

İBTİDADİ, KLASİK ve MODERN DİNLER TARİHİ

DİSİPLİNİNE YENİ BİR BAKIŞ

Yazan: Joseph M. KİTAGAWA

Çeviri: Dr. Adil ÖZDEMİR

Aşağıdaki inden o kadar az insanın yukarı tırmanacak olması bir ayıp mı,
İnsanlar, bir kalp ve ruh sahibi, dört ayaklı bir iradenin kökleri değil.
Ama eğer, yirmi milyon yaz, güneş ışığında hareketsiz saklanırsa.
Bizler insanın öğleninden uzağız, ırkların büyümesine vakit var
Şafağın kırmızısı!
Daha soluk bir kırmızıya mı dönüşüyor? Öyle olsun. Fakat ne zaman
bırakacağız.

Yürüyen ve bize musallat olan canavarın hayaletini, ve özgür olacağız.*

Tennyson

Anlama Problemi

Din karmaşık bir fenomendir, içerisinde muhtelif unsurlar vardır. Toplum üyeleri aralarında olduğu kadar, insan ile gizemli evren arasındaki ilişkinin değişik boyutlarını içerir. Henüz hiç kimse "din" terimine, ilgili çevreleri tatmin edebilecek doyurucu bir tanım öneremedi. Bizim de bu konuya bir çözüm getireceğimiz aşıkardır. Bununla birlikte din hakkında aşağıda sunacağımız varsayımlar Dinler Tarihi Disiplini (Religion wissenschaft) tarafından genelde kabul görmektedir.¹

* Not: Joseph M. Kitagawa tarafından İngilizce olarak kaleme alınan bu makalenin asıl adı "Primitive, classical, and Modern Religion; A Perspective on Understanding The History of Religions" olup Joseph M. Kitagawa'nın The History of Religions Essays on the Problem of Understanding adlı eserinde neşredilmiştir. The University of Chicago Press, Chicago and London 1967.

¹ Din bilginlerinin hepsinin bizim varsayımlarımızı paylaşmadığının farkındayız. Mesela, Wilfred Cantwell Smith, din tetkiki, kişilerin tetkikidir kanaatindedir. O şöyle der: "Dinin dışı yansıyan yönleri - semboller, müesseseler, doktrinler, ameller- ayrı olarak tahlil edilebilir, Belki de yakın zamana kadar, bilhassa Avrupa akademik din çalışmalarında genişçe yapılan da budur. Fakat bunlar bizatihi din değildir. Aksine din, adı geçen harici hususların ilgili kişiye ifade ettiği anşllamda aranmalıdır." (bak. Mukayeseli Dinler: Nereye ve Neden?", The History of Religions Essays in Methodology neşr. M.

Öncelikle şu hususu belirtelim: Nasıl yorumlanırsa yorumlansın, din homo religiosus için “dini yaşam”ı öngörür. Ona ister Yücenin, Kutsal’ın veya Kudret’in yaşanması her ne dersiniz deyin O, tüm dini fenomenlerin altında yatan bir şeydir.² Joachim Wach’a göre dini yaşam şu dört husustan ibarettir: (1) Nihai realite olarak algılanan şeye karşı bir cevap (2) varlığın bir bütün olarak Nihai Realiteye karşı verdiği topyekün cevap (3) insanın gücü dahilinde ortaya koyabildiği en yoğun, en güçlü, en şumüllü, en mahvedici ve en derin yaşam (4) En kuvvetli motivasyon ve aksiyon kaynağı.³ Dini yaşamın tüm dini fenomenleri içerdiği düşüncesi dinlerin tetkikinde ciddi metodolojik sonuçlar doğurur. Buna binaen Mircea Eliade haklı olarak bize şunu hatırlatır: “böyle bir (dini) fenomenin, fizyolojisi, psikolojisi, sosyoloji, ekonomi, linguistik, sanat veya başka herhangi bir disiplin vasıtasıyla özünü kavramaya çalışmak boşunadır; zira böyle bir çaba din içerisindeki tek özgün ve indirgenemez unsuru Kutsal’ı yakalayamamaktır.”⁴

Saniyen, din bir inanç, doktrin ve ahlak sisteminden daha fazla şeyi ifade eder. Din, aydınlanmayı, esaretten ve günahattan kurtuluşu amaçlayan topyekün bir hazırlık ve hayat tarzıdır. Başka bir deyişle, dinin sunduğu şey, hayat ve dünya hakkında birtakım malumat değil, varlığın ne olması gerektiğine dair görüşü, istikametinde insanın dönüştürülmesi için pratik bir yoldur. Yani, din, sosyal, siyasi, ekonomik ve hayatın tüm diğer yönlerine soteriyolojik açıdan bakar. Bu bakımdan din umumiyetle sadece “dînî” boyutlar diye bilinen husularla ilgilenmez, fakat hayatın ve dünyanın tümü ile ilgilenir..

Din hakkındaki çüncü varsayımımız şudur. Dinler genellikle üç boyutludur. Joachim Wach’ın şemasını kullanmak gerekirse, bunlar, (1) Teorik boyut: nihai realite insan ve dünyanın doğası ve kaderi hakkındaki inanışlar ve doktrinler; (2) ameli boyut: - İbadetler, sakramentler,

Eliade ve J.M. Kitagawa (Chicago: University of Chicago Press, 1959). Aynı yazar bu bakış açısını The Meaning and End of Religion (New York: Macmillan Co., 1963) eserinde de netleştirmeye çalışmaktadır.

² Bak Rudolf Otto, The ideal of the Huly, terc Jhon w. Harvey (London:Oxford University press.): G. vander Leku, Religion in Essense and manifesdution terc. J.E Turner (London:Geurce Allen and Unvin, 1932);ve Mircea Eliade, The Sacred and the Profone, terc. Willard R. Trask (New York: Harcourt, Brace and Co.1959)

³ Bak. Joachim Wach, The Comparative Study of Religions, neşr) M.Kitagawa (New York: Colimbia University press, 1958), ss.30-36.

⁴ Mircea Eliade, Patterns in Comparative Religion, terc. Rosemary Sheed (London ve New York: Sheed and Ward, 1958, s. XI.

meditasyon; ve (3) sosyolojik boyut -dini cemaatler, liderlik ve bilhassa dînî gruplarla toplum arasındaki ilişkilerin muhtelif türleri.⁵

Bu varsayımlar birtakım deskriptif ifadeler olup, dini tanımlar olarak kullanılmaları amaçlanmamaktadır. Ne var ki, bu ifadeler dini fenomenleri kominizm ve nasyonalizm gibi sözde dînî veya yarı-dînî (pseudo -or semi-religion) fenomenlerden ayırdedebilmemizi sağlayabilir, öbür taraftan dini, bu özellikleri ile düşünürsek, dini öğreti katagorisi içerisine çoğunlukla dini olmayan ahlakî talimat diye telakki edilen Konfüçyanizm ile bazılarınca esas itibariyle bir felsefe sistemi sayılan Budizm'i almamız mümkündür.

Din Bilimleri bilim adamlarınca, genelde kabul gören varsayımların bu şekilde kısa bir arzı dahi, dînî yaşam ve dînî ifadeleri anlama teşebbüsümüzde karşılaştığımız bazı güç hermanitik problemleri ima ediyor. Bu "anlama" sorunu hususunda öne sürülen fikirlerin çokluğu, hem "tarihi" hem de "yapısal" yaklaşım ve metodolojileri içerisinde bulundurması gereken bizzat Religionwissenschaft disiplininin mahiyetini yansıtmaktadır. Emînz çoğu bilim adamı, "tarihi" ve "yapısal" yaklaşımların sıkı bir şekilde ilişkili olduğunu kabul ediyor ve onları bir türlü birleştirmeye çalışıyorlar. Ancak, tatbikatta, bu bilim adamlarının çoğu yaklaşımlardan birisini diğerine nazaran ister mizaç, ister eğitim ve belki de her ikisi nedeniyle daha fazla vurgulama eğilimindedir. Bu bakımdan tarihe meyilli olanlar, muayyen dini fenomene veya spesifik dini geleneğin özgünlüğüne daha duyarlıdırlar. Bunlar, dinlerin "fiilen ne olduğunu", "ne olmakta olduğunu" sormaya, dini verileri, sadece diğer dini veriler değil, fakat aynı zamanda dînî olmayan verilerle olan tarihi ilişkileri içerisinde" ele almaya meylederler.⁶ Bu tür tarihe meyilli bilim adamları, "ne oldu" sorusunun anlamını açıklığa kavuşturmaya çalışırken yapısal sorgulamaya da müracaat edebilirler. Yapısalığa meyilli olan bilim adamları ise farklı dini fenomenlerin evrensel karakteristiklerine karşı duyarlılık gösterirler. Bunlar bilim adamları benzerlikleri, kıyaslamaları, homolojileri arar, içinde bulunduğu tarihi kontextleri ve dini gelenekleri dikkate almaksızın dini verileri tiplerine göre ve karşılaştırmalı olarak ele alırlar. Ancak yine de dini verileri tarihi sorgulamanın sunması gerektiğini teslim ederler.

Religionwissenschaft'ın aslî işi olan "anlama" probleminin, bir hermönitik prensibi gerekli kıldığını söylemeye hacet yok . Bu prensip, tarihi ve yapısal sorgulamaların ayrı ayrı her iki yaklaşımını bütünlüğüne

⁵ Bak. Wach, *The Comparative Study of Religions*, özellikle III-V bölümler.

⁶ Raffaele Pettazzonni, *Essays on The History of Religions*, terc. H.J. Rose (Leiden; E.J. Brill, 1954) s.216.

haksızlık yapmaksızın görüşlerini ve katkılarını birleştirmemizi sağlayacaktır. Şüphesiz bunu söylemesi kolay, yapması zordur. Religionswissenschaft Disiplinine mensup bilim adamlarının çoğu, bu konuda ki metodolojik şizofreni, tabi ki, istemeden de olsa, kabul etmektedir. Ancak yine de Religionswissenschaft'ın tarihi ve yapısal kaygılarını bütünleştirmek için bazı önemli çabaların olduğu kaydedilmelidir. Örneğin Joachim Wach'ın "klasik" kavramı, bu çabalara bir misaldir. Ona göre;

Misal vermek gerekirse, insanlığın dini liderleri arasında bazıları klasik kurucular olarak temayüz eder. Sebzeçilik ilahlar olarak muhtelif eski Batı Asya bölgelerinden bazılarını "klasik" temsilciler olarak görmekteyiz. Hemen hemen tüm zamanların ve mekanların sonsuz sayıdaki mistikleri "klasik" alanlarını seçmek suretiyle azaltılmaktadır. Papazlık müessesesinin klasik formları, kurban ve duanın klasik şekilleri vardır.⁷

Esas çabası dini yaşam ve fenomenleri yapısal olarak anlamaya yönelmiş olan Wach, bu ifadesiyle, kendi sistematik ve tipolojik şemasına dahil edilen dini verilerin tarihi karakterini muhafaza etmeye teşebbüs etmektedir. Bunun karşısında, tarih eğilimli bilim adamları da yapısal sorgulamalarının sonuçlarını, kendi bakış açılarına ve yaklaşımlarına entegre etmek için ciddi çabalar harcamalıdır. Bu satırların yazarı bunların ışığında, ciddi bakımlardan beşeriyeti dinlerin gelişmesine muvafık olan üç ana dini yaşam ve ifade türünü vermeye teşebbüs edecektir. Bunlar: 1- İbtidai dinler; 2- Klasik dinler; ve 3- Modern dünya dinleri.

İbtidai Dinler

İnsanoğlunun yer küre üzerinde zuhuru çok ilginç bir konu olmakla beraber dinin gelişmesine doğrudan etkisi olmadığı için uzun uzadıya tartışılmayacaktır. Zin Janthropus'un keşfi insanoğlunun başlangıcını en azından birbuçuk milyon yıl öncesine götürür. Maymun adam (Pithecanthropus erectus) ve Pekinli Çinli adam (Sinanthropus Pekinensis) Orta Pleistocene devresine kadar (yaklaşık dörtyüzyıl önce) uzatılabilir. Daha sonra, Geç Paleolithic dönemde ki kabaca ellibin yıl öncesine tekabül ediyor, Homo sapiens'in zuhurundan önce uzun süren Neanderthul adam (Homo reanderthalensis) dönemi devam etti. 1979 da İspanya'daki Altamisa mağarasının tesadüfen keşfi ile başlamakla birlikte birçok diğer tarih öncesi mekan, örneğin grofto of La Mauther, mağarası , Les Cambarelles ve Font de Gaume mağaraları, ve Tirois Fre'res, Montesperan

⁷ Joachim Wach, *The Types of Religions Experience; Christian and Non-Christian* (Cihicago: Universty of Cihicago press 1951), s.51.

ve Lascuaux mağaraları, bilim adamları tarafından bulunmuş ve incelenmiş ise de paleolithic avcının dini hayatı hakkındaki bilgimiz hala çok yetersizdir. Ancak VI.Gordon mChilde tarafından "gıda-üretim devrimi" diye adlandırılan -ziraatın gelişmesinin tarih öncesi insanın dini bakışında temel bir değişme meydana getirmiş olması gerektiği hususunda güvenle spekülasyon yapılabilir. Ne yazık ki, ibtidaî adı verilen dinlerin bazı temel karakteristiklerini vermek hariç, tarih öncesi din tartışmasına giremiyoruz.

"İbtidaî din" terimi çoğunlukla hem arkaik dini, yani medeniyet öncesi toplumların dinini, hem de günümüz ibtidî toplumlarının dinini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bunun sebebi kısmen, birinciye dair bilgimizin büyük miktarda ikinciye dair yapılan tetkiklere dayalı spekülasyonlar üzerine oturmasıdır.⁸ Anlaşılacağı üzere, geniş "ibtidaî din" kategorisi içerisine dahil edilebilecek muhtelif dini inanç ve amel türleri bulunmaktadır. Mesela Yüce Tanrılar'a Hayvanların Rabbine ve Totemizme inanış ile karakterize edilen gıda toplayıcılarının ve avcılarının dini, Büyük Ana Sembolizmi ile simgelenen ibtidaî ekicilerin dininden kayda değer bir fark gösterir. Bununla beraber, aralarında yeterli yapısal benzerlikler bulunduğu için onları bir araya getirmeyi bir derece haklı görmek mümkündür. Malesef "İbtidaî din" terimi, ibtidaî insanla ilgili önyargılı fikirlere binaen farklı insanlara farklı şeyler ifade etmektedir. Hakikaten zamanımızın sırlarından birisi, ibtidaî insana ait imajın bir extremden öbürüne nasıl olup da değiştiğidir. E.Vens-Pritchard'ın belirttiği gibi, o önceleri yokluk, şiddet ve korku içerisinde yaşamış olan hayvandan biraz fazla bir varlık idi; sonra bolluk, barış ve emniyet içinde yaşayan nazik bir kişi oldu... Önceleri, her tür dini duygu ve inanıştan yoksun idi; sonra tamamıyla kutsal'ın hakimiyetine girdi ve ritüele daldı".⁹ Benzer şekilde, bazı insanlar ibtidaî dini kanunsuz vahşilerin daha aşağı kalitedeki dini olarak düşünmeye meylederken, diğerleri ona, masum atalarımızın Adn Cenneti'nin dışında yaşadıkları ilk din şekli olarak telakki etmektedir. Her iki görüşün de asıl noktayı gözden kaçırdığı aşikardır.

Bize göre ise "ibtidaî din" teriminin niteliğe yönelik bir değer yargısı ifade etmemektedir. Daha ziyade arkaik ve ibtidaî toplumlara özgü özel bir

⁸ E.E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology* (Glencoe, III, Free press, 1952), s.7: "İbtidaî kelimesinin antropolojideki oturmuş anlamında, betimlediği toplumlar, diğer toplumlara göre zamanca önce veya aşağıdadır, anlamı yoktur. Bilgiğimiz kadarıyla, ibtidaî toplumların da bizinkiler kadar uzun bir tarihi vardır. Bazı alanlarda onlar bizim toplumdaki daha az gelişmiş iken diğer alanlarda ise onlar daha fazla gelişmişlerdir. Bu böyle iken, bu kelimenin seçimi belki de talihsiz olmuştur. Ancak teknik bir terim olarak terk edilemeyecek kadar dev, geniş kullanıma sahiptir."

⁹ A.g.e. s. s.65.

tür dini yaşam ve anlayış için kullanılmaktadır. Bu bağlamda, Robert Redfield'in ifadesini nakletmeye değer. Robert şöyle dedi: "İbtidaî ve medeniyet öncesi topluluklar esas itibariyle, hayatın nihai mahiyetini ve gayesi hususunda ortak bir anlayıştan dolayı bir aradadırlar," zira her iki halde d, "toplum, belirli amaçlar hususunda faydalı işlevlerin değişiminden çok ortak anlayışlar içerisinde var olmaktadır." ¹⁰ Biz şunu öneriyoruz. Arkaik ve ibtidaî insanlar hayatın nihai gayesini çeşitli mitlerde günümüze kadar gelen, Cennet modelinin taklid edilerek "kaos"tan bir "kosmoz"un yaratılışına iştirak edilmesi olarak anlamışlardır.

İbtidaî dinde mit veritüelin önemi abartılamaz. Mitlerin, disipline edilmemiş tasavvurun ürüğü olan masallar olmadığını kaydetmeliyiz. Mircea Eliade, şöyle der: "Mit" kutsal bir tarihi nakleder, ilk Zamanda vukubulan hadiseyi anlatır. Mit bize Doğaüstü Varlıkların fiilleri sayesinde bir realitenin vücut bulduğunu söyler... O halde Mit her zaman bir yaratılış hikayesidir; Mit, bir şeyin nasıl üretildiğini, nasıl olmaya başladığını anlatır."¹¹ Charles Long da, aynı şekilde, mitin özellikle yaratılış mitinin, insanın kozmik yönelişinin bir ifadesidir der. "Bu yöneliş insanın zaman ve mekanı kavramasını, onun hayvanlar ve bitkiler alemine iştirak etmesini, diğer insanlar ve gök fenomenleri ile ilgili yargısını, bu boyutlar arasındaki ilişkiyi, ve nihayet dünyada varlığını tesis eden ve varlığının devamını sağlayan güçleri alakadar eder."¹² Başka bir deyişle, mit tarzı, arkaik ve ibtidaî insanlar tarafından realitenin nasyonel ve bilimsel olarak kavranış tarzlarından farklı olarak, "insan, toplum, doğa, geçmiş, şimdi ve geleceğin" üniter bir sistem içerisinde sembolik ve simultane olarak algılanmasını sağlar.¹³ İşte beşeri faaliyetlerin tanrılar, atalar ve kahramanların ilk zamanda yaptıklarına göre izah edildikleri ve kutsandıkları ölçüde, ibtidaî insanlar nazarında mitolojik alem ile bu dünyanın iç içe geçmesini açıklar.¹⁴ Başka bir deyişle arkaik ve ibtidaî insanlar doğaüstü varlıkların mitolojik kıssalarını taklid ederek, nizam kadar normlar ve formları tesis etmeyi ve onları

¹⁰ Robert Redfeld, *The Primitive World and its Transformations*, (Ithaca, N.Y.: Cornell Universty Press, 1953), s.12.

¹¹ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, terc. W.R. Trask (New York: Harper ve Raw, 1963) ss.5-6.

¹² Charles H. Long, *Alpha: The Myths of Crealion* (new York: George Braziller, 1963) ss.18-19.

¹³ W.E. H. Stanner, "The Dreaming," in *Reader in Comparative Religion*: Row, Pelerson ve Co., 1958), s.516.

¹⁴ Myth örnekleri için, bkz. Long a.e., ve Joseph Compbell, *The Masks of God, Primative Mythology* (New York: Viking Press, 1959).

muhafaza etmeyi ima eden ilk işi kozmosun kaostan yaratılışı işini tekrar eder ve ona iştirak ederler.¹⁵

İbtidai dini yaşam tarzı, ritüellerde dramatik şekilde ifade edilir. Mith ile ritüel arasındaki yakın ilişki bir çok bilim adamı tarafından öne sürülmüştür. Mesela, Robertson Smith'e göre mithler ritüelden çıkarılırlar ve buna binaen "her ayın aslında bir mith'e dayanır."¹⁶ Şunu da kaydetmek yerinde olacaktır. Tıpkı Mith'de olduğu gibi arkaik ve ibtidai toplumlardaki her ritüelin ilahi bir modeli vardır. Eliade'nin de ifade ettiği gibi, İnsan, yaratılış fiilini ritüel olarak tekrarlar, insanın dînî takvimi, bir yıl süresi içinde aborigine de vuku bulmuş tüm cosmogonik merhaleleri yadeder. Hakikaten kutsal yıl durmaksızın Yaratılışı tekrarlar; insan cosmonogy ve antropogony ile çağdaştır; çünkü ritüel onu, başlangıçtaki mitolojik devreye atar."¹⁷ Bu bakımdan evlilik ayinleri, ilk zamanda gök ile yer arasında vuku bulan birliğin tekrarı ve devamı olarak bilinir. Yeni yıl ayinleri bir taraftan kaosa dönüşü ve kosmosun yaratılışını ifade eder. Dini giriş seremonilerinde, ölüm, kaos'a geçici bir dönüşü ifade eder; "bu nedenle, ölüm bir var olma tarzının -cehalet ve çocuğun sorumsuzluk tarzı- sona erişinin paradigmasol ifadesidir. İlk başlangıçtaki ölüm üzerine sona ermesi, yeni bir insanın oluşması demek olan peşpeşe vahiylerin yazılacağı temiz bir yazı taşı gibidir."¹⁸

Arkaik ve ibtidai toplumların ritüel ve kültürlerinin iki temel karakteristiği vardır. Birincisi şudur: Ritüeller tüm kabile veya topluluğun müşterek fiilleridir; Hakiki anlamda, icra edenlerle izleyiciler arasında bir fark yoktur. Mesela, birkaç yıl önce, yazarınız, Japonya'nın Hakkaido kentindeki Ainus Ayı Festivaline katılma fırsatı bulmuştu. Orada insan, hayvan ve hatta kamui adı verilen gözle görülemeyen ilahi varlıkların muazzam ritüel içinde kendi rollerini oynamaları karşısında etkilendik. O zaman şunları yazmıştık:

¹⁵ Eliadenin önerisine göre, yeni bir bölgeye yerleşmek, yaratmaya eş bir fiildir. İskandinavyalı koloniciler İceland'i aldıkları ve işledikleri vakit "onların teşebbüsü ilk fiilin primadial aet bir tekrarından başkası değildir. Allah'ın yaratmasıyla kaosun kozmosa dönüşümü aslında onlar çöl toprağını işlemek suretiyle kaosa şekil ve norm verip organize eden tanrıların fiilini tekrarlamışlardı". Eliade'ye göre, "Vedalar Hindistanında Agniye adanmış bir altarın dikilmesi, ki yaratılışın mikro kozmik bir taklidi idi. Bir toprak parçasının meşru yoldan ele geçirilmesi demektir". Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, terc. W.R. Trask (new York: Pantheon Books, Inc. 1954) ss.10-11.

¹⁶ Joachim Wach'ın, *Sociology of Religion* adlı eserinde iktibas edilmiştir. (Chicago: Universty of Chicago press, 1944) s.26.

¹⁷ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, s.22.

¹⁸ Mircea Eliade, *Birth and Rebirth: The Religions Meaningr of Initiation in Human Culture*, terc. W.R. Trask (New York: Harper ve Bros, 1958) s.XIII.

İyomonte uzun bir ayindi ve bir perdeden diğerine yavaş yavaş hareket ederken, oyuna iştirak edenlerin dini duygularında tedrici bir yükselme vardı. Ayin en heyecanlı noktasına yaklaştığında, en uzak geçmişten bir dini yaşamı hatırlayarak, kişi, kendisini dramaya kaptırmadan edemiyordu. Şarkı, dans ve duaya katılanların vecd ifadelerinden İyomonte'nin ıcerası ile atalarının hatırlanabilir yaşamlarının Ainuslar için yeniden gerçekleştiğine inanmamızı sağlayacak her delili görebilmek mümkündür.¹⁹

Arkaik ve ibtidaî toplumların ritüel ve kùltlerinin iki temel karakteristiğinden ikincisi ise şudur: Ritüel, arkaik ve ibtidaî toplumlarda diğer beşeri aktivitelerden, yegane "dini" fiil olarak soyutlanamaz. Van der Leuw bize, ibtidaî insan için her fiilin hem ritüel hem de iş olduğunu hatırlatır: "Şarkı, dua; drama ilahi icra; dans ise kùlt idi."²⁰ Bu manada, modern insanın hayata yaklaşımı, ibtidaî insanınkinden açık bir biçimde farklıdır: "Bizler dans ederken dua etmiyoruz. Dua ederken dans etmiyoruz. Çalışırken ne dans ne de dua ediyoruz.... İbtidaî insanın kùltürü aynı anda hem, dans, konser ve daha pek çok şeydir."²¹ Tabiatıyla beşeri aktivitelerde, sanat, sihir, kehanet, ve büyü kadar çiftçilik, balıkçılık, ahçılık, savaşma, sanat, da belirgin farklılıklar vardır. Fakat bütün bunlar bir bütünün birbirine bağlı parçaları, veya hayatın anlam ve gayesi, yani kosmosun (düzen) ilahi yaratılış ve devamına katılmayı ifade eden bir ara noktayı paylaşan birbirine geçmiş dairelerdir.

Bu bağlamda, W.E. Hıstanner, Avustralyadaki yerli hayat tarzı, ethosları ve prensibi bakımından "tek bir temanın -devamlılık, süreklilik, denge, paralellik, düzenlilik, sistem veya bu kelimelerin verdiği böyle bir özellik- etrafında dönen varyasyonlar olarak görür."²² İşte böyle bir durumda hayatın ne olduğu ve ne olabileceği kararlaştırılır. Hayat onun ifadesiyle asıl olarak tek boyutlu imkanlı bir şey"dir.²³ Yerliler her ne kadar zeka ve rasyonellik ile donatılmış iseler de bu, fakùlteler öncelikle mithlerde muhafaza edildiği üzere, hayatın "belirlenmiş düzeni"nin idamesine yönelmiştir. Böyle bir durumda, eğer kabul edilmiş bir inanış muayyen bir yaşama uygunluk arzetmiyorsa, "bu sadece yaşamın yanlış, veya yetersiz olduğunu gösterir ve aradaki tezat, malum tutarsızlığa

¹⁹ Joseph M. Kitagawa, "Ainu Bear Festival" (İyomante)" *History of Religions*, I, No:1 (Yaz 1961), 98.

²⁰ G. van der Lecuw, *Sagred and Profane Beauty: The Holy in Art*, terc. David E. Green (New York: Holt, Reinhart ve Winston, 1963) s.11.

²¹ A.g.e., s.34.

²² Stanner, a.g.e, s.522.

²³ A.g.e., s.517.

tatminkar izahlar getiren inanişta dair tali yorumlarla giderilir.”²⁴ Esasen ibtidaî din hayatta gerçek alternatifler sunmaz. Kelimenin hakiki anlamında aydınlanma, esaret ve gûnahtan kurtuluş gibi kavramlar yoktur. İbtidai din kontexti içinde düşündüğümüzde sosyoloji Sosyoloji terimi kozmosun mütolojik algılanışını ifade eden ataların dinine ibtidai insanın girişi anlatır. O halde ibtidai dinin sumniun bummun bu kozmik yöneliş türünün devamlılık ve muhafazasıdır. Bu kozmik yöneliş ritüel sanat, yöneliş insanlararası ilişkiler ve diğere hususları içsel bütünlüğünü sağlar. Anlaşılacağı üzere, arkaik ve ibtidai toplumlarda ferdi hürriyete yer yoktur. Ancak ibtidai toplum eliade'nin “tarih korkusu” dediğı şeyi yenmek suretiyle birtür ontolojik hürriyeti kazanmayı başarmışlardır.²⁵

Clasik Dinler

Teker teker tarihi dinlerin hepsini tartışmamız imkansız olduğı cihetiyle en azından azından perspektifleri bakımından keyfi ve kesin olmayan “klasik dinler ve modern dünya dinleri” kategorilerini en azından bazı farkları göstermek üzere kabul ettik “Klasik Dinler gurubuna Eski Yakın Doğı, İnan, Hindistan, Uzak Doğı ve Gro Kromen dünyasına ait dinleri alırken, yaşayan dinler “modern dünya dinleridir” başlığı altında tartışılacaktır.

Arkeolojik araştırmalara göre ziraat ve hayvancılık Milattan önce sekiz bin yıllarında İnan platosunda gelişme göstermiştir. Bu tarih kendi kendine yeter köylerin doğuşunu hazırlayan gıda üretimi devrimini başlangıcını belirler. Neolithik köy tarzından daha gelişmiş şehir ve devlet tarzına geçiş uzun bir süreci oluşturur. M.Ö 3500 Yıllarında ilk büyük medeniyet mezopotamya ovasında doğdu. Bundan kısa bir süre sonra Mısır, Girit, Hindistan, Çin, Çin, Mexika, Peru ve Filistinde başka medeniyetler doğdu. Bütün bu medeniyetleri belirli dini görüş ve eğilim üzerine oturmuştu. Farklı olmakla beraber bu dini gelenekler şu karakteristikleri haizdiler: Logos'un milhos'tan kurtuluşu;²⁶ fenomenler dünyası ve hayatına karşı olumsuz tutum ve gerçeğin başka bir boyutunun kabulü; ve dinin nazari, ameli ve ictimai yönlerinin yüksek seviyede geliştirilmesi ve sistemleştirilmesi. Bütün bu dini geleneklerde kozmik nizamın varlığı bilmek teslim etmektedir. Maal, Thamıs, Rta Tao gibi değişik isimlerle bilinen ve kozmik nizamın doğasının anlaşılması büyük ölçüde değişmektedir. Kozmik nizam ile yakından ilgili bir husus, dinler arasındaki farkları felsefi spekülasyon açısından çok sateriyolojik

²⁴ Evans-Pritchard, a.g.e s.99.

²⁵ Karş. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, ss.141- 62; ve Stanner, a.g.e, s.521.

²⁶ H. ve H.A. Frankfort, John Wilson Thorkild Jacobsen, ve William Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: Unıversy of Chicago Press, 1946) s.6.

bakımdan ölçüde belirleyen husus insanın kendi doğasını ve kaderini anlamasıdır.

Klasik dinler ile ibtidai dinler arasındaki farklardan birisi mith'e karşı tutumlarında görülür. Daha önce, arkaik ve ibtidai insanların sadece mitolojik dediğimiz bir tür düşünce tarzını bildiğini bu düşünce tarzı sayesinde, sembolik ve simultane olarak "İnsanı toplumu doğayı ve geçmişi hazırı ve geleceği" üniter bir sistem içerisinde kavradıklarını belirtmiştik. Böylesine üniter bir sistem içerisinde dünyadaki her şeye hayat bahşedilmiş, böylece her fenomen Martin Buber'in kullandığı anlamda bir "Sen" olarak belirmiştir. Buradaki "Sen" entellektüel resmiyet içinde ilgisizlik düşünülmemektedir, karşılıklı ilişki içinde insanın her fakültesini ilgilendiren hayatın hayatla karşılaşması olarak algılanmaktadır. Filler ve duygular kadar düşüncelerde bu yaşama tabi olmaktır.²⁷ İbtidai kafa örneğinin gezegenlerin belli hareketlerini izlerken "nasıl" sorusuna değil fakat "kim" sorusuna bakar. Bir sebebi ararken... bir işlemi düzenleyen şahıstan bağımsız bir kanunu bir fiili meydana getiren iradeyi bulmayı bekler.²⁸ Bu bakımdan iptidai dinlerde her şey "Sen" dir. ve her olay belli bir "sen" tarafından meydana getiriler somut bir fiildir. Bu dinlerde Myth dünyasının dışında kalma ve farklı yaşamları belirli evrensel prensiplere indirgeme çabası yoktur.

Klasik dinler ise "insan, toplum doğa kadar" "geçmiş, hazır ve gelecek" arasındaki farkı kabul eder ancak arasındaki ilişkileri mith'e göre açıklar. Eski dünyanın Bubinya ve başka yerlerinde Yeni yıl ritüelinin doğru icrası, iyi bir hasılat kaldırabilmek için zorunlu sayıldı ancak zirai yeteneğin önemi önemi de kabullenildi. Nil, Dicle, Fırat, Indus Yangzte vb. büyük nehirlerin yaşayan canlılar olduğu, irade ve mizaca halktan hediye ve kurban almaya layık olduklarına inanıldı. Ancak onların hareketlerinin düzenliliği matematik hesaplamalarla izlendi. Bu bakımdan klasik dinler mith dilini korurken nedensel prensiplere ve evrensel konulara yönelik spekülasyon daha fazla mithik tarzı ile tamamiyle yasaklanmıyor, horanmıyordu. Başka bir ifade ile, logosun belli bir yere kadar mythostan kurtulması söz konusu idi. Mesela eski Yakın Doğu insanı mebd ve telas konusunu varlığın amaç ve gayesi proplemini kabul etti. Töre, ahlak ve müesseseleri koruduğu gaybi gözle görülmez adalet nizamını kabull etti; Bu gaybi gizli düzeni güneşe bağlı olarak günler geceler ve mevsimler ve yılların birbirini takip geçmesiyle oluşan düzene

²⁷ A.e, s.15.

²⁸ A.e. s.8.

bağla görülür. Hatta doğada kabul ettiği muhtelif kuvvetler hiyerarşisini düşündü.²⁹

İbtidai dinler ile klasik dinler arasındaki fark belki de en bariz olarak insanın kendine bakışında tezahür eder. İbtidai dinlerde insan doğadan ayrı olarak tasavvur edilemez. Başka bir deyişle, insan doğanın ve kozmosun ayrılmaz bir parçası sayılan toplumun bir cüzüdür. Klasik dinlerde ise insan toplumsal ve kozmostan ayrı bir varlık olarak düşünülür. İşte bu noktada, muhtelif dinlerin insan hakkında farklı düşünceler geliştirdiklerini görüyoruz.³⁰

Klasik dinlerin çoğu, insanı, psikolojik, fiziki, düşünen ve ruhi bir varlık, hafıza, zeka ve cinsellik verilmiş bir ölümlü olarak kabul etmişlerdir. İnsanın fiziki varlığının içerisinde görülmeyen iç ben'i hakkında bazı spekülasyonlar ortaya atıldı. atman, spiritus, anima, seele veya primum gibi- Şüphe yok ki insan hakkında en gelişmiş tahlile Yunan düşünürleri teşebbüs etmiş, diğer dinlerde insan bilmeceğine ve onun kaderine dair bir takım nazariye ve cevaplar sunmuşlardır.

Klasik dinlerin çoğu, insan varlığına yüce anlam veren bir tür kozmik düzenin varlığına inanmıştır. Ancak kozmik, sosyal ve beşeri alanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi zor bir iş idi. İnsanlar o zaman ve şimdi varlıklarının çile çekmesine yenilmesine ve engellenmesine çareler aramaktadır. Mesela, Eski Mezopotamya'da insan, Jekobsen'e göre, dünyanın esas itibarıyla keyfi olmasına daha fazla müsaade etmedi; O dünyanın sağlam bir ahlaki temele sahip olmasını istedi. Şer, hastalık, cinlerin hücumları bundan büyük sadece tesadüf birer kaza değildi; bunlar vukuundan nihai manada tanrıların sorumlu olduğu şeylerdi. Zira kişisel tanrının sadece suç işlendiği zaman kızması ve yüz çevirmesi gerekir. Böylece insan tanrıları tanrıların fiillerini insani ahlak ve etik değerler açısından değerlendirecekleri bir ölçü bulmuş oluyordu. Ancak çatışmanın zuhuru kaçınılmazdı. Zira ilahi irade ile beşeri etik birbirine oranlı değildi.³¹

²⁹ Kars Joachim Wach, *Typen Religiöser Anthropologie: Ein Vergleich der Lehre von Menschen im religionphilosophischen Denken von Orient und Okzident* ("Philosophie und Geschichte" No:40 Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1932); C.J. Bleeker (neşr), *Anthropologie Religieuse* Leiden: E.J.Brill, 1932), ve S.G.F. Brandon, *Man and History in the Great Religions* Toronto: Üniversity of Toronto Press, 1962.)

³⁰ Joachim Wach, *Types of Religions Experience; Christian and Non-Christian* (Chicago: Üniversity of Chicago, *Changing Reputation of Human Nature*" (Hafif revize edilerek özel sirkülasyon için *Journal of Liberal Religion*'dan alınarak yeniden basılmıştır. (Sonbahar 1942 ve Kış 1943), ss.7-10.

³¹ Frankfort et al., a.g.e, s.213.

Beşeri hayat ile adil kozmik bir düzen arasındaki oransızlığa kapılan bir çok din, muhtelif izah ve çözümler öne sürdüler. Hinduizm ve tüm dinlerin mistikleri beşer ruhunun Tanrı veya kozmik ruh ile esasen aynı olduğunu kabule yönelmiştir. Budizm, beşer kondisyonunun ontolojik bir realitesinin olmadığına inanmıştır. Eski Yunan ve Babil dinleri ise, ilahi ve beşeri mahiyetler arasındaki temel farklılıklar üzerinde durmuşlardır. Bu bakımdan insanın ölümlülüğünün kabulü ilk bilgi düzeni sayılmıştır. Bu klasik dinler netice itibariyle, fenomenler dünyasına olumsuz tavırlar takınmayı meyletmişler, beşer varlığının anlamını nasıl anlaşılırsa anlaşılırsa başka bir realite alanına yerleştirmeye çalışmışlardır.

Bu noktada, bazı klasik dinlerin zaman ve tarih problemi ile karşılaştıklarını kaydetmeliyiz. Hatırlayalım, ibtidai dinler için anlamlı olan yegane zaman ilk zaman (primordial) idi. Bunun için empirik zamanın ve tarihin hücumunu durdurucu çabalar harcanmıştır. Benzer bir şekilde birkaç klasik din, dairesel bir zaman kavramı (eyelikal viav) olarak kabul etmiş ve insanlara "ezeli bir huzur" içinde yaşamayı öğretmiştir. Eski Mısır ve Çin dinleri gibi bazı dinler ise altın geçmişin normatif mahiyetini vurgulamışlardır. İranlı Zoroaster'in dini kozmik nizam ile beşeri yaşam arasındaki ilişkiyi çizgisel "lineer" tarih görüşüne göre yorumladı. Zoroastrianizm iyi ve kötüyü temsil eden ahuramazda ve angramainyuya dayanan kozmik dualizmi kabullenmek suretiyle, tarihi, içinde ilahi irade, nizam ve gayenin şer tarafından tehdit edildiği bir savaş alanı olarak gördü. Bu tarih komsekti, insan için derin bir önem arz ediyordu. Buna göre ferd geçici tarihi süreç içinde vukubulan bir mücadelede iyinin veya kötünün yanında yer almak için ahlaki bir karar vermeğe zorlanıyordu. "Burada kişinin ölüm sonrası varlık aleminde iyi bir nasip elde etme düşüncesi yoktu".³² İradesini tarihteki olaylar içinde ifşa eden tanrısına kozmik nizamın rabbi olarak bakan zovantrianisan, yahudilik üzerine önemli bir tesir bıraktı. Mısır ve Çinlilerin aksine Yahudilere göre tarihin manası onun sonunda (esahatün) bulunmalıdır. Buna yakın bir görüşte "tarihi Tanrının tecellisi" olarak gören Yahudi düşüncesini geliştiren Hristiyan görüşüdür.³³

(3) Klasik dinlerin üçüncü karakteristiği, yani dini yaşamlarının nazari, ameli ve ictimai belirtilerinin geliştirilmesi ve sistemleştirilmesine gelince bunları sadece yüzeysel olarak tartışabiliriz.³⁴ Burada bir kez daha, ibtidai dinlerle kısa bir kıyaslama yararlı olabilir. Daha önce Robert Redfield'in görüşünü zikretmiştik. Bu görüşe göre -"Halk toplumu"

³² Brandon, a.g.e, s.287.

³³ Karş. Eliade; *The Myth of the Eternal Return*, s.104.

³⁴ Wach'ın bu üçlü şeması için bkz. onun *The Comparative Study of Religions*.

dediğim bu arkaik ve ibtidai halklar toplumu kendi birliğini "belirlemiş amaçlarına müşterek anlaşılmasında" görmüştür. Şunları kaydetmek önemlidir:

Gayeler doktrin maddeleri olarak ifade edilmez ama toplumda yaşamı oluşturan bir çok fiil anlaşılır. Bunun için bir halk toplumunun morali onun zaman içinde tutarlı hareket etme ve krizleri etkin bir şekilde çizme gücüne- zora dayalı bir disipline veya tek bir aksiyon ilkesine bağlı değildir. Bir halk toplumunun öorali aksine hayatın tamamını oluşturan çok sayıdaki veya tüm aksiyon ve kavramların devamına bağlıdır.³⁵

Bir başka deyişle ibtidai dinlerdeki şumüllü dünya görüşüne göre, teori ve pratik arasında fark yoktur. Kozmik ritüel ve sosyal kanunu idare eden tek bir nizam vardır. Bu bakımdan doğa, insa hayatı ve toplumun akışı ahenkli bir bütün olarak görülmüştür. Klasik dinlerde ise dinin üç alanının -teorik, pratik ve sosyolojik- farklılığı kabul edilmiş, ancak yine de bu üç alan arasında yüksek seviyede bir korrelasyon korunmuştur. Bir çok dini gelenekte teorik gelişme, mith, doktrine ve dogma ile ifade edilen teolojik, kozmolojik ve antropolojik konular etrafında odaklanmıştır. Ancak bazı dinler daha theosentrik ike, diğerleri daha kozmosetrik ve athropocentriktir.³⁶ Bazı hallerde felsefe ve etik teoloji ve dii doktrinde doğmuştur. Theoria kavramı geliştirenler Yunan düşünürleri idi. ve Wach'ın ifadesiyle, "Bizler Aristo'nun sisteminde bilginin organizesi için bir plana münhasıran "bilim" merakının başlangıçlarına rastlıyoruz."³⁷ Her halükârda dini teorik yöleriin gelişmesiyle şifahi geleneklerin yerini yazılı gelenekler almakta, profesyonel ve yarı-profesyonel doktrin yorumcuları ortaya çıkmaktadır.

Teorik gelişmenin paralel olarak ritüel, semboller (suretler), sakramentler ve muhtelif kurban şekilleri gibi dinin ameli veya mezhebi ifadelerini tedrici olarak teleffuz edilmesie rastlıyoruz. Mezhepleri (cults) gelişmesini tartışırken "bir yandan zorlama ve gelenek öbür yandan da sürekli ferdi özgürlük arzusu arasında aynı devamlı karşılıklı tesirin var olduğunu, bu tansiyonun, düşünce modellerinin gelişmesinde de şahit olduğumuz, homines religiosi'nin yeni atılım ve yaratıcı faaliyetler üretmesine sebep olduğunu hatırlayabiliriz."³⁸ Eş değerde önemli bir husus

³⁵ Robert Redfield, "The Folk Society," *American Journal of Sociology*, LII (Ocak 1947), 299

³⁶ Wach, *Sociology of Religion*, s.23. Tanrının veya tanrıların mahiyeti ilahların orijini ve büyümesi (theogony), onların sıfatları, ilahın dünya ile alakası ve meşruiyeti (theodicy) -bütün bunlar teolojide açıklanmaktadır. Kozmoloji, dünyanın orijini, gelişmesi, değişik evreleri ve kaderti ile ilgili iken teolojik anthropoloji ve soteriyoloji ve arkadoloji dahil, insanın orijin, doğa ve kaderi üzerinde durur."

³⁷ A.e., s.24.

³⁸ A.e., s.27.

da, doğal kriter olan cinsiyet ve yaş ve veya dini kriter olan, meharet, bilgi, şifa ve eğitimin dini gruplaşmalara, liderlik ve insanlararası ilişkilerin tedrici tabakalaşmasına götürmesidir. Bu bakımdan şu hususu kaydetmeliyiz: Klasik dinlerde dini grupların yapısının ve sosyopolitik nizamla ilişkisinin kozmik düzenden kaynaklandığına inanılmıştır. Bu kozmik düzen ister Hinduizm'de olduğu gibi tanrılar üstü olsun isterse Yahudi, Hristiyan geleneğinde olduğu gibi ilahi bir varlığın altında olsun farketmez. Hatta, eski Yakın Doğu'daki kutsal tanrı veya Hindistandaki dini/ruhani kast gibi muhtelif müesseseler kozmik düzeni kaosu yıkıcı gücünden korumak için var olmuşlardır. Bunun için peygamberlik ve reform hareketlerindeki gibi özgürlük ve spontaneliğe biraz yer olsa da, klasik dinlerin çoğu öncelikle kozmik, beşeri ve sosyo-politik alanlardaki nizamın muhafazasına yönelmişlerdir. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak, insanın soteriyolojik özlemi, düzen muhafazası gibi ezici bir endişeye endekslenmiş, böylece kurtuluş düzenin kabulü veya reddi anlamına gelmiştir. "Bu dünya etiği" ile "öbür dünyaya uygun ruhaniyet" arasındaki ikilem dinlerin hepsinin karşısına çıkmıştır.

Modern Dünya Dinleri

"Modern dünya dinleri" grubu, daha önce de ifade edildiği gibi, son zamanlarda dünyanın muhtelif yerlerinde zuhur eden yeni din türleri değil, geçen bölümde ele aldığımız tarihi dinlerin modern yöneliş ve ethoslarını içine almaktadır.³⁹ Maalesef muhtelif klasik dinlerin uzun ve ilginç tarihi geçmişi burada ele alınmayacaktır. Bu noktada yapabileceğimiz şey, kendi kendimize şunu hatırlatmaktır. Tarihi dinlerden hiçbirisi değişimden uzak kalamamıştır, bazı temel karakteristikleri korunsa da her bir din evreleri geçirmiş, sayısız dönüşüm

Günümüz dinler tarihçileri Gerardus Van der Lecuw'un yapısal araştırmalarına çok şey borçludur. Gerardus, yaptığı diğer şeylere ilaveten tarihi dinlerin ana karakteristiklerini tipoloji açısından vermeye teşebbüs etti, Mesela Konfüçyonizm ve onsekizinci asır deizmi onun tarafından "Uzaklık ve Kaçış Dinleri" Zoroastrianism, "Mücadele Dini" Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamın muayyen özellikleri "Rahatsız Din" Polydemonism'den politeizme kadar geniş bir yelpaze "Syukretisizm", Yunan dininin bazı safhaları "Gerilim ve Şekil Dini", Hinduizm "Sonsuzluk ve Uzlet Dini", Budizm "Hislik ve Şefkat Dini", Yahudilik "İrade ve İtaat Dini" İslam, "Haşmet ve Tevazu Dini", Hristiyanlık "Sevgi Dini" olarak karakterize edilmiştir.⁴⁰ Van der Lacuw ayrıca dinlerin

³⁹ Dinlerin tek tek tartışılması için bk. Joseph M. Kitagawa (neşr). *Modern Trends in World Religions* (La Salle, III, Open Courtpublishing Co., 1959).

⁴⁰ Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, ss, 597-649.

dünyaya karşı yaratıcı hakimiyet, teorik hakimiyet ve itaat tarzındaki üç yaklaşımdan muhtelif dinlerce aranan insan, dünya ve Tanrı diye üç ayrı hedeften söz etmiştir. Van der Lecuw'a asla haksızlık etmeden şu hususu hatırdan tutmalıyız: Onun tipolojik teşebbüsü, tıpkı başka bilim adamlarının benzer çabaları gibi, tarihi dinleri monolitik veya tek boyutlu göstermek amacının gütmektedir. Tarihi gelişiminin değişik evrelerinde her din sık olarak zıt özellikleri yansıtır. Bunun başarılı örneğini Richard Niebuhr'da görüyoruz Mesih'in kültürle ilişkisini ele aldığı Kültür Karşısında Mesih, Kültürün Mesihi, Kültürün Üzerinde Mesih, Mesih ve Kültür Paradox İçinde, ve Kültürün Dönüştürücüsü Mesih, gibi konularda bu paradoksun bir yansımasıdır.⁴¹

Bizim açımızdan önemli olan husus şudur: Büyük dinlerin hepsinin içerisinde modern etholar ve eğilimler, aşağı yukarı şu üç hususu paylaşmaktadır. (1) İnsan varlığının anlamı ile zihni meşguliyet (2) Bu dünyaya yönelik steriyoloji (3) "düzen"i muhafazadan çok, "hürriyet"i arama şüphesiz, bu özellik birbiriyle yakından alakalıdır. Bizim zamanımız için bu dini ideallerin savunmasını yapmadığımızı söylemeye gerek yok; Biz sadece "Modern Dünya Dinleri" önemli karakteristiklerini veriyoruz.

(1) İnsan varlığının manası, tarihte (dini antropoloji) bir çok klasik dinin üç ana probleminden birisi olmuştur. Bu problemlerden diğer ikisi ise Nihai Realite veya ilahın mahiyeti (teoloji) ile kainatın aslı, yapısı ve kaderi (kozmozoloji)dir. Bu üç konuda muhtelif dinlerde farklı doktrinler formüle edilmiştir. Burada Paul Tillich'in bu doktrinler ifadelerinin tamamı esasen "sorular"a cevap olarak formüle edilmiştir tarzındaki görüşüne gerçek şudur: Geleneksel üçlü doktrin arasındaki denge, modern insanın existansiyel "sorusu" öncelikle beşer varlığının anlamı ile ilgilidir ve ilah, evren gibi konulara ziyadesiyle ilgisizdir. Başka bir deyişle, ilah ve evren tartışması, ancak, insanın problemi ile ilgili olduğu zaman anlamlı gelebilir. Bu vurgu ve aksan kayması modern dünya dinlerinin ethoları bakımından derin implikasyonları haizdir. Şöyle ki, muhtelif dini gelenekler, modern çağ öncesi insana ne kadar anlamlı gelmiş olursa olsunlar, geleneksel doktrinler formülasyonları ve sembol sistemlerini daha fazla oldukları gibi muhafaza etmemektedirler. Bu bakımdan Clement Webb'in şu ifadeleri önemlidir: "Bugünün putperestliği ekseriya dünün doğru saydığı din idi. Bugünün doğru gördüğü din de yarının putperestliğidir."⁴² Günümüz dünyasında bütün dinler, zamanımızın

⁴¹ A.e., ss.543-87.

⁴² H.Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper and Bross., 1951). Ayrıca bak. Christopher Dawson, *Enquiries into Religion and Culture* (New York; Sheed and Ward, 1933); ve S. Radhakrishnan, *Religion and Society* (London; George Allen and Unwin, Ltd., 1947).

kırıklık ve anlamsızlığı içinde modern insanın en yüksek imkanlarını nasıl realize edebileceği sorusunun baskısı altındır.

Tabiatıyla bütün bu söylenenlerden insanla alakalı geleneksel doktrinlerin muhtelif dini geleneklerde tamamen terkedilmiş olduğu manası da çıkmaz. Çağdaş Hindular hala, insandaki iç benin nihai Realitenin bir yüzü olduğu tarzındaki eski inançlarını sürdürmektedirler. Çağdaş Budistler, tüm çağların Budistlerinin yaptığı gibi, insanın her zaman hep "olmakta olduğu" bundan dolayı ben gözüken şeyin daimi ve esasen gerçek olmadığı tarzındaki Yahudiler ve Hristiyanlar hala şu görüşü korumaktalar: "İnsan kendisini yaratan, sorumluluk hissi ve bağışlama özlemi bahşeden Tanrının haşmeti karşısında saygı ile donatılmıştır. Sadece sonluluk hissiyat ile değil, fakat iradesinin sebep olduğu fiil nedeniyle de insan bir günahkardır."⁴³ Bu doktrinler yine de sırf dini geleneklerce tasvib edilmiş oldukları için kabul görüyor değildir; Bu doktrinler ancak söz konusu tarihi inançlar yaşamla test edilebildikleri takdirde modern insan için anlamlı olabilirler. Bundan dolayı, Daniel Day Williams, Hristiyan dünyasındaki çağdaş teolojik rönesansın gerisindeki "sorunu" şu şekilde ifade eder: "Hristiyan imanında kendimizi anlamamızı sağlayan hangi şey Ulu Tanrıya Medeniyetimizin harika ama çürümeye mahkum değerlerinin üzerinde sadakat sunmamızı temin edebilir?"⁴⁴ Benzer gözlemleri imanlarının temellerini keşfetmeye çalışan çağdaş Yahudi, Müslüman, Hindu ve Budistlerin ciddi çabaları için de yapabiliriz. Gerçekten de, dindar insanın bugünün dünyasındaki öncelikli kaygısı, laik muhatabının kinde daha az olmamak üzere, insan ve varlığının anlamı meselesidir.

(2) Modern dünya dinlerinin ikinci karakteristiği, yani "bu dünyaya dönük seteriyoloji," birinci karakteristik ile yakından alakalıdır. Hatırlanacağı üzere, klasik dinlerin tamamı fenomenler alemine karşı menfi tutumlar takınmaya meyletmiş, muhtelif dini sistemlerde ne kadar farklı algılanırsa algılandıkça başka bir realite alanı kabul etmişlerdir. Dünyanın birçok bölgesindeki dini ikonografi, Cennet hali kadar, Cehennem, kabir veya alttaki dünyanın evrelerini ve derecelerini bariz bir şekilde göstermektedir. Bu figürler bazı septik ve siniklerin düşündüğü gibi yalnızca kitleleri korkutmak için icad edilmemiştir. Bir çok klasik din mensubuna göre fenomenler dünyasının düzeni yanında başka alanların varlığı zorlayıcı bir güçte sahip olmuştur. Sonluluk içindeki insanın, çile, günahkarlık ve eksiklikle yoğurulmuş bu dünyaya bağlı olduğuna

⁴³ Bundan dolayı Hristiyan teolojisi için Korelasyon metodunu önerir. Bu metod "Hristiyan İncanının Muhtevalarını existansiyel sorular ve teolojik cevaplar içiçe açıklar" Paul Tillich, Systematic Theology (Chicago: University Of Chicago Press, 1951) I, 60.

⁴⁴ Clement C.J. Webb, God and Personality (New York: Macmillan Co., 1918) s.264.

inanılmıştır. Bundan dolayı, klasik dinlerin dini görüşü, çoğu kez, Eliade'nin ifadesiyle, "kaybolmuş bir cennet nostaljisi", içinde veya Ahirette ilahi mükafata duyulan özlem izlerini taşır. İnsan bu dünyada bir yolcu veya bir mahpus olarak düşünülmüştür. Ayrıca, bu farklı varlık alanlarının hepsinin ya kozmik düzen tarafından düzenlendiği veya her yerde hazır bir şahıs tanrı tarafından hükmedildiği kanaati var olmuştur. Mesela, İbrani ilahi yazarı, aynı sebeple şunu söyler:

Eğer ben cennete yükselirsem sen oradasın!

Eğer yatağımı sheolde yaparsam sen oradasın!

Eğer sabahın kanatlarını takarsam ve denizin en uzak kısımlarında yaşarsam!

Orada dahi senin elin bana yol gösterecek ve Senin sağ elin beni tutacak.⁴⁵

Realitenin başka bir alanının varlığını daha fazla ciddiye almadıkları için modern insanların düşüncesinde bu konuda radikal bir değişikliğin meydana geleceğini kaydetmek önem arz ediyor. Elbette insanlar Cennet, Temiz Ülke, Nirvana, ve Tanrının Ülkesi gibi ifadeleri hala kullanıyorlar. Ancak bu terimler modern mantalite için sadece sembolik bir anlam taşımaktalar. Dante, Milton ve Bünyanın ve onların Yahudi, Müslüman, Hindu ve Budist geleneklerdeki nazirlerinin modern insanı renkli tasviri modern dünyanın başka bir yerde mevcut daha gerçek bir alemin gölgeli bir yansıması olduğuna daha fazla inandıramamaktadır. Modern insan için bu fenomenler dünyası yegane hakiki varlık nizamı olup, buradaki ve şu andaki hayat anlam dünyasının merkezidir. Bununla birlikte varlığın çok alanlılığı mevcut dünya nizamının ve kozmosun genişlemesi ile aynı ana rasladı. Modern insanın tek kozmosu, suni benzerliklere rağmen, ibtidai ve arkaik insanın ayrılmamış kozmosu ile çok az bir benzerliğe sahiptir. Zira modern kozmos, çağdaş insanın yaşamı için artık kutsal bir realite değildir. Uzayın gizemi giderek artan bir şekilde, azalmış ve ilahların dahi göklerdeki tahtları altlarından çalınmıştır.

Başka varlık alanlarının kaybolması, modern dünya dinlerini, insan kaderinin anlamını bu dünyada -kültürde, toplumda ve insan şahsiyetinde- bulmaya zorladı. İnsanoğlunun tarihin hiç bir döneminde dinin veya imanın sosyopolitik, ekonomik ve kültürel alanlarla ilgisi bugün olduğu kadar bu derece ciddiye alınmamıştır. Bu Ortaçağ Avrupasında olduğu gibi bir "kültürün ruhanileştirilmesi" veya rasyonalizm günlerindeki "dinin laikleştirilmesi" olgusunun başka bir örneğine şahit olduğumuz anlamına

⁴⁵ Wach, *The Comparative Study of Religions*, s.92.

gelmez. Şu anda gördüğümüz şey modern dünya dinlerinin giderek artan bir şekilde şu hususu drak etmesidir. Tıpkı dindar insanın dönüşü tecrübesi veya metanonia geçirmesi gerektiği gibi, kültür ve toplumunda, bu dünyanın şüphe ve karmaşaları arasında görevini ifa edebilmek için yenilenmesi ve bilenmesi gerekir. Bundan dolayı, bazılarınca dinlerin en öbür dünyacıları olarak sayılan Theravada Budizm’inde dahi bu dünyaya odaklanmış bir soteriyolojinin müdafileri Budist liderlerin manastır hücrelerine hapsolmuş “İnce bir Nirvana ışığı”nın değil fakat egoyu unutmuş bir hayat tarafından burada ve şimdi elde edilmiş bir Nivana’nın peşinden koşması gerektiğini iddia ederler... (Böylece) onlar insanlara daha yakın temasta olacak, beşeri güçlükleri daha iyi anlayacak, onlara daha duyarlı olacaktır...”⁴⁶ Çağdaş Yahudilik, Hristiyanlık, İslam ve Hinduizm’in liderleri de yeni ülkelerin inşasıyla ve değişik sosyal, eğitimsel, siyasi ve kültürel faaliyetlerle yakından alakadar olmaktadır. Çünkü bu liderlerin inancına göre sözkonusu hayat alanları kurtuluşun yegane aremleridir. (3) Zahir olduğu üzere, modern dinlerin ethoları ve eğilimleri, kaygısı “düzen”nin muhafazasından ziyade neredeyse patolojik derecede “özgürlük” arayışı diye nitelendirilebilecek olan modern insanın sorunlarını ve existansiyel tezadlarını yansıtmaktadır. Bugünün deyimiyle “özgürlük” terimi, farklı ama muhtevaları alakalı manayı iki haizdir. Bu terim bir yandan yerleşmiş toplum düzeni, modası geçmiş bir ahlak ölçüsü, veya arkaik bir dini doktriner sistem gibi bir şeyden insanın özgür olma çabasına işaret eder. Özgürlük, öbür yandan, modern insanın sanatta, felsefede, dinde ve insanlararası ilişkilerde yenilik ve yaratıcılığı keşfetme özlemlerine işaret eder. Modern insanın özgürlük arayışı, zorunlu olarak, beşeri, sosyal ve doğal düzenlerin tüm yönlerinin kozmik düzene dayandığına ve kozmik düzen tarafından düzenlendiğine inanan klasik dinlerin temelinden reddi ile sonuçlanmıştır. Klasik dinlerin kesin kabul ettiği husus “düzen” ve “kanun” nosyonu idi. Ancak bu nosyon sadece gözlemlenebilir gerçöeklerden oluşan spesifik yapıyı ifade eden genel deskriptive bir formülü değil, fakat kainatın tüm yönlerini yöneten aşikar bir normatif prensibi ifade eder. Bundan dolayı, klasik dinlerin hepsi, toplum ve beşeri ilişkilerin somut yapılarına yansıdığı üzere kozmik düzenin “verilmişliğini” muhafaza etmeye çaba harcamışlardır. Kozmik düzenin -verilmişliğinin ve normatifliğinin- bu şekilde anlaşılması, modern insan tarafından ve hatta büyük ölçüde, modern dünya dinleri tarafından bile reddedilmiştir. Bugünün dünyasında, “düzen”, ya sadece genel deskriptive bir formülü veya kaos ve ahenksizlikten kaçınmak için insanın tesis etmesi gerekli bir şeyi ifade eder.

⁴⁶ Daniel Day Williams, *What Present Day Theologians Are Thinking* (New York: Harper and Bross., 1952), s.12 (italikler benim)

Modern insanın başarısı, modern çağ öncesi insanın, sonluluğun "kaderi" olarak kabul ettiği sınırları aşmak için, kendi kapasitesine olan inancıdır. Modern çağ öncesi insana göre, insanın onuru, onun sonluluğunda bulunur. Zira sonluluk tanrıların hediyesi idi. Bunun için Mezmur yazarı şöyle der:

Göklere baktığım zaman parmaklarımın eseri Ay, yıldızlar, tesis ettiğin;

Düşündüğün insan nedir ve baktığın insan oğlu?⁴⁷

Ancak bugün özgürlük yaratmaya kararlı gözüken insan için zaman ve mekanın sınırlarını yenerek sonluluk bir utanç kaynağı sayılmaktadır. Ama modern insanın başarısı aynı zamanda onun trajedilerinin sebebidir. Çünkü kendi yarattığı yeni bir existansiyel durumun içine hapsolmuştur. Eliade'nin ifadeleriyle: Kendisi tarihin yegane öznesi ve temsilcisi sayar ve aşkınlığa sığınmayı reddeder. Başka bir deyimle, muhtelif tarihi şartlarda yaşanmış beşeri durumun dışında beşeriyet için bir model kabul etmez. İnsan kendi kendini yaratır ve bunu ancak kendisini ve dünyayı kutsallıktan arındırdığı oranda başarabilir. Kutsal, özgürlüğünün önündeki birinci engeldir. İnsan, ancak mistiklikten tamamen kurtulduğu zaman kendisi olacaktır. Son tanrıyı katletmeden hakiki manada özgür olamayacaktır.⁴⁸

İyi veya kötü, çağdaş dünya dinleri, yasaklarla dolu maziden özgürlüğünü kazanma aşkın azmi ile yenilik, yaratıcılık ve özgürlük arayışı arasında sıkışmış çağdaş insanın bu trajik vaziyetine hitap etmeye mahkumdur.

Bu sebepten muhtelif dünya dinleri içerisinde bazı teologlar ve filozofların geleneksel doktrinlere cesaretli yeni yorumlar getirmeye teşebbüs ettiklerini kaydetmemiz lazımdır. Mesela, çağdaş bir Hristiyan filozofuna göre, yarattıklarının özgürlüğünü Tanrının kendi hayatı için zorunlu gördüğünü kabullenmek, söz konusu özgürlüğü baskı altına alan yanlış kudret anlayışına karşı en iyi sigortadır. İlahi kuvvet, özgür varlıklarla başegme kaabiliyetidir, yoksa onların varlığını bastırma, "veya onlardan kurtulma veya özgür olamayacakları şekilde onları tamamen manipule etme kaabiliyeti değil"⁴⁹ Benzer bir düşünceyi, Kierkegard'ın

⁴⁷ Psalm, I 39: 8-10 (R.S.V.)

⁴⁸ The Result in the Temple (Colombo: Sinha Publications, 1953), s.586. Bk. ayrıca Ediriweera R. Saracandra, "Traditional Values and The Modernization of a Buddhist Society; The Case Of Ceylon," Religion and Progress in Modern Asia, neşr. Robert N. Bellah, (New York, Free Press of Glencoe, Inc, 1965), ss.109-23.

⁴⁹ Psalm 8:3-4 (R.S.V.)

“ya/veya” formülünü yansıtan Budist existansialist bir filozof savunur. Budist felsefeci insanın Mutlak Hiçlik özgürlüğünü yeniden yorumlamak için “ne/ ne de” formülünü savunur. Fakat geleneksel doktrinlerini, modern insanın existansiyel durumu ışığında yeniden yorumlamadan önce modern dünya dinlerinin daha gidecek uzun yolları bulunuyor.

Dünya dinlerinin günümüz beşeri durumu ile başa çıkmak için yeterince hazırlıklı olmadıkları olgusu, tarihi dinlerin anlamsız veya ölmüş oldukları anlamına gelmez. Şüphesiz, çağdaş sorunlar tarihi dinler geleneği içerisinde bugüne bastırılmış yeni bir enerjiyi serbest bıraktı. Bu husus Mahatma Gandhi'nin Hindistan'daki pasif mukavemet hareketinde (Satyagraha), Amerikadaki zencilerin benzer hareketlerinde, Güney Viyetnamda Budistlerin ve Endonezyadaki müslümanların sosyal ve siyasi meslelerde oynadığı aktif rollerde bariz olarak görülmektedir. Bu enerji, başka din mensuplarının yeni bir toplum düzeni kurmak için harcadıkları özverili çabalarda da aşikardır. Ancak, modern dünya dinlerinin karşısındaki daha büyük ve daha zor görev, korkunç derecede sorumluluk isteyen modern insanın özgürlük arayışını, yaratıcılığın, yeniliğin, ve özgürlüğün kozmik kaynağı -yani bizzat kutsalın kendisine bağlama görevidir.