır. Din, akademiden ayrı hiçbir bağımsız varoluşa sahip değildir." Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon To Jonestown*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, s. xi

22 Peter Harrison, *Religion and Religions in the English Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 1-2

yorumlar. McCutcheon, Smith'in projesini dinin nesnelleştirilmesi bağlamında etkili ve mühim bir eleştiri olarak okumakla birlikte, onun birikimsel gelenek ve iman arasında yaptığı ayrımı şahıslar arası ve tarihsel kategoriler üzerinde içsel, şahsi ve tarih dışı kategorilere öncelik verme eğilimi biçiminde yorumlamaktadır. Görünüşte Smith'in nesnelleştirilmiş din anlayışını tenkidıyla McCutcheon'ın eleştirel yaklaşımı birbirine benzermiş gibi algılanabilir, ancak McCutcheon, Smith'in yaklaşım biçimiyle kendi eleştirel bakışını özenle birbirinden ayırır. McCutcheon, Smith'i Eliade ve Otto gibi dinlerin yorumunda iman ve içsel bilgiyi asli kabul eden fenomenologlarla aynı çerçevede değerlendirir. McCutcheon'ın Smith eleştirisine göre, Smith, "dinin sonundan" bahsederken, tarih dışı personel tecrübeyi ifade etmede yetersiz olan sınırlı kategorileri kullanmaktan kaçınmayı kasteder. Smith, nesnelleştirme eleştirisi yaparken, dini sosyal bir inşa olarak değerlendiren anlayıştan farklılık arz eder. McCutcheon açısından Smith, birikimsel geleneğin, sosyal açıdan koşullanmış ya da belirli ve ikincil olduğunu söylerken, birikimsel geleneği belirlenmemiş anlamında özgür, homojen ve orijinal olan imana zıt bir konum içine yerleştirir. Dolayısıyla onun dinsel çoğulculuk görüşünün arka planında dini tecrübenin temel birliği düşüncesi vardır. McCutcheon, Smith'in Batılı anlamda dinin sonunu getiren arayışından hareket eder, ancak onu bir kademe daha ileri taşır. McCutcheon'ın eleştirel yaklaşımında Smith'in projesini, sosyopolitik eleştiri ve tahlilden bütünüyle bağımsız hayatın otonom bir boyutu anlamında *sui generis* din kategorisinin sonu haline dönüşür.²³

Timothy Fitzgerald ise Smith'in Batılı din kategorisinin eleştirisinden hareketle özel bir alan olarak din departmanlarının ve din araştırmaları disiplininin radikal bir tenkidini yapar. Tabir caizse Fitzgerald, Smith'in "dinin sonu" tezini "din araştırmaları ya da dinler tarihinin sonu" tezine dönüştürür.²⁴ Fitzgerald özellikle Smith'in insanlığın dini ve ruhani hayatının kompleks ve dünya çapındaki tarihinden bahsederken, dünya tarihi ve dini hayat kavramını yeterince eleştirel ve metodolojik biçimde izah edemediğine ve analiz yönünün eksik kaldığına değinir. Fitzgerald Smith'in "bütünlük" nosyonundan kaynaklanan anlayışındaki eleştirelilik ve analiz eksikliğini, Smith'in bütünlük

23 Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1997, s. 15

24 Benson Saler, *Understanding Religion*, New York: Walter de Gruyter, 2009, s. 213

kavramını iman ya da aşkınlık gibi teolojik kavramlarla izah etmeye çalışmasına bağlar. Dolayısıyla Fitzgerald Smith'in Batının din anlayışını eleştirmeye dönük yaklaşımının Batılı din departmanlarındaki bir kurguya dayandırması nedeniyle kendi içinde çelişik olduğuna dikkat çeker. Fitzgerald Smith'in din hakkında yazılmış Batılı kitapların diğer dinleri nesnelleştirmeye yönelerek diğer dini toplulukların din anlayışlarının çarpıtılmasına yol açtığı hususundaki görüşüne iştirak eder. Ancak Fitzgerald'a göre Smith'in Batılı din inşasının eleştirisi, güzellik, hakikat ve adalet gibi hümanist değerlerin diğer kültürlerle diyalog içinde yeniden keşfedilmesine dönük bir misyon içinde sıkışıp kaldığını düşünür. Zira ona göre Smith, Batı kültürüne özgü olarak gördüğü dini olan-seküler olan ayrımının yarattığı yanlış anlama ya da tahrifatı, sadece din kavramının Batıda seküler bağlamdaki kullanımlarına indirilmesiyle meselenin önemli bir yönünü göz ardı etmiştir. Buna göre, Smith, Batıda din kavramının seküler çevreler dışındaki misyonerler, Hıristiyan vaizler ve hatta din fenomenologları tarafından kullanım biçimlerinde de dini olan-seküler olan ayrımının aynen muhafaza edildiğini görememektedir. Dolayısıyla Smith'in de dahil olduğu din fenomenolojisi geleneğinin kendisi de, dinsellik-sekülerite ayrımına dayalı Batılı din inşasının oluşumunda rol sahibidir.²⁵ Sonuçta Smith, din kavramının eleştirisinde iman kavramına odaklanması nedeniyle Batılı din anlayışının eleştirisinden liturjik ve teolojik bir söyleme saplanıp kalmıştır. Kısacası Fitzgerald, Smith'in din kavramı eleştirisinin yetersiz olduğunu zira oradan hareketle üniversitelerdeki din departmanı ya da dinler tarihinin de sonunu ilan etmesi gerektiğini söylemeye çalışır. Yoksa sadece seküler söylemin teolojik bir eleştirisi yeterli değildir.

Talal Asad modern bir klasik olarak nitelediği Smith'in *Dinin Anlamı ve Sonu* adlı eserinde dine yaklaşımında öne çıkan anti-özselci vurguya sempatiyle baktığını itiraf eder. Ancak Asad yine de Smith'in anti-özselci pozisyonunda var olan bazı problemlere dikkat çeker. Asad, Smith'in Modern Batıda varolan nesnelleştirme ve dolayısıyla özselcilik eğilimini salt entelektüel bir hata olarak okumasını öne çıkarır. Smith'e göre diğer insanların imanını Batının özselci bir mantıkla kendi kategorileri içinde yorumlamaya çalışması, yanlış bir

25 Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York. Oxford University Press, 2000, s., 44-47

yorum ve entelektüel bir hatadır.²⁶ Smith benzer bir biçimde özselciliğe ve nesnelleştirmeye bağlı olarak gelişen modern batılı sekülerizmin de entelektüel düzeyde bir hata olduğunu ve onu düzeltme işinin de entelektüel bir görev olduğunu belirtir.²⁷ Asad'ın Smith'ten temelde ayrıştığı nokta, meselenin entelektüel ve kognitif yönünden ziyade pratik ve politik yönünü vurgulamasıdır. Smith'in özselcilik karşılığı bağlamında yeniden tanımladığı iman, gelenek gibi kavramların pratik ve politik bağlamını ihmal ettiğini düşünür. Asad'ın Smith'le ilgili asıl argümanı, Smith'in aşmaya çalışırken kendisine bulaştığı ve bir parçası haline geldiği özselciliği dini konu ve kavramları biçimlendiren maddi boyutları ihmal etmesiyle ilgilidir.²⁸ Meselenin politik ve pratik bağlamından hareket eden Asad'a göre bir şeyi tanımlama sadece entelektüel ve kognitif bir mesele değildir. Zira temelde tanım daima bir şeyleri kapsamına alıp diğer bazı şeyleri kapsamının dışında bıraktığından salt entelektüel bir mesele olarak anlaşılabilir. Örneğin dinin tanımında Tanrı'nın merkeziliğini vurgularsak, Budizmi dışarıda bırakmak durumunda kalırız. Asad dini karşılaştırmalı olarak inceleyen kişilere önemli bir soru yöneltir. Niçin karşılaştırmalı din araştırmaları modern sekülerizm konusunu kapsamamaktadır? Asad'a göre Smith, Batıda dinin modern anlayışlarına yönelik çalışmalarlarıyla bu bağlamda önemli bir çığır açmıştır. Ancak Smith, dindar olarak tanımlanan kişilerin seküler yapılara tabi olma konusunda kendini dindar olarak görmeyen kişilerden daha uzak olmadıklarını görebilmeyi başaramamıştır. Zira dindar insanlarda kendilerini sekülerlik-dinsellik kutupsallığı çerçevesinde tanımlamaktadırlar. Öyle anlaşılıyor ki, Asad'ın Smith eleştirisi ile Fitzgerald'ın eleştirisi bu bağlamda büyük oranda örtüşmektedir. Zira gerek Asad gerekse de Fitzgerald, Smith'in dinsellik vs.sekülerlik bağlamındaki özselcilik eleştirisinin bir söylem analizi ve eleştirisi doğrultusunda yapılmamasını tenkit etmektedirler. Asad'a göre Smith, modern din kavramındaki temel problemin onun eşyalaştırıcı ya da nesnelleştirici bir mahiyete sahip olmasına değil, siyam ikizi olduğu sekülerlikle olan ilişkisine uzandığını fark

26 W.Cantwell Smith, "Modern West in The History Religion", *Journal f The AmericanAcademy of Religion*, LII/1, 1983, S. 8.

27 Smith, a.g.e., s. 18

28 Talal Asad, "Reading A Modern Classic: W. Cantwell Smith's The Meaning and End of Religion", *History of Religions*, Vol. 40, No. 3, 2001, s. 217

edemediği için, Batıda kavrandığı şekliyle dinsel-sakülerlik ilişkisi hakkında fazla bir şey söylemez.²⁹

Yukarıda belirttiğimiz Smith'le ilgili eleştiri ve değerlendirmeler bazı önemli hususlara işaret etmektedir. Buna göre Smith'in Batılı din kategorisi hakkında başlattığı tartışma, pek çok dinler tarihi eleştirmeni arasında gerçekleşen *sui generis* din kavramının ve üniversitelerdeki hususi din departmanlarının eleştirisine kadar uzamaktadır. Ancak burada en çarpıcı durum, özselci bir içerikle ilgili kavranan din nosyonunun eleştirisi probleminin oryantalizm eleştirisi probleminin mihveri haline getirilmesidir. Kanaatimizce Smith'in başlattığı tartışmanın onun hiç de önceden tahmin edemeyeceği sonuçlara yol açmış olması Smith'in oryantalizm eleştirisi bağlamında din kavramının sonunu getirme çabasının ne kadar üretken ve verimli bir yönde seyrettiğine de ışık tutmaktadır.

Ancak Batılı din kategorisini tenkit eden bazı eleştirmenlere göre, Smith'in oryantalizme yönelik eleştirileri ve revizyon çabası, oryantalist kurgunun içinden üretildiği için son kertede monolojik oryantalizmi aşamadığı yönündedir. Özellikle Smith'in dini geleneklerin analizinde aşkın bir iman kavramını odak haline getirmesi ve onun evrensel bir kategori olduğuna inanması, onun Protestan görüşleri bütün dinlere empoze etmeye çalışması anlamında monolojik bir oryantalizm olarak yorumlanmıştır. Örneğin Smith, "din bilimci, dinle, inanan ise Tanrı ile meşguldür" mealindeki cümlesinde, Theravada Budizmi ve Upanişatlarda aşına olduğumuz manada bir Tanrı düşüncesine yer verilmediği gerçeğini göz ardı eder. Her ne kadar Smith, Protestan iman anlayışıyla Kuran'ın ya da diğer dini geleneklerin iman anlayışı arasında bir diyalog kurmaya çalışsa da, onun daha çok Protestan bir geleneği izlediği aşikârdır. Ancak Robert E. Florida'nın eleştirilerine bir cevap yazdığı bağlamda Smith, Budist imanını Hıristiyan terimler içinde anlamaya çalıştığı tenkidi karşısında, iman terimini kullanma biçiminin Hıristiyan arka planı olma iddiasını reddettiği gibi onu büyük ölçüde İslami bir arka planla oluşturduğunu ileri sürer. Smith, kendi iman anlayışının, Hıristiyan daire dışına çıkartılma gereğini, sadece karşılaştırmalı ve akademik amaçlar için değil, aynı zamanda Hıristiyanların

29 Asad, a.g.e., s., 220-221

kendi geçmiş geleneklerini daha iyi okumalarına ve anlamalarına katkı sağlayacağı için de önem verir. Florida'nın Smith için Budizmin ateist görüş açısını teist bir çerçevede ele alarak onu tahrif ettiği iddiasına karşılık Smith, amacının Budist bakış açısını teistik, metafizik ve teolojik bir çerçeve içine yerleştirmek olmadığını, fakat onu insan olmanın yeni bir anlamı ve imkanına yönelik olarak yorumlamaya çalıştığını belirtir. Smith'e göre teist bir imana sahip olan bir Hıristiyan bile Budizm'in teistik olmayan imanından bir şeyler öğrenebilir.³⁰

Smith, sürekli biçimde bizi dinlerin ortak zemini olarak aşkınlıkla zamansallık arasında insanın hep kendini yeniden keşfetme macerasına dikkat çeker. Oysa Smith'in sadece dinlerin değil, dini araştırmalarında ortak zemini olarak altını çizdiği bu "insanlık" tasavvuru ne derece küresel ve evrenseldir? Yoksa gerçekte bütün dinleri küresel insanlık projesi çerçevesine yerleştirmenin, dinlerin hakiki (personel) bir biçimde anlamının temel okuma şartı olduğunu söylediğinde yeniden diğer dinler adına konuşan Batılı bir monolog üretmiş olmuyor mu? Sonuç olarak Smith'in bahsettiği bu küresel insanlığın keşif serüvenine dair söylemi, Batılı entelektüeller ve Batılı kültüre aşına olan kesimler için diğer Batı dışı kesimler ya da medeniyetlere mensup insanlar için olduğundan çok daha fazla anlaşılabilir. Smith, aslında Hindistan'da İslam adlı erken dönem çalışmasında din kavramının ekonomik sınıflarla ilişkisini irdeleyerek dini fenomenleri siyasal ve sosyal olaylarla ilişkisi bakımından analiz eder. Ancak daha sonra Smith'in sosyal ilgileri yerini personel ilgilere ve ekonomik-siyasi ilgileri de dinin otonomluğu (*sui generis* gerçeklik) iddiasına bırakır.³¹ Dolayısıyla Smith, kariyerinin daha sonraki bölümünde üzerine yoğunlaştığı din kavramının Batılı bir kurgu oluşu bağlamında meselenin politik, ekonomik yönlerini ihmal eder, aslında onun bu ihmali, Batılı liberal ideolojiye olan bağlılığıyla alakalıdır. Onun bu bağlılığı, oryantalizmi politik ve emperyalizm boyutuyla tartışmasına izin vermez.

Bir diğer sorun, Smith'in Eliade'den farklı olarak dindar insan kavramıyla dini tanımlamaktan imtina etmesiyle ilgilidir. Zira Smith'in yaklaşımında, insanın dinsel bir temelde anlaşılmasından ziyade, dinin insani yönünün ağır bastığını söyleyebiliriz. Gerçekte Smith, küresel bir insan-

30 W. Cantwell Smith, "Response to Robert E. Florida", *Buddhist-Christian Studies*, Vol.10, 1990, s., 263-273

31 Roberta Llewellyn Cameron, *The Making of Wilfred Cantwell Smith's 'World Theology'*. Basılmamış Doktora Tezi, Concordia University, Montreal, 1997, s., 63-65

lıktan hareketle küresel bir dinsellik söylemi geliştirmeye çalış gibidir. Bu din fenomenolojisi geleneğinde dinlerin teolojik bir yaklaşımla ele alınmasına karşı dinlerin antropolojik olarak incelenmesini teklif eden bir hamle midir? Açıkçası bunu söylemek çok zordur. Zira Smith, insan kavramını da onun aşkınlığa açık olma potansiyeliyle açıkladığında, aslında Eliade gibi fenomenologlarda gördüğümüz teolojik perspektifi yeniden üretmiş olur. Zira onların hepsinde ortak olan özellik, onların insan anlayışının "dinsiz" (burada "dinsiz" tabirini post-religious olarak da anlayabiliriz) bir dinsellik taşımasıdır. Zira Smith, her ne kadar dinlerin tarihini "post-dini" bir bağlama yerleştirmeye çalışsa da, insanın din dışı izahlarını Batılı eşya-laştırma ideolojisinin bir tezahürü olarak okumaktadır.

Smith'e göre, dinleri kendisine izafe ettiği insan olma serüveninin sağlıklı bir biçimde işleyebilmesi için Batının Doğulu din mensuplarıyla diyalog içinde olması şarttır. Onların insanlığa ilişkin Doğulu anlama tarzları ışığında Batılı entelektüeller kendi hümanizmlerini yeniden keşfetmeye çalışmaktadırlar. Smith, Doğuyla profesyonel olarak ilgilenen Batılıların hakkında yazı yazdıkları toplulukları ziyaret etmelerinin, çoğu zaman onlarla yakın ve şahsi temas içinde olmalarının gerekliliği üzerinde durur. Ona göre özellikle kendisinin kurucusu olduğu McGill'deki İslami ilimler enstitüsünde öğrencilerin yarısının Müslüman yarısının gayri-müslim olması, bu enstitü bünyesinde doktora yapacak öğrencilerin en az iki yıllık bir süreyi İslam ülkelerinde geçirmek zorunda olmaları gibi kurallar, Smith'in Batı perspektifi ve Doğu perspektifi ya da içeriden bakış ve dışarıdan bakışın birbirine entegre olduğu birleşmiş bir bilincin oluşumunu sağlamaya dönük çabaları olarak değerlendirilebilir.³² Smith'in diyalojik anlamayı vurgulaması, onun "din" kavramına yaklaşım biçimiyle yakından ilişkilidir. Smith için, Hıristiyanlıktan ziyade Hıristiyanlar, İslam'dan ziyade Müslümanların varlığı söz konusudur.³³ Smith'in öne çıkardığı bu diyalojik ilişkiler, Doğu-Batı gibi kategorileştirmeleri aşmada dolayısıyla böyle bir kökten farklılık söylemine dayalı oryantalizmin tenkidinde anahtar rol oynar.

Oryantalistlerin pek çoğu nasıl din konusunu siyaset ve tarih gibi alanlardan bağımsız olarak algılamayarak, dini hep seküler alana ait bir

32 W. Cantwell Smith, Karşılaştırmalı Din Çalışmaları", çev. Ali İhsan Yitik, D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 9, İzmir, 1995, s., 412-413

33 Clinton Bennett, *In Search of The Sacred: Anthropology and The Study of Religion*, New York. Cassell, 2002, s. 180.

meselenin çarpıtılmış ya da maskelenmiş bir boyutu gibi algılamışlarsa McCutcheon ve Fitzgerald gibi post-kolonyal yazarlar da politika ve tarih konusıyla ilgilenmişler ve dini bu alanlardan bağımsız olarak algılamamışlardır. Dolayısıyla postkolonyal söylem oryantalizmin sekülerizme dayalı ön yargılarını sahiplenmeyi sürdürür. Sharada Sugirtharajah, post kolonyal yazarların dinin başka bir şeyin çarpıtılması ya da maskelenmesi olarak değil kendisi olarak post-modern toplumu nasıl biçimlendirdiği teorik çerçevede açıklama duyarlılığı geliştirebildikleri ölçüde postkolonyal söylemin ya da eleştiri geleneğinin bir geleceğinden bahsedilebilme şansına işaret eder.³⁴ Sugirtharajah'ın yaklaşımı, Smith'in pozisyonuna kimi haklı eleştiriler yönelten postmodern yazarların pozisyonundaki ciddi bir probleme ve iç çelişkiye ışık tutmaktadır. Onlar, oryantalizm ve fenomenolojinin eleştirisini yaparken kimi zaman haklı olsalar bile, post kolonyal eleştiri geleneğinin tipik önyargısına saplanırlar. Zira dini sosyo-politik zemininden koparan fenomenolojinin teolojizmi ne kadar monolojik ise, onun teolojik yönünü yok sayan sosyolojizm ya da politizm de o derece monolojiktir. Karşılaştırmalı din bilimi diyalojik olacaksa o ne salt teoloji ne salt bilgi sosyolojisi ya da ne salt kültürel antropoloji olacaktır. Aslında o bütün bu perspektiflerin tamamından yararlandığı ve onların farklı dünyaları arasında bir arabuluculuk yaptığı ölçüde diyalojik ve hermenötik olma imkânına açıktır.

Ayrıca meselenin başka bir boyutu, adına “dünya dinleri” denen bir paradigmatic söylemin de oryantalizmin Doğu-Batı arasında kurduğu radikal farklılık anlayışına dayalı olarak gelişmesi ve pek çok dinler tarihi çalışmalarında kendini dışa vurmasıdır. Smith, Smart ile birlikte çağdaş dinler tarihi çalışmalarında bu meseleyi sorunlaştıran öncü dinler tarihçilerinden biridir. Dünya dinleri paradigması sadece Doğu-Batı kategorileştirmesi açısından değil özselci dinler tarihçiliğinin en yoğun örneği olma yönüyle de önem taşır.

“Dünya Dinleri Paradigması” Bağlamında

Monolojik Oryantalizmi Aşmak

Smith'in oryantalist dinler tarihçiliğine karşı yaptığı hamlelerden birisi de James Cox'un adına “dünya dinleri paradigması” dediği anlayışa

34 Sharada Sugirtharajah, *Imagining Hinduism*, New York: Routledge, 2003, s. 142-143

karşı çıkmasıdır. Esasında Smith'in nesnelleştirilmiş din anlayışına yönelik eleştirisi ile dünya dinleri paradigmasına karşı çıkması arasında bir ilişki vardır. Smith de "dünya dinleri" kategorisini kullanır ve Katherine Young Smith için bir dini "dünya dini" kılan özellikleri şöyle sıralar. 1) Yaşıyor olmalı 2) Bugünkü dünyada çok sayıda mensubu olmalı 3) Dinin en yüce ve en doğru olanı temsil ettiği noktasında mensupları büyük bir iddiaya sahip olmalı.³⁵ Bunun dışında Dünya dinleri paradigmasına göre dünya dinlerinin belli başlı özellikleri vardır. Bunlardan ilki, dinlerin, birbirinden bağımsız, kendi içine kapalı, evrensel bir öze sahip sistemler olarak anlaşılmasıdır. İkincisi, dünya dinlerinin müşterek bir tarih, inanç ve pratiğe göre sınıflandırılmasıdır.³⁶ Üçüncüsü, dini gelenekler arasındaki farklılıklardan ziyade benzerliklerin ön plana alınmasıdır. Dördüncüsü, büyük dini geleneklerin küçük dini gelenekleri marjinalleştirmeye zorladığı bir süreç olmasıdır. Beşincisi, sadece küresel çaplı dinlerin dini tecrübenin ifade biçimleri olarak algılanmasıdır. Altıncısı, "dünya dinlerinin" "yazılı dinler" ifadesiyle³⁷ eş anlamda kullanılmasıdır.³⁸ Bütün bu olumsuz ve sınırlandırıcı yönleriyle dünya dinleri paradigması aslında, Hıristiyan bir geleneğe mensup Batılı araştırmacıların kendi dini anlayışları doğrultusunda dinleri tanımlama sıkıntısına işaret etmektedir. Evrenselcilik, metinselcilik ve kurtuluş öğretisini merkeze alma özellikleriyle temayüz eden bu anlayışta aslında Hıristiyanlık "dünya dini" denen şeyin bir prototipi olarak tasavvur edilmektedir. Bu bağlamda Smith için, dini geleneklerin eşyalaştırılması (reification) adını verdiği durumun en büyük sorumlularından biri, dünya dinleri paradigmasıdır. Dinlere sanki birer nesneymiş ya da kategoriymiş gibi yaklaşan bu paradigmaya karşı Smith, dini tarihin birliğini göstermeye çalışır. Smith dini geleneklerin nesnel ya da durağan olmadıklarını belirtirken, dini tarihin akış halindeki birliğinden bahseder.³⁹ Dini tarihin birliği dediği bu anlayışa göre modern Batı tarihini bile insanlığın dini ve ruhsal hayatının kompleks bir dünya tarihi içindeki bir gelişim olarak anladığımızda, bir bütün içinde Modern Batıyı daha iyi anlarız. Hatta insanlığın küresel dini gelişimini

35 Katherine Young, "World Religions: A Category in the Making", *Religion in History*, Canadian Corporation for Studies in Religion, 1992, s. 116

36 James Cox, *From Primitive to Indigenous: The Academy Study of Indigenous Religions*, London: Ashgate, 2007, s. 86-87.

37 Burada yazılı geleneğin sözlü gelenek üzerinde bir üstünlüğe sahip olduğu düşüncesi hâkimdir.

38 Richard King, *Orientalism and Religion*, London: Routledge, 2001, s. 66.

39 Emir Kuşcu, *Din Fenomenolojisi: W. Cantwell Smith Örneği*, Ankara: Sarıcaç Yayınları, 2011, s. 128-131

ne kadar çok bilirsek Modern Batıyı o kadar çok anlamış oluruz. Ancak bir geleneği dünya tarihi içindeki bir panorama çerçevesinde anlamak, onun eşsiz ve kendine özgü bir gelişim olma fikrini zedelemeyiz. Aksine İslam çoğu oryantalistin yaptığından farklı olarak kendi temel kategorileri açısından anlaşılmalıdır. Modern seküler dünya görüşü, dini dünyaların yorumunda onların kendine özgü kategorilerini tahrif eder.⁴⁰ Smith, Batılı olmayan toplumların dini gelenek ve dünya görüşlerini yeniden ve onların gözüyle keşfetmek suretiyle modern seküler Batının yitirdiği hakikat, güzellik ve adalet gibi mefhumların yeniden idrakine yönelik hermenötik tutumuyla Eliade ile aynı kulvarda yer alır. Kısacası her ikisi de öteki dinlere yönelik karşılaştırmalı din bilimini ya da dinler tarihini belli bir misyon çerçevesinde gerçekleştirir.⁴¹

Max Müller'in Veda metinleriyle olan ilgisi, 19. yy.ın Batılı emperyalizminin bir örneği idi ve Batılı ve özellikle Protestan kutsal kitap anlayışının bir dayatmasıydı. Dünya dinleri paradigması içinde pek çok doğulu metin Kitab-ı Mukaddes'le benzeştirilerek kutsal metin olarak ele alındı. Müller'in oryantalist perspektifine göre Vedalar Hindu geleneğin en antik metinleriydi. Onlar tıpkı Kitab-ı Mukaddes gibi otorite ve tanrısal vahye sahip olduklarından, kutsal ya da dini kitaplar koleksiyonu olarak görüldüler. Hindu metinlerinin otantik kutsallığı hakkındaki bu oryantalist yargı, kutsal kitabın tarihi ve otoritesi ile ilgili evanjelik ve Protestan kurgunun Hindu geleneğe yansıtılmasıdır. Müller'in kişisel olarak Protestan olması ise bir tesadüf değildir. Bu yaklaşımda dini anlama noktasında yaşayan şahıslardan ziyade kitaplara daha çok odaklanılır.⁴² Dinler tarihi paradigmasının, din hakkında soyut nosyonlar üretmesi, onlar aktüel ve tarihsel yansımalarından arındırıldığından bir tür özselciliğe yol açar. Bu özselciliğin en açık tezahürü, dinlerin "-izimler" biçiminde tanımlanmasıdır.

Jonathan Z Smith, dünya dinleri paradigmasında dünya dinlerini belirleyen kriterin Batılı değer yargılarına göre ve özellikle Hıristiyanlık modeline göre tayin edildiğinden bahseder. Masuzawa Dünya Dinlerinin İcadı adlı kitabında dünya dinleri paradigmasının Doğulu dinleri Batılı dinlerden ayırt etmek için üretildiğini ve bir Batı-Doğu ikilemi

40 W.Cantwell Smith, "The Modern West in the History Religion", *JAAR*, Vol. 52, Sayı. 1, 1984, s. 4-6

41 Smith, *a.g.e.*, s. 12

42 N.J. Girardot, "Science of Religion", *History of Religions*, Vol:41, No:3, Feb. 2002, s. 232-234

yarattığını belirtir. Örneğin Doğu tarihi muhafaza ederken, Batı tarihi yaratır.⁴³ Dünya dini kavramının metinsel eğilimi, yani yazının evrenselleştirici ve bağlamdan koparan yönü dini idealize etmeyi onu metnin soyut dünyasına yerleştirme imkanı sağlar. Kutsal kitaba dayalı oluşturulan din tasavvuru, belli bir dinsel elit zümrenin din algısını temel referans noktası haline getirmektedir. Kutsal metinlerin Hinduizmi, yazısız ya da okuması olmayan Hinduların din anlayışını yansıtamaz. Kutsala kitaba ve dinin evrensel-özselci anlayışının gelişmesine vurgu, okur-yazar olan elit kesime yönelik bir ayrıcalık bahşeder ve bu durum din incelemesinde sömürgecilik sürecine paraleldir. Dünya dinleri paradigmasının metinselciliği dini ifadenin heterojenliğini bastırarak dini tecrübe ya da ifadenin önemli bir kısmını göz ardı eder. Aslında bu durum Hıristiyanlığın dünya dinlerinin prototipi olarak alınmasının doğal sonucudur. Dünya Dinleri Paradigmasında dinin aşkın yönünün aşırı vurgulanmasından dolayı, dini içeriği bağlamsal yapısından kopartır. Dini geleneği soyut bir biçime dönüştürür. İdeal bir din tasavvuru sunarken, dinlerin diğer biçimlerini bozulmuş, düşük, ya da sapıtılmış olarak tasvir eder. Dinleri inanç temelinde ayrı varlıklar olarak kategorileştirme yöntemi, Aydınlanma sonrası Avrupa'da köklerine sahiptir.⁴⁴ Dünya dinlerinin dinleri metinselleştirme eğilimi ile oryantalizmin metinselleştirici tavrı⁴⁵ birbiriyle kesişir. Zira "Mistik Doğu" ya da "Şark şehveti" gibi ifadeleri kullanan oryantalizmle, dinleri kutsal kitaba, kutsal kitabı da soyut bir öğretiye indirgeyen dünya dinleri paradigması aynı metinselcilik zemininde birleşir.

Smith, Diğer İnsanların İmanı adlı eserinde dinleri nesneleştiren dünya dinleri paradigmasına bir alternatif bulmaya çalışır. O dünya dinleri paradigmasının dinlerin sadece dış yüzeyini incelediğini ve onların insanları anlayamadıklarını belirtir. Smith açısından bu problem, dini sistemleri tasvir ederek değil, okuru diğer insanların imanını kavramaya cesaretlendirerek çözülebilir. Her bir dini incelerken o dini gelenekte öne çıkan temel bir sembolü ele alır Bu sembollerin her birini açıklayarak, özellikle Hıristiyan okurun her bir imanın özündeki ve merkezindeki anlamı kavramalarını

43 Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, s. 4

44 Suzanne Owen, "The World Religions Paradigm Time for a Change", *Arts and Humanities in Higher Education*, 2011, 10, s. 254-261

45 Yüksel Kanar, *Batının Doğusu*, İstanbul: Kitabevi, 2006, s. 30

sağlayarak, bir anlam penceresi açmaya çalışır. Her bir sembol, Batılıların anlam dünyasına meydan okur, örneğin İslami kelime-i şahadet, hayatı bütünüyle Tanrı'ya adanmayı ifade ettiğinden Batılıların kutsal vs seküler ayrımını yıkar. Şahadetin anlamı, öğretisiyle alakalı bir şey değil daha çok bir Müslüman için onun ne anlam ifade ettiği ile ilgilidir. Smith'in amacı dünya dinleri incelemesini, statik ve öğretisel sistemlerin temsilinden arındırmaktır. Bunun için dini sistemlerin dışsal yapısına odaklanmaktan çok bu gelenekler içinde yaşayan insanların durumunu anlamaya çalışır. Cox'a göre son tahlilde Smith dünya dinleri paradigmasını çökertemediği gibi onu meşrulaştırdı, zira Cox açısından Smith yönteminin merkezine inananların içsel imanını yerleştirerek, dinin dinselliğini vurguladı.⁴⁶

Ancak Cox'un göz ardı ettiği bir soru vardır. , Smith, bütün dini fenomenler içinde neden Kutsal Kitap mefhumunu öne almıştır? Acaba bunu Smith'in Batılı-Protestan din tasavvurunu yapı bozumuna uğratma arayışı bağlamında cevaplandırabilir miyiz? Zira Batılı ve Protestan kurgu içinde öne çıkarılan Kutsal Kitap merkezli din tasavvuru ve bu metinselci, özselci anlayışa dayalı dünya dinleri paradigmasının eleştirisinde Smith, Batılı Kutsal kitap kurgusunun yapı bozumunu öne alır. Smith'in amacı Batının metinselci söyleminin eleştirisi üzerinden dünya dinleri paradigmasının özselciliğinin, dolayısıyla Doğu-Batı ayrımına dayalı oryantalizmin ötesine geçebilmektir.

Batılı Kuran Araştırmalarında Yeni Bir Dönüm Noktası: Monolojik Oryantalizmden Diyalojik Oryantalizme

Smith'e göre, 19. yy tarihselciliği tarafından tanımlanan kutsal kitap anlayışı ciddi bir krize yol açmıştır. Özellikle 1850'lerden itibaren, Batılı olmayan kültürlerle ilgili olarak yapılan araştırmalarda kutsal kitap kavramının biblikal bir bağlamda ele alındığı gözlenmiştir. Sorun, diğer dünya dinlerinin bütün kutsal metinlerinin kitap kategorisi içine sokulmasıdır. Bütün Batı dillerinde kutsal ifadeler, "kitap" (book) olarak tasvir edilmiştir. Fakat Batılı araştırmacılar bağlı oldukları Batı merkeziliğin bir sonucu olarak, yeryüzündeki bütün kutsal metinleri, "scriptura" kavramıyla ifade etmeye çalıştıklarından kısıtlı bir kutsal metin anlayışını takıntı haline getirdiler. Oysa örneğin Hindu gelenek-

46 Cox, a.g.e., s., 40-41

te “Veda” kelimesi Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki kitap kavramına zıt bir biçimde, yazıya karşı çıkan ve onu yasaklayan sözel ve işitsel bir gelenek biçiminde tezahür eder. Smith’e göre Max Müller gibi Dinler Tarihçilerinin “Doğunun Kutsal Kitapları” vb ifadeler kullanmakta tereddüt etmemeleri, kutsal metin kavramını sadece “Bible” anlamında sınırlı bir biçimde düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Buna karşılık, Kuran kelimesi ise, yazılı bir şeyden çok zikredilen bir şeyi ifade eder. Smith, 20. yy.ın, diğer kültürlerle yönelik Batılı bakış açısının değişimi bağlamında bir dönüm noktası olduğunu belirtir. Zira 20. yy.da kutsal kitap kavramı sadece Bible olarak anlaşılmadığı gibi, kavram artık tekil bir yapıdan çok çoğul bir yapıya göndermede bulunmaktadır. Bununla birlikte kutsal kitap kavramının anlamına ilişkin bu değişim, kutsal kitap kavramının artık sadece ilahi ve aşkın bir kelime olarak değil ayrıca pozitif ve içkin bir anlamda ele alınması noktasındaki bir değişimi de tetikledi. Böylece kutsal metinlerin doğası gereği kutsal oldukları anlayışı yerine, onların, inananları tarafından kutsal sayılan kitaplar olduklarına ilişkin bir anlayış gelişti. Böylece kutsal metinler, Tanrı tarafından vahyedilen metinler olarak anlaşılmaktan çok Tanrı’nın vahyettiğine inanılan metinler olarak anlaşılmaya başladılar. Fakat Smith’e göre, aşkınlıktan pozitivism’e yönelme, sadece kutsal metinlerin ontolojik konumuyla ilgili bir dönüşüm olmaktan çok Batı kültürünün bütününe ilgilendiren bir durumdur. Smith’e göre, kutsal metin kavramının çoğulcu bir biçimde anlaşılmasıyla kavramın aşkınlıktan arındırılması birlikte gerçekleşmiştir.⁴⁷

Smith, “kutsal kitap” kavramı yerine “kutsal metinler” kavramının çoğulcu imtiyazından bahsederken, haklıdır. Smith’in sözlerinden sanki kendi kutsal metin anlayışını da, kutsal metin anlayışının Batı kültürünün tarihinde izlediği serüvene dâhil ettiğini görüyoruz. Bu durumda Smith’in kutsal metin anlayışı, Batı kültüründe sürekli değişime uğrayan kutsal metin anlayışının bir başka evresini temsil etmektedir. Smith’in yazıya karşıt olarak sözel ifadeye ve işitmeye dayanan Kuran’ın kutsal metin olarak Batılı kutsal metin anlayışına göre daha sahici bir rol üstlendiğine ilişkin iddiası çok önemlidir. Smith’e göre Kuran’ı diğer kutsal kitaplardan ayıran temel bir husus vardır. Buna

47 Smith’le ilgili özetlediğimiz bu fikirler şu kaynakta muhtevirdir: W.Cantwell Smith, *What is Scripture*, London: SCM Press, 1993, s., 3-23

göre, tarihte Müslümanların dışındaki diğer dini topluluklar, kendi kutsal kitaplarını kendileri üretmiştir, buna karşılık İslam toplumu Kur'anı değil, bilakis Kur'an İslam toplumunu üretmiştir. Ona göre Kur'an, Orta Doğuda doğan ve gelişen Kutsal Kitap kavramının en kâmil örneğidir.⁴⁸

Ancak Smith'in Kur'an'a diğer kutsal metinler içinde ayrıcalık tanıyan bu tutumu, Smith'in oryantlizmden vazgeçtiğine işaret etmez. Bilakis bir oryantlist olarak Smith, sadece Batının dışındaki kültürleri, Batı kültürünü tenkit etmede bir araç olarak kullanmak suretiyle farklı bir oryantlizm anlayışı üretmektedir. Aslında Smith, sadece farklı bir kutsal metin anlayışını öne çıkarmadığını bunun yanı sıra farklı bir insan anlayışını da öne çıkardığını söylerken bu duruma işaret etmek istemektedir. Zira Smith, kutsal kitap kavramını, beşeri bir etkinlik olarak tanımlar, ancak onun bununla kastettiği Kutsal kitabın ona inanan insanların hayatında oynadığı roldür. Kutsal kitap kavramı Batı kültüründe kozmik bir anlamdan çok beşeri bir anlamı ima etmektedir. Kutsal metinlerin beşeri oldukları konusundaki yanlış kanaat, oryantlistlerin, Batılı olmayan kültürlerle ilgili yaklaşımındaki hatalı tutumun bir yansımasıdır. Kur'an batılılar tarafından kutsal bir kitap olarak değil, diğer kültürlerle ait herhangi bir kitap olarak görülür. Oryantalistler Kutsal Kitap kavramıyla ilgili hiçbir doyurucu anlayışa sahip değillerdir ve kutsal metin kavramıyla işaret edilen manayı düşünmeksizin bu kelimeyi kullanmaktadırlar. Oysa kelimenin sahici anlamıyla Kur'an'ın bir kutsal kitap olduğu kabul edilmezse, Kur'an'ı anlamak mümkün olmaz. Bireyin, toplumun meseleleriyle ilgili saptamalara sahip olan Kur'an, kutsal kitap kavramının gerçek anlamında düşünülmezse, insanlık tarihindeki rolü anlaşılamayacaktır. Hatta Smith, Kur'an'ın değerinin kavranamazsa, kutsal kitabın gerçek anlamının da asla anlaşılamayacağını savunur. Böylece Smith, kutsal kitabın gerçek anlamına ulaşmada Kur'an'a merkezi bir rol atfetmekle ilginç bir tutum sergilemiştir.⁴⁹ Smith, Batılı İslam araştırmacılarına seslenirken, Kur'an'ın Müslümanlar tarafından nasıl anlaşılıyorsa o şekilde anlaşılması gerektiği hususunun altını çizer.⁵⁰ Smith kendisinden önce bir fenomenolog olan Van der Leeuw gibi araştırmacıların

48 Smith, a.g.e., s., 46-47

49 Smith, *What is Scripture*, s., 68-69

50 W.Cantwell Smith, *Questions of Religious Truth*, London: Victor Gollancz, 1967, s. 50. Ayrıca bu konuyla ilgili ayrıntılı analizler için bkz. Mahmut Aydın, "Kutsal Kitap olarak Kur'an: Çağdaş Bir Hıristiyan Değerlendirmesi (W.Cantwell Smith Örneği)", *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:12-13, 2001, s., 220-230

İslam'ı "en uygun ve üstün anlamda kitap dini" olarak tanımlamasına atıf yapsa da meseleye tipolojik yaklaşanların Kuran'ın Hıristiyan Kutsal Kitap tasavvurundan farklı olduğunu ve Kuran'ın Hıristiyan gelenekteki muadilinin İsa-Mesih olduğunu anlayamadıklarını belirtir.⁵¹

Oryantalistler Kuran'ın önemini onun tarihsel arka planında arar. Oysa Kuran'ın önemi, onun tarihsel arka planında değil, insanlığın yaşantısı üzerindeki devam eden etkisinde yatar. Zira Kuran yüzyıllar boyunca tarihin değişmekte olan bağlamlarında ortaya çıkan yeni sorunları aydınlatan bir metindir. Smith'in metni ortaya çıkaran sebepler yerine metin-yorum sürecine vurgu yapması onun tarihselcilik yerine fenomenolojiyi ve hermenötiği kullandığının bir göstergesidir. Doğal olarak oryantalistlerin pek çoğu, Kuran tefsir geleneğinin önemini yeterince anlayamamışlardır. Onların, tefsir geleneği üzerine eğilmekten kaçınmalarının sebebi, en erken tefsirlerin Hicri üçüncü asra dayanmasıdır. Oryantalistler, tefsir geleneği üzerine fazla kafa yormamışlardır. Bunun nedeni, batılı gözyle Kuran'ı anlamada tefsir geleneğini önemsememeleridir. Tefsir geleneğini önemsemeyişleri ise onların tarihsellik kavramına yükledikleri anlamın bir sonucudur. Zira onlar tarihsellik kavramından, metnin ait olduğu tarihsel bağlam içinde anlaşılması gerektiğini kastederler. Doğal olarak burada tefsir geleneği ikinci plana atılmıştır. Oysa Smith'in anlayışında, tefsir geleneği en az Kuran'ın indirildiği bağlam kadar önemlidir. Burada birikimsel gelenek kavramını doğru anlamak önem taşımaktadır. Kuran yaratıcı bir olaya birikimsel gelenek anlamında tefsir geleneği bu yaratıcı olayın etki tarihidir. Smith'in bu bağlamda geliştirdiği bakış açısı, oryantalistlerin basit bir revizyonu değil, daha çok onun radikal bir eleştirisidir.

Peki, gerçek anlamda tarihsellik kavramı ne anlama gelir? Smith, tarihsellik kavramını tarihselciliğin romantik damarına sahip oryantalistlerden farklı bir manada kullanır. Ona göre tarihsellik bir metnin içinde doğduğu tarihsel bağlama geri gitmek değil, daha çok metinden beslenen, birikimsel gelenek biçimini alan yorum süreçlerine doğru hareket etmektir. Burada metnin anlamı geçmişte aranmaz, daha çok onun geleceğe açık olduğu kabul edilir. Böylece Smith'in, statik bir tarihsellik yerine dinamik bir tarihsellik kavramına yer verdiğini söyleyebiliriz.

51 Smith, *a.g.e.*, s 46

Smith, oryantalizmin kendi din anlayışını oluştururken, adına Bing-Bang teorisi dediği, bir yaklaşımdan bahseder. Özellikle “Bing-Bang” teorisini, dinler tarihine tatbik etme çabaları, Smith’e göre, tarihin akışkan ve devam eden bir süreç olarak anlaşılmasına ters düşer. Zira bu teori dinler tarihine tatbik edildiğinde, her bir dini metnin özel bir nesne olarak sadece belli bir zamanda ve belli bir yerde bir anlam taşıdığı var sayılır. Gerek Smith gerekse King, dinlerin kökenini incelemeyi ve metinselciği kendine şiar edinen oryantalist anlayışı Protestan reformasyonunun etkisiyle açıklamaktadırlar.⁵² Oysa bu oryantalistlerin iddia ettikleri gibi bir dini anlamak için o dinin metinlerine geri gitmek yeterli değildir. Bir de o metinlerin içinde mana kazandığı anlam dünyaları vardır. İnsanların anlamlandırma çabalarıyla oluşan bu anlam dünyalarını yok sayarak sadece metinlerden hareketle hiçbir dini gerçek manada kavrayamayız. Anlam dünyaları ise canlı, değişken ve çoğuldur.

Smith’in Kuran’dan hareketle kutsal kitap kavramına getirdiği yeni bakış açısına göre, kutsal kitap salt bir enformasyon koleksiyonu anlamında “kitap” değil, gerçekliğin yorumuna dönük kudretli bir anahattir. İkinci olarak klasik kutsal kitap anlayışından farklı olarak, bir metnin kutsal olması, değişimi imkânsız kılmaz, aksine kutsal metinler, muhafaza etmek kadar yenileme alanı içinde görüldüğü bağlamda karşıt görüşler ve tarzlarla ilgilidir. Son olarak kutsal metinler, ihtiyaç anında kendisine danışılan bir kayıt değildir, daha çok cemaatin kendisi, dini düşünmenin zorunlu bir köşe taşı ve öğreti olarak kutsal metinleri muhafaza eder.⁵³ Smith’in kutsal kitapla ilgili getirdiği yeni anlayış, onun genelde oryantalizm ve özelde dünya dinleri paradigmasıyla ilgili olarak ortaya koyduğu yeni anlayışlar bağlamında anlaşılabilir.

Daniel A. Madigan, Smith’in açtığı yolda, Kuran’ın Öz İmgesi adlı eserinde Kuran’ın Hz. Muhammed’in zamanında yazıya geçirildiği ve bir korpus olarak ayetlerinin bir araya toplanmasıyla tamamlanmış ve sabit kılınmış yazılı bir metin olduğu konusunda klasik İslami anlayışa ve Kuran hakkındaki modern oryantalist araştırmacıların görüşlerine karşı koyar. Ona göre, Kuran’da geçen kitap kelimesi yazılı metin anlamına gelmekten çok sözel bir hadiseye işaret eder. Madigan’ın diğer bir iddiası, Cantwell Smith’in Kuran’ın tabiatını anlama noktasında ön

52 Smith, *What is Scripture*, s., 83-86 ve King, *Orientalism and Religion*, s. 62.

53 Bu konuyla ilgili ayrıntılı analizler için bkz. Steven G. Smith, “What is Scripture? Pursuing Smith’s Question”, *ATR*, 90:4, 2004, s., 756-759.

plana çıkardığı birikimsel geleneğin Kuran imgesi karşısında Kuran'ın öz imgesini ön plana çıkarmasıdır. Başka bir deyişle İslam'ın Kutsal kitap anlayışıyla Kuran'ın kutsal kitap anlayışının birbirinden ayrılması gerektiğini düşünmektedir. Birikimsel gelenekte anlaşılabilen Kuran anlayışıyla Kuran'ın kendisiyle ilgili anlayışı özdeş değildir. Diğer taraftan Madigan'ın Kuran anlayışını geleneksel oryantalizmin Kuran yorumuna yaklaşımından ayırt eden en önemli husus, onun Kuran'ın diğer kutsal kitaplarla olan ilişkisinin tarihselliğinden ziyade metinler arasılığına vurgu yapmasıdır. Madigan, Kuran'ın önceki kutsal kitaplara bağlı kılmaz, fakat Kuran'ın önceki kutsal kitapların İslam'ın doğduğu zaman ve ortamdaki kendi cemaatleri içindeki anlaşılma biçimlerini ve bu cemaatlerde oynadıkları rolü yansıttığına inanmaktadır.⁵⁴ Kuran açıkça tanımlanmış ve kapalı metinsel korpus değil, bunun ötesinde Tanrı'nın Müslümanlarla rehberlik ilişkisidir. Arapça konuşmayan toplumlar örneğin biz Türkler için de Kuran belli bir bilgiyi aktarmaktan çok bir iletişim ya da komünyon sağlamaya dönüktür.⁵⁵ Bu anlamda Kuran okuma pratiği, anlamın kendisi olmuştur. Kitap kavramı bir semboldür ve Madigan bu sembolün Kuranda nasıl işlediğini araştırır. Kitap kavramı sadece kutsal metin kavramı için bir odak değil, ayrıca nebevi misyon, İslam'ın diğer dinlerle ilişkisi, Tanrı'nın insanlıkla etkileşimi ve Yaratan-Yaratılan ilişkisi konularında da odak bir kavramdır.⁵⁶ Ona göre İmam Şafi, Kuran'ın Hikmet kavramıyla kapalı bir kanon olmaya karşı direndiğini kasteder. Allah'ın ayetleri, insanlığa Tanrı'nın sahip olduğu şeylerin doğası hakkında bir bilgi ifşa etmektir. Fakat amaç, sadece enformasyon değil, iman cevabı için meydan okumaktır. Kuran mushafı üretmek için vahiy sürecinin tasvirinden çok Allah'ın ilminin ve otorite yüklü iradesinin bir sembolüdür. Metaforik anlamda Kitap, ilahi hüküm olarak anlaşılmalıdır, yoksa literal anlamıyla bir kitap değildir.⁵⁷ Dolayısıyla Kitap, bir dokümandan ziyade bir edim olarak anlaşılmalıdır. Ketebe fiili, yazının basit bir tasvirinden çok bir metafor olarak işlev gördüğü ilahi bilgidir. Madigan'a göre, Kuran'da "Kitap" anlamında yazı, "yaşayan Logosun" bu türüdür. Bu aktif Kitap anlayışı, kitabın mushafa irca etmek suretiyle fosilleştirici bir süreç

54 Daniel A. Madigan, *Quran's Self-Image*, New Jersey: Princeton University Press, 2001, s. 22

55 Madigan, a.g.e., 52

56 Madigan, a.g.e., s. 91

57 Madigan, a.g.e., s., 101-114

indirgenmesini önlemiştir.⁵⁸ Kuran, kapalı korpus anlamında bir metin değil, Allah'ın insanlarla devam eden ilgi sürecinin sembolüdür. Bu bakımdan Kuran, Allah'ın somut tarihte insanla angajmanının açık uçlu süreci olduğundan, hep tarifi zor olarak kalır. Kitap, bir ürün olmaktan çok bir süreçtir, somut bir isim olmaktan çok da fiili bir isimdir.

Smith ve Madigan'ın her ikisi de oryantalist olmakla birlikte, Kuran kavramından hareketle Kutsal Kitap kavramıyla ilgili hermenötik yaklaşımları, klasik oryantalist ve onun doğrultusunda gelişen "dünya dinleri paradigmasının" ötesine geçmek için çok önemli vesileler sunmaktadır. İslam, korpus olarak yanlış biçimde temsil edilen bir kitap anlamında Kuran'ın soyut ilkelerine indirgenemez, bilakis Kuran müminler ve Allah arasındaki canlı komünyon olmanın ötesinde nesnelleştirilebilir ve ucu kapalı bir eşya olarak anlaşılabilir. Kuran'ın bu tabiatı, onun dünya dinleri paradigmasının din ve kitap kurgularına meydan okuduğunu gösterir.

Oryantalizm sorununun revizyonu sadece Batılıların kendileriyle alakalı bir mesele değildir. Zira Doğuluların kendisi de Said'in "Doğunun Doğululaştırılması" dediği sürecin bir parçası olabilmektedir. Yani oryantalist söylemi, sadece Batıya özgü bir söylem değildir, o aynı zamanda Doğunun içinde de kendi söylemine katılımcılar bulur. Fazlurrahman'ın Ana Konularıyla Kuran adlı eseri "dünya dinleri paradigmasına" dolayısıyla oryantalist metin tasavvuruna göre yazılmış bir kitaptır. Bu bakımdan oryantalist ve monolojik metin tasavvurunun eleştirisi, sadece modern seküler Batılı söylemin bir eleştirisi değil, Doğunun Doğulular tarafından Doğululaştırılma sürecinin de bir eleştirisi anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla Kuran, dünya dinleri paradigmasına bağlı olan Fazlurrahman'ın eserinde olduğu gibi soyut bilgiler ve nesnel öğretiler içeren, kendi içinde kapalı bir kitap değil, inananın ona olan iman cevabı ile sürekli dönüşümler geçiren interaktif ilişkilerde yapıya bürünen bir süreçle ilişkilidir. Burada kanaatimize göre Smith'in Beyzavi gibi Müslüman müfessirlerle, Madigan'ın da İmam Şafi gibi Müslüman alimlerle diyalog içinde Kurana yeni ve özselci olmayan bir biçimde yaklaşmaları, Doğu ve Batı arasında da yeni, farklı ve diyalojik bir ilişki biçiminin oluşumu için önemli vesileler sağlamaktadır.

58 Madigan, a.g.e., s., 123-124

Sonuç

Gerçekten İslam üzerine çalışan oryantalistler İslamı ne ölçüde anlayabilirler? Kanaatimize göre, İslama dışarıdan bakan oryantalistler, kendi Batılı tarihsel tecrübeleri içinde üretilmiş olan kurgulara bağlı kaldıkları sürece, İslami metinleri anlama şansına sahip değildirler. Onlar, inceledikleri İslami metinleri ve o metinlerin onlara mensup insanların dünyasında ne anlama geldiğini anlamaya çalıştıklarında, yani kendi Batılı kurgularının ötesinde İslami metinlerin dünyasıyla diyalog içine girdikleri ölçüde onları anlama şansına sahiptirler. Dolayısıyla Müslümanlar, kendileriyle diyalog içine girme gereği duymayan ve Batılı monolojik kurgular içinde İslamı nesneleştiren oryantalistlerin eserlerine şüpheyle yaklaşma hakkına sahiptir.

Smith, araştırmacı ve araştırılan cemaat arasındaki diyalojik süreçten bahsederken, bize bir öneride bulunur. Ona göre, din mensubunun kabul etmediği hiçbir söylem, doğru değildir. Ayrıca din mensubu da, akademik araştırmacının tasvip etmediği hiçbir söylemde bulunmamalıdır.⁵⁹ Burada akademik anlam ile şahsi (personel) anlam arasında diyalojik bir ilişki vardır. Eğer akademik anlam göz ardı edilirse, şahsi anlam bilimsel bir biçimde ifade edilme imkânından mahrum kalır. Buna karşılık şahsi anlam göz ardı edilirse, ele alınan cemaat ister istemez nesneleştirilir. Smith'in din kavramını eleştirdiği bağlam, dine içeriden bakış (inanana) ile dışarıdan bakış (oryantalist) arasında kurduğu diyalogun bir eseridir. Zira Smith, "din" kavramını eleştirirken kavramın hem içeriden bakan için hem de dışarıdan bakan için yetersizliğini ayrı ayrı izah eder. İçeriden bakan için "din" kavramı yetersizdir, zira bu kavram doğa ötesinden çok dünyevi olana odaklandığından, "din" kavramı inanana için aşkınsallıktan kopuktur. Dışarıdan bakan için de din kavramı yetersizdir. Zira din kavramı gözlemlenebilir bir nesneye işaret eder, oysaki, dini hayatın fenomenolojisini yaptığımızda dini hayatın gözlemlenemeyenle olan ilişki içinde anlam taşıdığını fark ederiz.⁶⁰

Smith doğunun oryantalizm tarafından ötekileştirilmesine karşı çıktığından, oryantalizm kavramını yeniden düşünmemizi sağlar. Zira Smith'in İslam'a ve diğer doğulu geleneklere yaklaşım biçimi, Richard

59 W. Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither and Why", *Essays in Methodology*, ed. M. Eliade and J. Kitagawa, Chicago: University of Chicago Press, 1959, s. 42.

60 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Macmillan, 1962, s. 136.

Bell, Michael Cook gibi oryantalistlerden açıkça ayrılmaktadır. Buna karşılık onun çalışmalarını, Clifford Geertz gibi doğulu geleneklere pozitivist bir biçimde değil, fenomenolojik ve hermenötik bir biçimde yaklaşan kişilerle aynı çizgiye yerleştirebiliriz. Smith'in ortaya koyduğu diyalojik fenomenoloji, zaman zaman, küresel dünya cemaati ya da insanlık kavramında kendini ele verdiği gibi, monolojik sapmalar gösterse de dini gelenekler arasındaki farklılıkların susturulmasını amaçlayan homojenleştirici eğilimlerden, doğulu gelenekleri sessizleştiren batı-merkezcilikten, yazılı geleneğin hegemonyasını savunan metinsellikten uzak kalmaya çalışır. Onun amacı, öteki (Doğu) hakkında konuşmak veya ötekine bir şeyler öğretmek değil, ötekiyle beraber konuşmak ve ötekiden bir şeyler öğrenmektir. Böylece Smith, biz-öteki ya da Batı-Doğu arasında kategorileştirici ya da hiyerarşik bir ayrım yapmaya çalışmaz. Onun savunduğu diyalojik açılım nihai hedefi, bizim "biz" hakkında birbirimizle konuşmamızdır.⁶¹ Burada artık içeriden-dışarıdan ayrımı fazla bir anlam ifade etmemeye başlar. Zira içeriden bakan, aynı zamanda kısmen de olsa dışarıdan bakmaya başlamıştır, dışarıdan bakan da belli ölçüde içeriden bakmaya yönelmiştir. Diyalojik yaklaşım, her iki perspektifi birbiriyle geçişken hale getirmek suretiyle, içerisi-dışarıyı ayırımına son verir. Bu hem modern bir dünyada yaşayan din mensuplarının kendi dini metinlerini nasıl okumaları gerektiğiyle ilgili bir çözüm sunarken, hem de batılı bir araştırmacının kendi geleneği dışındaki metinleri nasıl araştırması gerektiği hususunda yol göstericidir. Bununla birlikte Fazlurrahman, Smith'in geliştirdiği diyalojik anlama modelinin sınır ve zorluklarına işaret ederek pratikte onun uygulanabilirliğini pek mümkün görmemektedir.⁶² Aslında Fazlurrahman'ın işaret ettiği sorunlar, yani içeriden bakanlar arasındaki ihtilaf ve günümüzde içeriden bakış ile dışarıdan bakış arasındaki ayrımın belirsiz hale gelmesi, ona göre iki bakış açısı arasında ayrım yapmamızı imkânsız kılmaktadır. Ancak bu durum, diyalojik anlamayı imkânsız kılmaz, aksine onun doğasındaki diyalektiği ve interaktifliği öne çıkarır. Bunun yanı sıra, Fazlurrahman'ın içeriden bakış vs. dışarıdan bakış problemini sırf entelektüel ve soyut anlamda bilimsel bir bağlamda tartış-

61 Smith, "Comparative Religion: Whither Why", s. 34.

62 Fazlurrahman, "Din Araştırmalarında İslama Yaklaşımlar", *İslami Yenilenme, Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s., 50-52

ması, pek çok oryantalistin Kurana ve İslam'a yönelik yaklaşımlarını analiz ederken oryantalizm sorununa işaret etmemesi hayret vericidir. Aynı şekilde Smith'in de oryantalizm eleştirisinde görünen en büyük eksiklik, Smith'in oryantalizmi sadece entelektüel boyutta tartışması ve meselenin siyasi, ekonomik ve psikanalitik kısacası maddi boyutlarıyla tartışmamasıdır. Zaten Smith'i böyle maddi temelde bir analiz yapmaktan sakındıran şey, onun fenomenolojik yöntemi benimsemesidir. Dolayısıyla Smith'in Batılı "din" kurgusuna yönelik entelektüel ve ideal boyuttaki eleştirileri, Batılı "din" kavramına yönelik inşa hakkındaki McCutcheon, Fitzgerald ve Asad gibi araştırmacıların sosyo-politik-kültürel-ekonomik eleştirileri ile bütünlenmelidir. Ancak onların sosyo-politik eleştirel analizleri, "dinin" salt toplumsal bir inşa olduğu yönünde ilerlerken, diyalojik ve diyalektik bir anlayışa pek imkan tanımaz, bu bakımdan onlar da eleştirel olarak okunmalıdır.

Smith'in kendisi genelde Batılı okurlara ve özellikle Anglo-Sakson dünyaya konuşmaktadır. Dolayısıyla Smith'in söylediği şeylerin biz Müslümanlar için de bir anlam ifade edebilmesi için onları olduğu gibi almak yerine kendi Müslüman dünyamızın meseleleriyle ilişki içinde yorumlamamız yani kendi dünyamıza tatbik etmemiz gerekmektedir. Örneğin Smith'in geliştirdiği dinlerin diyalojik yorumu meselesi, yani içeriden bakış ile dışarıdan bakışı birlikte yürütme görevi açısından kendi geleneğimizde oluşmuş bazı kavramlara uygulayabilir miyiz? Mesela geleneksel anlamda ortaya çıkmış ve hala kullanımda olan "ilahî dinler-ilahî olmayan dinler" kategorileştirmesine Smith'in yaklaşımını uygulasak acaba nasıl neticeler elde ederiz? Smith'in açtığı yoldan ilerlemeye çalıştığımızda, geçmişte Biruni ve Şehristani'nin⁶³ yaptığı şekliyle bugün İslami bir dinler tarihi yazılabilir mi sorusu acaba nasıl bir anlam taşıyacaktır? Özellikle Smith'in şahsi karşılaşmalar olmadan ve diğer dinlerin mensuplarının metinleriyle diyalojik ilişki kurmadan diğer dinlerin anlaşılamayacağıyla ilgili görüşü, Biruni'nin dinler tarihi perspektifindeki⁶⁴ pek çok unsurla örtüşüyor mu? Bu yönüyle Biruni'nin geleneksel diyalojik yöntemini, Smith'in modern konsept

63 Eric Sharpe, sistematik anlamda ilk dinler tarihi kitabını yazmak Müslüman bir alim olan Şehristani'ye nasip olmuştur diye yazar. Eric Sharpe, *Comparative Religion*, London: Duckworth, 1975, s. 11.

64 Özellikle Kemal Ataman'ın çalışmasında Biruni'nin başta Smith olmak üzere çağdaş dinler tarihi çalışmalarına olan yakınlığı ortaya konmaktadır. Biruni'nin Smith'in diyalojik yöntemindeki hususlara yakın görüşleri için bkz. Kemal Ataman, *Understanding Other Religions: Al-Biruni and Gadamer's "Fusion of Horizons"*, Washington: RVP, 2008, s. 68

içinde oluşturulmuş dinler tarihi perspektifiyle tamamlamaya çalışsak, ikisinin farklı dünya görüşlerine ait olmasından dolayı anakronizme mi sapmış oluruz? Yoksa tam tersine ikisinin farklı dünya görüşlerine ait olmasının yarattığı gerilim, üretken ve verimli neticeler mi hâsıl eder? Bunlar zor sorulardır ve cevabını birkaç cümleyle vermek güçtür. Ancak Smith'in bize şu konuda yardım edebileceğini düşünüyoruz. İslami bir dinler tarihini yazmaya çalışsak bile, akademik çevrelerin yani İslama dışarıdan bakanların da itibar edeceği görüşler üretmek gibi bir sorumluluktan asla kaçamayız. İslami bir dinler tarihi oluşturmak için öteki dinlere ilişkin Kuran ya da hadislerde geçen ifadelerin eski kelami formülleştirmelerini kıstas almamız gerekir mi?⁶⁵ Yoksa sadece kendi sahici meselelerimizin ışığında, Kuran'ın literal ve nesnel tarihsel anlamının ötesinde bizim dünyamızda bize ne söylediği ve metnin kastettiği açısından dinler tarihi yapmaya çalışmamız yeterli midir? Kanaatimizce burada İslami bir dinler tarihi oluşturma kaygısı taşıyanların, hem Müslümanlarca hem de dinler tarihiyle ilgili akademik çevrelerce muteber olan yorumlar üretmek gibi paradoksal bir rolü üstlenmeleri gerekir. Bu rolü üstlenmek ise salt entelektüel ya da teknik bir şey değil, ayrıca Müslümanların bugünkü dünyada nasıl bir rol oynayacakları üzerine bir öz-düşünümde bulunmalarıyla ilgilidir. Müslümanları İslami araştırmalar üzerindeki oryantalist söylemi reddetmeye çağırın M. Mustafa Al-Azami'nin iddia ettiği gibi⁶⁶, Smith, her halükarda Batılıların Kuran'ı Müslümanlardan daha iyi anladıklarını iddia etmez. Zira böyle bir iddia Smith'in diyalojik yöntemine ters düşer. Smith'in söylemeye çalıştığı bir metnin inananlarıyla o metne dışarıdan bakan kimselerin buldukları diyalojik bir ortamda metnin kastettiği manayı daha derin, daha sahici ve daha zengin biçimde anlama imkanının gerçekleşeceği. Dolayısıyla yukarıda işaret ettiğimiz bu rolü üstlenmek, Müslümanların diyalojik tarzda oryantalizm yapan Batılıların eser-

65 Acaba fenomenolojik yöntemin ancak Kuran ve Sünnet çerçevesinde kabul edilebileceğini yazan Fazlurrahman bu soruya ne cevap verirdi? Onun Kuran Sünnet çerçevesi derken, kelami gelenekte oluşmuş İslami anlayışa atfı yapmadığı aşikardır. Bununla birlikte Fazlurrahman Kuran ve Sünnet çerçevesini neyin belirleyeceği ve din dilinin normatifiği ve bilimin tasviriliği arasındaki çelişkinin nasıl giderileceği ve temelde din dilinin bilimsel ya da tarih yazımsal dünya için referans olarak alınmasının nasıl mümkün olabileceği gibi hususları tartışmadan bırakır. Fazlurrahman söz konusu yazısında içeriden bakış vs dışarıdan bakış sorununu temelde bilimsel bir çerçeveyi esas alarak çözebileceğimizi vurgulasa da, ironik biçimde dogmatik bir pozisyon alır. Bkz. Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 55

66 Muhammed Mustafa Al- Azami, "Müslümanlar İslami Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, ed. Lütfü Sunar, İstanbul, 2007, s 246

lerine mutlak şüpheyle yaklaşımdan kaçınabildiklerinde ve örneğin Smith ya da Madigan'ın gayr-i Müslim olsalar bile, Kuran'ın nasıl bir kitap olduğu hususunu pek çok modernist Müslüman âlimden daha iyi anladıklarını fark ettiklerinde mümkün olabilecektir.

Kaynakça

- Abdul-Rauf, Muhammad (1985) "Outsiders' Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View", *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, The University of Arizona Press.
- Al- Azami, Muhammed Mustafa (2007) "Müslümanlar İslami Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, ed. Lütfü Sunar, İstanbul.
- Asad, Talal, (2001) "Reading A Modern Classic: W. Cantwell Smith's The Meaning and End of Religion", *History of Religions*, Vol. 40, No. 3.
- Ataman Kemal, (2008), *Understanding Other Religions: Al-Biruni and Gadamer's "Fusion of Horizons"*, Washington: RVP.
- Aydın, Mahmut (2001), "Kutsal Kitap olarak Kuran: Çağdaş Bir Hıristiyan Değerlendirmesi (W.Cantwell Smith Örneği)", *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:12-13.
- Bennett, Clinton, (2002) *In Search of The Sacred: Anthropology and The Study of Religion*, New York. Cassell.
- Büyük, Celal, (2012) "W.Cantwell Smith'te Dini Araştırmaların Objektifliği Problemi", *Hitit Üni. İlahiyat Dergisi*, cilt:11, sayı: 22.
- Cameron, Roberta Llewellyn, (1997,) *The Making of Wilfred Cantwell Smith's 'World Theology'*. Basılmamış Doktora Tezi, Concordia University, Montreal.
- Cox, James, (2007) *From Primitive to Indigenous: The Academy Study of Indigenous Religions*, London: Ashgate.
- Derin, Süleyman, (2006), *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Fazlurrahman, (2004) "Din Araştırmalarında İslama Yaklaşımlar", *İslami Yenilenme, Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fitzgerald, Timothy, (2000) *The Ideology of Religious Studies*, New York. Oxford University Press.
- Gencer, Bedri, (2012) *İslam'da Modernleşme*, Ankara: Doğu Batı.
- Görgün Tahsin, (2001) "Dinin Yeniden Yorumlanması' Meselesi Üzerine", *Köprü Dergisi*, 73. Sayı, Kış.
- Gualtieri, Antonio R. (1991) "Hermeneutics of the Old&New Orientalism", *The Contemporary Study of The Arab World*, ed. E. Sullivan ve J. Ismael, Edmonton: The University of Alberta Press.
- Girardot, N.J. " (2002) Science of Religion", *History of Religions*, Vol:41, No:3, Feb.
- Harrison, Peter, (2002) *Religion and Religions in the English Enlightenment*, Cambridge. Cambridge University Press.
- Irwin, Robert , (2008,) *Oryantalistler ve Düşmanları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kanar, Yüksel, (2006) *Batının Doğusu*, İstanbul: Kitabevi.
- King, Richard, (2001) *Orientalism and Religion*, London: Routledge.
- Kuşçu, Emir, (2011) *Din Fenomenolojisi: W. Cantwell Smith Örneği*, Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Madigan, Daniel A., (2001), *Quran's Self-İmage*, New Jersey: Princeton University Press
- Masuzawa, Tomoko, (2005) *The Invention of World Religions*, Chicago: The University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell, (1997), *Manufacturing Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Otto, Rudolf, (1932), *Mysticism East and West*, New York: Macmillan.
- Owen, Suzanne, (2011), "The World Religions Paradigm Time for a Change", *Arts and Humanities in Higher Education*.
- Pruett, Gordon E., (1984)" 'Islam' and Orientalism", *Orientalism, Islam and Islamists*, ed., Asaf Hussain, Olson ve Qureshi, Vermont: Amana Books.

- Said, Edward, (1998) *Oryantalizm*, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Saler, Benson, (2009), *Understanding Religion*, New York: Walter de Gruyter.
- Sharpe, Eric, (1975) *Comparative Religion*, London: Duckworth.
- Smith, Jane I. "Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak", *İslamiyat III*, sayı: 4.
- Smith, Jonathan Z. (1982) *Imagining Religion: From Babylon To Jonestown*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Steven G., (2004), "What is Scripture? Pursuing Smith's Question", *ATR*, 90:4.
- Smith, W. Cantwell (1959) "Comparative Religion: Whither and Why", *Essays in Methodology*, ed. M. Eliade and J. Kitagawa, Chicago: University of Chicago Press.
- (1990) "Responseto Robert E. Florida", *Buddhist-Christian Studies*, Vol.10.
- (1995) Karşılaştırmalı Din Çalışmaları", çev. Ali İhsan Yitik, D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 9, İzmir.
- (1983) "Modern West in The History Religion", *Journal f The AmericanAcademy of Religion*, LII/I.
- (1984) "The Modern West in the History Religion", *JAAR*, Vol. 52, Sayı. 1, 1984.
- (1967) *Questions of Religious Truth*, London: Victor Gollancz, 1967.
- (1993) *What is Scripture*, London: SCM , Press.
- (1962) *The Meaning and End of Religion*, Macmillan.
- (1953), "Modern Türkiye:Dini Bir Reforma mı Gidiyor?", A.Ü.İ.F.D., 001/2.
- Sugirtharajah, Sharada (2003), *Imagining Hinduism*, New York: Routledge.
- Tiele, C.P. (1896) *Elements of a Science of Religion*, Part I: Morphological, London: William Blackwood and Sons, New York. AMS.
- Turner, Bryan (2002) *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, İstanbul: Anka.
- Waardenburg, Jacques, (2006) *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ensar.
- Yavuz, Hilmi (2000) *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, İstanbul: Buke Yayınları
- Young, Katherine (1992) "World Religions: A Category in the Making", *Religion in History*, Canadian Corporation for Studies in Religion.
- Yurdaydın, Hüseyin, (1953) ProfWilfred C. Smith'in 'Modern Türkiye Bir Reforma mı Gidiyor' Adlı Makalesi Dolayısıyla Birkaç Söz", A.Ü.İ.F.D., 001/2

Abstract: -Discussing The Problem of Possibility of A Dialogical Orientalism-Starting From W.Cantwell Smith- In this article, we have tried to deal with Smith's attempt to overcome the monological orientalism. According to us, on the one hand Smith has followed a way of orientalist discourse, but on the other hand Smith has critiqued monological and essentialist versions of orientalist tradition. Smith's original contributions to phenomenology of religion has been accomplished by his original contributions to orientalism-debate. For example, his critiques of world religions paradigm and anti-essentialist conception of religion has related to both his attitude against monological orientalism and his revision of phenomenology of religion. In this regard, his views which appeared as a new paradigm in the context of Quranic Studies have made an dialogical orientalism possible beyond world religions paradigm and essentialism. The most important defect in Smith's critique of orientalism is his reluctance of seeing political and imperialistical dimension in the orientalism-debate.

Key words: W. Cantwell Smith, Dialogical Orientalism, World Religions Paradigm, Essentialism, Scripture

