

Sorunlu 'Religion' Kavramı ve Hinduizm Kurgusunun Bîrûnî'ye Atıfla İrdelenmesi*

Syed Farid Alatas**

Problematizing the Concept of Religion and the Construction of Hinduism with Reference to al-Birûnî

Social scientific concepts originate from cultural terms in everyday language. As such, they present problems when brought into scientific discourse and used to talk about areas and periods outside of those of their origins. The result is a distortion of the phenomena to which they are applied. By the 18th century "religion", from the Latin *religio*, came to be used as a scientific concept, referring to belief systems other than Christianity. When "religion" is applied to beliefs other than Christianity, for example, Islam or Hinduism, there is an implicit or explicit comparison with Christianity, which results in an elision of reality and a cultural Christianization of these other belief systems in the sense that it is the characteristics of Christianity which are attributed to these other "religions". This has become a problem in the social sciences because of the fact that it was European Christendom that became culturally dominant, resulting in the cognitive hegemony of European knowledge. This does, however, suggest the possibility of alternative constructions of 'Hinduism'. This paper critically examines the concept of religion as it is applied to Hinduism. It also makes reference to the Muslim scholar, al-Bîrûnî's (AH 362-453/AD 973-1061) construction of the beliefs that he encountered in India. It examines his *Kitab Tahqiq ma li al-Hind* and looks for a construction that predates the coming of European Orientalist studies and social science.

Key words: Religion, Social Sciences, Hinduism, Islam, al-Bîrûnî

Giriş

Sosyal ve beşerî bilimlerdeki Avrupa-merkezciliğe ve oryantalizme yönelik eleştiri, esasen bilginin sömürgecilikle, akademik/entelektüel emperyalizmle, Amerikan hâkimiyetiyle ve bir ölçüye kadar da çoğu disiplin ve çalışma alanında Avrupalı akademik kurumlarla işbirlikçi biçimde kullanımını hedef almaktadır. Bütün bu sorunları en iyi yansıtan durum, Batı Avrupa'nın ve Amerika'nın tarihî

* Çev. Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

** Doç. Dr., National University of Singapore.

ve sosyal bağlamlarında ortaya çıkan ve daha sonra diğer tarihi ve kültürel bağlamlara uygulanan kavramların genel geçerlik ve hâkimiyet kazanmasıdır. Sosyal bilimsel kavramlar gündelik dildeki kültürel terimlerden doğmaktadır. Bu kavramlar bilimsel söyleme taşındıklarında ve çıktıkları alanın ve dönemin dışındaki alanlar ve dönemler hakkında konuşmak için kullanıldıklarında, sorunlara sebep olmaktadır. Bunun sonucu söz konusu kavramların uygulandığı fenomenlerin tahrife uğramasıdır. Bu makale iki şeyi hedeflemektedir. Bunlardan birincisi kültürel terimlerin sosyal bilimsel kavramlara dönüşme süreci ile çıktıkları zaman ve zeminin dışında kullanıldıklarında “anlam kaybı” veya gerçekliğin tahrif edilmesiyle sonuçlanma sürecini açıklamaktır. Bu açıklama, Hinduizm için kullanıldığı şekliyle “religion” terimi üzerinden yapılmaktadır. İkinci hedef ise Müslüman âlim Bîrûnî'nin çalışmasından hareketle alternatif bir Hinduizm kurgusu imkânını ortaya koymaktır.

Birinci bölümde “religion” kavramı Roma döneminde ortaya çıktığı ve geliştiği şekliyle, zaman içinde geçirdiği değişimler ve en nihayet sosyal bilimlerin kavram dağarcığına girişi tartışılmak suretiyle ele alınmaktadır. Bunu religion'ın tanımı, özellikle kapsayıcı ve dışlayıcı tanımları etrafındaki sorunlara yönelik bir tartışma izlemektedir. Sonraki bölüm İslâm ve Hinduizm'den yapılan örneklemeler etrafında, religion'ın dışlayıcı tanımından doğan sorunlu din kurgulamaları üzerine yoğunlaşmaktadır. Daha sonra alternatif Hinduizm kurgulamaları sorusuna dönülerek Bîrûnî'nin Hinduizm kurgusu ele alınmaktadır. Son bölüm ise Bîrûnî'nin yaklaşımından hareketle evrensel bir religion kavramını gündeme getirmektedir.

Religion Kavramının Gelişimi

Religion kavramının doğuşunu ve gelişimini birtakım tarihî aşamalar üzerinden ele almak mümkündür. Bu aşamalar Hıristiyanlık öncesi Roma, erken Hıristiyanlık dönemi (Katolik Kilisesi), modern dönem (Rönesans, Reform, Aydınlanma) ve XIX. yüzyıldır.

Etimolojik yaklaşımın bizim buradaki amacımıza katkısı yok denecek kadar az olmakla birlikte, bu yaklaşım religion kavramının ifade ettiği anlamlar üzerine düşünme noktasında gereklidir. Religion kelimesi Latince “religio”dan türemiştir. “Relegere” (dikkatli bir şekilde gözlemleme), “religari” (tekrar bağlanma) ve “reeligere” (yeniden seçme), religion kelimesinin muhtemel kökenleridir ve her biri birbirinden farklı fakat belli noktalarda birbiriyle örtüşen dinî tavırlara işaret etmektedir.¹

1 Karl Rahner, *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi* (New York: Crossroads, 1989), s. 1359.

Hıristiyanlık öncesi Roma'sında religio, herhangi bir tanrıya adanmış bir tapınakta icra edilen kült biçimlerini ve merasimlerini ifade eden kolektif bir terimdi.² Roma'nın Hıristiyanlaşmasıyla birlikte Hıristiyanlık, imparatorluğun hâkim inanç sistemi hâline geldi; diğer kültürler de bu yeni inanç sistemi tarafından ya yutuldu ya da ortadan kaldırıldı. Erken Hıristiyanlık döneminde, yani ilk dört asır boyunca, Hıristiyanlık diğer rakip dinlerin yanı sıra varlığını sürdüren bir dinden religio terimi sıkça kullanıldı. Fakat V. yüzyıldan itibaren rakip dinlerin ortadan kalkmasıyla birlikte daha az kullanılmaya başlandı.³ Bu terimi Hıristiyanlık için kullanmaya artık gerek yoktu; zira Hıristiyanlık artık tek meşru inanç hâline gelmiş ve "Kilise" şeklinde anılmaya başlanmıştı.⁴ Terim, bu dönemde kullanıldığı kadarıyla, ritüel uygulamalar, (Tanrı'ya) tapınma, dindarlık, Tanrı ile insan arasındaki bağ, Kilise'nin yapısal teşkilatı ve bu teşkilatın çeşitli seviyeleri gibi manalara sahipti.⁵

Erken modern dönemde ise, Eflatuncu Hıristiyan düşünür Marsilio Ficino'nun *De Christiana Religione*'sinin 1474'te piyasaya çıkmasıyla birlikte, Hıristiyanlığı ifade etmek için daha ziyade "Hıristiyan dini" tabiri kullanılmaya başlandı.⁶ Yeni Ahit'teki ilgili Grekçe kelimeler İngilizce'ye religion şeklinde tercüme edildi ve bu da: **a)** doğru dinî uygulamalar veya ibadet, **b)** kabul görmüş dinî davranış şekli ve **c)** -Hıristiyanlık dışı ibadet ve davranışa karşılık- Hıristiyan dinine bağlılığı ifade etti.⁷

Fakat Martin Luther ve Protestan Reformu'yla birlikte religio terimi öncekine zıt bir mana kazandı. "Christiana Religio" ibaresi, yeni manasıyla, Katolik Kilise teşkilatından ayrı olarak Hıristiyan itikadını ve bir hayat biçimini ifade etmeye başladı. Bu din, ruhban sınıfına karşıydı; dolayısıyla bu sınıftan olmayan, yani Kilise teşkilatının dışında yer alan halkın (laik sınıf) diniydi. Yine aynı dönemde religio terimi daha geniş, bugünkü kullanımına yakın bir mana kazandı; bu yeni mana sırf dindarlık, Tanrı ile insan arasındaki bağ veya ibadetin ötesinde bir fikir sistemi, itikat veya doktrin olma manasıydı.⁸ Söz konusu değişime işaret eden bir çalışma Hugo de Groot'un *De Veritate Religionis Christianae*'sidir.⁹ Bu radikal

2 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions* (London: SPCK, 1962), s. 21.

3 Smith, *Meaning and End of Religion*, s. 24-25.

4 Joachim Matthes, "Religion in the Social Sciences: A Socio-Epistemological Critique", *Akademika*, 56 (2000), s. 56.

5 Smith, *Meaning and End of Religion*, s. 25, 26, 29.

6 Smith, *Meaning and End of Religion*, s. 33, 36.

7 *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Abingdon Press, 1962), IV, 32.

8 Smith, *Meaning and End of Religion*, s. 40.

9 Bk. Smith, *Meaning and End of Religion*, s. 39, dn. 107.

değişikliğe ilaveten, religio teriminin maruz kaldığı iki önemli değişim daha söz konusudur. Bunlardan biri terimin içeriğinin Hıristiyan olmayan inançları da kapsayacak şekilde genişletilmesi, diğeri ise terimin sosyal bilimlere girmesidir.

Gelişim tarihinin ilk zamanlarında, religio terimi esas olarak Hıristiyanlık için kullanılsa da, Kitâb-ı Mukaddes'in ilk İngilizce tercümelerinde Yahudilik için de kullanılmıştır. Gerçi bu kullanım bâtinî anlamdan, yani maneviyattan ziyade haricî biçimleri ifade etmiştir. XIV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar kelimenin Kitâb-ı Mukaddes'in İngilizce çevirilerinde kullanıldığı mana buydu.¹⁰ Fakat yine de bu dönemde religio, Hıristiyanlığın sadece bir örnek oluşturduğu evrensel din fikrinden bir hayli uzaktı.

Joachim Matthes, religion kavramının Hıristiyanlık dışındaki inanç sistemlerini de kapsayacak şekilde genişletilmesinin erken göstergelerinden birinin Jean Bodin'in 1593 yılındaki çalışması *Colloquium Heptaplomeres*'de¹¹ bulunabileceğine işaret eder. Bu çalışma, farklı inanç sistemlerini temsil eden altı kişi arasında geçen kurgusal bir tartışmayı içermekte ve Avrupa'daki dinlerarası diyalogun ilk örneklerinden birini teşkil etmektedir. Bu temsilcilerden üçü, yani Katolik, Lutheryan ve Kalvinist olanlar o devirde geleneksel manada religio sahipleri kabul ediliyordu. Bodin ayrıca bir Müslümanı, bir "akıl dini" taraftarını ve bir de "dini evrenselci"yi tartışmaya dahil etmişti. Matthes tarafından dikkat çekildiği üzere, İslâm o devirde en iyi ihtimalle yanlış bir inanç şeklinde görülürken, Bodin'in tartışmaya bir Müslümanı da dahil etmesi son derece önemlidir. Matthes bu noktada ilginç bir tespitte bulunur. Ona göre bu farazî tartışmanın kurgulanma biçimi Bodin'in bu altı inanç sisteminin hepsini de religion kapsamında gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim çalışma religion'a yönelik bu radikal yaklaşımından dolayı ancak 1857'de basılı bir kitap hâline gelebilmiştir.¹²

XIX. yüzyıla gelindiğinde ise religion terimi, kurumsallaşmış inanç ve uygulamalara sahip bir taraftarlar topluluğu manasında ve aynı zamanda Hıristiyanlık dışındaki inanç sistemlerini de ifade edecek şekilde yaygın kullanım kazanmıştır.

Religion'ın Tanımlanmasıyla İlgili Sorunlar

Religio teriminin gelişim tarihi, bu terimin Roma ve civarındaki kültürleri ifade etmek üzere kapsayıcı bir terim olarak ortaya çıktığı, fakat sadece Hıristiyanlık

10 *A Dictionary of the Bible Dealing with Its Language, Literature and Contents Including the Biblical Theology*, ed. James Hastings (Edinburgh: T & T Clarke, 1902), IV, 225.

11 Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime (Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis)*, çev. Marion Leathers ve Daniels Kuntz (Princeton: Princeton University Press, 1593, 1857, 1976).

12 Matthes, "Religion in the Social Sciences", s. 56.

için kullanıldığı asırlar boyunca dışlayıcı kaldığı, XIX. yüzyılda ise tekrar kapsayıcı bir terim olarak geri döndüğüne işaret etmektedir. Bununla birlikte tanımlama konusu hâlâ tartışmalı özelliğini devam ettirmektedir. Buradaki tartışma noktalarından biri religion'ın kapsayıcı ve dışlayıcı tanımlamalarıyla alakalıdır. Bu manada tartışma, terime yönelik hem kapsayıcı hem de dışlayıcı tanımlamaların göreceli fayda ve zararları etrafında yapılmaktadır.

Religion'ın Kapsayıcı Tanımlaması

Syed Hussein Alatas, religion'ın tanımlanmasıyla ilgili çeşitli sorunları tartışma konusu yapmıştır. Bunların arasında kavramsal genişleme sorunu da vardır. Kavramsal genişleme, bir terimin manasını kesinlik ve açıklıktan vazgeçme pahasına genelleştirme veya sulandırma eğilimini ifade etmektedir.¹³ Buna göre kavramsal genişleme, tecrübeye dayanan (empirik) gerçekliğin alanını belli bir kavram tarafından ifade edilecek, fakat insanların dinî tecrübelerinde yer almayacak şekilde genişletmeye karşılık gelmektedir. Alatas'ın argümanı ise şu şekilde işlemektedir. Alatas, "enumerative induction"a (yani sayım/sıralama yoluyla çıkarım/tümevarım/indüksiyon) dayanan bir din tanımı geliştirmiştir. Bu tümevarım, dinin dinî hayatın psikolojik, sosyal, felsefî vb. boyutlarından çıkarılmış niteliklerinin geniş kapsamlı dökümünü ifade etmektedir.¹⁴ Alatas, dinin din bilimcileri tarafından bu yolla belirlenmiş özelliklerini aşağıdaki şekilde sıralar:¹⁵

1. Tabiatüstü varlık veya varlıklara yönelik inanç.
2. Bu inanca karşılık gelen görünmez bir düzen veya boyut.
3. İnsanlar ile tabiatüstü varlık veya varlıklar arasında kurulan şahsî bir ilişki.
4. Tabiatüstü varlık veya varlıklar tarafından uygun veya gerekli görülen dinî törenler ve inançlar (öteki dünyaya iman, dua vb.).
5. İnsan hayatındaki kutsal ve profan ayrımı ve buna bağlı olarak fillerin ve nesnelerin ritüel veya ibadet yerleri tarzında ayrıştırılması.
6. Tabiatüstü alanın insan elçiler vasıtasıyla insanlarla bağlantı kurmasına yönelik inanç.
7. İnsan hayatının tabiatüstü varlık veya varlıklar tarafından belirlenen hakikat fikrine uygun şekilde düzenlenmesi.

13 S. H. Alatas, "Problems of Defining Religion", *International Social Science Journal*, 29/2 (1977), s. 226.

14 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 215.

15 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 215-216.

8. Vahyedilmiş hakikatin insan çabasının sonucu olan hakikate üstün olduğuna yönelik inanç.
9. Dinin hem ferdî hem de toplumsal hayatı şekillendireceği bir inananlar topluluğunun oluşturulması.

Bunlar Alatas'ın, dinin daimî özellikleri diye adlandırdığı şeylerdir; bunların dinî hayatın ve dinî tecrübenin aslî ve evrensel niteliklerinden olmayan değişken özelliklerden ayırt edilmesi gerekmektedir.¹⁶ Alatas'ın dinin değişken özellikleri kaleminden verdiği örnekler, büyü veya belli bir milleti veya grubu temsil etme özelliğidir. Dini, özelliklerini sayma dışında fonksiyonuna atıfla da tanımlamak mümkündür: Grup bütünleşmesi ve ferdî hayat veya doğru-yanlış, iyi-kötü algılarına göre fiillerin ayrıştırılması gibi.¹⁷ Alatas daha sonra dinin özelliklerinin ve fonksiyonunun tek bir kavram içine sıkıştırılabileceğine işaret eder:

Dinin özellikleri ve fonksiyonu, en az kavramı ihtiva edecek şekilde tek bir cümleyle ifade edilmek istenseydi mana kavramının baskın geldiği görülürdü. Gerçek anlamda dindar bir kimseyi içten bağlılığa sevk eden şey ne korku, bu dünyada veya öldükten sonra güvende olma beklentisi, ne mükâfat arzusu ne de sırf bir alışkanlıktır. Bu şey, hayatın belli bir manaya, ama sadece kendi imanı tarafından sağlanan tek bir manaya sahip olduğu hissidir. Zahirde görünen dinî davranış biçiminden ne tür psikolojik hâller sâdır olursa olsun, altında yatan şey, daima bu derin mana hissidir.¹⁸

Tecrübe dünyasında ve tarih boyunca var olduğu şekliyle dinler, yukarıda verilen din tanımına uygun düşmektedir. Zira bu tanım dinin fenomenlerinden hareketle oluşturulan “enumerative induction”un bir sonucudur. Kavram oluşturma metodolojisine göre genel din kavramının neşet ettiği şey:

onun tümevarımsal temeli, dinin belli durumlarına ait bütün fenomenler[dir]. Fikirler, zahirî davranış, psikolojik süreçler ve her bir dinde bunlara atfedilen önem sıralamasından oluşan ortak nitelikler de bu fenomenlerin arasından seçilmektedir. Bu seçim genel kavramımızın sabitesini belirlemektedir. Fakat seçime başlamadan önce genel kavramın nasıl bir şey olması gerektiği konusunda bir fikre sahip olmamız gerekmektedir. Buna karşılık genel kavram da belli durumlar tarafından devamlı olarak değişime maruz kalmakta; dolaşısıyla dinamik bir kavram olmaktan kurtulamamaktadır. Bu kavram daima aşağıdan beslenmektedir. Şayet belli durumlar esasları bakımından belli bir süre boyunca aynı kalabilirlerse, mevcut durumlara uygulanabilir, nispeten sabit bir genel kavram ortaya çıkmaktadır. Böyle bir din kavramı mevcuttur ve bilinen bütün durumlara uygulanması da mümkündür. Burada bu kavram tarihî konsensüsle dinî olarak tanımlanan ve gayr-i dinî olarak tanımlanmış

16 Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 216.

17 Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 217.

18 Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 218.

türden farklı olan fenomenleri tanımlamak için kullanılmaktadır.¹⁹

Enumerative induction'daki kavram oluşturma mantığının işleyişi dairesel değildir. Yani önce empirik dinlerin ne olduğuna karar verilip sonra da bunlardan genel din kavramının özellikleri çıkartılıyor değildir. Bilakis bu özellikler herhangi bir dinden çıkartılabilir ve daha sonra religion şeklinde tanımlanan diğer inanç sistemlerinde de mevcut olduğu tespit edilebilir özelliklerdir.

Fakat Alatas, religion teriminin hatalı biçimde "Hitler'in Naziciliği ve Amerikan Beysbolu" gibi fenomenleri de kapsayacak şekilde genişletilmiş olduğuna işaret eder. Bu noktada Erich Fromm'un din fikrini tartışma konusu yapar ki bu: **a)** birtakım teist veya ateist doktrinleri, **b)** (insanî, otoriter vb.) bir tavrı, **c)** sevgi, mazoşizm, sadizm ve güvensizlik gibi psikolojik eğilimlerin bir neticesini ve **d)** Tanrı tapınması veya temizlik kültü gibi nevrotik hâl alan şahsî saplantıyı içermektedir.²⁰ Bu durum, dinî fenomenlerin dinî olmayan fenomenlerden nasıl ayırt edileceği sorusunu gündeme getirmektedir.²¹ Fromm tarafından yukarıda sayılan özellikler din tanımının bir parçası olarak alındığında, dinleri doğal hayat biçimlerinden ayırt etmek imkânsızlaşmaktadır.²²

Bu tarz gevşek bir din kavramı, Alatas'ın, Huizinga'ya ait "inflatie der termen" şeklindeki Felemenkçe tabirden esinlenerek "kavramsal genişleme" diye adlandırdığı şeyin sonucudur. Huizinga bu tabir için manasını kaybedecek kadar genişleyen "Rönesans" terimini örnek verir.²³ Bu kavramsal genişleme için gerekli olan şey, çoklu indirgemeciliktir. Alatas iki çeşit indirgemecilik bulunduğuna dikkat çeker. Bunlardan biri bir fenomeni tek bir sebebe göre, diğeri ise birçok sebebe göre açıklamakta ve bu ikincisi çoklu indirgemecilik diye adlandırılmaktadır.²⁴ Din kavramı söz konusu olduğunda ortaya çıkan durum, din kavramının dinî olmayanın niteliklerine çoklu biçimde indirgenmesidir. Buna bir örnek, "içgüdüsel Tanrı arayışı" fikrinin yerini, çevreye yönelik anlam arayışı ve maddileştirilmiş bir sembol yaratma fikrinin almasıdır. Bu ise Tanrı'nın bir sembol olarak değil de bir gerçeklik olarak görüldüğü fenomenolojik din anlayışına ters bir durumdur.²⁵ Bu tarz bir indirgemeciliğin sonucu ise din kavramının diğer özellikleri dışarıda bırakılacak şekilde sadece belli özelliklere indirgenmesidir. Diğer özelliklerin

19 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 221-222.

20 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 222.

21 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 219.

22 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 222.

23 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 226.

24 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 229.

25 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 230.

dışarıda bırakılması din kavramını o denli genelleştirir ki çoğunlukla din olarak anlaşılan şey ile dinî olmayan şey arasındaki fark ortadan kalkar. Din kavramının kavramsal genişlemeye uğramasının sebebi, seküler hümanizmin dine karşı baş kaldırması ve tabiatüstü olandan, duadan, kutsaldan ve ölüm sonrası hayattan vazgeçmesidir. Bu sebeple dinî fenomenin ayrı bir fenomen şeklinde oluşturulmasına yönelik ciddi bir muhalefet söz konusudur.²⁶

Religion'ın Dışlayıcı Tanımlaması

Kavramsal genişlemenin zıddı ise kavramsal daralmadır. Bu durum, kavram “uygun muhtemel muhtevayı olabildiği kadar dışlayacak şekilde alan bakımından küçüldüğü” zaman ortaya çıkar. Kavramsal daralma genellikle indirgemeciliğin bir neticesidir.²⁷

Bu noktada William Herbrechtsmeier S. H. Alatas'ın kendisini kavramsal daralma yapmakla suçlayabilir. Zira Alatas din tanımının içerisine merkezî bir özellik olarak tabiatüstü varlık veya varlıklara yönelik inancı koymaktadır. Buna karşılık Herbrechtsmeier Budizm'in tabiatüstü varlıklara yönelik inançtan büyük ölçüde yoksun olduğunu, fakat mabet, ritüel uygulamalar, kutsal metin, hac yerleri, azizlere saygı ve rahip-keşiş gibi dine ait diğer özelliklere sahip bulunduğunu iddia etmektedir.²⁸ Ona göre Theravada öğretisinin insanüstü bir Buda figüründen kaynaklandığı iddiası Budizm'e yönelik bir çarpıtmadır. Zira buradaki öğretiyi (dharma) meşru kılan şey, Buda'nın insanüstü olması değil, aşkın olmasıdır ki bu, onun aşkın ruhunun Budist öğretilerde, yani dharma'da bulunduğunu ifade etmektedir.²⁹ Herbrechtsmeier Batılı bilim adamlarının, üzerinde çalıştıkları toplumların tecrübe ve anlayışlarına uymadığı hâlde, kendi din görüşlerini Batılı olmayan bağlamlara taşıdıklarını, bunun da Batı dışındaki çeşitli “emic” (kültürel farklılığı yansıtan) dinî fenomenlerin empatiye dayanan ve tahrif edilmemiş tarzda anlaşılmasına izin vermeyecek şekilde “etic” (kültürel farklılığa duyarsız) din kavramıyla sonuçlandığını iddia eder. Bunun bir örneği Batılı yaklaşımın din olgusunu tabiatüstü varlıklara tapınmayla ilişkilendirmesidir.³⁰

Alatas, emic din kavramının Budist anlayışlara hatalı biçimde atfedildiği suçlamasına karşılık, Buda'nın kendisinin tabiatüstü bir varlıktan bahsetmediği

26 Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 231-232.

27 Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 227, 229.

28 William Herbrechtsmeier, “Buddhism and the Definition of Religion: One More Time”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32/1 (1993), s. 7.

29 Herbrechtsmeier, “Buddhism and the Definition of Religion”, s. 11.

30 Herbrechtsmeier, “Buddhism and the Definition of Religion”, s. 1.

hususunun doğruluğuna rağmen, Asya'daki milyonlarca Budist'in tabiatüstü varlıklara inandığını pekâlâ iddia edebilir. Esasen Alatas, kendisiyle din kavramına ulaşılan enumerative induction'ın temelini empirik gerçeklik olduğunu göstermek için Budizm örneğini kullanmaktadır. Budizm örneğinde asıl önemli olan, bazı agnostik Budistlerin ve Batılı bilim adamlarının Budizm'de tabiatüstü varlıkların olup olmadığı konusunda ne söyledikleri değil, bilakis Asya'daki milyonlarca Budist'in gerçekten de Alatas tarafından ileri sürülen din tanımına³¹ uygun şekilde Budizm'i anlayıp anlamadıkları ve uygulayıp uygulamadıklarıdır.

Dinin kapsayıcı ve dışlayıcı tanımlamaları üzerine yukarıda yapılan tartışmadan çıkan sonuç, kavramsal genişleme ve daralmanın, din olgusuna yönelik Batılı fikirlerin ve tecrübelerin Batı dışındaki dinî fenomenlere yukarıdan empozesinin kısmî birer sonucu olduğu düşüncesidir. Amacımız açısından oldukça ilginç ve dikkat çekilmesi gereken bir husus ise diğer "dinler"e yönelik bu tarz, bir empozeden kaynaklanan kurgulamaların mahiyetidir. Hem --religion'la ilgili kavramsal genişleme örneğinde olduğu gibi-- din kavramının hem de --Herbrechtsmeier tarafından iddia edildiği üzere, Budizm'in teist bir din olarak nitelendirilmesinde olduğu gibi-- belli bir dinin tanımlanmasının ne şekilde Batılı anlayışların sonucu olabileceğini yukarıda gördük. Bu durum, büyük önem arz eden --genel anlamıyla "din"e ya da belli dinlere yönelik-- bu tarz Batılı kurguların mahiyeti sorusunu gündeme getirmektedir. Makalenin geri kalan bölümlerinde bu soru ele alınacaktır.

Religion'ın Entelektüel Açıdan Hıristiyanlaştırılması

Bu konudaki dayanağımız Joachim Matthes'in, daha önce atıf yaptığımız, "Religion in the Social Sciences" başlıklı yazısıdır. Religion terimi bütün inançları ifade etmesine rağmen, Avrupalı bilim adamları din üzerine eleştirel tarzda yazdıklarında, kastettikleri şey ya Protestanlık (dinin afyon olduğu fikri) ya da inananların (yani Protestanların) dinine karşılık kurumsallaşmış dindir (yani Katoliklik). Bu durum, religion teriminin Hıristiyanlık dışındaki inançlara uygulanması noktasında da geçerlidir. Burada, diğer dinler adına sorunlu kurgulamalara yol açacak şekilde Hıristiyanlık'la kapalı veya açık mukayese söz konusudur. Bu hususu anlamak için mukayese mantığına dikkat etmek gerekmektedir.

Mukayese mantığı, birbiriyle mukayese edilen iki şeyin, soyutlamanın daha yüksek bir seviyesinde bulunan üçüncü bir birimin (Latince adlandırmayla tertium comparationis) altına yerleştirilmesinden ibarettir.³² Mesela elmaların ve armutların meyve kategorisi altına yerleştirilmesinde olduğu gibi. Asıl sorun da

31 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 222.

32 Matthes, "Religion in the Social Sciences", s. 96.

tam bu noktada, yani bu üçüncü terimin nitelikleri yeterince genel ve kapsayıcı olmadığına, bilakis büyük ölçüde mukayese edilen iki birimden birine dayandığında ortaya çıkmaktadır.

Hıristiyanlık ile İslâm mukayese edildiğinde, bunların ikisi de üçüncü bir terim olan religion'ın altına yerleştirilmektedir. Fakat buradaki sorun, her şeyden önce, religion denilen şeyin niteliklerinin Hıristiyanlığa dayanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre genel bir bilimsel kavram olması beklenen religion terimi kültürel manada Hıristiyanlık tarafından tanımlanmakta ve bundan dolayı İslâm'a genel religion kavramı ekseninde Hıristiyanlık'la mukayese edilerek değil, doğrudan Hıristiyanlık ekseninden bakılmaktadır.

Diğer dinlerin entelektüel ya da --Matthes'in deyimiyle-- "gizli" kültürel Hıristiyanlaştırmaya uğramasının³³ tehlikeli yanı da, Hıristiyanlığa ait niteliklerin bu yolla diğer dinlere yamıyor olmasıdır. Zira, yukarıda işaret edildiği üzere, burada dinin mukayeseli boyutu tek taraflı olarak Hıristiyanlığa dayandırılmaktadır. Bunun sonucu ise anlamın tahrife uğraması ya da kaybolmasıdır. Bu, S. H. Alatas'ın kavramsal daralma dediği şeydir; yani kavramın ifade ettiği empirik gerçekliğin sahasını daraltarak uygulama alanının küçültülmesi hadisesi. Dolayısıyla söz konusu kavram belli gerçekliklere uygulandığında gerçeklik kaybı oluşmaktadır.³⁴ Entelektüel Hıristiyanlaştırmadaki tek fark, burada daralmanın açık olmayışı, yani uygulama alanı daralan kavramın bu şekilde tanımlanmasıdır. Esasında varsayılan şey religion'ın, geçmişte din kabul edilmeyen veya putperestlik olarak görülen vakaları da kapsayacak kadar evrensel bir biçimde tanımlandığıdır. Fakat Hıristiyan unsurlar bu kavramın --telaffuz edilmese de-- hâkim özellikleri olmaya devam ettiğinden veya kapıdan kovulsa da bacadan geri sokulduğundan religion'ın tanımı dışlayıcı olma özelliğini korumaktadır.

Religion'ın entelektüel Hıristiyanlaştırmaya uğradığı düşüncesi, bu durumun sadece bir örnek oluşturduğu çok daha geniş bir kurgulama fikrini öngörmektedir. Bu geniş kurgulama fikri, Edward Said'in oryantalizm eleştirisine dayanmaktadır. Said, oryantalizmi sadece akademik bir alan veya disiplin olarak değil "Avrupa'ya eklenmiş teorik bir sahne" olarak tanımlar. Buna göre oryantalistler, tıpkı bir oyun yazarının bir oyunu kurgulaması gibi Doğu'ya ait imajları kurgulamışlardır; ama bunu tarihin ve kendi toplumlarının kültürel ikliminin etkisini kötüye kullanarak yapmışlardır.³⁵ Bu sebeple oryantalizm, Doğu üzerine ortaya konan gerçek bir tezden ziyade, Batı'nın Doğu hakkındaki bilgisini temsil etmektedir.³⁶

33 Matthes, "Religion in the Social Sciences", s. 98.

34 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 229.

35 Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), s. 63.

36 Said, *Orientalism*, s. 6, 63.

Said, erken veya modernite öncesi oryantalizm ile modern oryantalizm şeklinde bir ayrım yapar. Avinyon, Bolonya, Oxford, Paris ve Salamanka üniversitelerinde Arapça, Grekçe, İbranice ve Süryanice kürsülerinin kurulmasının bir sonucu olarak resmen 1312'de ortaya çıkan modernite öncesi oryantalizm; Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare ve Cervantes gibi, hepsi de Doğu imajının keskinleşmesine katkıda bulunan önde gelen Avrupalı yazarlar tarafından telaffuz edilmiş ve geliştirilmiştir.³⁷ Richard Southern tarafından vurgulandığı üzere, bu erken oryantalizmin özelliği, Doğu'dan basit manada bîhaber olmanın ötesinde, Doğu hakkında karmaşık bir cehaletle mâlul oluşudur.³⁸ Bu anlamda Doğu'nun imajı sadece gerçeklikten uzak değil, aynı zamanda karmaşıktır da. Doğu, Avrupa'ya düşman ama, aynı zamanda --Aşil'in kendi kaderleri hakkında bizzat Persler yerine Pers kraliçesini konuştuğunda olduğu gibi-- kendi adına konuşan güçlü Avrupa'nın aksine zayıf ve yenilmiş ve yine de daima bir tehdit unsuru olarak görülmüştür.³⁹ Said, erken oryantalizm hakkında ilginç bir tespitte bulunur: Doğu ile Batı arasındaki karşılaşmada Batı için Doğu ne tamamen yeni ne de bütünüyle bilindik bir şeydir. Bunun yerine "yeni orta kategori devreye sokulmuştur; yeni şeyleri, [yani] önceden bilinen bir şeyin orta versiyonları olarak ilk defa görülen şeyleri görmeye imkân sağlayan bir kategori".⁴⁰ Burada, en azından Orta Çağ'ın Avrupalıları adına yeni olan şey İslâm'dır. İslâm, bilindik olanın, yani Hıristiyanlığın batıl bir versiyonu kabul edilmek suretiyle idare edilme yoluna gidilmiştir.⁴¹ Burada Said'in bahsettiği şey şiir, akademik reddiyeler ve hurafeler yoluyla gelişip yayılan, Hıristiyan Avrupa'ya ait İslâm algısıdır.⁴²

Bu makale yazarının ilgilendiği şeyse bu tip Hıristiyan veya Batılı İslâm algılarından ziyade, İslâm'ın veya diğer "dinler"in entelektüel Hıristiyanlaştırmaya maruz kalması, yani Hıristiyan kavram ve kategorilerin diğer inanç sistemlerine uygulanmasının bir sonucu olarak bu inanç sistemlerine Hıristiyanvâri özelliklerin atfedilmesidir. Bu, diğer dinlere yönelik Batılı algısının özel bir örneği olarak da görülebilir. Esasen Said, Avrupalı Hıristiyan düşünürler üzerinde etkili olan zorlama mukayeseye atıfta bulunarak bu sorunu tartışmaya açmaktadır. Said'e göre söz konusu düşünürler, "Mesih Hıristiyanlık için ne ise Muhammed'in de İslâm için o olduğunu" sandılar.⁴³ Söz konusu zorlama mukayese sonucunda, erken oryantalizmde Avrupalılar İslâm'dan İslâm olarak değil de Muhammedîlik

37 Said, *Orientalism*, s. 63.

38 Bk. Said, *Orientalism*, s. 55.

39 Said, *Orientalism*, s. 57.

40 Said, *Orientalism*, s. 58-59.

41 Said, *Orientalism*, s. 59.

42 Said, *Orientalism*, s. 61.

43 Said, *Orientalism*, s. 60.

(Mohammedanism) olarak bahsettiler. Norman Daniel tarafından işaret edildiği üzere, İsa ile Muhammed bu şekilde yan yana konulduğunda, “hakikat” ikincisinin bir taklit, bir sahtekâr olduğunu söylemek durumundadır.⁴⁴ İslâm’ı bu tarzda gözlemleyen ilk kişi ise Yuhanna ed-Dimaşki’dir (St. John of Damascus). Avrupalılar İslâm’ı, kendini hakiki dinmiş gibi göstererek insanları kandırmakla suçladılar. Bu şekilde İslâm bir Hıristiyan sapması olduğu gerekçesiyle kolaylıkla reddedilebilirdi. İşte bu, İslâm’ın entelektüel Hıristiyanlaştırmaya maruz bırakılmasıydı. Çünkü bu şekilde İslâm’a kendi açısından, kendini nasıl gördüğünden hareketle bakılmakta, bilakis Kilise tarafından reddedilmesi gereken herhangi bir Hıristiyan sapması olarak görülmektedir. Buna göre İslâm önce Hıristiyanlaştırılmakta, sonra da sahte Hıristiyanlık olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir.

Modern oryantalizmin ortaya çıkış dönemi ise XVIII. yüzyıl sonları ile XIX. yüzyıl başlarına rastlar. Bu dönemde Doğu’nun bilimsel manada çalışılmasına yönelik artan bir vurgu söz konusudur. Bu vurgu kısmen, yeni keşfedilen Arapça, Sanskritçe ve Pehleviçe metinlerin tercüme edilmesiyle, kısmen de Doğu ile Batı arasında Mısır’ın 1798’de Napolyon tarafından işgal edilmesinde tebarüz eden yeni tarz bir ilişkinin farkına varılmasıyla alakalıdır.⁴⁵ Modern oryantalizm, bir düşünce biçimi olarak üzerine bina edildiği özellikleri ve Batı ile Doğu arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrımı korumuştur. Bu ayrım, Avrupalı bilim adamlarının ve aynı şekilde sıradan Avrupalı halkın toplumsal bilincinin önemli bir bölümünü oluşturmakta ve Doğu’nun üzerinde hâkimiyet ve otorite kurulmasını ve yeniden yapılandırılmasını sağlamaktadır.⁴⁶ Bu durum, Avrupalıların Doğu hakkında yalnızca okuyup, yazıp, konuşmadıkları, aynı zamanda Doğu’yu yönettikleri gerçeğinden bağımsız değildir. Diğer bir ifadeyle Doğu kendi kendini temsil edemezdi, Batı’nın onun adına konuşması lazımdı;⁴⁷ çünkü Doğulular irrasyonel, geri kalmış ve medenileşmemişlerdi. Daha akademik ve bilimsel sayılabilecek araştırmayla ele verip “serbestçe dolaşan Doğu mitolojisi” de işte bu anlayışın sonucudur.⁴⁸

İslâm’ın entelektüel açıdan Hıristiyanlaştırılması, modern oryantalizmde de mevcuttur. Engels İslâm’dan sahte din diye bahsetmiştir.⁴⁹ Marx ve Engels tüm dinlerin kökenini yanılısamaya (illüzyon) dayandırmakla birlikte, yine de Hıristiyanlığı evrensel, İslâm’ı ise Doğulu bir din şeklinde anlamıştır.⁵⁰

44 Bk. Said, *Orientalism*, s. 60.

45 Said, *Orientalism*, s. 42-43.

46 Said, *Orientalism*, s. 2-3.

47 Said, *Orientalism*, s. 6.

48 Said, *Orientalism*, s. 53.

49 Bk. Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 234.

50 Karl Marx ve Frederick Engels, *On Religion* (Moscow: Progress Publishers, 1975), s. 178.

Hinduizm'in Entelektüel Açıdan Hıristiyanlaştırılması

Entelektüel Hıristiyanlaştırma sonucunda kaybolan gerçeklik, İslâm gibi diğer dinlerde oluşturulan tahrif nedir? Bu noktada Hinduizm örneğini ele almak yerinde olur. Wilfred Cantwell Smith'e göre "Hinduizm" denilen şey, bilhassa hatalı bir kavramsallaştırmadır; zira Hinduların dinî bakış açısına uygun bir anlayışla hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır. (Hintli veya Hindistan'ın Müslüman olmayan yerlisi manasında) "Hindu" terimi bile klasik Hindulara yabancı bir terimdir; aynı şekilde bir kavram olarak "Hinduizm" de.⁵¹ Hindu teriminin kökeni, Hint-İran dilinde Sind (Grekçe Indus) nehrine verilen isim olarak antik döneme kadar gitmektedir.⁵² Hindu ve Hinduizm terimlerinin zamanla tasvirî ve coğrafi anlam kazanmaları bu kullanımdan kaynaklanmaktadır. Bîrûnî gibi Arapça yazan Müslüman âlimler, Hint alt kıtasını ve buraya ait hususları ifade etmek için "Hind" kelimesini kullanmışlardır; fakat burada yaşayan halktan veya buranın görünümünden bahsettiklerinde kendi anlayışlarıncâ Hindistan'ın yerli veya Müslüman olmayan topluluklarını kastetmişlerdir. Fars ve Urdu dillerinde coğrafi bir terim olarak Hind'e karşılık gelen kelime ise "Hindustan"dır. "Hindustani" Hindistan'ın yerlisi olan ve Müslüman olmayan herhangi bir şeyi ifade etmektedir.⁵³ İngilizce Hindu kelimesi de muhtemelen Farsça'dan gelmektedir. Joseph T. O'Connell tarafından işaret edildiği üzere, Hindu kelimesi --muhtemelen Müslümanların tesiriyle-- XVI. yüzyıla ait *Gaudiya Vaisnava* metinlerinde yer almıştır.⁵⁴ Buradaki kullanım modernite öncesi Araplara ve İranlılara ait Müslüman metinlerindeki kullanıma da uygundur. "Hindu Evlilik Akdi"nde açıkça görüldüğü üzere, söz konusu Hinduizm tanımlaması modern dönemde de mevcuttur. Buna göre, söz konusu akit metninde Hindu, başka özelliklerinin yanı sıra, "din bakımından Müslüman, Hıristiyan, Parsi veya Yahudi olmayan..." şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁵

Din bağlamında "Hindu" ve "Hinduizm" kelimeleri ve bunun tek bir din anlamında kullanımı büyük ölçüde modern dönemin ürünüdür. XVIII. yüzyılda bu kelime N. B. Halhed, William Jones ve Max Müller gibi Avrupalı oryantalistler tarafından Ari, Brahman veya Veda temelli yüksek kültürü ve dini ifade etmek için kullanılmaya başlandı. Bu kullanım Ramohun Roy, Gandhi ve Nehru gibi ilk Hint milliyetçileri tarafından da benimsendi. Bu "yeni" din, Vedik sosyo-politik

51 Bk. Robert Eric Frykenberg, "The Emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution: A Reappraisal with Special Reference to South India", *Hinduism Reconsidered*, ed. G. D. Sontheimer and H. Kulke (New Delhi: Manohar, 1989), s. 102, dn. 3.

52 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 83.

53 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 84.

54 Bk. Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 84.

55 J. D. M. Derret, *Introduction to Modern Hindu Law* (Oxford: Oxford University Press, 1963), s. 18-19.

sistemin (Varnāśramadharmā) ihtiva ettiği ontoloji ve epistemoloji üzerine kurulmuş ve tüm kâinatı kuşatmıştı; ayrıca vizyonunun bir parçası olarak katmanlı bir sosyal yapıyı öngörmüştü.⁵⁶

Hint inanç sistemlerinin entelektüel açıdan Hıristiyanlaştırılması söz konusu olduğunda, tüm bu gelişmeler açısından önemli olan husus **a)** (Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Parsiler dışındaki) Hint alt kıtası yerlilerine ait inanç sistemlerinin din kapsamında görülmeye başlanması, **b)** bu inanç sistemlerinin tek bir dini oluşturduğunun ve **c)** Vedalar'a (Catur-Veda) dayanan bir Brahmanî doktrinler sistemi üzerine kurulduğunun kabul edilmesidir.⁵⁷ Hıristiyanlığa ait niteliklerin Hint inançlarına yamanması bu şekilde gerçekleşmiştir.⁵⁸ Yeni vaftiz olup adı konulan Hinduizm, zamanla "düşük" geleneği veya günümüzde adlandırıldığı şekliyle "popüler", "mabet", "bhakti", "köy" veya "kabile" Hinduizm'ini de içine almıştır.

Adına ister Hinduizm ister başka bir şey densin, kökeni Vedalar'a kadar giden ve Hindistan'daki Müslüman, Yahudi, Hıristiyan ve Parsi olmayan nüfusun inançlarını ifade eden tek bir kuşatıcı din (veya dharma) diye bir şey var olmadığından, Hinduizm olgusu yerli düşünce ve tecrübeye tamamen zıt bir kurguya karşılık gelmektedir. Bu şekilde ortaya konan şey esasen bir somutlaştırma sürecidir; yani bir tür ideal "Hindu" dininin kurgulanması ve bunun gerçek Hint toplumunu yansıttığının varsayılmasıdır. G. P. Deshpande tarafından ileri sürüldüğü üzere bu, "uzun yıllar içerisinde hakiki kimlik olarak benimsenmiş olan taklit kimlik durumu"dur.⁵⁹

R.E. Frykenberg, XIX. yüzyılda başlayan bu sürecin pratikte nasıl gerçekleştiğini Güney Hint örneğinden hareketle şu şekilde izah eder:

[Modern Hinduizm] Güney Hindistan'da doğan ve büyük ölçüde, Brahmanlaşmış diğer gruplarca desteklenen yüksek ve etkili Brahman grupları tarafından tanımlanan, idare edilen ve pratik ihtiyaçlardan dolayı zamanla dinamik yeni bir din hâline gelecek şekilde temel unsurları düzenlenen, birleşik ve organize ve de "sendikalaşmış" bir din biçimi[dir]. Dahası, bu somutlaştırma süreci, Brahmanlar tarafından yapılan bu tanımlama ve unsurların düzenlenmesi, bilinçli veya değil, bu ülkeyi yönetenlerin iş birliğiyle gerçekleşmiştir.⁶⁰

56 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 85-86.

57 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 86.

58 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 87.

59 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 101'den iktibas.

60 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 89.

Bu işlem, bilginin merkezileştirilme, aklileştirilme ve bürokratikleştirilme süreciyle sağlanmış⁶¹ ki bunun da iki temeli vardı. Bu temellerden biri, yerel memurlarla yöneticiler arasındaki iletişimdi. Kültürel olayların desteklenmesi ile mabetlere ve bunların idaresine yönelik hareket tarzı bu gruba ait örneklerdendir. Söz konusu hareket tarzı, sömürgeci bilim adamları ve yöneticiler ile yerel elitin zihinlerinde oluşmaya başlamış bir kavramın somutlaştırılmasına yarayan (tarihî, arkeolojik ve bedii) bilginin toplanması ve korunmasını kapsıyordu.⁶² Diğer temel ise kendi beklentileri doğrultusunda yapısal değişiklikler yapmayı amaçlayan veya Hıristiyan misyonerliğine karşı savaşıyan lobi ve baskı grupları tarzındaki gayr-i resmî hareketlere karşılık gelmekteydi.⁶³

Hinduizm kavramının, bahsi geçen tarihî oluşumunu hesaba katmaksızın, tamamen resmî tanımını benimsemenin tehlikeleri Arvind Sharma'nın ilgili makalesinde ortaya konmaktadır. Sharma, somutlaştırılmış "Hinduizm" kategorisini ele alıp bunun, kavramın ifade ettiği düşünülen farklı inanç ve uygulamalar ile mevcut tanımlar yoluyla elde edilmesi zor olan aykırı değerler ve istisnalar açısından sorun oluşunu tartışmaktadır.⁶⁴ Bu, kesinlikle sorunun bir bölümüne karşılık gelmekle birlikte, kavramın oluşumunu sağlayan sosyal ve siyasi faktörlerin yanı sıra, tarihî gelişimini göz önünde bulundurmadan Hinduizm'in tanımlanması noktasında fazla bir şey yapılamayacağı açıktır. Dolayısıyla Sharma'nın yaklaşımı, makalesinde ifade edilenin aksine, fazla sosyolojik durmamaktadır.

Önceki bölümde, religion'ın entelektüel açıdan Hıristiyanlaştırılmasının dışlayıcı bir din tanımlamasının özel bir örneği olduğunu ileri sürmüştük. Buna göre tanımlamadaki dışlayıcılık unsuru --tarihî süreç itibariyle-- kavrama farkında olmadan sokulmuştur. Bunun sonucu ise din kavramına en başından sokulan unsurlarla belirlenen belli bir din kurgulamasıdır. Dolayısıyla burada öne sürülen şey, İslâm ve Hinduizm algılarına sokulan unsurların Hıristiyanlık'tan kaynaklandığıdır.

Halbuki gerçek anlamda evrensel bir din kavramının tek tek dinlere uygulanması, bu dinler adına böyle bir kurgulamayla sonuçlanmayacaktır. Zira evrensel din kavramını oluşturan unsurlar --tanımı gereği-- bütün dinlerden kaynaklanır ve değişen önemde de olsa hepsine uygulanabilir. Bundan dolayı da bizatihi din kavramıyla belli bir dine başka bir dinin özelliklerini yamamanın anlaşıl-maması anlamında nötrdür. Evrensel din kavramının söz konusu nötrlüğü din

61 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 89.

62 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 89, 91, 92, 94

63 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 95-96.

64 Arvind Sharma, "What is Hinduism: A Sociological Approach", *Social Compass*, 33/2-3 (1986), s. 177-183.

çalışmasındaki tüm ilgili kavramlar için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle, evrensel bir din kavramı, dinin tanımlanması ve analitik tarzda ele alınmasında kullanılan tüm diğer kavramlar için de nötrlüğü gerektirir. Aynı şekilde, bunun tam tersi durumda, evrensel olmayan, mesela dışlayıcı bir din kavramı, din çalışmasında kullanılan tüm diğer kavramları evrensel dışı kılacaktır.

Buna göre, kullanılan din kavramı evrensel olduğu sürece bir dine ait kavramların başka bir din hakkında konuşurken kullanılması kendinde bir sorun oluşturmamaktadır; asıl sorun din kavramı evrensel olmadığında ortaya çıkmaktadır. Mesela din sosyolojisinde “sect” (mezhep) ve “denomination” (cemaat) gibi kavramlar başka bir kavramdan yani kiliseden (church) hareketle tanımlanmış kavramlardır. Dinî bir kurum olarak kilise fikri diğer dinlerde mevcut olmadığından, denomination ve sect gibi kavramların diğer dinler için kullanımı, bu dinlerin entelektüel açıdan Hıristiyanlaştırılmasıyla sonuçlanmaktadır. İslâm söz konusu olduğunda, denomination ve sect kelimelerinin bu dinin Sünnî ve Şîî kollarına uygulanması mümkün değildir; çünkü bu kelimeler İslâm’da mevcut olmayan kilise mefhumuyla belli bir bağlantıya işaret etmektedir. Dolayısıyla sorun, sect ve denomination gibi kelimelerin evrensel olmayışından kaynaklanmaktadır.

Fakat bu, bir dine ait kavramlar başka bir dine --onu entelektüel olarak kendine benzer biçimde kurgulamaksızın-- uygulanacak şekilde evrenselleştirilemez demek değildir. Bu noktada, Müslüman âlim Bîrûnî’nin Hint din(ler)ini anlama teşebbüsü üzerine yapılacak bir değerlendirme önemli olacaktır.

Bîrûnî’nin Hint Dinlerine Yönelik Kurgusu

Ebu’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 453/1061), önemli eseri *Tahkik mâ li’l-Hind*’de, Hintlilerin dinini, felsefesini, edebiyatını, coğrafyasını, bilimini, âdet ve hukukunu içine alacak şekilde, Hint medeniyetinin kapsamlı bir izahını ortaya koymayı amaçlamıştır.⁶⁵

Eserinin önsözünde Bîrûnî, gözleme karşılık duyuma dayalı haberle ilgili ilginç bir tespitte bulunur. Biz hep gözleme dayalı haberlerin gereğinden fazla güvenilir olduğunu düşünmüştüzdür. Bîrûnî de bu tespitte katılarak der ki: “Bakan insanın gözü, bakılan şeyi bulunduğu yer ve gerçekleştiği zamanda algılar; habere ise belli âfetler ilişmiştir.”⁶⁶ Bununla birlikte Bîrûnî, söz konusu âfetler olmasa haberin

65 Bu makalede hem *Tahkik mâ li’l-Hind*’in Arapça aslına (A.H.1377/A.D.1958 [A.D.c1030]) hem de Sachau’nun İngilizce çevirisi *Alberuni’s India*’ya (Delhi 1910) başvurulmuştur. Köşeli parantez içindeki rakamlar eserin yazıldığı yılı göstermektedir. Aksi belirtilmediği sürece tüm alıntılar Sachau’nun çevirisinden yapılmıştır.

66 *Alberuni’s India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about AD 1030*, çev. Edward C. Sachau (Delhi: Low Price Publications, 1910), s. 3.

gözleme üstün geleceğini belirtir. Bunun sebebi “Gözlemin konusu sadece mevcut anlık varlıkken, buna karşılık haberin şimdiki, geçmiş ve gelecek zamanları eşit olarak kuşatmasıdır. Böylelikle haber, bir anlamda, hem var olana hem de var olmayana raci olmaktadır.”⁶⁷ Bîrûnî'ye göre bu manada yazılı gelenek, duyuma dayalı bir haber türü ve de en güveniliridir; bununla birlikte bir olayla ilgili bir haber akla veya fizik kurallarına ters düşmediğinde, bu haberin doğru veya yanlış oluşu “çeşitli milletler arasındaki farklı menfaat ve her türlü husumet ve düşmanlığın etkisi altında olmaları sebebiyle, haberi getirenlerin karakterine” bağlı olmaktadır.⁶⁸ Her çeşit yalan ve çarpıtma haber konusunda okuyucuyu uyararak Bîrûnî, Mu'tezile mezhebinin muhaliflerini örnek olarak gösterir. Bîrûnî, Ebû Sehl Abdülmün'im b. Ali b. Nûh et-Tiflîsî adlı bir âlimi ziyareti sırasında, söz konusu âlim Mu'tezile mezhebinin yanlış tanıttığından bahsetmiştir. Mu'tezile'ye göre Tanrı mutlak bilendir, bundan dolayı da (insanın bilgi sahibi olması anlamında) bilgiye sahip değildir. Buradan Mu'tezile'ye atıfla çıkarılan yanlış yorum ise Tanrı'nın cahil olduğudur!⁶⁹ Nitekim dönemin Müslüman âlimlerinin çalışmalarında Hint dinleriyle ilgili çarpıtılmış haberler bulunduğu gerekçesiyle Bîrûnî'yi Hint dinleri konusunda yazmaya cesaretlendiren de yine bu âlimdir.⁷⁰

Bîrûnî'nin Hinduizm kurgusunu yeniden inşa etmeye çalışırken, Edward C. Sachau'nun Arapça aslından yaptığı İngilizce çevirisinin yeterli olmayacağını belirtmek gerekir. Zira Sachau'nun XIX. yüzyıl sonlarında yaptığı bu çeviri, Hinduizm'in ne olduğu konusunda dönemin Avrupa'sına ait fikirleri Arapça terimlere yedirmektedir. Mesela, Bîrûnî kitabına yazdığı Arapça önsözde “Hint dinleri” (edyânü'l-Hind) şeklinde bir ifade kullanmaktadır.⁷¹ Fakat bu ifade Sachau tarafından, sanki Bîrûnî Hinduizm denilen tek bir dinden bahsediyormuş izlenimi verecek şekilde, “Hinduların inançları” (the doctrines of the Hindus) şeklinde çevrilmiştir.⁷² Halbuki bu, aşağıda göreceğimiz üzere, doğru bir ifade değildir.

Bîrûnî'nin Hint dinlerine yönelik kurgusunu yeniden inşa etmeye kitabının başlığından başlamak yerinde olur: *Kitâbü'l-Bîrûnî fî tahkiki mâ li'l-Hind min makûle makbûle fi'l-'akl ev merzûle*. Bu başlık şu şekilde tercüme edilebilir:

67 *Alberuni's India*, s. 3.

68 *Alberuni's India*, s. 3.

69 *Alberuni's India*, s. 5.

70 *Alberuni's India*, s. 6-7.

71 Ebû Reyhân Muhammad b. Ahmed el-Bîrûnî, *Kitâbü'l-Bîrûnî fî tahkiki mâ li'l-Hind min makûle makbûle fi'l-'akl ev merzûle*, haz. C. E. Sachau (Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâirâti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1377/1958), s. 4.

72 *Alberuni's India*, s. 7. Esasında Sachau'nun tercümesiyle ilgili yapılacak herhangi bir çalışma, Bîrûnî'nin Hindistan'la ilgili çalışmasından çok, Hint dinlerinin entelektüel açıdan Hıristiyanlaştırılması üzerine yapılmış bir çalışma olacaktır.

“Hindistan’ı meydana getiren aklen kabul edilebilir veya edilemez şeylerin araştırılmaya dayalı kitabı”. Sachau tarafından da dikkat çekildiği üzere, Bîrûnî’nin yöntemi, Hint medeniyetini bizzat Hintliler tarafından anlaşıldığı şekliyle ortaya koyarken Hintlilerin kendilerini konuşurma üzerine kuruludur.⁷³ Bu doğrultuda Bîrûnî sıklıkla, ya bizzat okuduğu ya da kendisine aktarılan Sanskritçe metinlerden alıntılara yer vermektedir.⁷⁴

Tahkik mâ li'l-Hind’in ikinci bölümü Sachau tarafından “Hinduların Tanrı İnancı” (On the belief of the Hindus in God) şeklinde çevrilmiştir. Halbuki Arapça aslında yer alan başlık “Onların Yüce Allah Hakkındaki İnançları” şeklindedir. Dahası, “Hindu” kelimesi Arapça metinde yer almamaktadır. Metinde yer alan Arapça Hind kelimesi ise dinî çağrışıma sahip değildir. Hintlilerin inancıyla ilgili açıklama, onların Tanrı inancının açıklandığı ikinci bölümde başlamaktadır. Buradaki Tanrı’yla Bîrûnî Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından tapınılan Tanrı’yu kastetmektedir. Açıklama, Tanrı’nın mahiyeti, yani O’nun konuşması, bilgisi ve fiilleriyle ilgili açıklamayla başlamaktadır.⁷⁵ Daha sonra Bîrûnî, bu açıklamaların Hintli havas tabakasının Tanrı inancına yönelik olduğunu belirtmektedir. Burada Bîrûnî, Tanrı kavramı konusunda, yüksek gelenek ile avam tarafından benimsenen görüşler arasında bir ayırım yapmaktadır.⁷⁶

Bu açıklamalar ışığında ortaya çıkan şey, belli sayıda kitaba, yani *Patanjali*, *Veda* ve *Gita*’ya dayanan monoteist bir din tasviridir. Veda Brahma’ya “gönderilmiştir” (enzelnâhu ‘alâ Brahma).⁷⁷ Hadiseye sosyolojik açıdan bakıldığında, yüksek geleneğe ait soyut metafizik fikirler ile avama ait lafızcı antropomorfik fikirler arasında böyle bir ayırım yapılması gereklidir.

Bu yüzden Bîrûnî, Brahma tapınması etrafında gelişen, günümüz itibariyle genellikle Hinduizm’in bir kolu veya mezhebi olarak görülen; fakat tarihî açıdan Vaişnavizm, Şivaizm ve Şaktizm gibi büyük Hint gelenekleri arasında sadece küçük bir geleneğe karşılık gelen, Veda ve Sanskritçe merkezli özel bir dinden bahsetmektedir.⁷⁸ Bîrûnî, Brahma etrafında gelişen bu geleneği bir dharma olarak görmektedir. Bu manada dharma, başka unsurların yanı sıra, toplumun “varna”

73 *Alberuni’s India*, s. 25; *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 19.

74 Bîrûnî’nin Sanskritçe bilgisiyle ilgili olarak bk. Suniti Kumar Chatterji, “Al-Bîrûnî and Sanskrit”, *Al-Bîrûnî Commemoration Volume A.H. 362-A.H. 1362* (Calcutta: Iran Society, 1951), s. 83-100; J. Gonda, “Remarks on Al-Bîrûnî’s Quotations from Sanskrit Texts”, *Al-Bîrûnî Commemoration Volume*, s. 111-118.

75 *Alberuni’s India*, s. 27-30; *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 20-22.

76 *Alberuni’s India*, s. 31-32; *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 23-24.

77 *Alberuni’s India*, s. 29; *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 21.

78 Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989), s. 53.

denilen kastlara bölünmesi esasına dayalı sosyal sınıflandırma sistemi de dahil olmak üzere, bir sosyo-ahlâkî kanun ve yükümlülükler sistemini ifade etmektedir.⁷⁹ Bîrûnî dharma'yı "din" şeklinde tercüme ettiğine göre, bununla İslâm'daki "din" kavramının religion kavramıyla uyduğu kadarıyla, religion'ı anlıyor olmalıdır.⁸⁰ Esasında bu, Bîrûnî'nin tanıdığı tek Hint dinidir. Bîrûnî, Hindistan'da diğer dinlerin, yani İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık dışındaki dinlerin varlığından haberdar olsa da Vaişnavizm, Şivaizm ve Şaktizm gibi diğer dharmaları (Sanskritçe ifadeyle "sampradiya") tanınamaktadır. Dahası, *Tahkik mâ li'l-Hind*'in tüm bölümleri incelendiğinde, "Hint dini" (dînu'l-Hind) tabiriyle Bîrûnî'nin, kendilerini bir ilâh veya bir ilâh grubunun inananları olarak gören bir cemaatin toplu bilinci gibi bir şeyi kastettiği ve bu bilincin teolojinin ötesinde bilginin, modern sosyoloji tarafından din kapsamında görülmeyen çeşitli kollarını içine aldığı anlaşılmaktadır. Bahsi geçen bilgi kolları teoloji, felsefe, edebiyat, metroloji, coğrafya, astronomi ve kronoloji ile davranış ve âdetler bilimini içermektedir.

Modern Din Bilimi Açısından Bîrûnî'nin Önemi

Bîrûnî'nin Hint dinleri üzerine yaptığı çalışmaların modern din bilimi açısından önemi dört temel sebebe dayanmaktadır. Bu sebeplerden ilki, Bîrûnî'nin mukayeseli din biliminin öncüsü olmasıdır. Çok yönlü bir bilim adamı olan Bîrûnî'nin deneyci bilim adamlığı yönü, *Kitâbü'l-Cemâhir* gibi müspet bilimlere üzerine kaleme aldığı eserlerinde açıkça görülmektedir. Fakat Bîrûnî, bu bilimlerde kullandığı yöntemlerin din çalışmaları için uygun olmadığını farkına varmış ve Hint üzerine yaptığı çalışmasında mukayeseli bir bakış açısını benimsemiştir. Mesela, Hint havasının soyut ve metafizik fikirleri ile sıradan halkın antropomorfik fikirleri arasında ayırım yaparken, benzer bir karşıtlığın Yunanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında da bulunduğu; diğer bir ifadeyle bu tip bir karşıtlığın tüm dinlerde görülen evrensel bir eğilim olduğuna işaret etmiştir.⁸¹

İkinci sebep, Bîrûnî'nin Hint üzerine yazdığı kitabın, objektifliğin gereğinin bilincinde olan bir sosyolojik çalışmanın ilk örneği olmasıdır. Bu manada Bîrûnî Hint toplumunun tarafsız bir gözlemcisi olarak hareket etmiştir. Bu durum, kitabın başlığından da anlaşılmaktadır: *Kitâbü'l-Bîrûnî fî tahkiki mâ li'l-Hind min makûle makbûle fi'l-akl ev merzûle*, yani "Hindistan'ı meydana getiren aklen kabul edilebilir veya edilemez şeylerin araştırmaya dayalı kitabı." Bîrûnî'nin buradaki yaklaşımı, mantiken geçerli olanı esas alarak değerlendirmelerde

79 Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 46.

80 *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 30; *Alberuni's India*, s. 40.

81 *Alberuni's India*, s. 24, 111.

bulunmaktadır. Bîrûnî, Hint dinleri üzerine kendi dini/İslâmî bakış açısından hareketle değer yargısında bulunmaktan kaçınma gereğinin bilincinde olarak Hint medeniyetini bizzat Hintliler tarafından anlaşıldığı şekliyle sunmaya çalışmıştır.⁸² Bu sebeple, daha önce vurgulandığı üzere, sıklıkla ya bizzat okuduğu ya da kendisine aktarılan orijinal Sanskritçe metinlerden alıntılar yapmıştır.

Üçüncü olarak Bîrûnî'nin Hint kitabı yöntemler açısından da önemlidir; zira modern anlamda sosyal istatistik, uygulamalı sosyal araştırma ve sayısal veri konusuna yönelik pek çok görüş içermektedir.⁸³ Bu görüşleri bilgi hataları, veri paylaşımı, bilginin sınırları ve istatistik gibi kategoriler altında değerlendirmek mümkündür. Bîrûnî, çalışmasında büyük ölçüde Sanskritçe kaynaklara dayandığından, bilgi hataları noktasında varsayımı ve tercümeden kaynaklanan sorunları asgariye indirmeye özen göstermiştir.⁸⁴ Ayrıca etnik milliyetçilikten kaynaklanan muhatabı memnun etme eğilimi, yalan, kendini doğru çıkarma, haberin sıhhati sorunu ve her türlü çarpıtmayı gündeme getirmiştir.⁸⁵ Bilgi paylaşımı noktasında, Hintlilerin, "Tabiatları gereği bildiklerini paylaşmaktan sakınır ve bırakın yabancıları, başka sınıftan olanlara bile bunları aktarmada cimrilik gösterir" olduklarını söyleyerek bilgiyi paylaşmaktan kaçınanları eleştirmiştir.⁸⁶ Yine bilginin sınırları konusunda bir dili bilme, müstensih hataları, metnin belli bir ölçüye göre yazılma âdeti ve dinî bağnazlık gibi bir dizi engele işaret etmiştir.⁸⁷ İstatistik tekniği hususunda da Bîrûnî, Boruch tarafından işaret edildiği üzere, modern bir kavram olan görelî frekans dağılımından haberdar olmasa da, seyrek görülen olayları tartıştığı yerlerde âdeta bu yöntemin tam gelişmemiş bir versiyonundan bahsetmiştir.⁸⁸

Bîrûnî'nin çalışmasının, haber kaynaklarının çoğunlukla yazılı metinlere dayanması bakımından dar çerçeveli olduğu tespiti doğru olmakla birlikte, sosyolojik açıdan ilginç olan husus Arapça "din" (çoğ. "edyan") kelimesine yönelik tanımlamadır. Gerçi bu terim modern anlamda "religion" şeklinde çevrildiğinde kompleks yapısı kaybolmaktadır. Bu durum ise Bîrûnî'nin Hint'le ilgili elde ettiği verilere İslâmî bir din anlayışı mı yüklediği, yoksa bu geniş din fikrini yazılı veya sözlü Hint kaynaklarından mı çıkardığı sorusunu gündeme getirmektedir.

82 *Alberuni's India*, s. 25; *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 19. Bîrûnî'nin yöntemiyle ilgili daha fazla bilgi için bk. A. Jeffery, "Al-Bîrûnî's Contribution to Comparative Religion", *Al-Bîrûnî Commemoration Volume*, s. 125-160.

83 Robert F. Boruch, "Ideas about Social Research, Evaluations and Statistics in Medieval Arabic Literature: Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", *Evaluation Review*, 8/6 (1984), s. 823-842.

84 Boruch, "Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", s. 826.

85 Boruch, "Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", s. 828-30.

86 Boruch, "Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", s. 836; alıntı için bk. *Alberuni's India*, s. 22.

87 Boruch, "Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", s. 837.

88 Boruch, "Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", s. 838.

Ne yazık ki bu, Bîrûnî veya Hinduizm uzmanları tarafından henüz tam olarak ele alınmış bir soru değildir.

Bîrûnî'nin din bilimi açısından önemine yönelik yukarıda işaret edilen noktayla bağlantılı dördüncü ve son husus ise Bîrûnî'nin, Latince "religio" kelimesinin sadece Hıristiyanlığa uygulandığı bir devirde, İslâm dışındaki dinlere de uyguladığı evrensel bir "din" fikrine sahip olmasıdır. Aynı zamanda Bîrûnî, Hint'le ilgili malzemeye İslâmî bir model veya İslâmî anlamlar yüklemek suretiyle Hint dinlerini entelektüel veya kültürel anlamda İslâmlaştırma yoluna da gitmemiştir. Bu noktada bazı yazarlar tarafından, Bîrûnî'nin Hint düşüncesini ele alırken Müslüman kategorilere yer verdiğine dikkat çekilmiştir. Bruce Lawrence tarafından işaret edildiği üzere, *Tahkik mâ li'l-Hind*'in teoloji ve felsefeyle ilgili giriş bölümleri, İslâm'ın Tanrı anlayışına dayanan bir seçki mantığını ve sistematığı çağrıştırmaktadır.⁸⁹ Fakat bu durum asla Müslüman kategorilerin empozesi şeklinde görülmemelidir. Daha önce belirtildiği üzere, Bîrûnî'nin kitabını tercüme eden Sachau'nun bizzat kendisi Bîrûnî'nin yönteminin, yazar olarak kendisi konuşmak yerine "Hintlilerin klasik kaynaklarından uzun alıntılar yapmak suretiyle, Hintlilerin kendilerini konuşturmak" olduğu tespitinde bulunmuştur.⁹⁰ Gerçi bu tespite rağmen ne yazık ki Sachau'nun kendisi Bîrûnî'nin Arapça metnini tercüme ederken her zaman Bîrûnî'yi konuşturmamış, kimi zaman metni modern Avrupa gözlükleriyle okumuştur.

Sonuç

Bu makalenin teorik çıkış noktası, Hinduizm ve İslâm gibi Hıristiyanlık dışı dinler söz konusu olduğunda din biliminin, Batı'da gelişmiş bir disiplin olması sebebiyle, belli sorunlar barındırmasıdır. Şüphesiz bütün inanç sistemleri, yüce varlık, tabiatüstü alan, insanın bu varlıkla ve alanla ilişkisi ve ölüm ötesi gibi konularla ilgili inançları ve uygulamaları kapsayan bir oluşumu şümulü biçimde ifade eden kendi kavramlarına sahiptir. Fakat modern din bilimi diğer dinlere ait bu kavramlara kendi kavramsallaştırma sürecinde genellikle itibar etmemiştir. Bunun bariz bir örneği bizatihi "din" (religion) kavramıdır. Hıristiyanlık'la bağlantılı din kavramı ve sair terimlerin diğer dinlerin araştırılmasında yaygın tarzda kullanılması, zorunlu olarak diğer dinî sistemlerin Hıristiyanlık tarafından kurgulandığı sorusunu gündeme getirmektedir. Zira tarih, sosyoloji, antropoloji ve din felsefesinde bu türden çoğu araştırmayı besleyen kavramlar Hıristiyanlık

89 Bruce B. Lawrence, "Al-Birûnî's Approach to the Comparative Study of Indian Culture", *Studies in Islam*, 11/1 (1978), s. 6.

90 *Alberuni's India*, s. xxiv.

kaynaklıdır. Dolayısıyla, din biliminde mevcut olan şu iki sorun göz önüne alındığında, alternatif bir inşa ihtiyacının önemi daha iyi ortaya çıkacaktır ki bu sorunlardan biri dinler arası, diğeri dinler-içi mukayeseyle alakalıdır. Dinler arası mukayese açısından ortaya konan soru karşılaştırmalı çalışmalarda kategorilerin kullanımıyla alakalıdır. Mesela İslâm, Hıristiyanlık ve Hinduizm karşılaştırıldığında, dinin kavramsallaştırılması nasıl ve neye göre olmalıdır? Dinler-içi mukayeselerde ise ilaveten kavramsal sorun devreye girmektedir. Mesela Sünnî ve Şîî şeklindeki İslâm içi bölünmelerden ne şekilde bahsedilmelidir? “Denomination” ve “sect” terimlerinin Sünnî ve Şîî İslâmı’na yönelik araştırmalar için kullanımı uygun mudur?

Geçmişte ilerlemeci, aydınlanmış ve rasyonel Batı ile geri kalmış ve irrasyonel Doğu karşıtlığına dayanan bir oryantalizm anlayışı hâkimdi. Günümüzde ise oryantalizm, sosyal bilimlerde ve insan bilimlerinde söz konusu karşıtlığı büyük ölçüde aşmış görünmektedir. Bununla birlikte, ötekinin kendine yönelik anlayışını marjinalleştirme ve hatta susturma şeklinde yeni bir biçim kazanmıştır. Bunun bariz örneği, yukarıda işaret edildiği üzere, din bilimi kapsamındaki disiplinlerde Hıristiyanlık dışındaki dinlerin kavramsal dilinin mevcut olmayışıdır.

Bu makalenin amacı, Hint dinlerinin araştırılmasına yönelik alternatif bir kavramsal çerçeve üzerine ön tartışma yapmaktır. Seçilen örnek Müslüman bir âlimin Hint dinlerine yönelik çalışmasına dayansa da, bu şekilde diğer dinleri İslâm perspektifinden inşa etme gibi bir amaç güdülmemiştir. Bilakis Bîrûnî örneğinin seçilme sebebi, onun büyük ölçüde Hint dinlerinin mensuplarının kendilerine yönelik anlayışlarını esas almış olmasıdır.