

# DİNİ ARAŞTIRMALARDA ÇOĞULCU BİR PERSPEKTİFE DOĞRU; -Pozitivist Sekülerliğin ve Teolojileştirilmiş Fenomenolojinin Ötesinde-

Emir KUŞCU\*

## Özet

Üniversitelerde dinleri öğretme ve araştırma alanında iki farklı yaklaşım vardır. Bir taraftan Seküler ya da naturalist yaklaşım, dinleri dini olmayan faktörlerle açıklamaya çalışırken, diğer taraftan klasik ya da teolojik fenomenoloji, dinleri içeriden bakanın perspektifinden tasvir etmeyi amaçlar. Buna göre, seküler araştırmacılar, dinlerin ateist ya da hümanist akademisyenlerce öğretilmesi gerektiğini savunurken, teolojik fenomenologlar, dinlerin dindar ya da inananlarca öğretilmesi gerektiğini ileri sürerler. Çoğu insan, bu iki yaklaşımdan sadece birini kabul etmeye mecbur olduğumuzu düşünmesine rağmen, biz üçüncü bir seçeneği ya da pozisyonu savunmaktayız. Sekülerlik kavramını, pozitivist ve Avrupa-merkezci bir paradigma olarak kabul etmeye mecbur değiliz. Bu yüzden, pozitivistik ve indirgemeci olmayan bir sekülerlik kavramına ve kendi dini geleneklerimiz ve değerlerimizle uyum içinde olan yeni bir sekülerlik anlayışına ulaşabiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Dini Araştırmalar, Seküler Olma, (Teolojileştirilmiş) Fenomenoloji, Çoğulluk, Nötral Olma



## **Towards A Pluralist Perspective in Religious Studies Beyond Positivist Secularity and Phenomenology Theologized Abstract**

### Abstract

There are two different approaches in the realm of teaching or investigating of the religions in the universities. On the one hand either the secular or the naturalist approach tries to explain the religions by irreligious factors, on the other hand, either the theological or classical phenomenology aims to describe the religions from insider's perspective. According to this outlook, whereas the secular-

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

ist researchers defend on the fact that the religions should be taught by atheist or humanist acedemicians, the theological phenomenologists assert that the religions should be taught by the religious or beleivers. Although most people think that we are compelled to accept the only one from these two approaches, actually, here we argue for the third alternative way or position; we souldn't be urged to accept the concept of being "secular" as a positivist and an euro-centric paradigm. Therefore we may attain for an un-positivistic and un-reductionist concept of being secular and a new understanding of secularity which is in harmony with our own religious traditions and values.

**Key Words:** Religious Studies, Being Secular, (Theologized) Phenomenology, Plurality, Being Neutral

8 | db

Günümüz dünyasında dini araştırmalar alanında dini gelenekleri araştırmanın ve üniversitelerde dinler hakkında verilen eğitimin nasıl ve ne şekilde yapılması gerektiğine dair ciddi bir tartışma yaşanmaktadır. Bu tartışmayı kısaca, seküler ya da naturalist yaklaşımla<sup>1</sup> teolojik ya da klasik anlamda fenomenolojik<sup>2</sup> yaklaşım arasındaki çatışma eksenine yerleştirebiliriz. Seküler yaklaşım, dini geleneklere dışarıdan, sosyolojik, psikolojik veya ekonomik perspektiflerden bakarken, dinin özsel anlamını tanımlamada Otto'nun kutsal kavramına başvuran<sup>3</sup> klasik ya da teolojik yaklaşım, içeriden, inananın kendi perspektifinden bakmaktadır. Klasik anlamda ele alındığında, seküler yaklaşımla, Comte, Durkheim, Freud gibi araştırmacılar da gördüğümüz biçimde, dini fenomenlerin, sosyolojik ya da psikolojik süreçlere indirgendiği pozitivist anlayışı kastetmekteyiz. Diğer taraftan teolojileştirilmiş fenomenolojik anlayışta, bu pozitivist indirgemeciliğe karşı bir biçimde tarihselliğinden ve kültürelliğinden soyutlanmış kutsalın mutlak otonomi düşüncesi hâkimdir. Özellikle klasik fenomenologlar, dinleri "anlamayı" vurgularken, dinleri, Üstün tek Tanrı'ya inanç, kötülük ve kurtuluş kavramları gibi, Hıristiyan teolojik kategoriler içinde değerlendirdiler.<sup>4</sup> Daha erken dönemdeki dinler tarihçileri, günümüzün yaşayan dini cemaatlerini araştırmaktan çok, geçmiş dinlere odaklandıklarından dolayı, içerideki-dışarıdaki ayırımına dayalı problematikle meşgul

<sup>1</sup> McCutcheon bu yaklaşımı "antropolojik yaklaşım" olarak da isimlendirmektedir.

<sup>2</sup> Seküler yaklaşımın taraftarları, fenomenolojik yaklaşımdan dinci yaklaşım ve fenomenologlardan dinciler biçiminde bahsetmektedir.

<sup>3</sup> Samuel Mickey, "On the Function of the Epoche in Phenomenological Interpretations of Religion", *PhaenEx* 3, (Spring/Summer, 2008), s. 64. (56-81)

<sup>4</sup> James Cox, "Ancestors, The Sacred and God: Reflections on the Meaning of the Sacred in Zimbabwean Death Rituals", *Religion* 25 (4), 1995, ss., 339-355.

olmadılar. 70'li yılların öncesinde araştırmacının kimliği veya ideolojisi ile ilgili olarak hemen hemen hiçbir alaka yok iken, daha sonraları özellikle Russell T. McCutcheon<sup>5</sup>, Donald Wiebe<sup>6</sup>, Timothy Fitzgerald<sup>7</sup> gibi araştırmacılar, araştırma ve öğretme sürecinden ziyade araştırmacının ve din öğretiminin rolünü ve onun ideolojisini ön plana çıkaran çalışmalara imza atmışlardır. Onların yaklaşımı özellikle konuyu farklı bir bağlama taşımıştır.

Bu çatışmayı, aynı zamanda içeriden anlama vs. dışarıdan anlama biçiminde de ifade edebiliriz. Dışarıdan anlama (etic) ile kastedilen bilimsel ve seküler anlama iken, içeriden anlama (emic) ile kastedilen teolojik anlamadır.<sup>8</sup> İçeriden anlama ve dışarıdan anlama kutupsallığının ideolojik bir boşlukta oluşmadığı aşikârdır. Zira örneğin içeriden anlama taraftarı olan teolojik eğilimli fenomenologlar, kaçınılmaz bir biçimde karşılaştırmalı din biliminin ve Hıristiyan teolojisinin üniversitelerde aynı departmanda birlikte öğretilmesi gerektiğinden bahsederken, dışarıdan anlama (indirgemecilik) taraftarı olanlar ise, bu duruma karşı çıkmaktadırlar.<sup>9</sup> Dolayısıyla içeriden anlama taraftarları (religionist) ile dışarıdan anlama taraftarları arasındaki çatışma, aynı zamanda bilimsel dünya görüşünü temsil eden sekülerleşmeyle dini (Hıristiyan) dünya görüşü arasındaki çatışmadır. Hatta iki taraf arasındaki ihtilaf, din incelemesi (study of religion) denen disiplini isimlendirilme biçiminde bile kendini dışı vurur. Eliade gibi her iki isimlendirmeyi kullanan araştırmacılar var olsa da, Dışarıdan ve seküler anlama taraftarları, genellikle din incelemesi için “dini araştırmalar” (religious studies) tabirini kullanırlarken, içeriden ve dini (teolojik) anlama taraftarları, genellikle “karşılaştırmalı din” (comparative religion) tabirini istimal etmektedirler.

Dini araştırmalara seküler bir biçimde yaklaşmanın gerekliliğinden bahsedenler, araştırma yapacak kişinin herhangi bir dini cemaatin mensubu olmaması gerektiğinden bahsederler. Bilindiği gibi seküler bir mantığa dayalı modern dini araştırmalar, Hıristiyan

<sup>5</sup> *Critics not Caretakers: Redescriving the Public Study of Religion*, New York: State University of New York Press, 2003.

<sup>6</sup> *The Politics of Religious Studies*, Palgrave, 1999

<sup>7</sup> *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press, New York 2000

<sup>8</sup> Nitekim David Tracy, teolojik anlama çabasını, bir dini geleneğin entelektüel yorumlarını içeriden anlama olarak tanımlar.

<sup>9</sup> Andre Drogers, “Methodologic Ludism: Beyond Religionism and Reductionism”, ed. Anton Van Harskamp, *Conflicts in Social Science*, Routledge, New York 2003, s. 48

kültür ve teoloji disipliniyle arasına mesafe koyarken, tek muteber referansı Aydınlanma felsefesine yaparlar. Buna göre, seküler bir araştırma Hıristiyan teolojisine karşı anlamında ateist ya da en azından hümanist olmalıdır. Herhangi bir dine ya da teolojiye bağlılık, araştırmacının inceleme tarzını ya da üniversitede dinlerin okutulma tarzını sınırlandıracaktır. Sonuç, kaçınılmaz bir biçimde, dini fenomenleri dini olmayan süreçlere indirgemek ve dini geleneklere büyük bir darbe vurarak onları değerden düşürmektir. Buna karşın, söz konusu dinlerin seküler yorumu sürecine muhalefetin sadece teolojik bir içeriğe indirgenmiş fenomenolojik yaklaşım olduğunu iddia etmek, acelecilik olur. Böyle bir iddia sadece teoloji vs. dini araştırmalar, ya da içeriden anlam vs. dışarıdan anlama kutupsallığından başka bir seçenek olmadığını kabul eden bir anlayış için geçerli olabilir.

Oysa gerek pozitivist manada seküler yaklaşımla, gerekse teolojik manada klasik fenomenoloji<sup>10</sup> dışında, yani dışarıdan anlama ve içeriden anlama seçenekleri dışında bir üçüncü seçeneğin varlığı her zaman söz konusudur. Seküler dini araştırmalar, özellikle doğulu geleneklerin değişmeyen bir öze sahip oldukları, dinlerin sadece bilimsel yöntemle açıklanabileceği, nesnellığe ya da nötraliteye (tarafsızlık) sadece seküler yaklaşımla ulaşılabileceği hususlarında yanılmaktadır.<sup>11</sup> Buna paralel olarak, teolojik yaklaşımla özdeş sayı-

<sup>10</sup> Özellikle klasik fenomenoloji derken, başta Rudolf Otto olmak üzere, van der Leeuw, Kristensen ve hatta Joachim Wach tarafından temsil edilen bir geleneğe atıf yapılmaktadır. Klasik fenomenoloji, özellikle 19. yy.ın evrimci ve pozitivist din algısına tepki olarak ortaya çıkmıştır. (Bkz. Leonard Swidler, Paul Mozjes, *The Study of Religion in An Age of Global Dialogue*, Philadelphia: Temple University Press, 2000, s. 141) Klasik fenomenologlar, pozitivistliği reddetmelerine rağmen, "objektif" gerçekleri araştırmak gibi, bazı pozitivist faraziyelerden kurtulamamıştır. Ancak pozitivist yaklaşımların dinlerin kökenini inceleme noktasındaki saplantısını ber taraf etmek için, dini fenomenlere yol açan sebepleri değil, onların referansta buldukları aşkın gerçekliği ya da kutsal araştırmaya çalışırlar. Otto ve Eliade, pozitivist teorilere karşı çıkararak, genellikle onların kutsal düşüncesini kendi bilimsel ilgi alanları çerçevesine indirgemekle onları tenkit eder. Bu tür pozitivist ve redüksiyonist yaklaşımlar, dini fenomenlerin karmaşıklığını dikkate almadığından onları basite indirger. Bununla birlikte pek çok araştırmacı, Otto ve van der Leeuw'nun fenomenolojik yaklaşımlarının teolojik terimler içinde yorumlanabileceği ve din incelemesini teolojize ettikleri sonucuna ulaşır. Dolayısıyla klasik fenomenologlar, pozitivistleri indirgemeci olmakla suçlarken, farkında olmadan kendileri de bir başka (teolojik) indirgemeciliğe saplanmaktadır. Aslında klasik fenomenologlar,örneğin Wach din incelemesini teolojik ve Hıristiyan etkilerden arındırmaya çalışsa da, "Hakiki dinler, Tanrı'yı nihai gerçeklik olarak görmelidir" dediğinde, farkında olmadan teolojik bir bakış sergiler.

<sup>11</sup> Diğer taraftan John Milbank, seküler sosyal teorilerin, paradoksal bir biçimde teolojik ya da teolojinin kılık değiştirmiş bir hali olduğunu belirtir. Ona göre seküler teoriler, sadece seküler toplumlara uygulanabilir ve Hıristiyanlığa karşıtlık içinde gelişse-

labilecek klasik fenomenoloji, dinlerin değişmez özünü ifade eden ve tarihsel süreçlerden hiçbir biçimde etkilenmeyen kutsal düşünce-sinden bahsettiğinde özselci ve tarih dışıdır.

Biz, dini geleneklere mutlak bir karşıtlık içinde olan ve pozitivist paradigmaya bağlı seküler anlayışla, belli bir dini sistemi ve özellikle Hıristiyanlığı merkeze alarak diğerlerini bu merkez çerçevesinde tanımlayan teolojik anlayış arasında tercih yapmak zorunda değiliz. Nitekim, Kanada'da yaşayan Somalili siyahi göçmen bir Müslüman olan Abdi M. Kusow, kendi örnek durumundan hareketle, içeriden anlama ve dışarıdan anlama arasındaki ayrımın zannedildiği kadar basit olmadığını tam tersine son derece kompleks bir niteliğe sahip olduğunu belirtir. Zira o, kendini hem içeriden hem de dışarıdan bakan biri olarak görür. Ama başka bir bakış açısıyla da, kendisi, her iki toplum için "dışarıdan bakan" biridir. İçeriden bakan-dışarıdan bakan ayrımı, tekil sosyal bir statünün varlığı hususundaki yanlış anlamaya dayanmaktadır. Oysaki içerideki ya da dışarıdaki daima durumsallığa bağlıdır. Dolayısıyla insan belli bir durum için içeriden bakan biri, başka bir durum söz konusu olduğunda dışarıdan bakan biri olabilir.<sup>12</sup>

Özellikle dini araştırmalara seküler bir yaklaşımın, dinlere düşman olması gerekmediğini sav ederken, Batı tipi bir sekülerleşmenin ötesinde dini değerlerle çatışmaksızın sekülerleşmeyi başarmış başka doğulu toplumlara göz atmak yeterli olur. Dolayısıyla seküler yaklaşımı, tektip biçimde algılamak ya da onu pozitivistimin çizdiği sınırlar içine yerleştirmek zorunda değiliz. Diğer taraftan dini araştırmaları, indirgemeciliğe düşme korkusuyla, diğer pek çok sosyal bilimden izole eden ve onu teolojileştiren klasik fenomenoloji, dini araştırmaların çok-disiplinli ve disiplinler arası bağlamını reddettiği için, eleştirel ve reflektif olmayan bir yola sapar.

Bu bağlamda öncelikle seküler yaklaşımın avukatı olan Robert Segal ve onun eleştirmenleri arasındaki tartışmaya odaklanacağız. İkinci olarak, dini araştırmalarda indirgemeciliğe karşı çıkan yorumsal sosyal bilimlerle çağdaş fenomenolojik yaklaşımın ittifakına

ler de, mitsel bir biçimden farksızdırlar. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 2006, ss. 3-5.

<sup>12</sup> Abdi M. Kusow, "Beyond Indigenous Authenticity: Reflections on the Insider/Outsider Debate in Immigration Research", *Symbolic Interaction*, vol.26, no.4, 2003, ss., 592-593 (591-599)

işaret edeceğiz. Son olarak ise, dini araştırmalarda ne içeriden ne de dışarıdan bakan, nötr bir tutumu içselleştiren dolayısıyla araştırma sürecinde ne inananın tarafında yer alan ne de onu devre dışı bırakan metodolojik agnostizm üzerinde duracağız.

### İçeriden Anlama Ya da Dışarıdan Anlama

Robert Segal, mitoloji teorileri, Gnostik dini gelenekler ve dini araştırmaların metodolojisi üzerine kafa yoran önemli isimlerden biridir. O, din çalışmalarında ilk kez yüksek sesle dinleri içeriden yani inananın perspektifinden anlamaya çalışan araştırmacılar için “dinciler” (Religionist) tabirini kullanan kişi olmuştur. Ona göre, “dinciler”, belli başlı konularda ittifak etmektedirler; I) Din, otonom bir araştırma alanına sahiptir. II) Din sadece kutsalın onaylanmasına ilişkin inananın indirgenemez bakış açısının peşinde bütünüyle anlaşılabilir. III) Dinin hakikati açıklanamazdır. Segal’in savunduğu indirgemecilik ise, şu esaslara dayanır. I) Din otonom bir inceleme alanı değildir. II) Din, imtiyaz tanınmış inananın bakış açısından anlaşılabilir.<sup>13</sup> III) Dinin hakikati açıklanamaz değildir.<sup>14</sup>

12 | db

Segal’e göre indirgemecilik bir dinin analizinin dini terimlerden çok seküler terimler içinde gerçekleştirilmesi gerektiği anlamına gelir. Dinin kökeni, işlevi anlamı ve hatta hakikati, indirgemeye tabidir. Din fenomenologlarının indirgemeciliğe karşı geliştirdikleri görüşler dört esasta toplanır. I) Dinin gerçek doğası açık seçik biçimde dinseldir. II) İndirgemecilik dinselliği, gerçekte olduğundan farklı bir şeye dönüştürür. III) İndirgemecilikten kaçınılabilir. IV) Dini araştırmalar dine indirgemeci olmayan bir biçimde yaklaşırken, sosyal bilimler dine indirgemeci bir biçimde yaklaşır. Segal, bu kabullerden son ikisi üzerine daha çok odaklanır. Din fenomenologları bir taraftan sosyal bilimleri nötralize etmeye çalışırken, diğer taraftan onları kuşatmaya çalışır. Zira onlar sosyal bilimlerin indirgemeci olduğu ölçüde, din için tehdit edici olduğunu kabul eder.<sup>15</sup> Sosyal bilimlerin verdiği cevaplar, tektip olarak indirgemeci ve özelde materyalisttir. Buradaki anlayışa göre, sosyal bilimlerin indirgemeci cevaplar verdiği için sadece köken ve işlevle ilgili sorulara cevap verebilir. Sosyal bilimlerin dinden ziyade sosyoloji

<sup>13</sup> Kristensen ise bunun şart olduğunu vurgular.

<sup>14</sup> Edward Yonan, “Clarifying the Strengths and Limits of Reductionism in the Discipline of Religion” *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. E.J. Brill, New York 1994, ss. 43-44.

<sup>15</sup> Robert, Segal, “Reductionism in the Study of Religion” *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. E.J. Brill, New York 1994, s. 4.

veya psikolojiyi incelediklerinden, din hakkındaki sorulara cevap veremezler. Ona göre bu anlayışın en büyük öncüsü dini fenomenin dini bir şey olarak incelenmesi gerektiğini belirten Eliade olmuştur. Klasik sosyal bilimcilerin dine yaklaşımlarıyla çağdaş sosyal bilimcilerin dine yaklaşımlarının aynı olmadığı, çağdaş sosyal bilimcilerin dini antropolojik ya da sosyolojik bir mesele olarak değil, temelde dini olarak inceledikleri belirtilir.<sup>16</sup>

Din fenomenologlarının sosyal bilimcilerden farklı bir biçimde hareket ettikleri aşikâr değildir. Onlar dinin hakikatini varsayarlar ve bu temelde onun kökenini ve işlevini belirlemektedirler. Eliade dinin insanları kutsala bağlamaya hizmet ettiği noktasında onu övdüğünde, onun övgüsü kutsalın varoluşunu varsayar. Eliade kendi metafiziksel görüşlerini dinin kökenini ve işlevini belirlemeye uyguluyorsa, aynıını sosyal bilimciler de yapabilir. Segal bazen yorumun indirgemeci olabileceğini, buna karşılık bazen açıklamanın indirgemeci olamayabileceğini anlatmaya çalışır.<sup>17</sup>

İndirgemeciliğin savunusunu yapan Segal, indirgemeciliğe karşı çıkan fenomenologların dinle ilgili inananın bakış açısına imtiyaz tanıdıklarını ileri sürer. Özellikle Eliade, dinin anlamı, kökeni ve işleviyle ilgili inananın bakış açısını tasvir etmeye çalışır. Oysa Eliade'nin hem yaşayan dinler hem de ölü dinlerle ilgili kaynağı bizzat inananların kendisi değil, kutsal metinlerdir. Dahası Segal, Eliade'nin inananın bakış açısına şiddet uyguladığını savunur. Özellikle bütün dinlerin kutsal fenomenlerini tanrıların ötesinde gayri şahsi kutsal bir alanın tezahürleri olarak kabul etmesi, bütün dinlerin amacını mekânsal ve zamansal olarak kutsal alana bir dönüş olarak yorumlaması ve hepsinden daha önemlisi tekil dinlerin kutsal fenomenlerini sadece evrensel dini fenomenlerin örnekleri olarak düşünmesi, bu şiddetin en bariz göstergeleridir. Zira Eliade'nin bakış açısından farklı olarak, inanan insanlar, tanrıların ötesinde gayri şahsi kutsal bir alana ihtimal vermezler, benzer bir biçimde dinin amacını da kutsal alana bir dönüş olarak kabul etmezler. Bu bakımdan Eliade'nin kendi din yorumuyla inananların bakış açısını özdeşleştirmesi keyfi bir tutumu yansıtır. Eliade inananın bakış açısı için önemli olanın dini fenomenlerin beşeri ya da doğal terimlere indirgenememesi olduğunu belirtir. Büyük ölçüde Jung'un etkisinde kalan Eliade inananın bakış açısından saparak, analizlerini derinlik

<sup>16</sup> Segal, *a.g.e.*, ss., 4-5.

<sup>17</sup> Segal, *a.g.e.*, ss. 9-11

psikolojisine dayandırır. Segal, Eliade'nin din yorumunun en az Eliade'nin indirgemeci olduğu için karşı çıktığı zevatın yaklaşımı kadar indirgemeci olduğunu iddia eder.<sup>18</sup>

Segal'e göre, Eliade indirgenemezci yorumun tek uygun yorum olduğunu kanıtlayamaz. İnanmayan biri için dinle ilgili olarak inananın bakış açısını kabul etmesi imkânsızdır. Burada inananın atesit değil, agnostik anlamına gelir. İnanmayan biri, inananın bakış açısındaki bazı noktaları, takdir edebilir. O, inanan için dinin seküler işlevlerini takdir edebilir. Ayrıca dinin seküler kökeninden de bahseder. Sorun onun inanan açısından dinin gerçekliğini takdir edemediğidir. İnanmayan inanan açısından tanrısallık gerçekliğini takdir edemediği ölçüde, inananın bakış açısını bütünüyle takdir edemez. İnanmayanın yapamayacağı şey, inanan açısından dinin anlamını takdir etmektir. İnanmayan biri, dini başka bir terime indirgemeye karşı çıkabilir ve ona saygı gösterebilir.<sup>19</sup>

14 | db

İnananın dinini takdir eden bir inananın, sadece bir inancın kökenini ya da işlevini değil, hakikatini değerlendirmelidir. İnanmayan biri, inananın samimiyetini sorgulayamaz. İnanmayan, inananın tanrısallık gerçek olduğundan emin olmasından değil de, tanrısallık gerçek olduğundan şüphe eder. İnananın zihnini yeniden yaratmak, bir inananı kendi terimleri içinde takdir etmekten farklı değildir.<sup>20</sup>

Segal, dini konuların sosyal bilimlerden ele alınması, dinin indirgemeci bir biçimde açıklanması konularında eleştirilmiştir. Ayrıca meseleye farkında olmadan normatif bir biçimde yaklaşması, indirgemeciliği dinin yanlış ya da gerçek dışı olduğuyula ilişkilendirmesi nedeniyle de çeşitli eleştirilere muhatap olmuştur. Biz bu eleştirileri ayrıntılı olarak ele almaya çalışacağız.

İdinopulos, dini ayrı bir üniversitede özel bir incelemeyi hak eden eşsiz bir konu olduğunu belirtirken Segal'in fikirlerine büyük ölçüde karşı koyar. Ona göre sosyal bilim disiplinleri, sadece dinin belli yönlerini ele alabilirken, benzersiz bir din departmanı, din incelemesinin hakkını verir. Ona göre Segal'in zannettiği gibi dini davranış ve sosyolojik davranış arasındaki ilişkiyi göstermek, indir-

<sup>18</sup> Robert Segal, "In Defense of Reductionism" *The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion*. ed. Russell McCutcheon. Cassell, London 1999, ss., 140-141.

<sup>19</sup> Segal, a.g.e., s. 152.

<sup>20</sup> Segal, a.g.e., ss. 153-154



gemeci olmayı gerektirmez.<sup>21</sup> Segal'e göre, dinin indirgemeci analizinin anahtarı, dini pratiklerin aktüel anlamda kastettiği şey açısından doğru bir görüşe ulaşmaktır. Burada Segal, "kutsalın gerçekliğini kabul eden inananlar" ile "bu gerçekliği reddetmesi gereken inanmayanlar" arasında bir ayrıma gider. Bununla birlikte Segal, inancın, dinin anlam bakımından eşsizliğini doğrulamayı varsaydığına haksızdır.<sup>22</sup>

Idinopulos, Segal'in iddia ettiği gibi Eliade'nin sadece dini tasvir etmediğini, aynı zamanda onun anlamını araştırdığını vurgular. Elbette Eliade, sadece toplum içinde dinin işlevini tasvir etmeyi amaçlamadı. Onun açısından, dinin empirik ya da tarihsel değerlendirmesi, dinin manasını anlama amacına yönelik temel süreçlerdir. Ona göre Segal, Eliade'yi yanlış anlar. Zira kutsal ya da profan gibi kavramlar, arkaik insanın değil, Eliade'nin terminolojisini yansıtır. Eliade yorum ediminin inanç ediminden farklı olduğunu kabul eder. Dahası yorum edimi dini inanca dayanmaz, fakat inancın dışsal ve sembolik ifadelerine dayanır. Segal'in Eliade'nin arkaik insanın bilincine tecavüzde bulunduğuyla ilgili iddiası da gerçeği yansıtmaz. Eliade'nin yapmaya çalıştığı şey, aşkın ve kutsal olduğuna inanılan varlıklar ya da güçlerle ilişki içinde toplumun kendini nasıl anladığını ortaya koymaktır. Segal'in, inananın, bütün tanrıların ötesinde hiçbir gayri şahsi kutsal kabul etmediği anlayışı doğru olabilir. Eliade'nin düşüncesinde kutsal kavramı, gayri şahsi ilahi bir alanı ifade etmez. Kavram sadece aşkınlık boyutuna göndermede bulunur. Bununla birlikte Segal'in eleştirisi taktiksel ve dinin kutsal olmaksızın nasıl yorumlanacağına dair hiçbir alternatif sunmaz.<sup>23</sup>

Din tanımıyla uğraşan Amerikan Dinler Tarihçisi Ivan Strenski ise, Segal'in meseleyi inananın bakış açısının epistemolojik statüsüne indirgediğinden, teolojik tuzağa düştüğünü belirtir. Segal'in inanan ve indirgemecilik karşıtlığı arasında kurduğu bağlantı hatalıdır. Zira Barthçı teoloji din kavramına indirgemeci yaklaşır. Öyleyse bazı inananlar indirgemeci olabilmektedir. Segal'in en büyük hatası, ilk planda indirgemecilik karşıtları tarafından dikte edilen bir ajandayla meşgul olmasıdır. Segal'in yanlışı, dinin hakikatiyle

<sup>21</sup> Thomas Idinopulos , "Must Professors of Religion by Religous?" *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. E.J. Brill.. New York 1994, ss. 66-67.

<sup>22</sup> Idinopulos, *a.g.e.*, s. 68

<sup>23</sup> Idinopulos, *a.g.e.*, ss. 75-78.

ilgili soruları ya da inananın görüş açısını indirgemecilik tartışmalarının esas meselesi olarak kabul etmesidir. Segal, indirgeme kavramına normatif yaklaşır ve hakikat tuzağına düşer.<sup>24</sup> Eliade gibi fenomenologlar, dini fenomenlerin indirgenemezliğini onların oldukları şekilden başka türlü ele alınamaması biçiminde anlamaktadır. Eliade din kavramını evrenselleştirmiş ve sabitlemiştir. Dine indirgemeci bir yaklaşım, gerçekliği sınıflandırma biçimimizi etkilemektedir.<sup>25</sup> Eliade, dinin bilimsel teorilerine karşı, onun ruhsal doğasını yansıtmayan bütün açıklama biçimlerini reddeder. Arke-tipsel analiz, diğer bütün analizlerin tahtına oturur. Çoğunlukla Eliade'nin, inananın bakış açısından konuştuğu söylene de gerçekte, onun teorik yaklaşımı, inananın bakış açısını normatif kılmaya tamamen karşıttır. Eliade, insanın alt bilincinde ve transbilinç (bilincini aşan) etkinliğinde ifade edilen sembolizmle ilgilenir. Yaratıcı hermenötik total bir hermenötiktir, tarih öncesinden günümüze insanın kutsalla karşılaşmasını deşifre etmeye çalışır. Eliade fenomenlerin dini olan ve olmayan değerlendirmelerini kendi değerlendirmeleriyle değiştirir. Strenski, a priori mutlak otonomi kavramına karşı koyarken, rölatif otonomi kavramına müracaat eder. Strenski'ye göre, dinin sahip olduğu tarih, yapı veya sanat gibi olgular mutlak anlamda otonom değildir. Ona göre, rölatif otonomi, bütün disiplinler bölünmelerin stratejik olduğunu bildirir. Rölatif otonomi, araştırmacıyı hakikat tuzağından, dini de aşkınsal gerçeklikten korur. Dinin kültürel gerçekliği yeterlidir. Eliade ise, dinin otonomisinin katıksız olduğunu ve seküler alandan mutlak biçimde ayrıldığını belirttiğinde meseleyi abartır.<sup>26</sup>

16| db

Donald Wiebe'ye göre, Segal, inananın perspektifinden bakmanın zorunlu olmadığını söylerken haklı olsa da, indirgemeciliğe duyulan ihtiyacı, dinin yanlış olmasıyla ilişkilendirme yolunu açtığında hatalıdır. Segal sadece indirgemeci olmayan değerlendirmelerin zorunlu olmadığını değil, aynı zamanda onların mümkün de olmadığını belirtir. İnanmayan bir araştırmacı için, indirgemeci yorum tek çıkar yoldur. Genelde dinin ne olduğu yerine inananın perspektifine odaklanmak, anlam belirsizliğine yol açar. İndirgemeci olmayanlar, genelde dini anlamaya odaklanmak yerine inananlar için dinin ne anlama geldiğini anlama üzerine dikkatleri odaklayan

<sup>24</sup> Ivann Strenski, "Reduction without Tears" *Religion and Reductionism*. ed. Thomas İdinopoulos, Edward Yonan, E.J. Brill, New York 1994, ss. 95-97.

<sup>25</sup> Strenski, *a.g.e.*, s. 101

<sup>26</sup> Strenski, *a.g.e.*, ss., 102-107.

yansıtıcı bir dil kullanır. Böyle bir dilin kullanımı daha ziyade fenomenologlar için geçerlidir. Segal'e göre, dinin indirgemeci olmayan değerlendirmeleri, sadece dindarlar için mümkünken, indirgemeci değerlendirmeler, hem dindarlar hem de septikler için geçerlidir.<sup>27</sup>

Segal'in argümanı, psikolojik olmaktan çok mantıksaldır. Dini fenomenleri dini terimler içinde izah etmek inanmayanlar için imkânsızdır. Dini fenomenleri dini olmayan terimler içinde izah etmek, inanmayan için hem mümkündür hem de zorunludur. Segal'e muhalif olarak Wiebe, din incelemesindeki bir indirgemecilik savunusunu varsaymadığını düşünür. Segal, indirgemecilere karşı kendi argümanının başlangıçtaki amacını tehlikeye atar. Segal'e göre skeptik, inananın terimlerinin mantıksal ve psikolojik geçerliğini araştırır, ama aynı hakkı septik için inanana vermez. O, dinin yanlış olduğunu ve bu yüzden, dinde mevcut olmayan bir gerçekliğe sahip olan kavramlar açısından açıklamaya ihtiyaç olduğunu belirtir.<sup>28</sup> Wiebe'ye göre, Smith'in iman ve birikimsel gelenek arasında yaptığı ayırım, Segal'in tezini kökten çürütür. Wiebe, Segal'den farklı olarak, indirgemeciliği, dinin bilimsel açıklamasına giden tek yol olarak görmez. O, indirgemeci yaklaşımın indirgemeci olmayan yaklaşımdan her bakımdan daha üstün olduğunu bile kabul etmez.<sup>29</sup> Öyleyse Segal indirgemeci analizin zorunluluğunu, Wiebe ise imkânını savunur.

Segal Eliade'nin aksine, dinin diğer kültürel fenomenler gibi çok kökenli, çok işlevli ve çok anlamlı olduğunu savunur. Din kısmen sosyolojik kısmen dini olan bir kökene sahip olabilir. Segal, sosyolojik bir değerlendirmenin, dinin özellikle sosyal bir amaç için işlediğini gösterdiğini savunur. Bu onun aynı zamanda dini bir amaç için işlemeyeceği anlamına gelmez. Eğer kutsal, teorik bir nesne değilse, din incelemesi, teoriler arası indirgmeden muaf tutulur. Sharma Segal'in görüşleriyle fenomenolojik anlayış arasında bir diyalog kurmayı dener. Segal'in eleştirileriyle fenomenoloji tamamlayıcılık ilişkisi içine sokulmalıdır.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Donald Wiebe, "Beyond the Sceptic and the Devotee". *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan, E.J. Brill., New York 1994, ss. 109-110

<sup>28</sup> Wiebe, *a.g.e.*, s. 112

<sup>29</sup> Wiebe, *a.g.e.*, s. 116.

<sup>30</sup> Arvind Sharma, "What is Reductionism". *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan.: E.J. Brill, New York 1994, ss. 138-139.

İnananın dini olarak kabul ettiği şeyle, fenomenologun din kavramıyla anladığı şey birbirinden ayırt edilmelidir. Eliade, inananların öz anlayışını aşabilen ve inananlara malum olan tarihsel olgulardan sapabilen dini tecrübenin çeşitli yapılarını kimliklendirir. Arketipler, bütün tarih boyunca gelişen anlam bütünlüğüne sahiptir ve hatta bizzat inananların arketipler hakkında sahip oldukları farkındalığı aşar. Bununla birlikte çağdaş anlamda din fenomenolojisi, dini seküler anlayışa karşı koruyan muhafazakâr bir yöntem olarak anlaşılmalıdır. Fakat fenomenoloji dini boyutun sadece seküler bir biçimde anlaşılmasını engelleyen bir metodolojidir.<sup>31</sup>

### **İndirgemeciliğe Karşı: Çağdaş Din Fenomenolojisi ve Yorumsal Sosyal Bilimlerin İttifakı**

Fenomenolojik düşünüm, son elli yıl içinde metafizikten insan varoluşuna hareket etti. Bu nedenle fenomenolojik araştırma, zamansız özleri araştırmadan zaman içindeki anlamları, insanlar için dini bir niteliğe sahip olan manaları araştırmaya doğru yol almaktadır. Fenomenolojik düşünümün kırılma geçirdiği evrede ön plana çıkan en önemli isimlerden biri olan Waardenburg'un "yeni stil fenomenoloji" adını verdiği ve klasik fenomenolojiden ayırt ettiği yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Buna göre, bu yeni yaklaşım, öznenin anlamlarını araştırma üzerine odaklanır. Niyetler üzerine vurgu, yeni dini hareketlerin ve yaşayan dinlerin araştırılmasına izin verir. Bunun yanı sıra Waardenburg, fenomenolojiye, din kavramını analiz etme ve araştırma noktasında eleştirel bir işlevi atfeder. Dini öz ve tezahür açısından ele alan klasik fenomenologlar, dini bilginin yorumunda *a priori* bir din kavramına bağlıdırlar. Waardenburg'un disiplinle ilgili anlayışı, fenomenologların tasviri, özselci eğilimlerinden çok sistematik dini araştırmalara yakındır. Burada fenomenoloji, dini fenomenlerin anlamlarını ve niyetlerini araştırmaya duyulan ihtiyacı vurgulayarak entegral ve sistematik bir yaklaşım olarak anlaşılır. Bu yaklaşım, geleneksel (klasik) fenomenolojinin en iyi yönlerinden bazısıyla yeni stil fenomenolojinin ilgilerinin sentezini ifade eder ve yeni fenomenoloji olarak isimlendirilebilir.

Klasik fenomenoloji, dini araştırmaktan çok yorumlamakla ilgilendir. Klasik fenomenoloji, *epoche* dışında hiçbir metodolojik çabaya sahip değildir. Araştırma süreci, teolojik önkabullerden mümkün olduğunca arındırılmalıdır. İndirgemeciliğe karşı koyan fenome-

<sup>31</sup> Sharma, *a.g.e.*, ss. 140-141

loji, dini salt dini tecrübeye indirgemekle dinin otonomisini savunmakla birlikte, dini beşeri gerçeklikten izole etti. Waardenburg'a göre, din fenomenolojisi kendinde ana bir disiplin değil, tarih, sosyoloji ve din psikolojisiyle kısacası ampirik disiplinlerle ilişki içinde var olan bir yaklaşımdır.

Waardenburg, yorum sayesinde olgulara anlam atfettiğimizi dolayısıyla saf olgulardan bahsetmek yerine yorumlanmış olgulardan bahsetmenin daha doğru olacağına işaret eder. Beşeri kültür içinde her şeyin bir olgusal bir de anlam yönü vardır. Burada anlam araştırması ile öteki kategorisine ve daha özeldir ötekinin hayat dünyasına ilgi arasında bir ilişki vardır. Eski tarz fenomenoloji olgulara geri dönme ilkesine sahipken, yeni tarz fenomenoloji temel niyetlere geri dönme ilkesiyle hareket eder. Böylece yeni tarz fenomenolojide dini faktör, her zaman beşeri faktörle yani beşeri niyetle ilişki içindedir. Dini olgular, söz konusu cemaatin bakış açısından "dini" olarak nitelenen bir bağlamda gerçekleşen olgulardır. Ayrıca olgular, sadece özel bir bağlamda var olan dini anlama sahip olduğundan değil, ayrıca belli bir cemaat için dini bir anlama sahip olduğundan "dini" olarak isimlendirilir.<sup>32</sup> Dini olgular, belli niyetleri ima eden beşeri ifadeler olarak incelenmelidir.

Klasik din fenomenolojisi, dini fenomenler alanında nesnel yapıları araştırırken, analizden ziyade senteze yönelmiştir. Bu yönünde dinin temelde ne olduğunu iddia etmek yerine araştırmacı, dinin ne olduğunu bilmediğini kabul etmelidir. Klasik fenomenoloji, anlamı, dini fenomenler arasındaki ilişkiler ya da yapılar açısından değerlendirirken, yeni stil fenomenolojik araştırmada anlam, somut şahıslar ve onlar için dini bir öneme sahip olan bilgi açısından değerlendirilir. Burada insanların gerçekliği tecrübe ettiği biçimlerle ilgilenir (Waardenburg, 1973: 110-117). Klasik dini araştırmalarda dini olanla seküler gerçeklik birbirinden ayrt edilir, fakat yeni stil fenomenolojide dini olanla dini olmayan niyet arasında mutlak bir ayırım yoktur, sadece niteliksel bir farklılık vardır.<sup>33</sup>

Dini bir ifade, literal anlamı ya da olgusal davranışı açısından değil, daha çok ifadeyi meydana getiren beşeri niyetler açısından anlaşılmalıdır. Teorik olarak, insan ve onun ifadesi arasında doğrudan bir ilişkinin ötesinde insan ve onun niyeti arasında doğrudan

<sup>32</sup> Jean Jacques Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*. Ed. ? Walter de Gruyter, Berlin 1978, s. 10.

<sup>33</sup> Waardenburg, *a.g.e.*, s. 18.

bir ilişki vardır. İnsanın ifade etmek istediği şeyden dolayı ifade anlamlıdır. Bu ise, dinsel olarak isimlendirilen trans-ampirik ve aşkınsal referansa odaklanmayı gerektirir.<sup>34</sup> Fenomenleri anlamlı hale getiren niyetler, doğrudan anlaşılabilir, sadece referanslar olarak ifade unsurlarını kullanarak dolaylı yoldan anlaşılır. Araştırmacının anlama çabasının başarısı, ifadenin kendisine tanıklık yaptığı, dini evreni tesis etme, bu ifadeyi bu evrendeki aşkınlık açısından yorumlama yeteneğine bağlıdır.<sup>35</sup> (Waardenburg 1973: 125).

Anlamlar kendinde var olan şeyler olarak değil, insanlar tarafından kavranan manalar olarak anlaşılmalıdır. Bu bakımdan dinler sadece beşeri gerçeklikler ve inşalar olarak kavranmalıdır. Olağan hayat anlamlarından farklı olarak, dini anlamlar, kurucu bir niteliğe sahiptir. Burada dini fenomenlerin incelemesi, şahıslarla ilişki içinde görülür. Bu tür bir inceleme, geçmişin dinlerinden ziyade günümüzün yaşayan dinlerine daha kolay uygulanabilir. Dini anlamların incelemesi, normatif terimler içinde değil, ampirik araştırma açısından düşünülmelidir. Fenomenolojik araştırmada temel ilke, araştırmacının kendi anlamlarını yaratmak ve vaaz etmek yerine diğerleri için dini bakımdan anlamlı olan hakkındaki bilgiye ulaşmaktır.<sup>36</sup>

20 | db

Yaşayan dinlerin incelemesinde ortaya çıkan ilk değişim, hermenötik bir sorun olarak öznel anlam meselesinin zuhurudur. Burada dini fenomenler, saf olgular olarak değil, yorumlanmış olgular olarak anlaşılır ve içeriden yani katılımcının görüş noktasından anlamlandırılır. İkinci değişim, inanların aktörler olarak görülmesinde yatar. Araştırmacılar inceledikleri insanlarla doğrudan iletişim kurmalıdır. İnananların aktörler olarak görülmesi, kendi dinlerinin tanımlayıcısı olmaları anlamına gelir. İnananlar, iletişime katılarak ya da katılmayı reddederek bir dinin inşasında ya da yapı sökülümünde katkı sağlamaktadırlar. İnananlar artık bir kültürün sorumlu temsilcileri olarak kabul edilmelidir. İnananlarla girilen iletişim araştırmacıya öz eleştiri yapma fırsatı verir. Öz-eleştiri kapasiteleri kültürler arası işbirliğinde bir anahtardır.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Jean Jacques Waardenburg, "Research on Meaning in Religion". *Religion, Culture and Methodology*. ed. Th. P. van Baaren. Mouton the Hague, Paris 1973, ss. 121-122

<sup>35</sup> Waardenburg, a.g.e., s. 125.

<sup>36</sup> Jacques Waardenburg, *Progress in Research on Meanings in Religion*. *Man, Meaning and Mystery*. ed. Sigurd Helde. Brill, Leiden 2000, s. 274.

<sup>37</sup> Waardenburg, a.g.e., ss. 276-279.

Waardenburg'un klasik fenomenolojiye ait bu tenkitleri, seküler mantığın eleştirisi konusu yaptığı konuların başında gelen dini anlamın teolojileştirilmesine karşı bir yaklaşımdır. Zira açık bir biçimde en az teoloji kadar sosyal bilimlerin bütün disiplinlerinin araştırma sürecine dâhil edilmesini teklif etmektedir. Onun anlam üzerine odaklanması, Cantwell Smith kadar hermenötiğin Gadamer sonrası rüzgârından etkilendiğini bariz biçimde gösterir. Burada Waardenburg'un yeni stil fenomenolojisinde göze çarpan en önemli husus, dinin aynı zamanda beşeri ve kültürel bir gerçeklik olduğu noktasındaki ısrarıdır. Bu ısrar, onun fenomenolojik anlayışını, klasik fenomenolojiye eleştirel yaklaşan Russell McCutcheon, Strenski ve Richard King gibi araştırmacıların postmodern yaklaşımıyla örtüştürür. Ne var ki, biz bu bağlamda daha çok Cantwell Smith ve Waardenburg'un çağdaş fenomenolojisinin yorumsal sosyal bilimlerin temsilcileriyle olan ilişkisine değineceğiz.

Yorumsal sosyal bilimi savunan Berger, Bellah ve Geertz, indirgemecilik konusunda dayatılan ya-ya da ikilemini aşmayı başarmışlardır. Metodolojik anlamda kendilerini Marx, Durkheim, Freud gibi indirgemecilerden ayırt etmişlerdir, bu yorumsal sosyal bilimciler, dini özelde kutsala değil, insanın anlama özlem duymasına atfederler. Bu yorumsal sosyal bilimin ışığında, sosyal bilimlerin **natürallizmi** ya da pozitivistliği doğrulayan açıklamalara indirgenemeyeceğini söyleyebiliriz. Fakat dinin indirgemeci olmayan yorumlarına duyulan sempati noktasında, bu yorumsal araştırmacılar, dini edimi de kapsayan sosyal edimin izahının natüralist anlayıştan daha fazlasını gereksediğine dikkat çektiler.<sup>38</sup>

Tıpkı Waardenburg gibi yorumsal sosyal bilimciler, nesnelere somut şahıslar açısından izah etmekle ilgilendiler. Fenomenologlarla bunlar arasındaki en temel fark, bu sosyal bilimciler anlamlı hayatı araştırırken, fenomenologlar kutsalı araştırır. Bellah için sembolik realizm, inananlar açısından dinin taşıdığı anlamı araştırmak olduğundan, sembolik realizmle indirgemeci olmayan yaklaşım özdeştir. Bellah'ın gerçekte inananın bakış açısını ele alıp almaması önemli değildir. Dinler Tarihçisi için önemli olan, dinin indirgenemez olup olmadığıdır. Dinler, seküler amaçlara götüren birer araçtır. Anlamın iki türü arasında bir ayrım söz konusu-

<sup>38</sup> Lorne Dawson, "Human Reflexivity and the Nonreductive Explanation of Religious Action". *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. E.J. Brill, New York 1994, ss. 146-147.

dur. Fenomenologlar için anlam dini, sosyal bilimciler için sekülerdir. Dinler Tarihçileri için, insan, anlam araştırmasının, kendisi dine ulaşıncaya kadar sona ermediği biridir, yeni sosyal bilimciler için ise, insan, anlam araştırması içinde olan bir varlıktır ve çoğu onu dinde bulur.<sup>39</sup>

Hem Berger hem de Bellah, dine yaklaşmanın en uygun yolunun indirgenemez kutsal öğretisi olduğunu belirtirler. Bellah Durkheim'in toplum için düşündüğü *sui generis* gerçeklik özelliğini din için düşünür. Bu her dini sembolizmin eşit biçimde doğru olduğu anlamına değil, her türlü indirgemeciliğin terk edilmesi gerektiği anlamına gelir. Berger de, dinin bilimsel analizinin fenomene içeriden bakan bir perspektifle mümkün olabileceğini yani fenomenlerin dini bilincin yöneldiği anlamlar açısından görülmesi gerektiğinin altını çizer.<sup>40</sup> Berger'in din anlayışı fenomenolojik bir anlayış biçimi olarak görünür. Zira Berger dini, kutsal bir üslup içinde ortaya çıkan, kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu beşeri bir teşebbüs olarak tanımlar.<sup>41</sup> Berger dini sembolizm ve sosyal etkileşim arasında diyalektik bir ilişkiden yola çıkar. Berger dini sembol sisteminin doğuşunu, bireyin kendisiyle benzer durumda olan diğer kişilerle etkileşiminin bir sonucu olarak değerlendirir. Burada onun dışsallaştırma adını verdiği, bireyin öznel durumlarının somut semboller biçiminde dışsal bir gerçeklik olduğu bir süreç gerçekleşir. Daha sonra bu dışsal gerçeklik, bireyin öznel kimliğinin bir parçası haline gelerek içselleştirilmiş olur. Ayrıca dini semboller, bir makuliyet yapısı olarak da işlevselleşir.<sup>42</sup>

Bu bağlamda dini, otonom kültürel bir sistem olarak kabul eden bazı yorumcular, Berger'in makuliyet yapılarıyla ilgili tezinin bir tür sosyolojik indirgemecilik olduğunu belirttiler. Bunun nedeni, makuliyet yapıları fikrinin dini sembollerini sosyal koşullara indirgeyerek açıklamaya çalıştığını iddia etmeleridir. Öyle görünüyor ki, Berger, makuliyet yapılarının onlar tarafından makul kılınan dini inançlardan daha temel olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte Berger, Marks, Freud ve hatta Durkheim ile kıyaslandığında dini

Daniel Pals, Explainig, Endorsing and Reducing Religion". *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. E.J. Brill, New York 1994, s. 196.

<sup>40</sup> Daniel Pals, "Reductionism and Belief" *The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion*. ed. Russell McCutcheon. Cassell, London 1999, s. 180.

<sup>41</sup> Peter Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun İnsan, . İstanbul 1993, s. 55.

<sup>42</sup> Robert Wuthnow, *Rediscovering the Sacred*. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1992, s. 20.



sembollere gerçek bir otonomi sunmaktadır. Açıkça Berger, indirgemecilik problemini aşmaya çalıştı. Bu çerçevede dinin devamı için sosyal etkileşimin (dışsallaştırma-içselleştirme diyalektiği) önemini vurgulasa da, kültürel bir sistem olarak varolma ve bireysel düşünceleri biçimlendirme noktasında dinin bağımsız, otonom kapasitesini kabul etti.<sup>43</sup>

Robert Bellah'ın sembolik realizm adını verdiği bir çerçevede gelişen sosyolojik görüşleri, sosyal bilimler ve fenomenoloji arasında kurulabilecek bir diyalogun ilk tohumu olarak değerlendirilebilir mi? Kanaatimize göre bu soruya olumlu bir cevap vermek için çok fazla gerekçeye sahip olabiliriz. Bellah, aydınlanmacı çizgide gelişen din-bilim ilişkisi anlayışında dinlerin geleneğe bir reaksiyon olarak anlaşıldığını belirtir. 19. yy.da ise neredeyse bilimin dinin yerini aldığı düşünülmüştür.<sup>44</sup> Bilim ve din gibi farklı gerçeklik alanlarını ele alırken biri tarafından kullanılan dili diğerine indirgemekten sakınmak gerekir.<sup>45</sup> Din insanların kendisi aracılığıyla dünyayı yorumladıkları geleneksel kurumdur. Din, kültürel kaygılarımızın uçlarında değil, merkezinde gerçekleşir.<sup>46</sup>

Bellah'ın sembolik indirgemeciler adını verdiği zevat, dini bilim tarihindeki bir evre olarak ele almaktadır. Freud ve Durkheim ile birlikte sembolik indirgemecilik daha da gelişti. Freud için dinin gerçek anlamı, onun sembolik olarak ifade ettiği Oedipus kompleksinde bulunur. Durkheim ise sembolün arkasındaki gerçekliğin toplum olduğunu belirtir. Bununla birlikte Weber, Marks, Freud ve Durkheim'dan farklı olarak, dini sembollerin arkasında yatan gerçeklikle ilgili bir savda bulunmaz. Weber dini, ona inananların görüş açısından anlaşılması gereken anlam sistemleri olarak ele alır. Weber Alman kültür tarihçileri ve fenomenologlarla ortak bir paydaya sahiptir.<sup>47</sup> Bununla birlikte sembolik indirgemecilerin eserlerinde dinin kültür içindeki konumuna dair Bellah'ın sembolik realizm adını verdiği bir pozisyon gizli kaldı. Sembolik indirgemecilik 17. yy.dan beri, Batı düşüncesine egemen olan nesnel zihin ön yargısının bir tezahürüdür. Durkheim, toplumun sembolik bir gerçeklik olduğu sonucuna ulaştığında kendi teziyle çelişkiye düşer. Freud da sembollerin gerçekliğini ve zorunluluğunu kabul eder. Semboller,

<sup>43</sup> Wuthnow, a.g.e., ss. 29-30.

<sup>44</sup> Robert Bellah, *Beyond Belief*. Berkeley: University of California Pres, 1991, s. 238.

<sup>45</sup> Bellah, a.g.e., ss. 244-245.

<sup>46</sup> Bellah, a.g.e., s. 246.

<sup>47</sup> Bellah, a.g.e., ss. 248-250.

nesnelleştirilemez ve empirik önermelere indirgenemez. Bu sembolik realizmin bulunduğu konudur. Bu konuda Bellah açıkça Cantwell Smith'in etkisi altındadır. Eğer dini sembolleştirme, beşeri varoluşun yapısında mevcutsa bütün indirgeme terk edilmelidir. Sembolik realizm, dinin sosyal bilimsel incelemesi için yeterli bir temeldir.<sup>48</sup> Sembolik realizme göre gerçeklik asla orada çıplak bir biçimde duran bir şey değil, bilakis bir "buradayı" gerekser. Din, onları gözlemleyerek değil, onlarda ikamet ederek katıldığımız birimleri birbirine bağlar. Bellah da tıpkı Ricoeur gibi, sembolü bir süsleme aracı olarak değil, gerçekliği kavramanın yegâne yolu olduğunu düşünür. Bilgi ve teslimiyet arasındaki fark, savunulamazdır. Gerekli olan ikisini entegre etmektir.<sup>49</sup> Sembolik realizm, modern dünyayı dini ciddiye almaya ve insan hayatında sembollerin çok büyük bir öneme haiz olduğunu kabul etmeye çağırmaktadır. Buna rağmen Bellah'ın sembolik realizmi, Turner'a göre, Amerikan sekülerliğinin yeniden ifade bulduğu bir alandır. Bellah, Protestan etiği ile Amerikan milliyetçiliğinin sembollerinin karışımı olan Amerikan sivil dininden bahseder. Sembolik realizm, dinin "yararlı" ve "iyi" bir şey olduğu anlayışına dayalıdır.<sup>50</sup> Ona göre fenomenolojik ekol, dini sembolleri mümkün olduğunca inananlar açısından tasvir etmekle tercih edilebilir bir pozisyondur.<sup>51</sup> Sonuç olarak fenomenolojinin, sosyal bilimlerin yerini alacak alternatif bir araştırma yöntemi olmadığını ifade eden Ricoeur haklı görünmektedir. Fenomenolojik yaklaşım, sadece dini fenomenleri sosyal bilimlerin indirgemeci eğilimlerine karşı korumaya çalışır. Fenomenolojinin görevi nesnel bilgiyi inşa etmek değildir. Ricoeur'e göre, din fenomenolojisi, dine yönelik psikanalist ve diğer indirgemeci yorumlarla diyalektik bir ilişkiye sokulmalıdır.

24 | db

### **Ne Dışarıdan Anlama Ne İçeriden Anlama**

Richard King, özellikle oryantalist araştırma tarzıyla din incelemesi ya da dini araştırmalar arasındaki ilişkiye dair önemli katkılarıyla bilinmektedir. O, dini araştırmalarda nötr (tarafsız) yaklaşımın, pozitivist bir sekülerlik ve Hıristiyan teolojisine dayalı bir fenomenolojik anlayış arasında tercih yapmak zorunda olmadı-

<sup>48</sup> Bellah, a.g.e., ss. 250-253.

<sup>49</sup> Bellah, a.g.e., ss. 254-255

<sup>50</sup> Bryan Turner, *Religion and Social Theory*. Sage Pub., London 1991, ss. 56-57.

<sup>51</sup> Bellah, a.g.e., s. 256

ğımızı göstermesi açısından öğretici olduğunu belirtir.<sup>52</sup> Aslında gerek pozitivist ve dine karşı sekülerlik gerekse de onun mefhumu muhalifi olan teolojik anlayış, ideolojik bakımdan tenkit edilmelidir. Zira “üniversitelerde dinler tarihini pozitivist anlamda seküler bir mantığa sahip kişiler mi yoksa Hıristiyan duyarlılığa sahip araştırmacılar mı (Wach’ın savunduğu gibi) okutulmalıdır?” biçimindeki bir ikilem burada geçerliğini yitirir. En azından Berger ve Smart, dini araştırmalara kazandırdıkları yeni metodolojik açılımlarla sorunu farklı bir bağlama taşımaya kararlı gibidirler.

Berger’in “metodolojik ateizm” nosyonu gerçekliğin dini tanımlarının nihai statüsünün paranteze alınmasıdır. Berger’e göre, din beşeri bir aydınlatmadır ve sosyolojik, politik ya da psikolojik bir perspektif, bu projeksiyonun onun projektörünün varlığından başka bir şeye işaret edebilme imkânı hakkında hiçbir şey söylemez. Bir Tanrı’nın gerçekten varolup olmaması bir araştırmacıyı ilgilendiren bir şey değildir. Araştırmacı ne içeriden ne de dışarıdan bakar, onun yapması gereken ikisi arasındaki bir pozisyonda bulunmaktadır.

db | 25

Berger’in “metodolojik ateizm” olarak tanımladığı metodolojik duruşu revize eder ve onu *metodolojik agnostizm* olarak yeniden isimlendirir. Smart açısından Berger’in metodolojisinin ateizmden hiçbir farkı yoktur, onun yaklaşımı bu bakımdan sakıncalıdır. Ancak onun metodolojik agnostizmi, dinin aşkınsal odağının ontolojik statüsü hakkında bir agnostizmdir. Smart metodolojik agnostizmi Husserlci “epoche” yerine kullanır. O, bu yaklaşımı, “sıcak (canlı) nötrallite” (warm neutralism) olarak isimlendirir.<sup>53</sup> *Metodolojik agnostizm* basitçe, içeriden bakanın ortaya attığı hakikat iddialarından sakınarak sorular sormak ve bilgiyi karşılaştırmak anlamına gelir. Smart’ın kimliklendirdiği *metodolojik agnostizm*, 1970’lerde ve 1980’lerde din incelemesi alanında hüküm sürdü. Bu yaklaşım içerisi ve dışarıyı arasındaki dikotomiye muhafaza etti ve araştırmacıyı, her iki perspektifi birbirine bağlayan değer yargılarından bağımsız bir tercüman olarak teşhis etti.<sup>54</sup> Smart ayrıca, dinin akademik incelemesi bağlamında modern seküler dünya görüşlerini de ele aldı.

<sup>52</sup> Richard King, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and ‘The Mystic East’*: Routledge, London 2001, ss. 41-60

<sup>53</sup> Ninian Smart, “Methods in My Life”, *The Craft of Religious Studies*, ed., John R. Stone, Palgrave, New York 2000, s. 22

<sup>54</sup> Kim Knott, “Insider/ Outsider Perspectives”. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. ed. John Hinnells. Routledge, New York 2005, s.s. 251-252.

Böylece dini olanla seküler olan arasındaki ilişki sorunu Smart tarafından yeniden ele alınır.<sup>55</sup>

Smart'a göre araştırmacının görevi, metafiziksel sorulara cevabında bir pozisyon almak değil, diğerleri tarafından takınılan pozisyonları tasvir etmek ve karşılaştırmaktır. Buna göre araştırmacı, dinin aşkın odağının ontolojik statüsü hakkında agnostik kalır. Araştırmacı iman nesnesinin gerçekliğini sorgulamaz, agnostik bir pozisyonu korur. Smart özellikle "Buda'nın üç beden öğretisini" ele alırken fenomenolojik tasviri kullanır. Smart'ın ilgisi, inanç sistemlerini sosyal ya da ekonomik güçlerin ürünü olarak açıklamak değil, onun doğruluğuna veya yanlışlığına ilişkin eleştirel değer yargılarını askıya alarak onu anlamaktır.

Smart dini tecrübe ve inanç nesnelerini araştırırken, metafizik ve teolojik olmayan bir bakış açısını sergiler. Dini Araştırmacı gözlemlediği dindarla ilgili olarak "O, Tanrı'ya dua ediyor" demek yerine "O, dua ediyor ve duasının kendisine yöneldiği bir Tanrı'nın var olduğuna inanıyor" demelidir.<sup>56</sup> Smart fenomenolojinin paranteze almayı gerektirdiğini ileri sürer. Smart'ın argümanı, dini nesnelerin dini inançlar açısından analiz edilmesinin yanlış olduğu sonucuna yönelir. Paranteze alma ilkesiyle, tanrıların varoluşu ne doğrulanmış ne de yalanlanmış olur. Smart, gerçek olan nesnelere varolan nesnelere birbirinden ayırt eder. Bu kullanıma göre, Tanrı varolsa da varolmasa da inananlar için gerçektir. Burada *metodolojik agnostizm*, söz konusu inanç sisteminin varoluşu ya da esas odağı hakkındaki bir agnostizmdir. Buda'nın varolup var olmadığı sorulduğunda, o ne vardır ne de yoktur demek en doğru cevaptır.<sup>57</sup> *Metodolojik agnostizmin*, verili bir duruma bağlı olarak göreceli olduğu, içinde dini iddiaların çoğulculuğunun ve tartışılabilirliğinin kabul edildiği bir şey olduğu söylenebilir. *Metodolojik agnostizm*, bir dinin hakikat imkânını dışlayamaz.<sup>58</sup>

Smart, fenomenolojik yaklaşımın paranteze almayı ima ettiğini belirtir. İndirgemeciliğe karşı çıkanlar, kutsalın otonomisine vurgu yaparken teolojiye bulaşırlar. Smart bunun tersine, dini tecrübe ve inancın nesnelere bakarken teolojiye bulaşmamış bir yöntemeye göz

<sup>55</sup> James Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, T & T Clark International, London 2006, ss. 160-161

<sup>56</sup> Ninian Smart, *The Phenomenon of Religion*. Mowbrays, London 1978, s. 49.

<sup>57</sup> Smart, a.g.e., s. 54.

<sup>58</sup> Smart, a.g.e., s. 57.

kırpar.<sup>59</sup> Smart'ın argümanı, dini nesnelere dini inançlar açısından analiz etmenin yanlış olduğudur. Paranteze alma prensibiyle, tanrıların varoluşu ne doğrulanmış ne de yanlışlanmış olur. *Metodolojik agnostizm*, söz konusu inanç sisteminin varoluşu hakkında bir agnostizmdir.<sup>60</sup>

Smart, tasvir ve teori dolayısıyla tasvir ve açıklama arasında bir karşıtlık kurar. Saf tasvir diye bir şeyin olmadığı söylenebilir. Teolojik olanla, tecrübenin fenomenolojikselle anlamı arasında açık bir ayrım vardır. *Numinous* duygusu bir olgudur, fakat onun ifşa edildiği nesne bir olgu değildir. Araştırmacının inancı ve araştırma süreci birbirinden bağımsız olmalıdır. Bir araştırmacının dini ve ideolojik olarak nötral olduğunu iddia eden bir kurum ya da seküler bir üniversite için çalıştığını söylemesi, onun birey olarak ve ideolojik anlamda nötral olduğu anlamına gelmez.<sup>61</sup>

Teolojinin görevi, dini bir cemaatin imanını araştırmak, din fenomenolojisinin görevi de, bu imanı detaylı olarak analiz etmektir. Bu bakımdan din incelemesini teolojinin hizmetçisi olarak görmek son derece yanlıştır, teolojiden bağımsız olmakla din incelemesi teolojiye meydan okur. Dinlerin özünü anlamaya çalışmak gerekli bir şey değildir, zira dinlerin bir özünün bulunduğunu iddia etmek teolojik bir niteliğe sahiptir. Her şeyden önce bu özün teşhisi başlı başına bir sorundur. İkinci olarak varoluş iddiası bir gerçeklik iddiasının ötesine gider. Teolojik bir pozisyon takınmakla, araştırmacı özel bir cemaatin sözcüsüne dönüşebilir. Smart'ın öz teorisini reddetmesi, dini gelişimlerin içsel bir mantığının olmadığı anlamına gelmez. *Metodolojik agnostizm* lehine öz (core) teorisini reddetmek, dinin fenomenolojik nesnelere statüsüne hakkını vermek anlamına gelir.<sup>62</sup> Wach ve Eliade'nin indirgemecilik karşıtlığı, dini nes-

<sup>59</sup> Smart, a.g.e., s. 49.

<sup>60</sup> Smart, a.g.e., s. 54.

<sup>61</sup> Smart, a.g.e., s. 64.

Fitzgerald'a göre, Smart, Otto ve van der Leeuw ile birlikte dinin dini olmayan kurumlardan ayırt edilebilir bir şey olduğu fikri üzerine temellenen özselci ve şeyleştirilmiş kavramını paylaşır. Van der Leeuw gibi Smart da dini, onun özü (essence) ve sosyal-kültürel tezahürleri açısından ilgilendirir. Fitzgerald burada özün asli, dinin tezahürlerinin ise ikincil olarak kabul edildiğini belirtir. Smart'da bu özselci din anlayışı, uygun din (Budizm) ve ideolojik din (Marksizm) yani din ve dünya görüşü ayrımında kendini dışa vurur. Smart'ı özcülükle eleştiren Fitzgerald, Smart'a göre A dinini B diniyle ilişkili kılanın tarihsel, kültürel ve sosyal bağlamlar değil, dinin aşkın referansı olduğunu belirtir. Smart ayrıca dinin özel teorik ve metodolojik yaklaşımlar dışında anlaşılamayacağını savunur. Bunun sebebi, Smart'ın kullandığı anlamda fenomenolojik *epochen*in dini araştırmalar dışındaki diğer araştırmacılar için ulaşıla-

nelerin statik değil dinamik oldukları anlayışına dayalıdır. Ne var ki, Smart'a göre, bu, onların varoluşunu varsaymamızı gerektirmez.<sup>63</sup>

Din fenomenolojisi bir tasvir sorunu olarak anlaşıldığında, dini inanç ve pratiklerin anlamı onlara iştirak eden dindarın perspektifinden incelenmektedir. Bu dinin fenomenolojikel araştırmasının, açıklamaları ihmal etmesini gerektirdiği anlamına gelmez. Bununla birlikte Smart, "dini açıklamayla" teolojik olanı kastetmez. Bu fikir, dinin otonomisi nosyonuyla, dini araştırmaların pratiğini ayrı ve bağımsız bir disiplin olarak meşrulaştıran bir düşünceyle ilgilidir. Bir disiplin olarak dine inananlar, siyaset biliminin öğrencilerinin siyaset biliminin mantığına baktıkları gibi, bir dinin mantığının varolduğunu düşünmeye meyyaldirler. Bir faktörün diğerini açıkladığı bir bağlamda, din içi açıklamalardan bahsedilip bahsedilemeyeceği tartışılmalıdır. Dini açıklamalar düşüncesi, dinin tanımı sorunuyla ilgilidir. Dini olanla dini olmayan arasında hiçbir keskin sınır yoktur.<sup>64</sup> Smart, din içi açıklamayla, din dışı açıklama arasındaki ilişkiyle ilgilenir ve her ikisinin birlikte varoluşunun teorik imkânına kendini inandırır.<sup>65</sup>

28 | db

Segal gibi, Donald Wiebe dinin sosyal bilimsel ve indirgemeci araştırmasının bir taraftarıdır. Onun ilgisi daha çok dini fenomenlerin açıklamasını geliştirmektir. Ona göre dinin üniversitelerde öğretilmesi işi, dini bir mesele olmaktan çok akademik bir sorundur.<sup>66</sup>

Wiebe, din incelemesinin ayırt edici niteliğinin tehlike içinde olduğundan bahsederken, bir kimlik krizi anlamında bir "sinir yokluğundan" bahseder. Din incelemesinin konusu ve amaçları, dinin "ilgileri" ve "kaygılarından" farklıdır. Din incelemesi dikkatini beşeri fenomenlere odaklarken, dinin kendisi aşkın gerçeklikle ilgilenir. Din incelemesi bilgiyi amaçlarken, din kurtuluşu amaçlar. Wiebe'ye göre, günümüzde özellikle Eliadeci gelenekte Dini Araştırmalar, kendini evrensel ve hümaniter vizyonlara adayarak hermenötik yaklaşımlar yüzünden odağını bulandırır. Bunun anlamı, Dini Araş-

maz olan özel yöntemlere ihtiyaç duyulduğunu ima etmesidir. (Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press, New York 2000, ss. 53-58).

<sup>63</sup> Smart, a.g.e., ss. 66-67.

<sup>64</sup> Smart, a.g.e., ss. 110-112.

<sup>65</sup> Smart, a.g.e., ss. 138-141.

<sup>66</sup> Randi Warne, "New Approaches to the Study of Religion in North America" *New Approaches to the Study of Religion*. ed. Peter Antes, Armin Geertz, Randi Warne. Walter de Gruyter, New York 2004, s. 26.

tırmaların sinsi teolojik baskılar karşısında kırılma eğilimi gösterdiği ve gerçek bilimsel yaklaşımdan uzaklaştığıdır. Hatta tehlikenin boyutları o kadar büyüktür ki, artık disiplinin akademik geçerliği bile tehdit altındadır. Wiebe bunu “pozitif episteme” olarak isimlendirir. Akademik topluluk tarafından meşrulaştırılan din incelemesi, pozitif epistemeden doğan bir etkinliktir. Din incelemesi evrensel topluluğun doğal bir vatandaşıdır, bu doğal vatandaş, nötralite ve nesnellik yükümlülüğüne göre yaşamalıdır<sup>67</sup>

Smart’ın metodolojik agnostizmindeki nötralite pozisyonu, dini fenomenlerin açıklanmasına dâhil olan aşkın gerçekliklerin imkânına açık kapı bırakırken, Wiebe’nin yaklaşımında böyle bir imkânın dışlanmakta olduğunu müşahade ederiz. Burada açıkça iki nötralite anlayışı çatışma içindedir. Wiebe’ye göre MacIntyre, dini anlama ve dine inanmanın birbiriyle kıyaslanamayacağını söylediğinde, dini anlayışın yanlışlığını ortaya koyar. Ona göre buradaki yaklaşımın metodolojik imaları dine dışarıdan bakan akademik bakış için kabul edilemezdir. Zira bu anlayış, dinin hakikatini ve yanlışlığına dair *a priori* bir yargıdan hareket eder. Bu bakımdan Wiebe, bu anlayışa alternatif olabilecek metafiziksel olmayan epistemolojik temellere işaret etmeye çalışır.<sup>68</sup>

Wiebe; Smart, Eliade ve Van der Leeuw’ü fenomenolojiyi teolojileştirmekle suçlar. Van der Leeuw, bilimsel araştırmanın, dini-kültürel bağlama bağlı olduğunu açık açık savunur. Ona göre bu yaklaşımıyla van der Leeuw, din ve dinin akademik incelemesi arasındaki farkı ortadan kaldırmakta ve araştırmanın nesnellliğini yalanlamaktadır.<sup>69</sup> Eliade ise terk edilen aşkınsal değerleri ve anlamları yeniden keşfetmeye çalışır. Onun ilkel ve arkaik din biçimlerini modern insan için bile geçerli olan temel varoluşsal durumlar olarak algılaması bu duruma bir örnektir. Wiebe’ye göre Eliade’nin arkaik geleneklerle ilgisi, bilimsel değildir, dini hakikatin ve din hakkındaki hakikatin teolojik anlamda indirgemeci bir çarpıtmasıdır.<sup>70</sup> Eliade’nin indirgemecilik karşıtlığı gizli bir teolojik ajandayı

<sup>67</sup> Peter Donovan, 1999. “Neutrality in Religious Studies”. *The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion*. ed. Russell McCutcheon. Cassell, London 1999, ss. 243-244.

<sup>68</sup> Donald Wiebe, Understanding Religion Require Religious Understanding”. *The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion*. ed. Russell McCutcheon. Cassell, London 1999, s. 262.

<sup>69</sup> Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies*. Palgrave, ss. 186-187.

<sup>70</sup> Wiebe, a.g.e., s. 60.

içerir, zira dinin dini yorumu ve modern insanın kurtuluşu arasında bir ilişki kurar.<sup>71</sup> Wiebe'ye göre, Eliade ve van der Leeuw dindar kişiyi, beşeri dini tecrübenin kaynağı olarak aşkın güç ya da *numinous* gerçekliği olarak kabul eder. Bu nedenle her ikisi bunu sadece inananlardan talep etmez, aşkınlık ontolojik bir gerçekliği ifade ettiğinden, bir anlamda din bilimi de bu tecrübeyi edinmek durumundadır. Smart, dini bir dünya görüşüne teslim olunmasına mesafeli dursa da, bilindiği gibi, metodolojik agnostizmi savunur. Buna rağmen Wiebe'ye göre, Smart da gizli teolojik ilgiler taşır. Bu durum özellikle Smart'ın Berger'in metodolojik ateizmini reddettiğinde daha aşikâr hale gelir. Zira Smart, metodolojik ateizmin inananlara bir saldırı olduğunu savunur. Wiebe açısından Smart, din incelemesini hakikat sorunundan bağımsız olarak ele almamıştır. Burada Smart akademik din araştırması ve dindarlık arasında bir bağ kurar. Smart'ın teolojik perspektife dönüşü, onun "epoche"yi ele alışında gizlidir.<sup>72</sup>

30 | db

Smart'ın paranteze alma dediği şey, dindarın duygularını kapsamasına izin verir. Smart sadece dinlerin bilgisine ulaşmaya çalışmaz, ayrıca dini değerleri kabul eder. Smart, inananın asıl ilgisi olarak "iman Odağına" işaret eder.<sup>73</sup> Smart odak kavramıyla, mesela bir kültürün esas nesnesine işaret eder. Örneğin Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya)'nin odağı Mesih'tir, *Rig Veda'daki* bazı ilahilerin odağı Agni'dir. Odak, sadece bireysel dindarlığın bir nesnesi değil, aksine kolektif ve umumi bir kavramdır. Diğer taraftan odağın ne olduğu sorusu, empirik bir araştırmanın konusudur.<sup>74</sup> Kült, odağın kendisi aracılığıyla kendisini sunabildiği doğal güçlerin kültürel karşılığıdır. Bir kültürün yıkımının tanrıyı incittiğini söylemek, sadece bir metafor değil, gerçekten inanlar için tanrıyı öldürebilir.

Wiebe, "odak", gözlemcinin tanıklık yaptığı fenomenin bir parçası mıdır? sorusunu yöneltir. Bizzat odağı, dinin ampirik bilgisinin parçası haline getirmek, teolojik ve metafiziksel bir iddiadır. Smart, odağın gerçekliği sorusunu reddeder. Paranteze almayı kullanarak, gözlemci, inananın bakış açısından odağın doğru olup olmadığını bir tarafa bırakır. Eğer inanılan şey gerçekten varsa, fenomenolojik tasvir, odağın bir tezahürünü tasvir eder, bu yüzden o sadece insani

<sup>71</sup> Wiebe, a.g.e., s. 198.

<sup>72</sup> Wiebe, a.g.e., ss. 53-54.

<sup>73</sup> Wiebe, a.g.e., s. 57.

<sup>74</sup> Smart, a.g.e., ss. 68-69.



konuların bir tasviri değildir.<sup>75</sup> Paranteze alma nosyonuna agnostik bir perspektifi uyarlayarak Smart, fenomenolojik bir çaba olarak dini araştırmaları pozitivist bilimden ayırt eder. İmanın nesnesi hakkında agnostik olarak araştırmacı teolojik değerlendirmelerin kognitif değerini yalanlaması gerekmez. Wiebe'ye göre, metodolojik ateizmden farklı olarak *metodolojik agnostizm*, sadece inananın imanının nesnesinin gerçekliği imkânına açık kapı bırakmakla kalmaz, ayrıca dinin akademik öğrencisini dinin hakikatini varsaymaya yatkın hale getirir. Smart'ın fenomenolojik paranteze alımı, inananın perspektifinin haklı olduğu noktasına varır.<sup>76</sup>

### Sonuç

Geleneksel anlamda, ideolojik ilgilerle hareket eden aydınlanmacı sekülerliğe dayalı pozitivist araştırma ve onun karşıtı olan Hıristiyan ve hatta Protestan manada teolojik (fenomenolojik) yaklaşım, günümüzde ciddi biçimde sorgulanmaktadır. Gerek fenomenolojinin içinden gerekse de dışından bu ikileme yönelik ciddi felsefi, metodolojik ve ideolojik eleştiriler yöneltilmektedir. Burada klasik seküler yaklaşımın en önemli eksileri şunlardır. I) Genelde dinlere özelde Hıristiyanlığa karşıtlık içinde gelişmiştir. II) Evrimci bir mantığa sahip olduğu için, Dinler Tarihini evrimsel tarihin bir parçası olarak görür. III) Dinlerin işaret ettiği beşeri olarak inşa edilmiş aşkın gerçekliği anlamaya çalışmak yerine, dinlerin kökenini ya da onları tarih sahnesine taşıyan sebepleri araştırır. IV) Tek nötral ve nesnel yaklaşımın seküler mantığa özgü olduğunu sav eder. V) Bütün dinlerin özünde dini olmayan bir başka faktörün (iktidar ilişkileri, bastırılmış cinsellik vb.) olduğunu iddia etmekle, özcü ve indirgemeci bir yaklaşımdır.

Buna karşın Hıristiyan ve özelde Protestan bir eğilimi olan teolojik manada fenomenolojik yaklaşımın eksileri şunlardır. I) Dinleri karşılaştırmalı olarak ele alırken, dinlerarası farklılıklardan ziyade benzerliklere odaklanır. II) Dinleri homojenleştirirken, daha çok Hıristiyan teolojisi ışığında diğer dinlere yaklaştığı için normatif bir yola sapar. III) Bütün dinlerin özünde tarih dışı ve statik bir kutsal düşüncesinin varlığından bahsettiğinden, hem tarih dışı hem de özselcidir. IV) Dinlerin başka disiplinlere (sosyoloj, psikoloji) indirgenmesine karşı çıkarken, bizzat kendisi fenomenolojiyi teolojiye indirger. V) Teolojik perspektifi, dini geleneklerin odağını anlama-

<sup>75</sup> Wiebe, a.g.e, s. 58.

<sup>76</sup> Wiebe, a.g.e., s. 65.

nın hareket noktası olarak tayin ettiğinden, gerçek anlamda karşılaştırmalı anlayıştan uzaklaşır.<sup>77</sup> VI) Tanrı-merkezciliğe dayalı teolojiye, paradigmatik ve evrensel bir rol atfeder, oysa Budist cemaat, personel bir Tanrı düşüncesine yer vermez.

Bununla birlikte gerek klasik seküler anlayışın gerekse de klasik fenomenolojinin bazı ortak yanılgıları da vardır. I) Her ikisi de, içeriden anlama vs. dışarıdan anlama arasındaki ikileme yer verdiğinden, özne-nesne şematığına ya da ayırımına inanmaktadır. Oysa içeriden anlama ve dışarıdan anlama arasında keskin bir ayırım yapmak, hermenötik bakımdan imkânsızdır. II) Her ikisi de, batı merkezidir ve dolayısıyla batılı olmayan gelenekleri ya da sembollerini incelerken, onları batılı kodların içine yerleştirirler. Nitekim Barbara Holdrege, birey, ruh ve teoriyi ön plana alan batılı ve Protestan anlayışa meydan okurken, Brahmanizm ve Rabbinik Yahudiliğin cemaat, beden ve pratiği ön plana alan eğilimini merkeze taşır. Onun yaptığı aslında batılı gelenek tarafından dışlanmış olan kodları devreye sokarak batılı dinler tarihi araştırmacılığını yapı bozumuна uğratmaktadır. III) Her ikisi de, din-dünya düalizmine dayalı bir dünya görüşüne sahiptir. Başka bir deyişle, dini boyutu hayatın diğer boyutlarından izole eden bir anlayış içindedirler. IV) Her ikisi de, din incelemesine metafizik veya teleolojik anlamlar yükler, bu da araştırmanın ampirik boyutunu gölgeler. Oysa dini araştırmalar, ne bilimcilik (Comte'un üç evreye dayalı metafizik tarih anlayışını hatırlayalım) ne de yeni hümanizm (Eliade'nin yaklaşımı) gibi, metafizik bir amaç taşır. Nitekim bir taraf soyut bilimselcilik yüzünden diğer taraf ise Hıristiyan hassasiyetleri nedeniyle, din incelemesini, kimlik, oryantalizm, sınıf ve cinsiyet gibi faktörlerden soyutlamışlardır. Bu da din incelemesinin sosyal sorunlarla olan ilişkisinin göz ardı edilmesine yol açar.

Berger, bütün dini fenomenlerin, sosyal olarak inşa edildiğini dolayısıyla onların varoluşunu sosyal, tarihsel ve kültürel etkenlere borçlu olduklarını belirtir. Bununla birlikte Berger'in yaklaşımını indirgemeci bulan Bellah, indirgemeci yaklaşımın dinleri Waardenburg'un iddia ettiği gibi, yaşayan dini geleneklerin canlılığından soyutlayarak müzeleştireceğini düşünür. Bellah'ın sembolik realizm dediği yaklaşım biçimi, tıpkı Cantwell Smith de olduğu gibi, fenomenolojik anlayışla eleştirel ve analitik yaklaşımları birleştirir.

<sup>77</sup> Karşılaştırmalı yaklaşımı savunan teolojik bakışın, ona ihanet etmesi kendi içinde paradoksaldır.

Bellah sekülerliğe karşı çıkarken, daha çok tarihselciliği kastederek ve tarihselci bir mantığın dinler tarihine uygulanamayacağını düşünür. Zannedildiği gibi Bellah, bilimin yerine imanı tercih etmez tam tersine, dini sembollerini anlamak için eleştirel ve düşünümsel perspektifin terk edilmemesi gerektiğini düşünür. O sosyolojik perspektifi değil, sosyolojizmi tenkit eder, zira araştırmacı, araştırılan cemaate danışmaya gerek görmeyen bir otorite olarak tanımlandığında, araştırmanın sahiciliği gölgelenir. Bu yüzden Bellah daha çok seküler (eleştirel) yaklaşımla fenomenolojik (anlamayı esas alan) anlayış arasında bir sentez yapmaya çalışır. Ancak bu sentezi sağlarken, hem seküler perspektifi hem de fenomenolojik perspektifi dönüştürür ve yeniden tanımlar. Zira onun sekülerlikten anladığı pozitivist gelenekte olduğu gibi, dine karşı ve indirgemeci bir şey olmaktan çok eleştirel bir analiz çabasını ifade eder. Buna karşılık, fenomenolojiye bağlı kalsa da, tıpkı Waardenburg gibi, dini fenomenlerin kendinde anlamını araştırmaktan çok somut şahıslar için ne anlam ifade ettiğini araştırır.

Bununla birlikte mutlak ve ön yargılardan azade bir nesnellik düşüncesinin yanlışlığı, Gadamer'in hermenötiği tarafından yeterince kanıtlanmıştır. Başka bir deyişle, saf tasviri olma anlamında mutlak bir nesnellik düşüncesi, hermenötik anlamda naiftir. İçeriden anlama ve dışarıdan anlama arasındaki tartışmayı, nesnellik meselesi eksenine yerleştiren Michael P. Ferber, her iki yaklaşımında "nesnel bilgi mümkün ve zorunludur" noktasındaki yanılığa dayandığını belirtirken, "her türlü bilginin yanlışlanabilir olduğu gerçeğine bağlı olan eleştirel realizmi savunur. Söz konusu çatışmanın "din coğrafyası" ve "dini coğrafya" arasındaki çatışma olarak da tanımlanabileceğini ifade eder. Din coğrafyası din üzerindeki sosyal ve kültürel etkileri vurgulayıp dinin kendisini ihmal ederken, dini coğrafya beşeri algıların biçimlenişinde dinin rolüyle ilgilenmektedir.<sup>78</sup>

Pozitivist manada seküler araştırma, her ne kadar dinlere meydan okusa da, bizzat kendisi bir din halini almıştır. Gerçekte sekülerleşmenin, sadece batılı bir süreç olmadığını, onun batı-dışı tecrübelerinin de olduğu vakidir. Özellikle Mohandas Gandhi örneğinde olduğu gibi, Hindu sekülerleşmesi, batı tipi sekülerleşmede

<sup>78</sup> Michael P. Ferber, "Critical Realism and Religion: Objectivity and the Insider outsider Problem", *Annals of the Association of American Geographers*, 96(1), 2006, s. 177. (176-181)

olduğu gibi, dine karşı ve düşman olmaktan çok dini değerler ve mefhumlar üzerine inşa edilmiş bir sekülerleşmedir. Benzer bir tespiti Modern İslam üzerine çalışmalarıyla tanınan Cantwell Smith ve Leonard Binder'in modern Müslüman toplumlar için yaptıklarını görürüz. Nitekim İslami Liberalizm (bir tür sekülerlik anlamında) gibi bir kavramın, paradoksal olmadığını gösteren Binder, Müslüman toplumdaki sekülerleşmenin kendi içsel dinamiklerine sahip olduğunu belirtir. Jack David Eller, Japon sekülerleşmesi ve Şinto dini arasındaki ilişkiyi incelediği bir bağlamda, Japonlar için din kavramının Batılı ve Hıristiyan anlamda "organize olmuş din" ya da "öğreti" manasına gelmediğini tespit eder. Ona göre, bu durum Japonların dinsiz oldukları manasına gelmediği gibi, Japon dini hayatın, hayatın diğer boyutlarından ayrılmadığını, hatta seküler boyutla dini boyutun iç içe geçtiğini gösterir. Başka bir deyişle, Japonlar için Batılı anlayıştaki din-dünya düalizmi söz konusu değildir. Ruhların dünyasıyla, tabiatın ya da insan topluluğunun dünyası birbirinden tefrik edilemez. Japon dininde, pratik davranışlar, inanç sahibi olmaktan daha önemlidir, hatta inançsızca yapılan olumlu davranışların dahi dini bir değeri vardır. Bu yüzden Eller, Japon dininin aynı zamanda seküler bir yapıya sahip olduğu sonucuna ulaşır. Özellikle kutlanan festivaller, hem dini hem de seküler bir boyuta sahiptir.<sup>79</sup>

34 | db

Metodolojik agnostizm perspektifi, bizi kaçınılmaz bir biçimde bir taraftan yeni ve pozitivist olmayan bir sekülerlik anlayışına, diğer taraftan çok boyutlu bir fenomenolojiye sevk etmektedir. Ancak burada metodolojik agnostizm, Wiebe'nin bütün eleştirilerine rağmen, daha çok araştırmacının kendi ön yargılarının farkında olmasını sağlaması bakımından öz-düşünümseldir. Bu anlamda metodolojik agnostizm, teolojik bir bakıştan çok, seküler araştırmacının tek yetkili otorite olmadığını da gösterir. Ancak bu şekilde anlaşıldığında metodolojik agnostizm, seküler anlayış ve fenomenolojik anlayış arasında bir aracı köprü rolü oynayabilir. Burada, seküler mantık ve fenomenolojik anlayış arasındaki çatışma, yeni bir güç biçimini alan bir vakayla ilişkilidir. Başka bir deyişle amaç, bu çatışmayı çözümlemek ya da sonlandırmak değil, daha çok onun daha fazla bilincinde olmaktır. Yani, kendini böyle bir gerilim içinde bulmayan ve onun öz-farkındalığına erişmeyen hiçbir araştırmacı sahici bir deneyim yaşayamaz ya da gözlem yapamaz.

<sup>79</sup> Jack David Eller, , *Introducing Anthropology of Religion*, Routledge, New York 2007, s. 265

Nitekim mutlak otonomi fikrini eleştiren Strenski aynı zamanda modern akademide iman yokluğunun çilesini çeker.

Özellikle McCutcheon ve Segal, Eliade'nin dinler tarihini adeta “dindar insan” olarak tanımladığı kavramın tezahürlerinin incelemesi olarak ele almasını, “teolojik” bir yaklaşım olarak damgalamaktadırlar. McCutcheon'a göre, bu sadece din incelemesini teolojileştirmekle ilgili değil, ayrıca Wach ve Eliade gibi araştırmacılar dini olanın kurtarıcı olduğunu söylediklerinde, dinin sosyal gerçekliğine eleştirel yaklaşıma fırsatını yitirmiş olurlar. Oysa günümüzde çağdaş dini araştırmaların, özellikle sınıf, cinsiyet, kimlik ve oryantizm gibi sorunlarla da ilgilenmesi, en azından bu hususlara yönelik postmodern meydan okumaya karşı ilgisiz kalmaması gerekir.

Mümkün olduğunca çok sayıda perspektifi bir araya getirerek, çok boyutlu bir araştırma tarzı geliştirilmelidir. Bu bakımdan araştırmanın sadece karşılaştırmalı bir biçimde ilerlemesi yeterli olmayacaktır. Dini fenomenler mümkün olduğunca çok farklı perspektiflerden ele alınmak suretiyle, incelenmelidir. Araştırmacılar dindar olabilir ya da olmayabilir, fakat bütün bunlar, araştırmanın çok boyutlu, çok perspektifli ve çok sesli olması engellememelidir. Özellikle dini araştırmaların başta Hıristiyanlık olmak üzere herhangi bir egemen söylemin etkisi altına girmemesi için, eleştirel ve öz düşünümsel niteliklerden mahrum olmamalıdır. Bu bakımdan metodolojik agnostizm ya da çok boyutlu fenomenoloji, dine düşman sekülerlik ve dinin teolojik savunusu arasına sıkışmış olan araştırmacıya yeni bir ufuk açabilir. Din, her şeyden önce kültürel bir gerçekliktir, nasıl ki, kültürlerin doğrusunu ve yanlısını araştırmak doğru değilse, dini hakikat iddialarının da karşılığını araştırmak manasızdır. Geertz dinin, her şeyden önce kültürel bir sistem olduğunu belirtirken, Kunin, dünyayı anlamaya ilişkin müşterek ve totalleştirici bir dizge olduğunu belirtir. Russell McCutcheon gibi araştırmacılar, postmodern dünyada artık, dinlere naturalist ya da seküler yaklaşımın tek ayrıcalıklı perspektif olmadığı gibi, din incelemesinin de kültürel gerçekliğin ötesinde mutlak bir otonomiye sahip olmadığını vurgular. Günümüzün araştırmacıları, dinin her şeyden önce sosyal bir gerçeklik olduğunu vurgulamaktadırlar, bu yüzden araştırmacının görevi dinin sosyal rolünü gözlemlemektir.

Çağdaş anlamda bazı dini araştırmacılar, dinlerin otonom bir öze sahip oldukları iddiasında bulunamaları da, yine de kurumsal anlamda bir otonomi duygusu korunmalıdır. Yani din elbette *sui*

*generis* bir gerçekliktir. Yine de önemli olan onun diğer sosyal bilimlerle olan ilişkisini güçlendirerek, çok-boyutlu ve disiplinlerarası bir bağlamı oluşturmaktır. Ancak dini araştırmalar teolojik bir inşa olmaktan çok kültürel bir mesele olarak ele alındığında, daha doğru bir biçimde anlaşılmış olur.

Ekümenik teoloji olarak yaftaladığı din fenomenolojisine karşı çıkan Timothy Fitzgerald, antropoloji, tarih ve kültür incelemesi gibi disiplinlerle ittifak kurarak dini araştırmaların yeniden kavramsallaştırılması gerektiğini düşünür. Bu yeniden kavramsallaştırmaya bir katkı olarak, dini araştırmalara kültürel incelemeler olarak düşünülmesi ve kurumların incelemesi olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca o, kurumsallaştırılmış değerler ve iktidarı yasallaştırma çabaları arasındaki ilişkiyi incelemelidir.<sup>80</sup>

Fitzgerald'ın yaklaşımı, batı-merkezci kategorilerle düşünen bir dinler tarihini yapıbozumuna uğratması ve dinler tarihine yeni ufuklar kazandırması açısından yararlı olsa da, karşılaştırmalı perspektifin hayati rolüne hemen hemen hiç değinmemesi ve meseleyi salt politik bağlamda tartışması nedeniyle nakıstır. Diğer taraftan fenomenoloji geleneğinin kendi içindeki klasik-çağdaş ya da kırılma öncesi-kırılma sonrası gibi ayrımları hesaba katmaksızın tümünü birden ekümenik teoloji olarak yaftalaması bir aşırılıktır. Her ne kadar modern din kavramının batı-merkezci inşasının seküler bir

<sup>80</sup> Fitzgerald a.g.e. s. 10 Kişiler, bir kategori olarak dinin şeylerin doğasıyla ilgili olmaktan çok liberal kapitalist değerlere göre ideolojik manada inşa edilmiş bir şey olduğunun farkında değillerdir. Teolojik içermelere sahip olan din kavramı, gereksiz bir sözcüktür. Fenomenoloji biçimindeki ekümenik teoloji, din kategorisinin anlamı üzerinde kurumsal bir kontrol gücüne sahiptir. Esas sorun din kavramının kendisidir. Zira departmanlar, aşkınlık departmanı veya kutsalın departmanı olarak değil din departmanı olarak tanımlanmaktadır. Kelimenin Yahudi-Hıristiyan monoteistik geleneğin izlerini taşıdığı söylenebilir. Fitzgerald teolojik olmayan anlamda dinden bahsettiğinde, günlük hayatın ritüelleştirilmesini kapsayacak biçimde kültürü kastettiğini ya da sembolik sistemlerin yorumunu anladığını belirtir. Kutsal kelimesini kullandığında ise, temelde bir cemaat tarafından değerli kılınan ya da sembolik düzenle özdeşleştirilen bir şeyi kasteder. Fitzgerald kendi yaklaşımının anti-teolojik olmadığını belirtirken, teoloji ve dini araştırmalar olarak adlandırılan etkinliğin entelektüel faaliyetin iki ayrı düzeyi olması gerektiğini belirtir. Diğer taraftan din ya da dinler kavramının inşası, araştırmacının kendi imgesinde bir Öteki yaratma çabasının bir tezahürüdür. Ekümenik teoloji, dünya dinleri arasında dinler arası diyalog dediği şeyi inşa etmesine rağmen, emperyalist Batı politikalarıyla kolonilerin yerli elitleri arasında bir ilişkiyi ortaya koyar. Post-kolonyal dünyada bu hâkimiyet ilişkileri, Batı ve Üçüncü Dünya arasında var olan eşitsizliğin üzerini örterek eşitlik sorunundan aşkınlık sorununa kaymaktadır. Oysa dinler incelemesi kültürel emperyalizm ve oryantalizm sorunuyla ilişkili olarak düşünülmezse, yanlış bir bağlama oturtulmuş olur. (Fitzgerald, a.g.e., s. 23)

mantığa dayandığını iddia ettiğinde, sekülerliği eleştiriyor gibi görünse de, sekülerist ideolojiyle arasına fazla bir mesafe koymaz.

Nitekim, din fenomenolojisine ilişkin çağdaş yaklaşımlar, açıkça kendini teolojiden ayırt etmektedir. Sharma gibi yeni fenomenologlar, teolojiden farklı olarak din fenomenolojisinin amacının, Tanrı'nın fiillerini değil, Tanrı'yla ilişki içinde insanın fiillerini incelemek olduğunu belirtir. Teoloji, Tanrı tarafından öğretilir ve Tanrı'yı öğretir, buna karşılık fenomenolojinin konusu Tanrı'nın fiilleri değildir. Hıristiyan teolojisi, Kilise'nin bir işlevi olduğundan, Kilise dışında imkânsız ve anlamsız iken, fenomenolojik yaklaşımlar, Kilisenin bir işlevi olmadığı gibi ona bir cevap da değildir. Ayrıca teoloji ve fenomenoloji ilgili tarafların çabasında da farklılaşır. Örneğin teologun çabası, incelediği nesneye somut bir teslimiyet çabası iken, fenomenologun böyle bir kaygısı yoktur.

Dinler ne salt kültürel fenomenlerdir ne de kültürel gerçeklerden ayrı, bağımsız, tarih dışı özlere sahiptir. Gerekli olan, politik, dini, sosyolojik, psikolojik vb. boyutların tümünü devreye sokan çok-boyutlu bir araştırma tarzının keşfedilmesidir. Bu özellikle batı tipi sekülerlik (sosyolojizm anlamında) ya da Hıristiyanlık gibi hegemonik söylemlerin etkisini kırabilecek ve sessizleştirilmiş toplumların sesini duyabilecek, ötekileştirilen cemaatleri devreye sokarak çok sesli, çoğulcu ve düşünümsel bir çabaya dönüşecek bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Araştırmacı kültürelliğinden ve sembolik sistemlerle ilişkisinden soyutlanmış bir aşkınlık nosyonuyla ilgili olmak yerine, aşkınlıkla ilişki içinde insanların sosyal eylemlerini konu edinmelidir. Son olarak, van der Leeuw'un anladığı gibi, din incelemesi teolojiye bir giriş mahiyetinde olmamalı ve teolojide dâhil hiçbir disipline indirgenmemelidir.

**Kaynakça**

- BELLAH Robert , *Beyond Belief*. Berkeley: University of California Press, 1991
- BERGER Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan, 1993
- COX James , *A Guide to the Phenomenology of Religion*, London: T & T Clark International, 2006
- \_\_\_\_\_ "Ancestors, The Sacred and God: Reflections on the Meaning of the Sacred in Zimbabwean Death Rituals", *Religion*, 25 (4), 1995, (339-355)
- DAWSON Lorne, "Human Reflexivity and the Nonreductive Explanation of Religious Action". *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill, 1994
- DONOVAN Peter, 1999. "Neutrality in Religious Studies". *The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion*. ed. Russell McCutcheon. London: Cassell, 1999
- DROGERS Andre, "Methodologic Ludism: Beyond Religionism and Reductionism", ed. Anton Van Harskamp, *Conflicts in Social Science*, New York: Routledge, 2003
- ELLER Jack David, *Introducing Anthropology of Religion*, New York: Routledge, 2007
- FERBER, Michael P., "Critical Realism and Religion: Objectivity and Insider/Outsider Problem", *Annals of the American Geographers*, 96(1), 2006, (176-181)
- FITZGERALD Timothy, *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press, 2000
- IDINOPULOS Thomas , "Must Professors of Religion be Religious?" *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill.. 1994
- KING Richard, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and 'The Mystic East'* London: Routledge, 2001
- KNOTT Kim , "Insider/ Outsider Perspectives". *The Routledge Companion to the Study of Religion*. ed. John Hinnells. New York: Routledge, 2005.
- KUSOW, Abdi M., "Beyond Indigenous Authenticity: Reflections on the Insider/Outsider Debate in Immigration Research", *Symbolic Interaction*, vol. 26, no. 4, 2003, (591-599)
- MCCUTCHEON Russell, *Critics not Caretakers: Redescriving the Public Study of Religion*, New York: State University of New York Press, 2003.
- MICKEY, Samuel, "On the Function of the Epoche in the Phenomenological Interpretations of Religion", *PhaenEx 3*, (Spring-Summer, 2008), (56-81).
- MILBANK John, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell, 2006
- PALS Daniel , "Explaining, Endorsing and Reducing Religion". *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill, 1994
- \_\_\_\_\_ "Reductionism and Belief" *The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion*. ed. Russell McCutcheon. London: Cassell, 1999
- SEGAL Robert , "Reductionism in the Study of Religion" *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill, 1994,
- \_\_\_\_\_ "In Defense of Reductionism" *The Insider and Outsider Problem in the Study of Religion*. ed. Russell McCutcheon. London: Cassell, 1999
- SHARMA Arvind , "What is Reductionism". *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill, 1994
- SMART Ninian, "Methods in My Life", *The Craft of Religious Studies*, ed., John R. Stone, New York: Palgrave, 2000
- \_\_\_\_\_ *The Phenomenon of Religion*. London: Mowbrays, 1978



- STRENSKI Ivann , “Reduction without Tears” *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill, 1994
- SWIDLER, Leonard ve Paul Mozjes, *The Study of Religion in Age of Global Dialogue*, Philadelphia: Temple University Pres, 2000.
- TURNER, Bryan *Religion and Social Theory*. London: Sage Pub., 1991
- WAARDENBURG Jean Jacques, *Reflections on the Study of Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 1978
- \_\_\_\_\_, “Research on Meaning in Religion”. *Religion, Culture and Methodology*. ed. Th. P. van Baaren. Paris: Mouton the Hague, 1973.
- \_\_\_\_\_, “Progress in Research on Meanings in Religion”. *Man, Meaning and Mystery*. ed. Sigurd Helde. Leiden: Brill, 2000.
- WIEBE Donald, *The Politics of Religious Studies*, Palgrave, 1999
- WARNE Randi, “New Approaches to the Study of Religion in North America” *New Approaches to the Study of Religion*. ed. Peter Antes, Armin Geertz, Randi Warne. New York: Walter de Gruyter, 2004
- \_\_\_\_\_, “Beyond the Sceptic and the Devotee”. *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill., 1994
- WUTHNOW Robert, *Rediscovering the Sacred*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992
- YONAN Edward , “Clarifying the Strengths and Limits of Reductionism in the Discipline of Religion” *Religion and Reductionism*. ed. Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill, 1994

