

DİN ARAŞTIRMALARINDA ANLAMA VE AÇIKLAMA YÖNTEMLERİ ARASINDAKİ UÇURUMU TELİF ETMEK*

Steven D. KEPNES

Çeviri: Bekir Zakir ÇOBAN

ÖZET

Din araştırmalarında kullanılan yöntemler; araştırmacının, dini, inanırın nokta-i nazarından “anlama”sına yardımcı olanlar ve dini bilimler açısından “açıklama”yı esas alanlar olmak üzere ikiye ayrılabilir. Bununla birlikte, çağdaş tartışmalara rağmen, bu yöntemler birbirini dışlamak zorunda değildir. Paul Ricoeur’nun hermenötik teorisini uygulamak suretiyle, din araştırmalarının bizi anlama ve açıklama yöntemlerinin her ikisini de zorunlu olarak gerektiren bir yorumlama eylemiyle karşı karşıya getirdiğini görebiliriz. [Burada] dinî dünyanın en yeterli yorumunu sunma konusunda, bu yöntemlerin nasıl sistematik olarak birlikte kullanılabileceğini göstermek için Ricoeur’nun teorisine başvurulmaktadır.

Kendine özgü bir metodolojiye sahip olmayan ve yöntemlerini insan bilimleri ve pozitif bilimlerden ödünç almak zorunda kalan bir alan olan Dinî Araştırmalar her zaman metodolojik bir “kimlik krizi” içerisinde olmuştur. Bu kronik krizin hali hazırda epeyce şiddetlendirildiği din araştırmaları dergilerinde yayınlanmış makaleler vasıtasıyla bir yargıya varmak, inanıyorum ki, ciddi bir dikkat gerektirmektedir. Aynı zamanda, mevcut krizin çözümüne yönelik en umutlandırıcı kaynakların Paul Ricoeur’nun hermenötik teorisinde bulunabileceğine inanmaktayım.

Din araştırmalarında kullanılan geniş çeşitlilikteki yöntemleri sınıflandırmak için bir çok girişimde bulunulmuştur. Peter Berger “işlevsel ve özsel” (functional and substantive); Robert Wuthnow “ikici ve bütüncü” (dualistic and wholistic); Robert Segal ise (diğer bir çokları tarafından kullanılan) “indirgemeci ve indirgemeci olmayan” (reductionistic and nonreductionistic) biçiminde ayrımlar yapmıştır. Sıkça, din araştırmalarının yöntemlerini kategorize etmeye yönelik çabalar, bir yöntemi diğerine üstün tutan polemikçi bir gündem çerçevesinde ifade edilmiştir. Öyle ki Peter Berger, işlevsel yöntemlerin ideolojik olarak “aşkın’ı inkar” etmek için kullanıldığını ve sadece özcü yaklaşımların din araştırmalarında gerçekten meşru olduğunu savunmaktadır. Diğer taraftan Segal, özcü veya indirgemeci olmayan yöntemlerin inanmayanları (nonbelievers) din araştırmalarından soğuttuğunu ve indirgemeci yöntemlerin din araştırmaları için en mükemmel başlangıç olduğunu iddia etmektedir. Ve alternatif olarak Wuthnow indirgemeci (ikici) ve indirgemeci olmayan (bütüncü) yaklaşımların her ikisinin de özürü olduğunu ve dinin en yeterli biçimde kendisinin “yapısal çözümleme” dediği üçüncü bir yöntemin ortaya çıkışı ile araştırılabileceğini iddia etmektedir.

Bu yönetsel tartışmada Ricoeur’dan alabileceğimiz şey, din araştırmalarında kullanılan yöntemleri düzenlemeye ve bunlarla ilişkili diyalektik bir hermenötiğe yönelik olan iki alternatif terimdir. Bu iki terim Dilthey’den alınmadır: *verstehen* (anlama/understanding) ve *erklären*

* Journal for the Scientific Study of Religion, 1986, 25 (4), 504:512.

(açıklama/explanation). Ricoeur açısından bakacak olursak; din araştırmalarını, dini ne sosyoloji, psikoloji veya fizik açısından açıklamaya yönelik bilimsel bir çaba, ne de dinin anlamını inanır noktasından kavramaya matuf sezgisel ve analogik bir çaba olarak görmemiz gerekir. Din araştırmaları bizi *zorunlu olarak* anlama ve açıklama yöntemlerinin *her ikisini* de gerektiren bir yorumlama eylemi ile karşı karşıya getirir. Dolayısıyla, din araştırmalarında indirgemeci ve indirgemeci olmayan diye bilinen yaklaşımlar birbirlerini karşılıklı olarak dışlamamaktadırlar; bilakis bunlar birbirini tamamlayabilir ve dinî fenomenin yorumlanmasındaki karmaşık süreçte bize yardımcı olabilirler. Ricoeur hermenötiğinin din araştırmalarına uygulanması yoluyla biz, bu alanda kullanılan farklı yöntemsel yaklaşımları telif edebilir ve bir takım tatsız polemiklerde arabulucu olabiliriz. Bu arabuluculuğun yolunun, önde gelen tüm din araştırmacılarının -bilinçli olarak benimsemesinler veya benimsemesinler- anlama ve açıklama yöntemlerinin her ikisini de kullandıklarını ortaya koymaktan geçtiğini göreceğiz.

I

Öncelikle *anlama* yönteminin temel özelliklerini resmedelim. Bu yöntemin araçları ve amaçları nelerdir? Dilthey ‘in deyimi ile *anlama* “zihinsel durumun tam bir bilincinde olmak ve empati ile onu yeniden kurmak “ (1976: 181) ile ilgilidir. Dilthey ‘e göre *anlamanın* amacı (ki o tüm insanî ve kültürel bilimlerin, yani *Geisteswissenschaften* için en iyi metottur) bir metin, bir eser veya önemli bir tarihsel olayı gerçekleştiren bireyin zihnî durumunu yeniden yaşamaktır. Bu yöntemin temel araçlarından biri empatidir. Bu, araştırmacıyı -ele alınan tecrübeyi “yeniden yaşamak” için yardımcı bir unsur olarak kullanılan ve araştırmacının kendi tecrübelerinden analogiler kurduğu- bir kendini yansıtma (self-reflection) sürecine sokar. Dilthey anlam, değer ve amaç motifleriyle dolu olan ve bireylerin özgür ve değişken iradelerince yönlendirilen insanî, toplumsal ve kültürel hayat ağının, düzenli ve evrensel yasalarla yönetilen bir tabiat olayının araştırılması gibi ele alınamayacağını savunmuştur.

Anlama yönteminin ilk önemli isimlerinden bir diğeri ise, insan kültürü araştırmacılarının bir kültürü açıklamak için kendilerine yardımcı olacak evrensel kanunlar keşfetme arzusunda olmamaları; bilakis bir kültürün benzersiz ve kendine özgü olduğunu *anlamaları* gerektiğine dikkat çeken Max Weber’dir. Her kültürel olayda neyin benzersiz (unique) olduğunu anlamak isteyen biri, bir kültürün değer oryantasyonu hakkında bir şeyler bilmek zorundadır. Bu değer oryantasyonunu anlama konusunda Weber, insan davranışı, inancı veya (savaşçı, karizmatik peygamber, rahip, bürokrat, protestan iş adamı vb.) “tıpler”in paradigmatik formlarını sunmak yoluyla bize yardımcı olmuştur.

Din üzerinde çalışan sosyal bilimcilerin geniş bir bölümü araştırmalarında *anlama* yönteminin öncülerinin düşüncelerine dayanan yaklaşımlar benimsemişlerdir. Bunlar dinin hissî, değer yüklü -ve mecazlar, semboller ve ritüeller kullanan- ortak bir tecrübe olduğunu, ve sadece tabii olana değil sıkça kutsal ve doğa-üstü’ne yöneldiğini ortaya koymuşlardır. Haddi zatında bu, “doğal dünya”nın

ötesindeki bir insanî kültürel formu temsil eder; dolayısıyla (siyaset, sanat ve edebiyat gibi) diğer tüm kültürel formlarla kıyaslandığında, bilim tarafından kullanılan farklı bir yöntemi daha fazla gerektirir.

Anlama yönteminin önde gelen çağdaş savunucularından biri olan Peter Berger bize kendi varsayımını şöyle ifade eder: “insan dünyası temelde bir anlamlar sistemidir, dolayısıyla, bu anlamları ‘içerden’ anlamaksızın bu dünyada hiçbir şey hakkında kavranamaz” (1974: 126). Berger, “dinî bilinç tarafından yönelinen anlamlar”ın saf bir tasvirini yapma teşebbüsü olan fenomenolojik yaklaşımı över (129).

Berger, din araştırmalarında son derece yardımcı bir kaynak olarak Alfred Schutz’un “çoğulcul gerçeklikler” (multiple realities) fikrini keşfeder. Çoğulcul gerçeklikler fikrini kullanarak Berger, dinî tecrübenin “üstün” (paramount) ya da sıradan gerçeklikten ve “uç bir başkalığı olan” diğer bir gerçeklik düzeninin tecrübesinden bir uzaklaşmayı ifade ettiğini savunur. Berger’e göre Schutz’un çalışması, dine, onun aşkınlık (transcendence) ile olan ilişkisini muhafaza eden ve diğer kültürel ifade formlarından kendine özgü farklılıklarını dikkate alan bir yaklaşımı temsil etmektedir.

Robert Bellah da, din araştırmaları için “sembolik gerçekçilik” (symbolic realism) dediği bir yöntemsel yaklaşım geliştirmiştir. Bellah sembollerin gerçek, indirgenemez ve *nev-i şahsına münhasır* olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır. O, “gerçekliğin nesnede bulunan bir şey olarak görüldüğü ve araştırmacının görevinin de basitçe araştırdığı nesne ile ilgili kanunları ortaya çıkarmak olarak düşünüldüğü” (1970: 252) erken toplumbilimin “mekanik modellerini” eleştirir. İnsan kişiliği ve kültürünün araştırılmasına bu tarz bir yaklaşımda “özel” değerlendirmelere yer yoktur. Zira burada öznel “ ‘gerçek dışı’, ‘hayali’ ve ‘yanıltıcı’ ile eş anlamlıdır” (241). Bu sosyal bilimciler dünyayı “rasyonel değerlendirmenin nesnesi olan son derece karmaşık bir makine” (241) olarak görmektedirler. Eğer bir kimse bu tip varsayımlara sahipse, o kişi, dini ve dinî sembolleri boş, işe yaramaz ve gerçek dışı olarak değerlendirmek durumunda kalacaktır. Oysa Bellah, insanın bireysel ve toplumsal tecrübesinin can alıcı noktasının öznel mekanda ve özne-özne ve özne-nesne arasındaki alanda yattığında ısrar eder. Bu alan Martin Buber’in “Ben-Sen” ilişkisi dediği şey tarafından oluşturulmuştur. Burası dinin iş gördüğü yerdir ve bu alan bir çok sembolün kendini ifade ettiği bir sahadır. Bellah’ın deyişi ile:

Öznelin duygularını, değerlerini ve umutlarını ifade eden; veya öznel ve nesnel arasındaki ilişki akışını organize eden veya düzenleyen; veya tüm özne-nesne bütünü özetleyen ve hatta tüm bunların bağlamını veya zeminini gösteren ve nesnel olmayan semboller vardır. Bu semboller aynı zamanda, gerçekliği ifade ederler ve empirik önermelere irca edilemezler (253).

Din araştırmalarında *anlamaya* yönelik yaklaşımlar geliştirmiş olan diğer modern sosyal bilimciler şunlardır: Carl Jung, Victor Frankl, Victor Turner, Clifford Geertz ve Mary Douglas. Bu yöntemsel yaklaşımın temel özelliği dine “içerden” bir bakış çabasıdır. Bu araştırmacılar, diğer

kültürel ifade formları arasında dini benzersiz yapan şeyin ne olduğunu ortaya koymaya gayret ederler ve dinin özel *nitelikleri* ile ilgilenirler. Onlar, dinî semboller ve ritüelleri, inanır için fenomenin kutsallığını ve özel önemini dikkate alan kavramlarla ifade etme konusunda büyük sıkıntılara girmişlerdir.

II

Açıklama veya Dilthey'in *erklären* dediği yöntemi nasıl tanımlayabiliriz? Açıklama yönteminde tümdengelimsel mantık kurallarını takip eden tabii bilimler model alınmıştır. Burada bir fenomen evrensel bir kanun çerçevesinde açıklanır. Nasıl ki, ateş üzerindeki bir kaptaki suyun kaynaması olayını, 'su, sıcaklığı 100°C'ye ulaştığında kaynar' kanunu ile açıklıyor isek, benzer şekilde otokratik kurullarla yönetilen bir toplumda ortaya çıkan siyasi bir devrimi de 'bir diktatör tarafından zulüm gören insanların isyan edeceğini' söyleyen bir kanun ile açıklarız. Dinin varlığını açıklamaya yönelik klasik teşebbüsler Marx ve Freud tarafından gerçekleştirilmiştir. Marx dinî faaliyeti tarihsel ve sosyo-ekonomik kanunlar açısından; Freud ise dini psiko-seksüel kanunlar açısından açıklamıştır. Mesela Marx, dinî davranışı bir yandan hakim sınıfların kendi güçlü konumlarını pekiştirmek ve meşrulaştırmak için ideolojiler geliştireceği, diğer yandan ise, hakim sınıfların düşsel bir teselli formu arayacağı kuralı ile açıklar.

Din araştırmalarında açıklama yönteminin çağdaş savunucularının en deneyimlilerinden biri Ralph Burhoe'dur. Burhoe'ya göre dinî eylemin açıklanmasının anahtarı beynin faaliyetlerini yöneten kanunlardadır. Beyin organizmayı çevre ile uyumlu hale getiren elektro-kimyasal bir organdır. O, genetik ve kültürel olarak aktarılan bilgiler tarafından yapılandırılmıştır (1974: 26). Bu bilgilerin çoğu bilinç dışıdır veya bilinç dışı hale gelir. Burhoe bir çok bilim adamının heyecanlar, duygular ve arzular olarak gördüğü şeyleri "gerçek dışı" (unreal) değil, bilakis "sindirim sistemimiz veya vücudumuzun başka bir parçasındaki duyuşsal mekanizmalardan beyne gelen veriler" olarak açıklar (28). Düşünceler, rüyalar ve sanatsal imgeler "beynin hafıza kayıtlarından yansıyan karışımlar"dır ve doğrudan duyuşsal veriler değildirler. Burhoe, dinî tecrübelerin iç ve dış duyu verilerinin anılar ve düşüncelerle birlikte karmaşık bir bileşimi ile ilgili olabileceğini savunur. O, dinî semboller söz konusu olduğunda insanların bu karmaşık bileşimin sadece zihnî tecrübelerle ilgili olan kısmını gördüklerini, zira onların beynin faaliyetleri hakkında çok az şey bildiklerini söyleyen J.Z. Young'a atıfta bulunur (28).

Bellah gibi Burhoe da sembollere ihtiyacımız olduğunu, çünkü sembollerin bize kendi karmaşıklıkları içerisinde başa çıkılamaz olan fenomenler hakkında konuşma imkanı verdiğini söyler. Semboller geniş bir bilgi yığını "rasyonel tutum için genetik ve kültürel mekanizmamız tarafından anlaşılabilir ifadeler indirger (30). Dahası Burhoe, din araştırmalarındaki *anlama* pozisyonunun temsilcilerinin dinî gerçekliği sınırladıklarına ve onu "daha geniş bir anlam bağlamıyla

bütünleşmek”ten alıkoyduklarına inanmaktadır (30). Burhoe’ya göre bu geniş bağlam daha iyi açıklamalar, “daha fazla anlam çıkarma veya anlamayı arttırmaya yönelik en kullanışlı ve en sade kodifikasyonlar veya dilsel indirgemeler veya diğer kavramsal semboller” ortaya koyan pozitif bilimler tarafından sağlanmıştır (30).

Peki aşkın (transcendence) ne olacak? Burhoe, Berger’in dinin bu boyutu ile ilgili yerinde söylemine ne demektedir? Burhoe bilimin, kişileri ve insanoğlunu aşan güçleri kavramsallaştırdığına inanır. Fizikçiler bize, “gerçekte insanî güçleri aştıklarına, hayatı ve insan yaşamını yarattıklarına ve insanın yazgısını belirlediklerine inanılan hakim varlıkların ve güçlerin” sağduyuya doğrudan aşkar olmadıklarını göstermiştir (32). Evreni kontrol eden büyük güçler ve bilimsel yasalar, gizlilikleri veya sağduyumuzdan öncelikleri anlamında, Burhoe’ya göre aşkındırlar. Burhoe hayatımızda dayandığımız, güç bakımından bizi aşan ve saf bir kavramsallaştırmaya sığmayan bu şeyi ifade etmek için “ekosistem” terimini kullanır. Ona göre dinî semboller, pozitif bilimler tarafından yavaş yavaş ulaşılmakta olan yüce gerçekliğin aydınlatılmamış anlatımlarıdır.

Din araştırmalarında açıklama ekolünün diğer çağdaş temsilcileri Radcliffe-Brown, Claude Levi Strauss, Leon Festinger, Milton Yinger ve Robin Fox’tur. Aşkın’ı ve diğer dünyaya ait düşünceleri bu dünyaya ait tabii terimlere irca etme teşebbüsleri nedeniyle, açıklama yöntemini kullananlar sıkça indirgemeci olmakla itham edilmişlerdir. Bunlar dini, toplumsal veya psişik bir eylem biçimi olarak analiz etmişler, ve onu genellikle diğer toplumsal ve ruhsal formlara benzeyen yönleri itibariyle ele almışlardır. Genelde, toplumsal veya psikolojik bir kanunu formüle etmenin tabii bir kanunu formüle etmekten daha zor olması nedeniyle (William Dry’in göstermiş olduğu üzere [1957, bölüm 4]), bazıları din bilimcilerinden fonksiyonalistler diye söz etmektedir. Çünkü, bunların keşfetmeyi amaçladıkları şey, dini belirleyen doğal kanunlardan ziyade dinin icra ettiği toplumsal ve psikolojik işlevlerdir. Son olarak, din araştırmalarına yaklaşımda *anlama* yöntemlerini kullanan meslektaşlarından farklı yöntemler ve farklı tavırlar geliştirmiş oldukları gözlenen din araştırmacıları grubundan söz edeceğiz.

III

Tüm bunlardan hangi sonuca ulaşacağız? Dine yönelik farklı yaklaşımlar kullanan bu iki grup arasında bir seçim yapmak gerekiyor mu? Yoksa bu farklı yöntemleri değerlendirip bunlardan daha uygun bir yaklaşım konusunda uzlaşmaya varabilir miyiz? Din fenomeninin gerek *anlama* gerekse *açıklama* yöntemlerince hakkıyla incelendiğini varsayabilir miyiz? Paul Ricoeur’un hermenötik teoride yaptığı şey tartışmaya bu noktada yardımcı olacaktır. Ricoeur açıklama ve anlama yöntemlerinin karşıt uygulamalar olarak görülmemesi gerektiğini savunmaktaydı. Ona göre, farklı olmalarına rağmen, bu yöntemler yorumlama işinde birbirini tamamlayan unsurlar olarak görülebilirler. Ricoeur, hermenötik teorisi ile ilgili olarak sıkça karşılıklı konuşma modelinden söz

eder. O halde biz de anlama ve açıklama yöntemlerinin nasıl birlikte çalışabileceğini -ve genelde çalıştığını- görmek için karşılıklı bir konuşmayı tahlil edelim.

Bob ve John adında iki kişi düşünelim ve bunlar seyrettikleri bir film üzerine konuşuyor olsunlar. Bob film hakkında bir şeyler söylüyor ve John da onu onaylıyor. Bu durumda her ikisi de birbirini anlamaktadır; sezgisel bir anlama ile zenginleşen ve konuşmanın, konuşmaya ve yaratıcı diyaloga dayandığı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Fakat sonra John, Bob'a tuhaf gelen bir şey söyler ve Bob ondan bir açıklama ister. Buna mukabil John film teorileri bağlamında, filmin kurgu (plot) yapısının tartışmasına geçer. Filmin kurgusunu aynı yönetmenin başka filmleriyle karşılaştırır, Bob'un hala kendisini anlamadığını görünce, filmi bir romanla ve nihayet isteyken ofisinde meydana gelen bir olayla mukayese eder. Bu noktada mesaj anlaşılır, Bob "anladım" der ve konuşma baştaki gibi devam eder.

Filmin kurgusunun yer aldığı bu açıklama olayında, film teorilerinin kullanılması, filmin diğer filmlerle, sonra bir romanla ve sonra da işte geçen bir olayla karşılaştırılması konuşmadaki anlama sürecine katkıda bulunmuştur. Ricoeur'un hermenötik teorisinden bir ifade kullanacak olursak "açıklama anlamayı ortaya çıkarabilir" (1978: 165). Bu örneği din araştırmalarına uygulayarak, dini açıklayan teorilerin dini anlamamıza yardımcı olabileceğini söyleyebiliriz. Mesela, bir mitin analizini yaparken temel "mit temalarını" ortaya koymak, bunların ortak ve farklı yönlerini göstermek o mitin anlaşılması sürecine katkı sağlayabilir. Bir dindeki bir ritüel ile başka bir dindeki bir ritüel arasındaki ilişkiyi gösteren karşılaştırmalı bir analiz, hatta dinî bir ritüel ile seküler bir riti mukayese etme, ritüeli anlamada dışarıdakine -hatta içerdekine de- önemli bir katkı sağlayabilir.

Ricoeur, bir fenomeni -yani karşılıklı konuşma modelinde olduğu gibi doğrudan değil sembolik veya metinsel bir form vasıtasıyla ifade edilen bir fenomeni- ele aldığımızda açıklama yöntemlerinin özellikle önemli yardımcıları olduğunu söyler. Burada, yani metin, sembol veya dokümanın bizim için tek iletişim formu olduğu durumda, kültürel kodu deşifre etmek için bize yardımcı olacak açıklama biçimlerine ihtiyaç duyarız:

Maddî işaretlerdeki bu dışavurum (exteriorization) ve konuşma kodlarındaki bu imza (inscription) *açıklama ile anlamının uzlaştırılmasını* sadece mümkün değil aynı zamanda *zorunlu kılar* (1978: 153).

Din araştırmacıları dinî bir tecrübeyi genelde doğrudan ele almazlar, onu metinler ve semboller vasıtasıyla incelemek durumundadırlar. Burada, Ricoeur'un ifade ettiği üzere, açıklama yöntemleri son derece önemlidir. Zira açıklama yöntemleri bize, fenomenin bir rölyef/kabartma gibi belirgin hale getirildiği ve gözlemciye, doğrudan katılımın örtücü etkilerinden kurtulma ve fenomenle "bağımsız" bir ilişkiye girebilme imkanının verildiği çok önemli bir "ayırıştırma" (distanciation) gücü verir (1973: 157). Dolayısıyla, pozitif bilimlerin "dışarıdan" bakan perspektifleri bize din üzerinde

bazı ayrımlar yapma imkanı sunmaktadır ki, böylece biz onu bir tablo üzerinde görür ve içeriden bakanın kaçırabileceği yönlerini fark ederiz.

Her hangi bir araştırmacı dinin toplumsal ve psikolojik işlevlerine dikkat çekiyorsa, bu, illa o kimsenin dinin hakikatini temelden sarsmaya çalıştığı anlamına gelmez. Aynı şekilde, sembollerin veya ritüellerin kökenlerini, bunların psikolojik işlevleri veya nörolojik kanunlar açısından ortaya koyan birinin yaptığı şey, zorunlu olarak dini zayıflatmak değildir. Din, insan kültürünün tüm diğer formları gibi, beden ve zihin vasıtasıyla ve belli bir toplumun dili ve sembolleri aracılığı ile ifade edilmektedir. Bir din araştırması sadece, dini, onun toplumsal ve ruhsal işlevi ile, veya onun köklerini beyin yapısı ve işleyişi ile sınırlamaya ve bunlara indirgemeye çalışırsa hata yapar. Yine, bir din araştırması, açıklama yöntemlerinin anlama yöntemleri ile diyalogda bulunmadığı yerde kusurludur.

Burası, Bellah ve Berger'in, dinin muazzam bir anlam ortaya çıkaran gerçekliği ve "kendine has" özelliğini ısrarla vurguladıkları noktadır. Unutulmamalıdır ki, araştırmak, anlamak istediğimiz şey toplum, psikoloji veya beyin kimyası değil dindir. Din bilimi (science of religion) genelde dinin toplumsal ve psikolojik işlevlerini açıklamakla kalmaz daha ileri gider ve dinin *sadece* toplumun veya psikolojinin bir fonksiyonu olduğunu göstermeye çalışır. Din toplumun bir fonksiyonu veya psikolojik bir kanunun bir yansıması olarak sunulursa bu, bize birey ve toplumla ilgili bir şeyler söyleyen ama dinin özgün gerçekliğini gözden kaçıran bir açıklama olur. Bir dinî ritüeli anlamada onun toplumsal işlevi ve seküler paralellerini bilmek bize yardımcı oluyor ise de, nihayetinde bir dinî ritüeli benzersiz yapan şeyin ne olduğunu anlamak isteriz. Bir dinî ritüeli seküler bir eylemden ayıran şey nedir? Kuşkusuz bu, din araştırmalarının, cevaplamak için hazırlıklı olması gereken bir sorudur. İşte bu noktada din araştırmaları *anlama* yöntemlerine yönelmelidir. Mesela, bir ritüelin onu düzenli olarak uygulayanlar için ne anlam ifade ettiği araştırılmalıdır. Ve, dindarın tasvir ve tecrübe ettiği kutsal ve aşkın gerçekliği konu alan analiz yöntemlerinin kullanılması gerekir.

Peki, din araştırmalarının nihaî amacı inanır ile empati kurmak veya inanırın dinî ritüeli ifa ederkenki tecrübesini yeniden yaşamak mı olmalıdır? Din araştırmaları, amaçlarını, Dilthey'in *anlama*'nın amaçlarını tasvir ettiği açıdan mı formüle etmek zorundadır? Burada da Ricoeur son derece yardımcıdır. Çünkü Ricoeur, Hans George Gadamer'i takip ederek, Dilthey'in "öteki'nin ruh hali" ile empati kurma fikrinin hem imkansız hem de sakıncalı olduğunu söyler. Ricoeur'a göre, tarihsel bir fenomeni veya bir metni anlamada keşfetmek istediğimiz şey tarihsel aktörün ya da metnin arkasındaki yazarın zihni değil, aktörün yaşadığı dünya veya "metnin ilerisine" açılan mümkün dünyadır. Anlamaya çalıştığımız "mümkün bir dünya"dır (a possible world) veya "içerisindeki kimsenin düzenlediği mümkün bir tarz"dır (1976: 88). Burada Berger'in kullandığı "çoğulcul gerçeklikler" fikrini tekrar hatırlayabiliriz. Zira, dinin anlaşılmasında kavramak istediğimiz şey alternatif gerçeklik veya dinî bilincin tahayyül hatta tecrübe ettiği dünyadır.

Eğer din araştırmalarının amacı –Ricoeur'un terimlerini kullanarak söylersek- dinî bilincin ifade ve tecrübe ettiği alternatif bir dünyanın yorumlanması teşebbüsü olarak anlaşılmakta ise, o halde

açıklama ve anlama yöntemlerinin her ikisini de kullanmak durumundayız. Din araştırmalarında Ricoeur'un hermenötik teorisine başvurduğumuzda ulaştığımız sonuç budur.

IV

Şimdiye kadar çatışan bu iki yöntem birlikte nasıl kullanılabilir? Anlama ve açıklama ekolleri arasında Dilthey'den beri var olan polemikten kaynaklanan antipatinin üstesinden nasıl gelinebilir? Ricoeur'un bu probleme yaklaşımı, dinî araştırmalar dışındaki alanlar için söylediklerine baktığımızda, bu *iki* tip yöntemin –temelde ister *anlama* ister *açıklama* yöntemini benimsesinler- bazı araştırmacılarca mahir bir şekilde beraberce kullanıldığını ortaya koymuştur.

Bu anlamda, Ricoeur'un gerçekleştirdiği belki de en kapsamlı ve en ilginç teşebbüs Freud üzerine yazdığı kitapta (1970) bulunur. Burada Ricoeur, kendisini sadece bir bilim adamı olarak ilan etme gayretlerine rağmen Freud'un, psikolojisinde gerçekte açıklayıcı bir dil ile anlamaya yönelik bir dili birlikte kullandığını göstermeye çalışmıştır. Freud hem psişik sürecin niceliğini (quantity) araştıran bir zihin bilimci hem de psişik ifadelerin altındaki görünmeyen anlamı araştıran bir rüya yorumcusudur. O, bir yandan psişenin eylemlerini açıklamak için –bir hidroelektrik sistemin çalışmasını açıklarken kullanılabilecek- içgüdü, libido, nevroz, bastırma ve direnç gibi bir terminoloji kullanırken; diğer yandan –bunları anlamaya çalışan bir filozof veya bir şair gibi- psişenin ürünlerinin hakiki anlamını kavramak için arzu, oedipus kompleksi, eros ve thanatos gibi terimler kullanmaktadır. Ricoeur, Freud'un hem “enerjetik” hem de “hermenötik”i kullandığını ve bu iki farklı analiz biçimini kullanmasının onun çalışmalarını son derece idrake dayalı (perceptive) ve karmaşık kıldığını söyler.

Freud din konusunda genelde son derece sert bir tavır göstermiş ve onu, yerini bilime bırakacak bir illüzyon olarak takdim etmiş ise de; yazılarında dinî tecrübeyi ‘açıklamadığı’ veya indirgemediği yerler de vardır. Freud, dindarlar tarafından tecrübe edilen bir mutlu “okyanus hissi”nden söz eder ve dinî katılımın olumlu toplumsal ve ahlaki sonuçlarını kesinlikle takdir eder. *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde din karşıtı biri görünümündeki Freud, içsel psikoanalitik alanlarla ilgili olarak, anti-sosyal içgüdüleri sadece din gibi güçlü bir sembol sisteminin terbiye edebileceğini savunur.

Klasik sosyal bilimcilerin herhangi birine biraz yakından bakarsak, inanıyorum ki, dini hem anlamaya hem de açıklamaya yönelik kompleks bir çaba buluruz. Mesela Durkheim, dini toplumun bir fonksiyonu olarak açıklamadan önce, Avusturalya totemizminin ritlerini ve dinî sembollerini dikkatle incelemiş, kutsal ile profan arasındaki hayafî ayrımı ortaya koymuş ve kolektif kült ya da ümmet anlayışının (church) önemini göstermiştir. Bununla birlikte, *Dinî Hayatın İptidai Şekilleri*'nin sonunda, fonksiyonalist sosyal bilimci olarak bilinen Durkheim, “dinde ezellik”ten, toplumun “eski Tanrılar”ın ölümünden kaynaklanan ağıtlarından ve “henüz doğmamış” yeni Tanrılarla ilgili

şüphelerden bahseder. Hatta, dinî anlamda nihaî fikirlerimizin sadece toplumun bir yansıması olmayabileceğini, bunların toplumsal yapının ötesindeki bir hakikatin ifadeleri olabileceğini söyler.

Anlama yönteminin savunucularından olan Max Weber'e de baktığımızda görürüz ki Weber, dünya dinlerini anlamada karakteristik tipler ve fikrî sistemleri kullanmakla kalmaz, aynı zamanda, dinin kökenini ve gelişmesini tarih, coğrafya, ekonomi, askeri güç ve toplumsal tabakalaşma ile 'açıklamaya' da çalışır. Modern kapitalizmin dinamiklerini analiz ederken Weber, Protestan ahlakının, diğer faktörleri de (ki bunların çoğu maddi faktörlerdir) barındıran tek bir unsur olarak düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yine, *The Varieties of Religious Experience*'ın girişinde William James kullandığı iki yönetsel yaklaşımı "maddî" ve "ruhsal" biçiminde ifade etmiştir. Hatta Dilthey'in bizzat kendisinde, bir özel fenomenin tarihsel belirleyicilerine (determinants) büyük bir önem verildiğini görürüz.

Klasik teorisyenlerin eserlerinde dini açıklama ve anlama 'ya yönelik yöntemlerin her ikisini de bir biri içine geçmiş durumda görmek daha kolay ise de, bu diyalektiği çağdaş teorisyenlerde de buluruz. Örneğin Burhoe, dinî arzuyu açık bir şekilde hayatı aşan ve onu tutan bir şeyin kavramsallaştırılması olarak anlar ve, fizik ve ekoloji terimlerini kullanarak bu nihaî gerçekliğe dair bir vizyon oluşturmaya çalışır. Diğer yandan Peter Berger bize din hakkındaki en açık seçik açıklamalardan birini sunmaktadır. Ona göre din, insanların yaratmış olduğu geçici toplumsal dünyaya, sürekliliğin meşruluğunu ve açıklığını vermek için insanoğlu tarafından yaratılmıştır. Victor Turner da din araştırmalarındaki bu iki yöntem açısından çok dikkat çekici bir şahsiyettir. Kariyerinin başlarında antropolojisinin amacını diğer kültürlerin "içerden görünüşünü" ortaya koymak ve ritüelin yaşayan, spontane ve yaratıcı unsurlarını sunmaya çalışmak olarak ifade eden Turner, sonradan, beyin nöro-anatomisi ve nöro-fizyolojisinde ritüel çalışmaları için muazzam kaynaklar olduğuna inanır hale gelmiştir. Ölümünden önce Turner ritüel süreçlerini daha iyi anlamak için "nöroloji ve kültüroloji arasında bir diyalog" çağrısında bulunmuştur.

"Sosyal Bilimler Din mi Değiştirdi?" (Have The Social Sciences Been Converted?) başlıklı makalesinde Robert Segal (1985) Berger, Geertz, Bellah, Turner ve Douglas'ın çalışmalarındaki bir çok açıklama unsurunu ortaya koymuştur. Böylelikle Segal bu kişilerin -ki bunlar dini *anlama* amacındaki tarihçilerin bağrılarına bastıkları isimlerdir- gerçekte indirgemeci olduklarını söylemeye çalışmaktadır. Benim bakış açım göre, bu kişiler açıklamaları daha ziyade din adı verilen kompleks bir fenomeni yorumlama düşüncesiyle kullanmaktadırlar. Yöntemsel karmaşa ve polemikler ortamında, dini anlamak isteyen kimselerin açıklama yöntemleri kullanması şaşırtıcı olabilir. Açıklama yöntemini benimseyenlerin anlama yöntemleri kullanması da öyle. Bununla birlikte, bu durum bize, dine insan bilimleri ve pozitif bilimler açısından yaklaşma yöntemleri arasında gerçek bir diyalog başlayabileceği ve din araştırmalarında bilinçli ve rafine bir diyalektik yöntem oluşturulabileceğini göstermektedir.

Din araştırmacıları, görünüşte reddettikleri ama bilmeden veya gelişi güzel kullandıkları her iki yöntemi ikrar ettikleri zaman bu, sözünü ettiğimiz diyalektik yöntemin gelişi güzel değil uygun

biçimde kullanılmasına imkan verebilir. Ricoeur'un yorumlama için sunduğu yöntemi din araştırmalarına uygulayarak ve araştırmanın amacını bir dinin yaşadığı dünyayı yorumlama çabası olarak belirleyerek, inanıyorum ki, dinin açıklanması ve anlaşılması arasındaki karşılıklı ilişkide sistematik olarak kullanılacak ve gelecek vadeden bir model oluşturabiliriz. Ricoeur, modelinde, açıklamanın anlama sürecinin genelinde “önemli bir itici güç” sağladığını söyler. Onun deyimi ile “anlama; önceler, eşlik eder, yaklaşır ve nihayet açıklamayı *kuşatır*”. Böylece açıklama anlamaya doğru *gelişir*” (1978: 165). Biz de bu modeli kullanarak, öncelikle başlangıçtaki çözümlere, önyargularımıza ve sezgilerimize dayanarak dinî bir fenomenin hazırlık anlamasını geliştirebiliriz. Daha sonra dini, belli bir mesafeden analiz etmek için açıklamalar kullanırız. Sonuçta, açıklamalardan edindiklerimizle, dindarın yaşadığı dünyayı anlama çabasına dönebiliriz. Bu son “eleştiri-sonrası” anlama aşması, bir atıf noktası olarak kendi dünya ufkumuzu kullanmayı gerektirecektir. Böylece, aslında bu son anlama aşaması Gadamer'in “ufukların kaynaşması” (fusion of horizons) olarak adlandırdığı şeyi gerektirir -yani burada dinî fenomenin dünya ufku yorumcunun dünya ufku ile kaynaşmaktadır.

Din araştırmalarında Ricoeur'un hermenötik yöntemini kullanarak sadece bu alanın önde gelen teorisyenleri arasına dikilen suni engellerin üstesinden gelmekle kalmaz aynı zamanda, din ile bilim arasında yeni bir uzlaşmaya doğru da gidebiliriz. Böyle bir uzlaşma hali hazırda din araştırmalarının başına bela olan yöntemsel tartışmalar çıkmazının önünü de açacaktır.

REFERANSLAR

Bellah, Robert

1970 *Beyond Belief*, New York, Harper & Row.

Berger, Peter

1974 “Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion”, *Journal for The Scientific Study of Religion*, 13: 125-133.

Burhoe, Ralph

1974 “The Phenomenon of Religion Seen Scientifically” ss. 15-40, A. Eister (ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion* içinde, New York, John Wiley.

Dilthey, Wilhelm

1976 *W. Dilthey: Selected Writings*, H.P. Rickman (ed.) London, Cambridge University Press.

Dray, William

1957 *Laws and Explanation in History*, London, Oxford University Press.

Ricoeur, Paul

1970 *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven Yale University Press.

1971 “The Model of the Text Meaningful Action Considered as a Text”, *Social Research*, 38: 529-62.

1973 “Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialog”, *Philosophy Today*, 17: 153-66.

1976 *Interpretation Theory*, Fort Worth, Texas Christian University Press.

1978 “Explanation and Understanding” ss. 149-66, C. Regan and Stewart (ed.) *The Philosophy of Paul Ricoeur* içinde, Boston, Bacon Press.

Segal, Robert

1985 “Have the Social Sciences Been Converted?”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24: 321-24.