

Dinler Tarihinde Metot*

Paul O. INGRAM**

Çev. Yrd. Doç. Dr. Ramazan ADIBELLİ***

Atf / ©- Ingram, P.O. (2012). Dinler Tarihinde Metot, çev. R. Adıbelli, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 251-268.

Özet- Metodoloji, bilimsel araştırmanın başlı başına bir konusu hâline gelmiştir ve dini tecrübe üzerinde araştırma yapmanın dışında son derece önemli bir mesele olarak görülmektedir. Bunun sonucunda, verileri tutarlı anlam kalıpları biçiminde düzenlemek için birleşik bir sistematik ve bilimsel metot geliştirmenin karşısında “Kutsal” ile sayısız şekillerde karşılaşmamızı ve onu ifade edişimizi anlama görevimiz önem bakımından ikinci plana itilmiştir. Metot problemini Dinler Tarihi bağlamında ele alan bu yazıda metodolojinin amaca götüren bir araç olmaktan çıkarak bir amaç haline geldiği vurgulanmaktadır. Oysa keşif ve içgörü, her zaman metodolojiden önce gelmektedir. Diğer bir deyişle biz, gerçekliği özellikle de dini gerçekliği sadece bir metodolojinin uygulanmasıyla elde etmiyoruz. Çoğu zaman gerçeklik ve içgörü daha önce benimsemiş olduğumuz metodolojilere rağmen bizi elde etmektedirler. Doğa bilimlerindeki keşif süreci gibi bizi “anormalliklerin” ve daha sonra da “keşif” bilincine varmamıza sevk eden şey, eski teorilerin ve metotların yetersizliğinin farkına varmamızdır. Ancak bundan sonra “bizi elde eden” şeyin anlamını belli bir sistematik ve tutarlı metot içinde ifade edebiliriz.

Anahtar sözcükler- Metodoloji, Dinler Tarihi, Mircea Eliade, keşif, içgörü.

* “Method in the History of Religions”, *Theology Today*, Vol. 32, No. 4 (January 1976), s. 382-394’ün çevirisidir.

** Paul O. Ingram, Washington, Tacoma’daki Pacific Lutheran University’de Din Bölümünde öğretim üyesidir. Ingram, Iowa, Indianola’daki Simpson College’de ders vermiş ve 1968–1969 arasında Danforth bursiyeri olarak Japonya’da bir yıl kalmıştır. Chapman College ve Claremont Graduate School mezunu olan Ingram’ın *Japanese Journal of Religious Studies*, *Journal of the American Academy of Religion* ve *Numen* gibi dergilerde dinler tarihi ile ilgili yazıları çıkmıştır.

*** Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: adibelli@erciyes.edu.tr

§§§

“Dinler tarihçisinin somut kişilerden bağımsız olarak var olduğu şeklinde anlaşılan dini “olgular” hakkındaki tarafsız, gayri şahsi ve betimsel bilgiyi araması gerektiği yönündeki anlayış, uygunsuz bir metafor olarak kesinlikle reddedilmelidir... Hiçbir metodoloji, anlama ve keşfetme sürecinden önce gelişmemektedir... Zira metot, aslında ifade edilmemiş bilginin zimni biçimlerinden kaynaklanan içgörülerin içermelerini yorumlama yoludur.”

Mircea Eliade, Dinler Tarihinin bilimsel bir disiplin olarak hızlı bir biçimde yaratıcı/üretken bir döneminin sonuna yaklaştığı hususunda bizleri uyarmıştır.¹ Zamanımızda bunun doğru olduğunu gösteren en temel işaret, esasen bir anlama teknolojisi olarak anlaşılan metodolojinin bir alt-disiplin hâline gelmiş olmasıdır. Metodoloji, bilimsel araştırmanın başlı başına bir konusu hâline gelmiştir ve dini tecrübe üzerinde araştırma yapmanın dışında son derece önemli bir mesele olarak görülmektedir.

Bunun sonucunda, verileri tutarlı anlam kalıpları biçiminde düzenlemek için birleşik bir sistematik ve bilimsel metot geliştirmenin karşısında “Kutsal” ile sayısız şekillerde karşılaşmamızı ve onu ifade edişimizi anlama görevimiz önem bakımından ikinci plana itilmiştir.

Başlıca bilimsel çabanın dini tecrübenin mahiyeti ve anlamına ilişkin görüşleri ve sonuçlarına hangi metotlarla ulaştıkları hususlar kendileri için önemli meseleleri teşkil eden bilim adamlarının metotları hakkındaki makaleler hakkında makaleler yazmaya yöneldiği skolastik bir döneme giriyoruz gibi gözüküyor. Diğer bir ifadeyle, [mevcut] eğilim, tarihi tezahürleri içerisinde dini tecrübe hakkında tutarlı bir biçimde yazmak yerine deneysel verilerimizi hangi teknoloji ile işleyeceğimiz hakkındadır.²

¹ Mircea Eliade, “Crisis and Renewal in History of Religions”, *History of Religions*, Vol. 5, No. 1 (Summer 1965), s. 5.

² Örneğin Joachim Wach, bilimsel kariyerinin çoğunu, dinin deneysel “verileri”ne tatbik edilecek uygun teknikler açısından metodolojik problemler hakkında yazmakla geçirmiştir. Ayrıca bkz. Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959) ve Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Essays in the Problem of Understanding*, Vol. I of *Essays in Divinity*, ed. Jerold C. Brauer (Chicago: The University of Chicago Press, 1967).

Şu anki durumumuzu, *Chuang Tzu* adlı kitapta nakledilen Taoist bir bilgi olan Chuang Tzu ve metodoloji kavramını teknoloji biçiminde kişileştiren arkadaşı Hui Tzu arasındaki diyalog, çok güzel tasvir etmektedir.

Chuang Tzu ile Hui Tzu, Hao Irmağının kenarında aheste aheste yürüyorlarmış. Chuang Tzu demiş ki, “Balıklar rahatça yüzüyorlar. Bu, balıkların mutluluğudur.”

“Sen balık değilsin” demiş Hui Tzu. “Bunun mutluluk olduğunu nasıl biliyorsun?”

“Sen, ben değilsin” demiş Chuag Tzu. “Balıkların mutlu olduklarını bilmediğimi nasıl biliyorsun?”

Hui Tzu demiş ki, “Tabii, sen olmadığım için bilmiyorum. Fakat sen balık değilsin ve balıkların mutlu olduklarını bilmediğin apaçıktır.”

“Sadede gelelim” demiş Chuang Tzu. “Sen, bana balıkların mutlu olduklarını nasıl bildiğimi sorduğunda balıkların mutlu olduklarını bildiğimi zaten biliyordun; fakat nasıl olduğunu sordun. İrmak kenarında [yürürken] bildim.”³

Hui Tzu'nun problemi, bizim Dinler Tarihindeki problemimizdir. Biz de onun gibi anlama problemini, bir teknik problemine dönüştürdük. Aynı zamanda Hui Tzu gibi belki de farkında olmadan felsefi ve epistemolojik olan gerçek metodoloji meselesine parmak bastık: Bildiğimi nasıl biliyorum?

Kısaca, üç noktayı belirlemeyi umuyorum: (1) Bir dizi kuralların sistematik gelişimi yani anlaşılması için beşeri tecrübenin verilerine uygulanması gereken bir teknoloji olarak anlaşıldığı şekliyle metodolojiyi bilimsel araştırma yapan her disiplin reddetmelidir, (2) metodoloji, esasen metafizik ve epistemolojinin meselesidir ve dinler tarihçileri de ona bu açıdan yaklaşmalıdır ve (3) mahiyeti itibarıyla her metodoloji temelde metaforik olduğu için bilimsel araştırmanın bilfiil yaptığı şeyden ayrı olarak gelişmemektedir. Bir araştırma metodu, bir probleme uygulanmasından hiçbir zaman önce olmayıp, sorgulama ve kendini anlama sürecine paralel biçimde gelişmektedir.

³ Wing-tzit Chan (çev.), *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), s. 209-210.

I

Dinler Tarihi (*Religionswissenschaft*) geleneksel olarak görevini tüm tarihsel tezahürleri içerisinde insanın dini tecrübesini bütünüyle anlama ve ifade etme şeklinde tanımlamıştır.⁴ Profesyonel olarak bu disiplinle ilgilenenlere göre bu görev, dinin her yeni yollarla kendini Joachim Wach'ın "sübjektif dini tecrübenin" "teorik, pratik ve sosyolojik"⁵ yönden hem yapıcı hem yıkıcı ve dışsal olarak ne kadar güçlü, zayıf ve sürekli biçimde ortaya koyduğunu göstermekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla dini tecrübenin görünen ifadelerinin –dilinin, külte ilişkin eylemlerin, kültürel ve sosyolojik ifadelerin- kendilerinin ötesinde ve aynı zamanda en azından kısmen de olsa içerdikleri dini gerçekliğe işaret eden sembolik kodlar olduğu zımnen var sayılmaktadır. Bunu ifade etmenin başka bir yolu ve şahsen tercih ettiğim yol, görünen tüm *dini tecrübe ifadelerinin dünyayı ve insanın dünyayı tecrübe edişini "biçimlendirmenin" metaforik vasıtaları* olduğudur. Başka ne olursa olsun dini sembolleştirme, dini tecrübenin bizatihi bir parçasıdır ve sembolik ifadeler olmaksızın tecrübe eksik kalır.

Bu görevi kabul etmek, kendisinin dışında yer alan bir dini geleneği anlamının nasıl mümkün olacağı ve hatta bunun mümkün olup olmayacağı hususlarıyla ilgili açık meseleler bulunduğu olgusunu ortadan kaldırmaz.⁶ Her şeyden önce çok iyi bilinen nicel zorluklar bulunmaktadır. Elimizin altında bulunan tüm malzeme miktarı tek bir dinler tarihçisinin içinden çıkamayacağı kadar büyüktür. Dolayısıyla Etnoloji, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Teoloji, Antropoloji gibi dini incelemelerin daha uzmanlaşmış alanlarındaki çeşitli bilirkişilerin araştırmasına ve aynı zamanda İslami incelemeler, Budist incelemeler, Hindistan incelemeleri ve Japonya incelemeleri gibi belirli dini gelenekler alanında uzmanlaşmış incelemelerin açılımlarına dayanmak zorundayız. Diğer bir ifadeyle, uzman-

⁴ Krş. Joachim Wach, "The Place of History of Religions in the Study of Theology", *Types of Religious Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1972), s. 7; Joseph M. Kitagawa, "The Making of a Historian of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 36, No. 3 (September 1968), s. 199-200, ve "The History of Religions in America", *The History of Religions: Essays in Methodology*, s. 18-20; ve Mircea Eliade, "History of Religions and a New Humanism", *History of Religions*, Vol. 1, No. 1 (September 1961), s. 1-8.

⁵ Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), s. 19-34.

⁶ Wilfred Cantwell Smith, en azından kısmen de olsa kendi dini tecrübesinin dışındakileri anlamak mümkün değilse doğal olarak Dinler Tarihinin varlığının bir gerekçesi kalmayacağını belirtmiştir. Onun bu problemi ele almasını, söz konusu meselelerin en iyi ifadesi olarak görüyorum. Bkz. "Comparative Religion: Whither and Why", *The History of Religions: Essays in Methodology*, s. 31-58.

laşma çağında Dinler Tarihi kendisini bilinçli bir biçimde disiplinler arası olarak tanımlamıştır.

Nicel zorlukların yanında kendi geleneklerimizin dışındaki dini tecrübenin ifadesinin doğasında her zaman var olan yabancı maneviyatın teklifi ile ilgili nitel problemler de mevcuttur. Tek kelimeyle tahrif etmeden aynı şekilde bir tecrübeyi paylaşmayan diğer kişilere ifade edilebilecek şekilde bu geleneklere “nüfuz etmek” nasıl mümkün olur? Kendi tarih ve kültürümüz ile anlamaya ve yorumlamaya çalıştığımız dini geleneklerin sahip olduğu tarih ve kültür arasında nasıl köprü kurabiliriz? Bu sorular ve diğerleri Dinler Tarihi-ne münhasır değildir. Bütün bilimsel disiplinler kendilerine özgü ilgi alanlarına ilişkin aynı problemlerle karşı karşıyadırlar. Bu bakımdan Dinler Tarihi, tipik bir örneği oluşturmaktadır.

Bu zorluklara rağmen dinler tarihçileri en azından kısmi bir anlamının mümkün olduğu hususunda hemfikirdirler.⁷ Anlama, her zaman bir derece meselesidir ve de dini tecrübenin ifadeleri, nasıl bakılacağını bilen kişi için deruni (inner) anlamından bir şeyin dışa vurulmasına izin verdiği için mümkündür. Anlamanın ne ölçüde sağlandığı, onun derecesi ve niteliği, araştırılan kişinin becerisine, şansına, hassasiyetine, sezgi gücüne ve sempatisine bağlıdır.⁸

Tabii ki burada bütün insanların dindar bir insanın bir değerini anlamasına temel teşkil eden ortak insani özellikleri paylaştıkları hususu var sayılmaktadır. Temelde felsefi bir mesele olduğu için bu “şey”in mahiyeti hakkında bir mutabakat bulunmasa da ortak bir şey mevcuttur ve kabullenilmektedir. Dindar-olmayan bir kişinin –şayet böyle biri varsa- prensip olarak din reddedildiği için herhangi bir anlamlı dini anlayışla ulaşması engellendiği var sayılmaktadır.⁹

⁷ Krş. Joachim Wach, “The Meaning and Task of the History of Religions (*Religions-wissenschaft*)”, *The History of Religions: Essays in the Problem of Understanding*, s. 8-11.

⁸ Bu apaçık ama gözden kaçan nokta en duyarlı biçimde Wilfred Cantwell Smith tarafından ele alınmıştır. Bkz. Wilfred Cantwell Smith, “Comparative Religion: Whither and Why”, *a.g.e.*, s. 31-50. Krş. Gordon E. Pruet, “History, Transcendence, and World Community in the Work of Wilfred Cantwell Smith”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 41, No. 4 (December 1973), s. 573-590.

⁹ Dinler Tarihi için hareket noktası, her ne olursa olsun din, dini-olmayan faktörler açısından anlaşılacakları hususudur. Böylece bu tür teoriler, dini, kendinden başka açılardan “açıklamaya” çalışan tüm indirgemecilik biçimleri, dini uzaktan açıklamakla hiçbir şey açıklamadıkları gerekçesiyle reddedilmelidir. Bunlara örneğin Freudçu ve Marksist indirgemeciliğinin bazı biçimleri dâhil edilmelidir. Bkz. Robert Bellah, “Transcendence in Contemporary Society”, *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1970), s. 196-207.

Bu metodolojik meselelerin çözümü, dini incelemeler yapmak için uygun yöntemsel kuralların ve tekniklerin gelişmesine bağlı *değildir*. Mesele, incelediğimiz şeyi hangi felsefi perspektiften ele alıp yorumladığımızdır. Yani biz, gerçekliğin mahiyeti, “eşyanın ne surette olduğu” hakkında ve dini inancın çeşitli ifadelerinin anlamını inceleyemeden ve yorumlamadan önce dini tecrübenin mahiyeti hakkında bir anlayışa sahip olmalıyız. En azından bir şey hakkında *açık bir şekilde* konuşmadan önce onun ne olduğuna dair *zımnî* bir anlayışa sahip olmamız gerekmektedir. Bundan dolayı kanaatimce mesele felsefidir, zira her ne olursa olsun din, “değerler” bakımından “eşyanın ne surette olduğu”na ilişkin bir “görüş”tür.¹⁰ Bu görüş, çeşitli dini ifade türleri aracılığıyla eyleme dönüşmesinden önce gerçekliğin mahiyetinin algılanmasını içermektedir.¹¹

Joseph M. Kitagawa’nın belirttiği gibi¹² dini tecrübenin anlamını açığa kavuşturmak amacıyla dinler tarihçilerinin çoğu ya “tarihsel yönelimli” ya da “fenomenolojik yönelimli”dir. “Tarihsel yönelimli” olan bilim adamları “gerçekten neyin meydana geldiği” ve belirli dini fenomenlerin “gerçek oluşu” ile ilgidirler ve böylece dini veriler, diğer dini kültürel bağlamlarla tarihsel bağlantıları içerisinde incelenmektedir. “Fenomenolojik yönelimli” bilim adamları daha ziyade yakınlıklara, benzerliklere ve aynılıklara bakarak her dini tecrübe biçimlerinde ortak olan “yapıları” aramaktadırlar. Böylece, dini veriler, “kesitsel” ve “tipolojik” olarak incelenmektedir.

Kitagawa, haklı olarak Dinler Tarihinin her iki yaklaşımın kavrayışını daha kapsamlı bir dini tecrübe görüşü içerisinde bir şekilde bağdaştıracak bir hermenötiğe ihtiyacı olduğuna da dikkat çekmektedir. Ancak ne “Fenomenoloji” ne “tarihsel yaklaşım” ne de “her ikisinin kavrayışlarını birleştiren bir hermenötik”, bugün çoğumuzun kullandığı Kartezyen felsefenin varsayımları ile mümkündür.

¹⁰ Whitehead’in felsefesindeki birçok spesifik unsuru ve onun din konusundaki spesifik görüşlerini problemler bulsam da onun felsefi perspektifini, insanın dünyadaki tecrübesine yaklaşma ve onu yorumlama bakımından anlamlı buluyorum. Değer bakımından eşyanın ne surette olduğu hakkında bir görüş olarak Whitehead’in din kavramına dair bkz. *Process and Reality* (New York: Macmillan, 1967), s. 519-533 ve *Religion in the Making* (New York: Meridian Books, 1960), s. 13-28.

¹¹ Krş. Whitehead, *Religion in the Making*, s. 138-139.

¹² Krş. Joseph M. Kitagawa, “Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions”, *The History of Religions: Essays in the Problem of Understanding*, s. 39-41.

Tabii ki işimizi anlamaya çalıştığımız şeyin ne olduğu hakkında önceden bir fikre sahip değilsek yapamayız. Problem, yorumsal çerçeveyi baştan savmak değil, yorumsal çerçevemizi somut kişilerle ilgili dini tecrübe hakkında bir şey söyleyebilmemiz için bir hareket noktası olacak şekilde aksettirici ve yaratıcı biçimde kullanabilmemizdir. Aynı zamanda yorumsal çerçevemizin işimizi yapmamızla değişeceği hususunu unutmamalıyız. Söz konusu olan her zaman topyekûn bir felsefi ve epistemolojik dünya görüşünü içeren yorumsal bir çerçevemizin olacağıdır.

II

Ne hakkında konuştuğumu, yazdığımı ve öğrettiğimi düşündüğüm şeye ilişkin zımnî düşüncemi açıklamama izin verin. Bu, bir tanımlama şeklinde olmayacaktır; zira insanların tecrübesinde somutlaşmış olmanın dışında var olan bir şey değildir. Zaten bir “din” *tanımına* çok şey bağlı olabilir mi? Tanımlamalar insanlara onların dindar olup olmadıklarını söyleyebilir mi? Öyle ise dindar kişiler neden yaptıkları şeyin tanımlanması hakkında meraklı görünmüyorlar? Kaçınılmaz surette burada söz konusu olan meselenin bir semantik probleminden daha önemli olduğu tahmin edilmektedir. Dindeki birçok kavram, uyumlu, tutarlı ve dogmatik olmayan bir şekilde kullanıldığı müddetçe mümkün ve meşrudur. Bu hususları göz önünde bulundurarak bir araya getirildiklerinde anında beni din hakkında düşünmeye ve konuşmaya sevk ettiğini hissettiğim dört faktörü sunmaya çalışacağım.

Dinin *ilk* faktörü, onun bir dünya görüşü, sıradan duyusal tecrübede bulunmayan “eşyanın gerçekten nasıl olduğu”na ilişkin bir görüş olduğudur. Tarihsel olarak dini görüş çoğu zaman doğal dünyanın üstünde ya da ötesinde bulunan varlıkları, yani tanrıları, Tanrıyı, ruhları ve başka varlık biçimlerini içermiştir. Diğer taraftan dini görüş, dünyanın mahiyeti ve insanın kendi derin benliği hakkında bir perspektif değişikliği, aydınlanmamış bilgi-den aydınlanmış bilgiye bir geçiş olarak da anlaşılabilir. Böylece Teravada Budizmi, bazı Mahayana Budizmi çeşitleri ve Hinduizm ile felsefi Taoizm gibi bazı dini gelenekler ateist olabilir. Fakat her ne zaman insan doğası, ruh, Buda'nın Mahiyeti, Brahman-Atman ya da sıradan duyusal tecrübenin erişebileceğinden başka bir şey içeriyor olarak anlaşılırsa dinin sınırında bulunmuş oluyoruz.

Dinde bulunduğu inandığım *ikinci* faktör, bir mutlakiyet duygusunu içermektedir. Dindar kişi için günlük yaşamın pragmatik uğraşlarının süregitmekte olan akışı aracılığıyla elde edilmesi zor olan ya da ölçülemeyen geçerliliği ve değeri bulunan bir şey ya da belki de birçok şey vardır. Eşyanın nasıl olduğuna ilişkin bir görüşe sahip olduğu için din-

dar kişi, doğrulanması kendinden başka hiçbir şey gerektirmeyen ve dolayısıyla da kendinden başka hiçbir şeye indirgenemeyen bir değer boyutunu hissetmektedir. Böylece dindar kişi, tam olarak ifade edemese de aynı anda sosyal ve ahlaki yükümlükleri olan bir gerçekliği “algılamakta” ve “idrak etmektedir”.¹³ Bireysel ya da toplumsal olarak diğer bütün amaçların göreceliliğini aşan ve elde edilmesi gereken bir hedef bulunmaktadır. Mutlakiyet duygusunu, Eliade’ın “Sacred” ve Rudolf Otto’nun “the Holy” ile kastettiği şey olarak yorumluyorum.

Dinde mevcut gördüğüm dördüncü faktör, dinin mutlakiyet ifadelerinin hepsinin her zaman ve zorunlu olarak sembolik oluşudur. Aslında tüm dini gelenekler ister umumi ister ferdi planda olsun kutsallık duygusunu, az çok standartlaşmış dış eylem biçimleri içerisinde ifade etmektedir. Dindar kişinin günlük meselelerin ötesindeki en yüksek gerçekliği, gücü ya da fazileti algılaması kabul edilmekte, anılmakta ve bunun üzerine konuşulmaktadır.

Dinde hazır bulduğum dördüncü faktör, psişik ve manevi hâllere karşı ilgidir. Başkalaştırmaya çalıştığım şey, toplumun siyasi veya ekonomik yapıları gibi sadece bir dış durum ise dini meselelerin de sosyal ve ekonomik reforma dâhil edilebileceği ve de edilmesi gerektiği kesinlikle mümkün olsa bile ben muhtemelen din açısından düşünmüyordum. Fakat bireysel ve/ya toplumsal planda şu an tecrübe edilenden farklı nitel türden psişik veya manevi bir hâle ulaşılmaya çalışıldığında din ile karşılaşıyoruz.

Bu dört faktörün tümü bir tür etkileşim içerisinde bulduklarında kendimi anında din hakkında düşünüyorum buluyorum. Diğer taraftan bunlardan sadece bir tanesi bulunduğu daha ziyade ortada bir din olmadığı yönünde düşünmekteyim. Bu faktörlerin ikisi veya daha fazlası bir arada bulunduğu çoğu zaman karşılaştığım şeyi nasıl tasnif edeceğimden emin değilim. Fakat en azından insanlığın “din” dediği ve benim de (bahis konumuzun sıfatlık doğasının altını çizerek) “dini inanç” demeyi tercih ettiğim şey, birey için değerleri anlamlı bir biçimde bir birine bağlayan şeydir. Bu, bir kişinin hem içeriden hem dışarıdan hayatın o temel kaynaklarına bağlanmasına aracılık eden ve bir değer ve anlam duygusu kazandıran bir görüştür (vision). Dini inanç, dindar kişi için ayrı olmayıp her za-

¹³ Bildiğimiz hiçbir şeyin net ve tam olarak ifade edilemeyeceği öne sürülebilir. Aslında Michael Polanyi *Personal Knowledge* (New York: Harper Torchbooks, 1964), s. 71-87’de her bilginin “zimni bileşeni” ile ilgili tartışmasında böyle iddia etmektedir.

man birlikte bulunan hem “objektif” faktörleri (dini inancın çeşitli sembolik ifadelerini) hem de “sübjektif” faktörleri (dini görüşün kendisi) içeren kapsamlı bir hayat-yönelimdir.

Din ile ilgili her bilimsel araştırmanın asıl metodolojik problemi burada yer almaktadır. Kullanılan zımnî ve açık tanımlamalar ve ölçme teknikleri, araştırmacıda dini inancın mevcut olup olmaması –aslında tüm araçlarımız sonuçlarımıza katkıda bulunan faktörler taşımaktadır- “eşyanın gerçekten nasıl olduğu”nu ifade etmeyi amaçlayan sonuçlar. Tam bu noktada fenomenolojik incelemelerin problemi yer almaktadır. Onun, varsayımların hepsinden olmasa da çoğu dışında “eşyanın gerçekten nasıl olduğu”nu anlama yönündeki açık amacı, çoğu zaman herhangi bir bireyin dışında ve bağımsız olarak bulunan bir gerçekliğin betimlenmesi anlamına gelmemekten daha fazlasını teşkil etmektedir. Fenomenoloji, tarihsel ve kültürel yönden şartlanmış olan dindar kişilerdeki somut şekillenmeden yalıtılmış dini tecrübenin “olgular”ını izah etmek anlamında kullanılmıştır. Bu “objektif gerçeklik”in, prensip olarak herhangi bir sayıda kişinin aynı fenomenolojik teknikleri ve işlemleri kullanarak aynı betimsel sonuçlara ulaştıklarında ortaya çıktığı düşünülmektedir. Buradaki objektiflik modeli, bilinden bağımsız olarak var olan ve bilinmiş olmalarından yine de etkilenmeyen gerçek “olgular”ın tarafsızca bilinmesi tarafından belirlenen Kartezyen-bilgidir.

İtiraz ettiğim husus, sadece Fenomenolojinin değil, “tarihsel yönelimli bilim adamları”nın da kabul ettiği objektiflik kavramıdır. Din incelemesinde deneysel, tümdengelim veya tümevarım yöntemlerini reddetmemektedirim. Daha ziyade Descartes’dan bu yana Batı düşünce geleneğine bulaşmış olan objektiflik kavramının “kişisel” olarak bir bilgi modeline uygun şekilde yeniden formüle edilmesine ihtiyaç olduğunu önermektenim. Bir epistemoloji problemi olarak objektifliğin şu anlamlara geldiğini savunuyorum: (1) yorumsal çerçevenin açık ve kapalı belirli varsayımlarının taşıdığı imkânların ve sınırlılıkların araştırmacı tarafından farkında oluşu; (2) belirli bir dini ifadenin ya da ifadeler derlemesinin özelliğine vurgu yapılması; ve (3) “eşyanın gerçekten nasıl olduğu”nu anlamak için daha uygun bir model olarak “kişisel bilgi”.

III

Elizabeth Sewell, mahiyeti ve yapısı bakımından beşeri düşüncenin temelde metaforik olduğunu belirterek ilginç bir epistemolojik noktaya (kendi ifadesiyle “Metot”a) parmak basmıştır.

Görünenin aksine düşünce hiçbir zaman ne beyinden bağımsız bir faaliyet ya da ürün ne de akılla fenomen arasında sade ve saf bir ilişkidir. Düşünce her zaman insanın bir bütün olarak yaşayan benliğini içermekte ve o da ister bireysel ister toplumsal olsun her yer ve zamanda insanın devam eden öz-inşasındaki temel unsurdur.¹⁴

Diğer bir ifade ile ne şekilde düşündüğümüz –ki bu metodolojidir- ve dünyada oluş şeklimiz mütakabiliyet ilişkisi içerisinde birbirine bağlıdır. Nasıl düşündüğümüz –ki bu, metottur- ve ne olduğumuz –ki bu da İnsandır-, karşılıklı olarak bir benzerlik ve neden sonuç ilişkisi olan bir ‘gibi gibi’ ilişkisi içerisindedir.¹⁵ Nasıl düşündüğümüz, ne olduğumuzu ve dünyanın geçmişte ne olmuş olduğu, şimdi ne olduğu ve gelecekte ne olacağını düşündüğümüzü belirlemektedir.

Bu nedenle *metodoloji*, sadece bilimsel araştırmanın bilfiil performansı için teknik beceriler geliştirme meselesi değil, bir *epistemolojik problem*dir. Böyle olduğu için dinler tarihçisi, buradaki meseleleri sadece bir dinler tarihçisi olarak ele alamaz. Bu noktada felsefeci olmamız gerekmektedir. Ancak bu ifadeyle bizim profesyonel felsefeciler olmamız gerektiğini kastemediğime dikkat edilmelidir. Dinler tarihçisinin görevi, incelenen dini geleneklerin “doğruluğu” veya “yanlılığı” ya da uygunluğu hakkında normatif değer yargılarında bulunmak değildir. Aynı zamanda işimizi yapmadan önce felsefi bir görevimiz de bulunmaktadır; yani işimizi yapmamıza aracılık eden üstü örtülü felsefi ve epistemolojik çerçeveyi açık hâle getirmek. Felsefeciler olarak işimizi neden belirli bir felsefi-epistemolojik perspektiften yaptığımızı gerekçelendirmeliyiz de. Benim nazarımda Dinler Tarihi ne saf betimsel bir disiplin ne de sadece normatif bir disiplin olmayıp her ikisinden de unsurlar taşımaktadır.

Ben, metodolojinin metaforik yapısını, dünyada olup bitenleri “okumamıza” veya “şekillendirmemize” aracılık eden sembolik imgeleri seçmemizi ve birleştirmemizi sağlayan

¹⁴ Elizabeth Sewell, *The Human Metaphor* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1964), s. 11-12.

¹⁵ A.g.e., s. 15.

insanın zihinsel faaliyeti anlamına geldiği şeklinde anlıyorum. Bu görüşüm, Batı'da hâlâ hem halk zihninde hem de beşeri bilimlerden doğa bilimlerinin bir çoğuna varıncaya kadar tüm bilimsel disiplinlerde hâkim olan “makine metaforu”nun bir yönünü kısaca değerlendirmekle daha açık hâlâ gelecektir.¹⁶

Hiçbir bilme metodu ve hiçbir bilgi biçimi, bilen kişiden tecrit edilmiş vaziyette makine benzeri bir evrenin faaliyetlerinin gayri şahsi bilgisi değildir yalnızca. Durum böyle olsaydı bilen ile bilinen, süje ile obje, dini tecrübe ile dini sembol arasındaki düalizm, aşılamazdı ve dolayısıyla da biz aslında hiçbir şey bilemezdik. Bu duruma yakın zamanlarda bilim felsefecisi Michael Polanyi dikkat çekmiştir. Bence Polanyi, bilimsel bilgi dâhil olmak üzere her bilginin tamamen kişisel olduğunu ispat etmiştir.¹⁷

Bu anlayış dinler tarihçisi için büyük bir yarar sağlamalıdır. Bizim “aletlerimiz”, düşünme ve yapma metotlarımız, zihin-beden olan bizlerin uzantılarıdır. Bunlar, asla ne Descartes'in *cogito ergo sum* şeklindeki ifadesinin var saydığı gibi objektif dünyadan bağımsız bir biçimde var olan bir “düşünen öz” olarak benliğin ifadesidir ne de düşüncesi matematiksel olarak dakik bir makine benzeri dış evren hakkında gayri şahsi bilgi olan düşünen bir makine olarak benlikle bir eşitlemedir. Dolayısıyla her düşünce ve bilgi, düşünce *biçimlerini* “yalnız iman”^{18a} emanet eden ve sorumluluğu seçtikleri aletlere yükleyen düşünen insanlara son derece bağımlıdır. Bir kez daha bu faaliyet, bedensel faaliyet ve insan zihninin ifade edilmemiş yeteneğinden de kaynaklanan insanın her şey hakkındaki düşüncesinin “zımnî bileşeni”ne inanmayı ve onu ifade etmeyi içermektedir.¹⁹ Bu anlamda düşünce, “el yordamı”na (Polanyi'nin Teilhad de Chardin ile birlikte paylaştığı bir terim) ya da organizmaların en küçüğünün çaba göstermesine benzeyen ayrılmaz bir beşeri faaliyet şeklinde anlaşılmalıdır.

¹⁶ Bkz. E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (Garden City: Doubleday, 1932), s. 205-302. Descartes'in metodunun, insanın ve çıkarlarının doğadan koparıldığı maddi evrenin matematiksel yapılarının ve işlemlerinin kapsamlı açıklamasını bulma girişiminin ve modern çağın dünyayı kişisel olmayan bir şekilde “şekillendirme” yolu olarak Kartezyen metaforu Newton aracılığıyla nasıl benimsediğinin betimlenmesi ve analizi için bkz. s. 303-325.

¹⁷ Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (New York: Harper Torchbooks, 1964), s. 49-50.

¹⁸ Sewell, *a.g.e.*, s. 29.

¹⁹ Polanyi, *a.g.e.*, s. 69-77. Ayrıca bkz. *The Study of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), s. 11-39.

Tabii ki az önce vurgulandığı gibi her epistemolojik konum, metafizik bir konumu içermektedir. Metafizik açıdan, bilginin kişisel olduğu görüşü, beşeri tecrübeye “eşyanın nasıl olduğu”nu ifade etmek için organik bir metafor gerektirmektedir; zira metafor kavramı, eşyanın birbirleriyle ilişkili oluşunu ima etmektedir. Bizatihi bilginin mümkün olmasından önce evrenin unsurlarının bir tür karşılıklı ilişkiyi paylaşmaları gerekmektedir. Bana öyle geliyor ki bu durumu yorumlamak için organik bir metafor daha uygundur. Aslına bakarsanız böyle bir metafor doğa bilimcilerin birçoğunun²⁰ çalışması ve Whitehead’den bu yana süreç felsefesindeki gelişmeler sayesinde meşrulaşma sürecindedir. Bu bağlamda “organizma” herhangi bir organizma şeklinde değil, aynı zamanda hem beden hem de zihin olan ve dil aracılığıyla kendini açığa vuran en karmaşık, aktif ve güçlü organizma şeklinde anlaşılmalıdır. Böyle bir organik metafor penceresinden bakıldığında dünya, “hap benzeri atomları”, izole edilmiş bedenlerin ve yalıtılmış zihinlerin derlenmesi değildir. Bu organizma, diğer sistemlerle iç içe olan biyolojik, sosyal ve hatta maddi organizasyonların düşünme gerçeğine daha yakındır. Bizim içinde yaşadığımız ve tecrübe ettiğimiz dünya biçimsiz olmayıp, açık biçimler ve imkânlar evrenidir. Bu dünya görüşü –ki bunun şimdi Kartezyen dünya görüşünün makine metaforunun yerine geçtiğine inanıyorum- her tür düalizmin bir reddidir.²¹ Metodoloji bakımından Descartes’an bu yana gözlemleyen gözlemlediğinden, bilenin bilinenden ayrı oluşunu objektif bilgi için zaruri gereklilikler olarak görmeye alışmış ve belki de şartlanmışızdır. Böyle yapmakla belki de biz de demode olmuşuzdur; çünkü doğa bilimlerinde bile biçimsel olarak gözlemcinin gözlemlenenenden hariç tutulmasının devri kapanmak üzeredir.²² Beşeri bilimler, genel olarak da sosyal bilimler ve özellikle de Dinler Tarihi aynı şeyi yapmalıdır.

²⁰ Krş. Alexander Koryé, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1957); Albert Einstein and Leopold Infeld, *The Evolution of Physics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1938); R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968); H. Butterfield, *The Origins of Modern Science* (New York: Macmillan, 1957), s. 210-234; A. R. Hall, *The Scientific Revolution* (Boston: Beacon Press, 1954); ve Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

²¹ Düalizm hakkında Whitehead’in şu açıklamalarına bkz. *Adventures of Ideas* (New York: New American Library, 1960), s. 192-193. Onun düalizm hakkındaki daha sert eleştirileri için bkz. *Process and Reality*, s. 95-126.

²² Bu, en azından Polanyi’nin görüşüdür. Bkz. *Personal Knowledge*, s. 132-203. Ayrıca görecelik kuramı ve kuantum kuramı ile ilgili olarak Whitehead’in açıklamalarına bkz. *Science and the Modern World* (New York: New American Library, 1960), s. 106-126.

IV

Şayet Michael Polanyi'nin dediği gibi her bilgi "zımnî bileşen" içeriyorsa ve Elizabeth Sewelle'in söylediği gibi metodoloji, dünyayı ifade etmenin metaforik bir yolu ise bu ilkelerin Dinler Tarihi incelemesi için ne gibi içermelerinin olacağını sorgulayabiliriz.

İlk olarak dinler tarihçisinin somut kişilerden bağımsız olarak var olduğu şeklinde anlaşılan dini "olgular" hakkındaki tarafsız, gayri şahsi ve betimsel bilgiyi araması gerektiği anlayışı, geçersiz bir metafor olarak derhal reddedilmelidir. İşimizi Kartezyen modele uyarak "din" olarak adlandırılabilmesi için tüm somut dinlerin paylaşımları gerektiği evrensel unsurları soyutlama yönündeki boş ümit içerisinde deneysel yoldan elde edilen fenomenlerin objektif bir analizi olarak anlamaktan vazgeçmeliyiz. Dindar insan varlıklarının içerisinde dâhil olmadığı için bu tür soyutlamaların dini tecrübe ile hiçbir ilişkisi yoktur.

İkincisi, Max Müller'den bu yana Dinler Tarihi içerisinde metodoloji, zımnî ve açık bir biçimde "dini verileri" temelde aynı teknik işlemleri uygulayan herkes tarafından anlaşılabilen net ve açık motiflere çevirme teknolojisi olarak anlaşılmıştır. Dini tecrübenin "bilimsel" yorumcuları olarak bizim görevimiz, spesifik verilerimize uygun bir araştırma yapma "metodu" geliştirme şeklinde kabul edilmiştir. Eğer metodolojimizin halledemediği bir şey ile karşılaşılırsa ya onu görmezden gelme ya da karşılaşılan bu şeyin "din" olduğunu inkâr etme yönünde bir eğilim vardı. En iyi ihtimalle bu tür yeni problemlere, kullanılan metodolojide adeta bir işlemsel düzeltmeler yapma meselesi olarak görülmüştür.

Bu anlayışların altında yatan epistemolojik varsayımlar özünde mekanistik (mechanistic) ve bilen ile bilinen, (deneysel yolla elde edilen) dini "olgu" ile dini tecrübenin çatallanması üzerine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle dini tecrübenin göreceli dış yönü ile şimdiki ilgilimiz, dini ifadenin iç anlamı ve dini inancın iç dinamiğinden önde gelir olmuştur. Kartezyen epistemolojinin makine metaforu kısaca bizim konumuza uygun değildir. Dini tecrübeye bir mühendislik problemi gibi yaklaşamaz; çünkü sanat ve şiir gibi dini tecrübe, dünyada var olan kişilerin deruni yaşamından kaynaklanmakta ve kendi biçimlerini ancak içgörülerini ifade etmek ve daha sonra da bunları aşmak için meydana getirmektedir.

Dindar kişinin deruni yaşamı her zaman dış yaşamın kontrolü altında kalmakta ve daima meydana getirdiği biçimlerin ötesine geçmeyi zaruri görmektedir. Aslında dini tecrübenin deruni yaşamı kendi ifade biçimlerini yalnızca bunları imha etmek için meydana getirmektedir. Zira dini inanç her zaman oluş süreci içerisinde. O, hiçbir zaman statik değil ve bundan dolayı da ben, bu süreci anlamının bir proses metafiziğe, kişisel olarak bir

bilgi modeline ve metafor olarak bir metodoloji kavramına dayanan yorumsal bir çerçeve gerektirdiğine inanıyorum.

Üçüncüsü, metodoloji, sadece verilerimize uygun şekilde uygulanacak teknik bir işlem geliştirme problemi olmayıp tüm araştırma disiplinleri için felsefi-epistemolojik bir meseledir. Dolayısıyla dinler tarihçisi, zımnî felsefi ve epistemolojik varsayımları açık hâle getirerek bir felsefeci gibi işe başlamalıdır. Bir tür fenomenolojik askıya alma şeklinde bu varsayımları “paranteze” almaya çalışmamalıyız; çünkü bu mümkün değildir. Bunları kabul etmeli, sorumluluklarını üstlenmeli, hiçbir yorumsal çerçevenin mutlak surette geçerli ve bütünüyle yeterli olmadığını bilerek bunları tutarlı bir yorumsal çerçevenin bağlamı içerisinde ifade etmelidir. Dinler tarihçileri olarak işimizi yapmadan önce felsefe ev ödevimizi yapmamız gerekir; zira Polanyi'nin bildirdiği gibi “kavramlarımızın gücü, bildiğimiz bazı şeylerin yeni örneklerinin tespit edilmesine bağlıdır. Yorumsal çerçevemizin işlevi her yeni nesneyi öyle görmemizi sağlayan algısal çerçevemize ve kendilerini tatmin eden her yeni şeyi tanıyan arzularımıza benzerdir.”²³

Dördüncüsü, herhangi bir şey hakkında olduğu kadar dini tecrübe hakkındaki bilgimiz de ilke olarak sınırlı, kısmi ve bitmemiş vaziyettedir. Hayattayken hiçbir şeyin bitmediği ucu açık bir daimî süreç evreninde yaşamaktayız. Hakikat hakkında ancak kısmi görüntülere sahip olabiliriz. Bu görüntüleri de bakış açılarımız, yeteneklerimiz, eğitimimiz şekillendirmektedir. Bu nedenle objektiflik kavramı terk edilmelidir; çünkü bu kavramın statik ve gerçek evren imgesi “eşyanın nasıl olduğu”nu tahrif ettiği için aslında “objektif” değildir. Bilgi, gözlemciden bağımsız olarak var olan ve ondan etkilenmeyen “olguların” gayri şahsi gözlemi ile elde edilmemektedir. Daha ziyade bilgi, bir ideal, bir ümit, Polanyi'nin kelimeleriyle, kısa bir süreliğine olsa da “yetkili olarak kendi adına konuşabilen rasyonel bir evren düşüncesini akla getirme noktasında bile bedensel varoluşun yetersizliklerini aşmadır.”²⁴

Beşincisi, hiçbir metodoloji, anlama ve keşif sürecinden önce geliştirilmez. Bunun yerine her metodoloji, ifade edilmiş sorgulama süreci esnasında gelişmektedir; çünkü metod, esas itibarıyla ifade edilmemiş bilginin zımnî şekillerine dayanan iç görülerin içermelerini yorumlama yoludur. Keşif süreci, içermelerini geliştirmeye başlayan disiplinli bir bilim adamı için açık hâle gelen bir iç görü ile başlamaktadır. Fakat herhangi bir araştırma disiplin-

²³ Polanyi, *a.g.e.*, s. 103.

²⁴ Aynı yer, s. 5.

lininde zımnî olanı açık hâle getirmek, her zaman araştırma ve düşünce süreci esnasında bizim değişime uğrayabilen felsefi ve epistemolojik yönelimimize uygun olarak gerçekleşmektedir.

V

Bu sürece bir örnek olarak doğa bilimlerindeki keşif süreciyle ilgili birkaç kısa açıklama uygun olabilir. Doğa bilimlerinde, yeni doğal fenomenlerin ortaya çıkmasında başrolü oynayan şey, “anormalliğin” farkına varıştır yani oksijen ya da X-ışınlarının “keşfi” gibi kabul edilen bilimsel sorgulama aracılığıyla beklenmedik fenomenlerin keşfidir.

Anormalliğin farkına varmak, bilimsel teoride bütün kabul edilebilir değişimler için de bir ön şarttır. Newton’un ışık ve renk teorisi o zamana kadar var olan hiçbir bilimsel teorinin ışık tayfını izah edememesinin keşfine dayanmaktadır. Newton’un ışık teorisi, bu teoride kırılma ve polarizasyon etkileri ile ilgili anormallikler hakkında bilim camiasının git gide büyüyen alakası dolayısıyla dalga teorisiyle değiştirilmiştir. Bilimsel bir teori olarak Termodinamik, on dokuzuncu yüzyıldaki iki fizik teorisinin çarpışması ve kara cisim ışıması, spesifik ısılar ve fotoelektrik etki etrafındaki çeşitli problemlerin kuantum mekaniğinden kaynaklanmaktadır.

Yeni bilimsel teorilerin ortaya çıkışından önce genelde bilimsel camia içerisinde derin bir mesleki güvensizlik döneminin yaşandığı ileri sürülmektedir. Bu güvensizliği doğuran şey, tahmin edildiği gibi ortaya çıkması beklenen kabul edilmiş bilimsel teori içerisinde meydana gelen muammaların ve anormalliklerin sürekli arızalarıdır. Yani mevcut bilimsel kuralların ve teorilerin başarısızlığı yeni kurallar ve teoriler aramanın başlangıcıdır.²⁵

Dinler Tarihindeki “keşif” süreci de doğa bilimlerindeki çok benzemektedir. Örneğin Eliade’ı sadece metodoloji, “Kutsal ile Profan”ın diyalektiği ya da mitin örneksel işlevleriyle ilgili içgörülere sevk etmemiştir. Eliade’ın çalışması, kendi hassasiyetleri, eğitimi ve farkında oluşundan dolayı din hakkındaki mevcut teorilerin ve dini inceleme metotlarının kendisinin “keşfettiği” şekliyle Kutsalın dinamiklerini açıklamak için uygun araçlar olmadıklarını açıkça önerdiği, Profanın karşısı olarak Kutsalın mahiyetiyle ilgili ifade edilmemiş bir içgörüyle başlamaktadır. Onun metodolojisi, dini tecrübeyi inceleme tarzı, diğer biri ifadeyle zımnî içgörülerini açık hâle getirmeye çalıştıkça gelişmiştir.

²⁵ Kuhn, *a.g.e.*, s. 68-69.

Keşif ve içgörü, her zaman metodolojiden önce gelmektedir. Diğer bir deyişle biz, gerçekliği özellikle de dini gerçekliği sadece bir metodolojinin uygulanmasıyla elde etmiyoruz. Çoğu zaman gerçeklik ve içgörü daha önce benimsemiş olduğumuz metodolojilere rağmen bizi elde etmektedirler. Doğa bilimlerindeki keşif süreci gibi bizi “anormalliklerin” ve daha sonra da “keşif” bilincine varmamıza sevk eden şey, eski teorilerin ve metotların yetersizliğinin farkına varmamızdır. Ancak bundan sonra “bizi elde eden” şeyin anlamını belli bir sistematik ve tutarlı metot içinde ifade edebiliriz.

Kaynaklar

- Bellah, Robert, “Transcendence in Contemporary Society”, *Beyond Belief*, Harper and Row, New York 1970.
- Braithwaite, R. B., *Scientific Explanation*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Burt, E. A., *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Doubleday, Garden City 1932.
- Butterfield, H., *The Origins of Modern Science*, Macmillan, New York 1957.
- Einstein, Albert; Leopold Infeld, *The Evolution of Physics*, Cambridge University Press, Cambridge 1938.
- Eliade, Mircea, “Crisis and Renewal in History of Religions”, *History of Religions*, 5:1 (1965)
- Eliade, Mircea, “History of Religions and a New Humanism”, *History of Religions*, 1:1 (1961).
- Eliade, Mircea; Joseph M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, The University of Chicago Press, Chicago 1959.
- Hall, A. R., *The Scientific Revolution*, Beacon Press, Boston 1954.
- Kitagawa, Joseph M., “Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions”, *The History of Religions: Essays in the Problem of Understanding*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.
- Kitagawa, Joseph M., “The History of Religions in America”, *The History of Religions: Essays in Methodology*, The University of Chicago Press, Chicago 1959.

- Kitagawa, Joseph M., "The Making of a Historian of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, 36:3 (1968).
- Koryé, Alexander, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1957.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962.
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge*, Harper Torchbooks, New York 1964.
- Polanyi, Michael, *The Study of Man*, University of Chicago Press, Chicago 1959.
- Pruett, Gordon E., "History, Transcendence, and World Community in the Work of Wilfred Cantwell Smith", *Journal of the American Academy of Religion*, 41:4 (1973).
- Sewell, Elizabeth, *The Human Metaphor*, University of Notre Dame Press, South Bend 1964.
- Smith, Wilfred Cantwell, "Comparative Religion: Whither and Why", *The History of Religions: Essays in Methodology*, The University of Chicago Press, Chicago 1959.
- Wach, Joachim, "The Meaning and Task of the History of Religions (*Religionswissenschaft*)", *The History of Religions: Essays in the Problem of Understanding*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.
- Wach, Joachim, "The Place of History of Religions in the Study of Theology", *Types of Religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago 1972.
- Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1964.
- Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas*, New American Library, New York 1960.
- Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, Macmillan, New York 1967.
- Whitehead, Alfred North, *Religion in the Making*, Meridian Books, New York 1960.
- Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World*, New American Library, New York 1960.
- Wing-tzit Chan (çev.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1963.

Method in the History of Religions

Citation / ©- Ingram, P. O. (2012). Method in the History of Religions, Translate: R. Adibelli, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 12 (1), 251-268.

Abstract- *Methodology has become an object of scholarly inquiry in and of itself and is viewed as an issue of ultimate concern, apart from the actual doing of research on religious experience. The result is that the task of understanding the innumerable ways in which we have encountered and expressed "the Sacred" has assumed a secondary position of importance to developing a unified systematic and scientific method appropriate for organizing data into coherent patterns of understanding. This essay emphasizes the fact that methodology has ceased to be a tool leading to an aim and, has become an aim in itself. In fact discovery and insight are always prior to methodology. In other words, we do not simply seize truth, especially religious truth, by the mere application of a methodology. Truth and insight often seize us in spite of our previously held methodologies. Like the process of discovery in the natural sciences, it is our awareness of the inadequacy of old theories and methods which leads to awareness of "anomalies," and then to "discovery." It is only then that we can articulate the meaning of what has "seized us" in some systematic and coherent method.*

Key words- *Methodology, History of Religions, Mircea Eliade, discovery, insight.*