

Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi

Mustafa ALICI

Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

e-posta: mustafaalici@hotmail.com

Özet

Dinler Tarihi, beşeri bilimlere ait bir disiplin olarak din olgusu ve dinleri hem mahalli hem de evrensel bağlamlarla inceler. Geleneksel araştırma metotları olan tarihsel mukayese ve fenomenolojik yöntemleri sırasıyla feminist, analitik ve kognitif yaklaşımlara yol açmıştır. Bu makale ayrıca hem Amerika hem de Avrupa’da ortaya çıktığı şekliyle ve geçmişten günümüze metodolojilerin şekillendirdiği sorunlarını da ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Din Fenomonolojisi, Din Bilimi, Din

The Uni-local Science of the World: The History of Religions

Abstract

History of Religions is a secular discipline, belonging to the humanitas, studies the religion and religions both in local and universal contextes. Its traditional ways are the historical comparison and phenomenological methods which have been giving some ways to the new approaches such as feminist, analytical and cognitive ones. This article deals with its emergence both in European and American academic milieu and with its methodologies that shape it in the past and the present along with its problems and futures.

Key Words: History of Religions, Phenomenology of Religion, Study of Religion, Religion

Giriş

Dinler Tarihi, beşeri bilimler (*humanitas*) içinde kendine yer edinen, bağımsız, normatif olmayan, her hangi bir dinin ikrarını yapmayan (*non-confessional*), tarihsel, mukayeseli, tasnifçi karakterde bir alandır. Bu bilim, bir *dinler bilimi* (*Study of Religions*) olarak çok boyutlu metodolojik yaklaşımlarıyla “din”, “dinler” ve “dindar” üçlemesini en geniş içerikleriyle ele almak niyetindedir.

Günümüzde Dinler Tarihi’nin metot, teorik yapı ve modellerinden hareketle oluşan gelişmiş araştırma yöntemi genel olarak sadece tarih ve filolojiden istifade etmekle yetinmez beşeri ve sosyal bilimlerin bütün kazanımlarından

faydalanmak ister. Bu bilimler arasında genel sosyoloji, modern lengüistik, psikoloji, antropoloji, etnografya, arkeoloji, felsefe, teoloji, beşerî sanatlar hatta müzik bilimi sayılabilir. Dolayısıyla onun en önemli karakteristiği, araştırma yaparken kesinlikle seküler karakterini koruması ve daima beşerin lehine olmayı sürdürmek istemesidir. “Seküler din bilimi olmak”, burada teolojik önkabullere dayanmaktan yerine antropolojik teorilere yani insanoğlunun kazanımlarına göre hareket eden teorilere dayanmayı gerektirir¹.

1 Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, “The Role of Method and Theory in the IAHR”, *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth*

Dinler Tarihi 19. Asrın ortalarından sonra edebiyat veya teoloji fakültelerinde kendine yer bulabilmiştir. Dünyada ilk Dinler Tarihi kürsüsü 1873 yılında Cenevre’de kurulmuştur. Onu takiben Hollanda’da dört yeni kürsü kurulurken 1873’de Danimarka’da (Kopenhag’da), Fransa’da 1879 yılında College de France’da, 1885’de Sorbonne Üniversitesi’nde Din Bilimleri adı altında Dinler Tarihi dersleri okutulmuştur. Yine 1884’de Belçika Brüksel, Devlet Üniversitesinde, 1910 yılında Almanya’daki Berlin, Leibzig ve Bonn gibi önde gelen üç şehirdeki üniversiteler birer Dinler Tarihi bilim dalı tesis edilmiştir. İtalya’da ise ilk Dinler Tarihi kürsüsü 1886’da kurulmuşsa da iki yıl sonra Papalık ve Katolik teologların aşırı baskısı sebebiyle kürsü Hıristiyanlık tarihini inceleyen bir bölüm haline dönüştürülmüştür. İtalyan Dinler Tarihi geleneği Raffaele Pettazzoni’nin Roma Üniversitesi’nde ilk Dinler Tarihi dersi vermeye başlayacağı 1924 yılını beklemek zorunda kalmıştır. Batılı Dinler Tarihçiler aynı zamanda 1900 yılında Paris’de ilki olmak üzere II. Dünya Savaşı’na kadar Basel Kongresi (1904), Oxford Kongresi (1908), Leiden Kongresi (1912), Lund Kongresi (1929), Brüksel Kongresi (1935) gibi uluslararası Dinler Tarihi kongreleri düzenlemiş ve metot ve meselelere yön vermek istemişlerdir².

Amerika Birleşik Devletleri’nde ise Dinler Tarihi en az Avrupa’daki kadar köklü bir geçmişe sahipti. Söz gelişi 1881’de Cornell Üniversitesi’nde Din Tarihi profesör kadrosu tahsis edilmiş aynı yıl Harvard’da Dinler Tarihi kürsüsü kurulmuştur³.

Avrupa’da Dinler Tarihinin kurucu babalarından Friedrich Maximillian Müller

(1823- 1900)’in 1867’de dinlerle ilgili bütün araştırmaları ifade etmek üzere Aydınlanma döneminin doğal din araştırmalarının yerini almasını istediği ve *Dinler Bilimi (Religionswissenschaft)* diye isim verdiği Dinler Tarihi, o dönem için genel olarak tarihsel ve filolojik yaklaşımlara önem veren bir bilim idi⁴. Bu dönemde Fransa’da ise pozitivist teorilerden etkilenen Fransız üniversite geleneği, Müller’in Almanca *Religionswissenschaft* adını verdiği bu disipline evrimci tarih felsefelerin etkisiyle *Histoire des Religions* (Dinler Tarihi) başlığını uygun görmüş bir müddet sonra ise bu ismi uzun haliyle, *histoire comparée des religions* (Mukayeseli Dinler Tarihi) şeklinde teleffuz etmeye başlamıştı.

Zaten çağdaş Dinler Tarihçilerin önderlerinden Mircea Eliade (Ö. 1986)’e göre Almanca *Religionswissenschaft* İngilizce’ye kolayca çevrilen bir terim değildir. Bu yüzden sadece Dinler Tarihi (The History of Religions) anlamına gelmez aynı zamanda dinlerin mukayeseli incelenmesini, dinî morfolojisi ve fenomenolojisini’de kapsar. Böylece Eliade, diğer din bilimlerini bu yelpaze içine almaktan kaçınır⁵. Çağdaş Dinler Tarihçi Jacques Waardenburg ise tam aksini düşünür ve *Religionswissenschaft* terimini özgün bir metoda sahip tarihsel tek bir disiplin olarak düşünmez aksine dinî verileri, onların gözlemlenmesini tayini, tasvirini, izahını, analizini, anlaşılmasını ve yorumlanmasını konu edinen tüm din çalışmalarını kucaklayacak kadar geniş görür⁶.

Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 5- 10.

- 2 Kongreler ve IAHR’nin Dinler Tarihi’nin metodolojik yapısına verdiği katkılar hakkında geniş bilgi için Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)’nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı”, *Milel ve Nihal*, 2(2004)1, 35- 74.
- 3 Amerika’daki Dinler Tarihinin serüveni için; Kitagawa, Joseph Mitsuo, “Amerika’da Dinler Tarihi”, *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, ed. ve terc. Mehmet Aydın, Konya 2003, 13- 41.

- 4 Buna rağmen Britanyalı Dinler Tarihçisi Eric J. Sharpe, bu terimin Müller tarafından icat edildiğine katılmaz. Ona göre terimin Fransızcası (la science des religions) Müller’den birkaç sene önce L’abbe Prosper Lebnanc tarafından *Les Religions et leur interpretation chretienne* (1852- 1854) adlı eserde kullanılmıştı. Hatta Sharpe, Almanca *Religionswissenschaft* teriminin 19. Asrın ilk çeyreğinde bile bilindiğini iddia etmektedir; Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, Illinois 1990, 31.
- 5 Mircea Eliade, “A New Humanism”, *The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, ed. Russell T. McCutcheon, London –New York 1999, 102.
- 6 Geniş bilgi için Jacques Waardenburg, “*Religionswissenschaft* New Style Some Thoughts and

Klasik dönemde Dinler Tarihinin kurucularından sayılan Hollandalı Chantepie De La Saus-saye (1848- 1920), din biliminin kuruluşunda ortaya çıkan üç gerekli şartı sıralar; o dönemde din üzerindeki ampirik dataya yönelik gitgide artan ilgi ve doğru bilgiler, gene o dönemde farklı dinlerin her birinin tarihsel varlıklara sahip oldukları bir dünya tarihi bilincinin gittikçe yayılması, fen, teknolojik gelişmeler, arkeoloji, etnografya, filoloji gibi bilimlerin sayesinde üzerinde uzlaşılabilen felsefi bir din olgusunun ortaya çıkışı⁷.

I. Dinler Tarihi'nde Metodolojik Yaklaşımlar

Dinler Tarihi tek bir metod yerine çoklu metodolojik yaklaşımlara sahip zengin bir disiplindir. Genel kitlelere açık ilk Dinler Tarihi konferanslarından biri, 1870 yılının Şubat'ında Alman asıllı Oxford Profesörü Friedrich Max Müller (1823–1900) tarafından Londra'nın yüksek prestijli Kraliyet Enstitüsü'nde verilmişti. Bu etkili konferans, Dinler Tarihi (Religionswissenschaft/Science of Religion) adını taşıyordu ve sömürgeci kraliçe Victoria döneminin nüfuzlu ileri gelenleri üzerinde derin bir şaşkınlık bırakacak şekilde tesir etmişti. Tylorcu antropolojilerin hakim olduğu bir dönemde yaşayan Müller'in en çarpıcı ifadesi şuydu *kişinin kendi inancının taşıdığı hakikat, diğer dinlerin araştırılması sonrasında ortaya çıktığında daha güçlü olarak parılayacaktır*. Onun bu konferansı daha sonra *Introduction of the Science of Religion* (1873) olarak yayımlanacaktır⁸.

Çağdaş Dinler Tarihçilerindeki yaygın kanata göre klasik dönem II. Dünya Savaşı öncesi dönemi kapsar. Nitekim dinler tarihi metodolojilerini klasik diye ayıran Jacques Waardenburg⁹ ile çağdaş yaklaşımları tasnif ve tedvin eden Frank

Whaling bu ayırımı göre hareket eder. Söz gelişi Whaling'e göre genel anlamda II. Dünya Savaşı sonrası çok bileşenli olarak gelişen çağdaş Dinler Tarihi metodolojisi, yeni ortaya çıkan beşerî bilimlerle (söz gelişi çağdaş antropoloji, sosyoloji, psikoloji ve hermönetik gibi bilimlerle) gittikçe daha fazla etkileşime girerek yeni araştırma konularına sahip olmaya başladı¹⁰.

Klasik dönem ile çağdaş dönem arasındaki bir diğer başlıca farklılık, böylelikle beşer bilimlerinde özellikle sosyal bilimlerde ortaya çıkan yeni metodolojilerin varlığıdır. Nitekim Joachim Wach (1898–1955)'a göre bundan böyle Dinler Tarihinin araştırmalarına tamamen uygun olan tek bir metod prosedürü bulmak zordur. Ancak ona göre metod, tetkikin yapıldığı zamanın hüküm süren şartlarına ve tüm döneme yeterli olmak zorundadır. Bu yüzden bilimin çok boyutlu metodolojik yaklaşımlarının meşrulaştırılması ve hem nitelik hem de nicelik açısından normatif teolojinin çalışma alanından farklı kılınması gerekir. Zira Wach'a göre sadece kendi inancımız değil aynı zamanda diğer dinler de tüm ana konularıyla birlikte bu bilimin başlıca konusudur¹¹.

Eliade'nin talebesi Amerikan Dinler Tarihcisi Frank Whaling, Dinler Tarihi'nin metodolojik çatısında tam bir görüş birliği olmamasına rağmen, çağdaş dinler tarihçilerini ortak noktalarda toplayan bazı genel prensiplerin zaman içinde ortaya çıktığını belirtir. Whaling'e göre bunlar; a). Çağdaş Dinler Tarihi, tüm dinleri ve din olgusunu inceleyecek tüm metotlara açıktır. Buna göre, kadim, modern, ilkel, büyük, yaşayan veya ölü tüm dinler bu alanın gündeminindedir. Dinler Tarihi içinde olup da her hangi bir dini dışlayan bir metod asla düşünülemez. Aynı prensip din olgusunu inceleyen metotlar içinde

Afterthoughts", *Annual Review of the Social Science of Religion*, 2(1978), 189- 220.

7 Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 173- 175.

8 Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London 1873, 2- 15.

9 Jacques Waardenburg, "View on a Hundred Years' Study of Religion", *Classical Approaches*

to the Study of Religion-I: An Introduction and Anthology, The Hague- Paris 1973, 6- 7.

10 Frank Whaling, "Introduction: Contrast between the Classical and Contemporary Periods", *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol I, (The Humanites), ed. Frank Whaling, Berlin- New York Amsterdam 1984, 1- 7.

11 Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religions*, The Hauge 1973, 63 ve 487.

geçerlidir; ister beşeri ister sosyal bir bilime ait olsun gene yaklaşımları ister endüktif ister hermenötik olsun hatta ister veriler, ister kişiler üzerine odaklansın din olgusunu ele almayan hiçbir metot, Dinler Tarihi'nin metodolojisinden sayılmaz. b). Modern Dinler Tarihi çalışmalarında birbirlerini tamamlayıcı bir yaklaşım dizisi her zaman göze çarpmaktadır. Öyle ki bir yaklaşım diğer yaklaşımı eksik veya uygun olmayan bir görüş olarak düşünmemekte veya bir yaklaşım diğerlerine karşı durup kendini disiplinin baskın tavrı olarak kabul ettirme çabasına girmemektedir. Ancak birbirinden farklı malzeme, konu, teori ve bakış açıları Dinler Tarihi'ne sokulmasına rağmen, birbirlerini tamamlayıcılık, disiplin içinde genel bir entegrasyon ihtiyacını da ortadan kaldırmamaktadır. c). Dinler Tarihi, güncel dinamik araştırmalarla bilhassa tarihsel ve antropolojik çabaların neticesinde ortaya çıkan veriler kaynağı üzerine kurulduğu hususunda ortak bir görüş bulunmaktadır. Ancak aynı ortak görüş bu tür araştırmaların olumlu veya özel olup olmadığı konusunda bir eksikliğin olduğuna dair de dile getirilir. d). Günümüzde bilhassa Dinler Tarihi yaklaşımlarından fenomenolojinin yakın bir gelecekte Din Fenomenoloji olarak ayrı bir disiplin olarak sayılıp sayılmayacağı tartışması bir kenara bırakılırsa bu yaklaşımın kategorilerinden olan paranteze alma (epoche) ve empati (einfühlung) gibi kavramların genelde tüm Dinler Tarihi çabalarına katkı sağlayacağı konusunda ortak bir kanaat vardır. e). Dindarlar, zahitler veya mistikler gibi dinî kişileri ele alan verilerle de uğraşan Dinler Tarihi, tabiattaki objelere odaklanan verilerle uğraşan başka bilimlerden tamamen farklıdır. Bir başka deyişle Dinler Tarihi, dinî figürler ve onların sosyal gruplarıyla, onların ferdi din tecrübeleri, onların bilinçli dinî eylemleri, onların bilinçsiz kalıtsal veya çevreden gelen basma kalıpları, ve onların tarihlerine ait verileri ele alır. Sonuçta Dinler Tarihi aslında "insanı merkeze alır". f). Son olarak Dinler Tarihi ortak bir kanaat olarak dar hareket alanından ziyade çok geniş bir uygulama sahalarına sahiptir. Ancak gene de çoğu akademisyenler, tüm farklı metot ve veri incelenmesine rağmen "mukayeseli

din" yaklaşımının bu disiplinde göze çarpan bir metot olarak korunmasını tavsiye eder¹².

II. Dünya Savaşı sonrası oluşan yeni durumlarla beraber bilhassa 1960 sonrası Dinler Tarihi içinde artarak gelişen çok bileşenli ve boyutlu metodolojiler, Dinler Tarihçileri arasında bir anlaşmazlık varmış gibi hissedilebilmesine neden olmuştu. Hatta dönemin IAHR Genel Sekreteri C. J. Bleeker, metodolojik açıdan tamamen kuşatıcı sistematik alan araştırmalarının yapılamamasının sebebini, Dinler Tarihi'nin tamamını veya büyük kısmını araştırabilecek yetenekte ansiklopedist karakterde bilim adamı fikrinin artık yavaş yavaş ortadan kalkmasına bunun yerine daha uzmanlaşmış akademisyenlerin belirmesine bağlamıştır¹³. Bu bağlamda klasik dönemden günümüze kadar Dinler Tarihine hakim olan yaklaşımları ve bu yaklaşımların başlıca savunucularını değerlendirmekte yarar olacaktır.

A. Geleneksel Metot: Tarihsel Mukayeseli Yaklaşım (Historical Comparative Approach)

Dinler Tarihi, araştırma konusu ile araştırma metodu arasında mevcut olan diyalektik ilişki ile karakterize olmuştur. İsmindeki "dinler" kelimesi, bu alanın ana konusu ve maksadını en iyi ifade eden şeydir. "Tarih" ise, kendi ana konularını tarihsel mukayeseye bağlı kalarak açıklamayı gösterir. Bu yüzden klasik dönemde tarih metodu, temelde endüktif olup dini kendi somut haliyle ve tarihsel yaratıcılığıyla kavramaya çaba göstermek ve dini kültürel, sosyal ve ferdi hayatlar içinde iç içe dokunmuş bir haldeki bütünlüğü içinde anlamlı oluşunu kavramaya çalışmıştır. Din kavramının sahip olduğu bu bağlamların meydana getireceği diyalektik araştırmalar, bu disiplinin geleceğini oluşturmaya devam etmektedir.

12 Whaling, 23- 28.

13 Bu konuda geniş bilgi için Jouco C., Bleeker, "Looking Backward and Forward", *Proceedings of the XIIIth International Congress of the International Association for the History of Religions, Stockholm 1970*, ed. C. J. Bleeker, Geo Widengren, Eric J. Sharpe, Leiden 1975, 23- 32.

“Tarihsel mukayese yaklaşımı”, Dinler Tarihi’nin geleneksel metodolojisi olup bil-hassa klasik dönemde çok tutulmuş bilimin adını sağlamlaştıran bir metodolojeydi. Öyle ki çoğu kez bu yöntem Dinler Tarihi’ne *Mukayeseli Dinler Tarihi* ismini verebilecek kadar etkili olmuştu. Buradan hareketle diyebiliriz ki geleneksel açıdan fenomenolojik yaklaşımdan önce hesaba katılması gereken en önemli Dinler Tarihi yöntemi, dinleri ve fenomenlerini tarihsel sürece önem vererek ele alan yaklaşımdır. Zaten bilim dalının isminin de gösterdiği gibi “tarih” ve “tarihsel” oluş disiplinin ana araştırma alanı olma özelliğini koruyan en önemli eklemidir. Nitekim Dinler Tarihçisi Micheal Pye’in diliyle söylersek tarihsel sürece önem vermek bir anlamda disiplinin “omurgasını” oluşturur¹⁴.

Dinler Tarihi’nin mukayeseci karakteristiğinde başlama noktasını belirlemede bu bilimin “babalarından” sayılan Alman asıllı *Friedrich Maximillian Müller* (Ö. 1900) önemli rol üstlenmiştir. Anglo-Saxon antropolojik geneleğe ait olan Müller, öncelikle tarih ve onu konu edinen tarih biliminin metodlarını esas olan ve mukayeseli mitoloji, dinî filolojik sahalarda araştırmalara yönelen Müller, geniş bir yelpaze içinde Alman klasikleri ve şiirleri üzerine yazdığı eserlerin yanında mukayeseli dil çalışmaları yapmış, düşünce ilmi ve Hint dilleri ve edebiyatı, Hint dinleri ve felsefesi konularında eserler kaleme almıştır. Daha sonraki dönemlerde ise Müller kurulmasını arzu ettiği, teolojiden bağımsız olan din biliminin tarafsız bir şekilde tüm olayların en önemlisi de insanlığın dinlerinin gerçek ve akademik bir mukayesesine dayanmasını istiyor¹⁵ ve dinleri incelerken mukayeseli araştırmanın önemini belirtmek için “*bir dini bilen hiçbir şey bilmiyor demektir*” diyordu. Bu bakımdan o, mukayeseli din bilimini, her dinin yüz yüze kaldığı tarihsel süreç içindeki bozulmaları tamamen ortaya çıkarabilen bir

bilim olarak övüyordu. Yine Müller için mukayeseli din bilimi, tarihsel bir dini incelediği müddetçe, saf olmayan bir dinî unsurlar yumağıyla ilgilenmiş olacak ve dinin kaynağına geri dönmek vasıtasıyla *per se* bir din olgusu daha iyi kavranabilecektir¹⁶.

Dinler Tarihi’nin kurucularından Hollandalı Cornelis Petrus Tiele (Ö. 1902) ise tarihsel, morfolojik ve fenomenolojik çalışmalarıyla bilinmektedir. Tiele, özellikle Gifford Konferansları’nın biraraya gelmesiyle oluşturduğu *Elements of the Sciences of Religion, Morphological and Ontological, I-II*, (Edinburgh 1897-1899) ile tanınır. O, kendi tarihsel mukayeseci yaklaşımını, öncelikli olarak Yakındoğu dinlerine uygulamış ve bu dinleri dini fenomenler bağlamında özgün ilgisiyle ele alırken dinin özüne yönelik felsefi araştırmalara girişmiştir. Tiele’ye göre din bilimcilerinin savunduğu dedüktif sorgulama metodu, ampirik, tarihsel, mukayeseli metodları ifade eder. Dinin mahiyetini ve nerden ortaya çıktığını sadece din fenomenlerine yönelerek bilinebileceğini mesela insanın aşırı deruni varlığının ancak özgün harici tezahürleriyle öğrenilebileceğini savunan Tiele, bu uğurda antropolojik ve tarihsel araştırmalardan uzaklaşarak sadece bir takım spekülasyonlara dalmanın yanlış yola girmek anlamına geleceğini belirtir¹⁷.

Klasik dönemden bir diğer bilim adamı, İsveç asıllı William Brede Kristensen (1867-1953) olup Tiele’nin öğrencisidir ve dinlerin mukayeseli olarak incelenmesinin gerekliliğine vurgu yapar. Ona göre Dinler Tarihi, Kristensen’e göre öncelikle *mukayeseli bir disiplin* olup yabancı dinî fikirlerin anlaşılmasında çok zaruri katkılar sağlayacak araçlara sahiptir. Bu bilimde mukayese çok önemlidir;

16 Müller’in Dinler Tarihi içindeki yeri konusunda Mustafa Alıcı, “Dinler Tarihi’ne Kimlik Kazandıran Mitolojik, Filolojik, Tarihsel ve Mukayeseci Yaklaşım: Friedrich Maximillian Müller (1823 - 1900)”, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul 2007, 19- 105.

17 Geniş bilgi için; Alıcı, “Morfolojik ve Ontolojik Dinler Tarihi Penceresinden Gelişmeci Din: Cornelis Petrus Tiele (1830-1902)”, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 113- 160.

14 Michael Pye, *Comparative Religion*, Great Britain 1972, 26

15 Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London 1873, 34- 35.

çünkü bir dinden elde edilen verilerin anlamları, diğer dindeki veriler sayesinde çok daha açık bir şekilde ortaya çıkarılabilir¹⁸. Böylece Kristensen'in fenomenolojisinde mukayese eylemi, daha az bilinenleri, hakkında çok daha iyi bilgiye sahip olduğumuz başka şeyler yardımıyla anlamaktır¹⁹. Ancak burada mukayese, tarih karşıtı bir fenomenolojiyle, yani iki şey arasındaki kıyaslamayla ortaya çıkan nispi anlama yönelmez aksine, belli bir fenomenin "tek başına" ve "bir öz" olarak fiilen ne anlam ifade ettiğini daha derinden kavramak için yapılır²⁰.

Çoğu zaman tarih karşıtı (anti-historist) olmakla suçlanan çağımızın en önemli ansiklopedistlerinden sayılan Mircea Eliade (1907- 1986) ise disipline katkılarında biri olarak Dinler Tarihi'nin mukayeseli yaklaşımda dikkat etmesi gereken önemli konular üzerinde de durmuştur. Ona göre bu disiplin, "objektif çalışma yapmak niyetiyle eski malzeme toplayan bir antikacı durumuna düşmekten" kurtulmak için topladığı malzemeleri "yorumlaması" gerekmektedir. O burada doğrudan fenomenolojiye yönlendirme yapan bir bakış açısı geliştirmektedir. Çünkü ona göre mukayeseyi esas alan Dinler Tarihi'ne "tam" ve "geçerli" bir yorumlama uygulandığı zaman, bu bilim, *fosiller, harabeler ve modası geçmiş şeylerin müzesi* olmaktan kurtulacak; her araştırmacı için, anlaşılmasını ve ortaya çıkarılmasını bekleyen bir mesajlar dizisi haline gelebilecektir²¹.

Bu bakımda Eliade'nin yöntemi mukayeseli yapıları öne çıkarır: Eliade'nin 1949 tarihli klasığı olan *Traite d'Historire des Religions*²² (*Patterns in Comparative Religion*- 1958)'de de ifade gibi onun gözünde mukayese genel olarak mukaddesin tezahür ettiği fenomenleri (mesela gök, güneş, ay, su, taş, yer, bitki örtüsü

kutsal mekan, kutsal zaman, mitler ve semboller gibi) birer teofani (ilah tecellisi), kretofani (üstün güçler tecellisi) veya hierofaniler olarak araştırma şeklidir. Ona göre her dinî cemiyet, belli sayıdaki eşya, hayvan, bitki ve biçimsel el kol hareketler söz konusu olduğunda kendini kültüre uygun teofaniler üretmeye çalışır²³.

Tarihsel mukayese metodunda en açık ifadeleri, belki de çağdaş İtalyan Dinler Tarihiçi Ugo Bianchi (Ö. 1995) sergilemiştir. Bianchi'nin " insanlık", " uluhiyet" ve "kader" üçlemesiyle geniş bir yelpazeye yaydığı kadim dinlerle ilgili ciddi mukayeseli çalışmaları zikre değerlidir. Bianchi'ye göre Dinler Tarihi, en geniş anlamda karakteri açısından tipolojileri esas alan kültürel-tarihsel bir araştırma alanıdır ve farklı inanç sistemlerine ait etnolojik olguları mantıksal analogik öncüller, tarihsel tipolojiler ve somut külliler gibi araçlardan oluşan "analogik metot" yoluyla inceler²⁴.

Eliade'nin baş editörü olduğu *Encyclopedia of Religion*'a yazdığı "Dinler Tarihi" (The History of Religions) maddesinde Bianchi, disiplin içinde ortaya çıkan diğer tüm metodolojik yaklaşımları dışlayan katı bir mukayeseli tarihselci tutum sergilemiştir. Hatta ona göre Dinler Tarihi'ne özgün mukayeseli yaklaşım, bu bilim için yaratıcı karakterde olup çağdaş fenomenolojik yaklaşımın temellerini bulduğu hermenötikten farklıdır. Zira Dinler Tarihi, tarihsel mukayese sürecinde bir dizi ikame edilmiş inanç, amel ve dinî alemlerle karşı karşıyadır. Yine bu disiplin, etnoğrafya, antropoloji gibi diğer tarihsel bilimler gibi ana konularına tarihsel olaylar ve onların ayrıntıları şeklinde yaklaşmaktadır. Bu bakımdan hermenötik, araştırılan bir fenomenin gizemlerini ortaya çıkaracak olan tek yorumlayıcı bir anahtara sabitlenmiştir. Buna ilave olarak Bianchi için fenomenleri yorumlayıcı anahtarın olgulara karşı yetersiz oluşu çoğu kez

18 Kristensen, *The Meaning of Religion- Lectures in The Phenomenology of Religion*, 2- 3.

19 Kristensen, 268.

20 Kristensen, 418.

21 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Konya 1995, 2.

22 Türkçesi, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, İstanbul 2003.

23 Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London- New York 1958, 11- 12.

24 Ugo Bianchi'nin Dinler Tarihi geleneği içindeki yeri konusunda Mustafa Alıcı, "Dinler Tarihi'nde Kadim Dinî Geleneklere ve Analogik Metoda Vurgu: Ugo Bianchi (1922- 1995)", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, (2006), 181- 198.

tarihsel metot ile rahatça test edilebilir. Dindeki devamlılık ve değişim konusundaki hayati sorunlar – ki bunlar mukayeseli dinler biliminde kaçınılmazdır- hermenötik ihmal edilebilir bir eğilim içine girilebilir. Yine o, uygun alternatif yaklaşımın katı tarihselcilikte yattığı sonucuna varmanın da yanlış olacağını belirtir. Aksine tarihselcilik, hem idealist hem de materyalist bir bakış açısına sahip olduğundan Dinler Tarihçisininin “tarih” yaklaşımından yani “mukayeseli tarih” metodundan tamamen farklıdır. Zira din bir kategori olarak ve bir seçenek olarak tarihsel bir fenomen olurken, o sadece tarihe indirgenmemelidir. Halbuki sırf tarihselcilik, bir akım olarak din olgusunu bir anlık durum olarak görür ki bu durumda diyalektik olarak din onu aşabilir. Bu belki Hegel veya Marx için doğrudur ama Dinler Tarihçi için kesinlikle doğru olamaz²⁵.

Bianchi’ye göre tarihsel mukayese metodu tarihsel kültürel alemleri, kültürel karmaşıkları delillendirip mukayese ederken aynı zamanda oluşum ve gelişim kategorilerine bağlı tarihsel süreçleri de derinden araştırmaktadır. Buradan yola çıkan Bianchi, tarihsel mukayese yaklaşımının üç temel niteliğinden bahseder; bir takım tarihsel süreç içinde elde edilen somut veriler olarak inanç tiplerinin gelişimine izin veren tarihsel tipoloji kavramı; din fenomenleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları mukayeseli olarak ortaya koyan analogi kavramı; bir fenomenler ailesi olarak din olgusunun geniş devamlılığına vurgu yapar somut veya tarihsel külliler kavramı. Bu esaslara dayanan Bianchi’ye göre dinî niteliğin özgün, dışlayıcı ve kendi içinde sistematik olan niteliği ancak mukayeseli tarihsel bağlamlarda anlaşılabilir²⁶.

Çağdaş Alman Dinler Tarihçi Kurt Rudolph ise öncelikle tarihsel mukayese metodunu; tarihsel metot ve mukayese metodu diye ikiye ayırmakta ve bunlardan tarihsel yöntemi disiplinin kendi ana objesini anlayabilmesini kolaylaştıran bir metot olarak savunmaktadır. Zira ona göre dinler, öncelikli olarak kendi muhtelif gelenek ve tezahürleri içinde tarihsel formlar olarak anlaşılmalıdır. *Religionswissenschaft yani Dinler Tarihi*, en temel anlamıyla tarihsel bir bilim dalıdır ve dinlerin tarihsel olarak incelenmesi onun esas dayanağını oluşturur. Bir başka deyişle Rudolph’a göre dinin her bir yönü, tarihsel bir sürece bağlı gelişmiş dolayısıyla tarihsel olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden bu disiplin, doğuşundan itibaren genel tarihsel metodu kullanmaktadır. Bu metodun kendine göre sorunları olması onun bu disiplin içindeki yerini etkileyemez aksine Dinler Tarihçileri, disiplinin tarihsel yönünün kaybolmaması için çaba harcamalıdır²⁷.

Rudolph ikinci metot olarak mukayesenin bu disiplin için çok gerekli olduğunu ve bir anlamda sistematik fenomenolojik metodu ifade ettiğini düşünmektedir. Dinler Tarihçi, bu metodu kullanarak, kendi konusunun hakkını vermek üzere fenomenler arasındaki bağlantıları, analogileri, benzerlikleri ve paralel süreçleri yakın takibe alır. Bilimin tarihine bakıldığında mukayese metodu; tipoloji ve yapılar yani genel tasnif ve formüller ortaya koymak için kullanılmıştır²⁸.

Rudolph, Alman Tarihçi Theodor Schieder’den alıntı yaparak mukayesenin iki amacı olduğunu altını çizer; öncelikle mukayese, bazı tarihsel bireysellikleri karşılaştırırken veya onlardan ayırt etme işini yaparken ikincisinde ise bireysel tarihsel formların mukayeseli olarak incelenmesi neticesinde genel kavramları

25 Bianchi, “History of Religions”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York-London 1986, c. VI, 400- 404; Ayrıca Bianchi, “Storia delle Religioni”, *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino 1977, 308- 323.

26 Bianchi, “History of Religions”, *The Encyclopedia of Religion*, 399- 408; Bianchi, “The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion”, *Science of Religion- Studies in Methodology. Preceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions held in Turku, Finland, Au-*

gust 27- 31, 1973, ed. Lauri Honko, The Hague 1979, 299- 320.

27 Geniş bilgi için Kurt Rudolph, “The Autonomy and Integrity of the History of Religions”, *Historical Fundamentals and The Study of Religions: Haskell Lectures Delivered at the University of Chicago*, New York- London 1985, 43- 46.

28 Rudolph, 46- 53.

ortaya çıkarmak için kullanılır. Bu amaçlara dayalı olarak birincisine bireyselleştirici mukayese denirken, ikincisine sentezci mukayese adı verilir. Sonuçta Rudolph'a göre eğer Dinler Tarihi ciddi bir mukayeseli yöntem kullanmak istiyorsa, mukayese kurallarına dikkat etmelidir²⁹.

Çağdaş Türk Dinler Tarihi Şaban Kuzgun (Ö. 1999), tarihsel mukayese metodunun temel sorunlarının altını çizmiş ve bazı öneriler getirmişti; a). Mensubu olmayan dinlerin mukayeseesi güç bir iştir ve söz konusu dinlere ait mevcut kaynaklar bu konuda yetersiz kalmaktadır. b). Sır dinleri gibi bazı gelenekleri (mukayese için) gözlemlemek hemen hemen imkansızdır. c). Karşılaştırma yapılan dinlere ait malzemeler eşit şekilde kullanılmamakta bu da gerçekleri tam olarak ortaya koyamamaktadır. d). Eksik malzemeler giderilmedikçe karşılaştırmaya girmek gerekir. e). Bunun yanında sırf bilgi yığmak, karşılaştırma demek değildir. f). Toplanan bilgilerin tasnif edilip, konuyla ilgisi olmayanların ayıklanıp geriye kalanların değerlendirilmesi gerekir. g). Son olarak mukayese yaparken, tarafsızlık ve objektiflik ilkelerine azami ölçüde riayet edilmelidir.³⁰

İskoç asıllı Dinler Tarihi Ninian Smart (Ö. 2001), Eliade'nin editörlüğündeki *Encyclopedia of Religion*'a yazdığı *Mukayeseli Tarihsel Metot* (Comparative-Historical Method) maddesinde, dinin, özel gelenekleri veya alt gelenekleriyle beraber bir bütün olarak incelenmesinde ve dinleri mukayese ederken tarihsel verilerin anlaşılmasında bir araç olarak bu yöntemin kullanılmasını ister. Ona göre bu metot sadece dinin genel ve belli unsurlarını göstermekle kalmaz aynı zamanda beşer kültüründeki dinî fenomenler ile seküler faktörler arasındaki karşılıklı etkileşimleri de sergilemeye yardımcı olur. Böylece Smart, bu metodun oynadığı kültürlerarası role vurgu yapmaktadır. Smart'a

göre Dinler Tarihi "saf bir tarih" metodunu kullanmış olsaydı, o zaman Avrupa zahitlik anlayışı ile Güney Hint bhakti anlayışını mukayese etmeden anlamaya çalışıyor olacaktı. Ancak Smart, fenomenolojik mukayese anlayışıyla tarihsel mukayese metodu arasındaki farklılığın çoğu zaman tam olarak ayırt edilemediğinden yakınmaktadır. Ona göre eğer fenomenoloji tarihsel bağlamda din fenomenlerinin tiplerini mukayese ederek inceliyorsa farklılık ortadan kalkacaktır. Smart'ın tarihsel mukayese metoduna bakışını şöyle özetleyebiliriz; 1. Mukayeseli tarih metodu, her hangi bir dinin doğruluğu veya yanlışlığı faraziyesini esas alamaz. Aksine o, objektiftir ve dinin mahiyeti ve gücü hakkında projeler üretir. Onun ana gayesi dinin, dünyadaki beşer tarihi içindeki fiili etkilerini bulup ortaya çıkarmaktır. 2. Bu metodun güçlü bir akılcı tarafı da vardır; din beşer kültürüne ait bir unsurdur ve bu unsur tarihsel açıdan yorumlanmayı, izah edilmeyi ve tasvir edilmeyi beklemektedir. 3. Bu metot, kültürlerarası bir zemin içinde dinî düşünce, simbolizm, ritüel ve tecrübelerin sürekli gelişen kalıplarını izah etmeyi önemsemektedir. Smart günümüzün dünyasında izole edilmiş kültürel cemiyetler fikrinin geride kaldığını ve dinin gelişimi ve modelleri konusundaki hipotezlerin "tarih" kavramına daha çok muhtaç hale geldiğini söyler. Ona göre tarih burada insanoğlunun kültürlere giriş aracı olup, bir bakıma beşerî fikirlerin test edildiği bir insan laboratuvarı hükmündedir. Tarihsel mukayeseli çalışmalar kültürel bazda bu yüzden insan oğlu için çok elzemdir. Dinler Tarihi ne kadar modern hale getirilirse, insan oğlunun küreselleşmemiş geçmişi, o kadar tarihsel araştırmalara güven duyacaktır. 4. Bu yaklaşım açısından dinler, göreceli bağımsız oluşumlara sahiptirler ve bu yüzden çeşitli tarihsel gelişmeleri izah etmek için kullanılmalıdırlar. Söz gelişisi zahitliğe dayalı bir dinin ortaya çıkışı, bazı sosyal kurumların temel kalıplarını izah etmede önem kazanabilir. 5. Tarihsel mukayeseli yaklaşım, Dinler Tarihi için hayati bir araç olarak aynı zamanda geçmişte ve günümüzde ortaya çıkan dinî gelişmelerin çatısını kurmak ve dinin mahiyeti konusundaki daha eski teorileri test etmek konusunda da yardımcı olabilir. 6. Bu

29 Rudolph, 54- 58.

30 Kuzgun, Şaban, "Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Problemler ve Düşünülen Çözümleri", *Türkiye1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu* (24-25 Eylül 1992), Samsun 1999, 117- 125.

yöntem, en geniş anlamıyla bir dünya görüşü analizidir. Bir başka deyişle bu metod, hem dinî hem de seküler anlamda dünya görüşlerinin tasvir ve yorumunu yapar³¹.

B. Mukayesede Yeni Bir Kategori: Yeni Mukayeseci Yaklaşım (New Comparative Approach)

Yeni Mukayesecilik, Dinler Tarihi'nde bilhassa Kuzey Amerika'da ortaya çıkmış 1990'larda gittikçe ivme ve önem kazanan yönetsel bir duruşu ifade eder³². Bu yaklaşım, öncelikle fenomenolojik çalışma alanlarında sorgulanmaya başlamış, günümüzde ise bazen reddedilen bazen en ateşli taraftarları tarafından yeniden gözden geçirilmiş modern teoriler sunan bir Dinler Tarihi metodolojisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda en ciddi çalışma, Amerikan Din Akademisi tarafından 1994 İlkbaharında düzenlenen Midwest bölgesel toplantısında önde gelen yeni mukayeseci savunucularının davet edilmesiyle yapılmış ve konu bir sempozyumda etraflıca tartışılmıştır.

Yeni Mukayesecilik anlayışı, temel çıkış noktası şudur; "*eski*" mukayeseci anlayış fenomenlerin bağlamlarını kopararak (onlardan yoksun bir şekilde) işlev görmektedir. Bu durumun düzeltilmesi gerekir. Özellikle başvurulması gereken disiplinlerden biri olan çağdaş Din Antropolojisi, beşer verilerinin mukayese edilmesi konusunda daha yerel kültürlere dallanarak yeni ve önemli açılımlar getirmiştir; buna göre her cemiyet – dolayısıyla her yerel kültür – sadece kendi için yaygın olan bir genelleme prensibi üretir. Buna toplumun "ortak kanaati" denmektedir. Yeni mukayesecilere göre asıl bu ortak kanaat ortaya çıkarılmalı ve mukayese edilmelidir³³.

Yeni Mukayeseciliğin fikir babalarından ve en önemli savunucularından sayılan William Paden'in konuya yaklaşan ilk çalışması *Religious Word: The Comparative Study of Religion* adlı üniversite ders kitabıyla daha çok önem kazandı. Paden bu eserinde dünya dinlerine yaklaşırken klasik olarak üç temel yöntemin olduğunu savunur; Hıristiyan mukayeciliği, evrenselcilik ve rasyonalizm. İlki imana dayalı bir mukayese olup hıristiyan inancının doğru diğerlerinin batıl oluşunu esas alır. Evrensellik ise tüm dinlerde hakikatlar bulur ve yüzeysel farklılıklardan ziyade derin ortak noktalar araştırır. Son olarak rasyonalist mukayesecilik gelir ki bu redüksiyonist yaklaşımdır ve tüm dinlerin eşit derece geçersiz olduğunu ve dünyayı anlamının içkin yolları olduğu için artık yerlerini rasyonel düşünceye bırakmaları gerektiğini savunur³⁴.

Paden bu eserinde klasik mukayeseci yaklaşımın bağlamdan yoksun oluşunu tenkit ettikten sonra, kültürlerarası bir analizin canlılığının nasıl mümkün olabileceğini soruşturur ve buna cevap verirken mukayeseci yaklaşımın artık benzerliklerin yanında farklılıklara da işaret etmesini hatta kültürel çoğulculuğu ve kültürleri aşan endişeleri karşılaması gerektiğini ileri sürer. Gene de o, mukayesecilik anlayışını küresel bir anlam kavramsallaştırmasına dayandırır ve bunun kaçınılmaz olduğunu savunur. Sonuçta Paden, farklı kültürlerin kavşak noktasında yer alan mukayese anlayışını, dünyaya ait kavramlarla ve dünya yapıcı pratikleri birbirine yakınlaştırarak yeniden terimleştirmeye çabalar. Paden'e göre dinî kavramlar incelenirken, seküler, antropolojik mukayesecilikten istifade edilmeli ve daha çok analogik ve farklılığa dayalı ilişkilere odaklanılmalıdır. Böylece yeni mukayesecilik, sadece benzerlik ve farklılıklarla ilgilenmez aynı zamanda ortak yönleri de devreye sokacaktır. Paden'in ortak faktör kavramı, objelerin farklılıklarını veya benzerliklerini dışlamayan, bir üçüncü faktör/modeldir³⁵.

31 Geniş bilgi için Ninian Smart, "Comparative-Historical Method" *E. R.*, III, 571-574.

32 Luther H. Martin, "Comparison", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 45- 56.

33 Martin, "Comparison", 46; William E. Paden, "Elements of A New Comparativism" *Method&Theory in The Study of Religion*, 8-1(1996) 5-14.

34 William Paden, *Religious Word: The Comparative Study of Religion*, Beacon 1994, 15- 33.

35 Paden, 5- 8.

Mukayeseciliği, Dinler Tarihi'nin en temel unsuru ve onu basit bir "tarih bilimi" olmaktan ayıran en önemli özelliği olarak gören Paden'e göre bu bilimin ele aldığı ana konu, mukayeseci din olgusudur. Bu olgu, dindarın "alemini meydana getiren" (world-making) bir unsurdur. Böylece dinler, farklı alemlerin karşılaştırılmasını gerektirir. Ona göre her dindarın kendine ait bir alem hikayesi vardır; bir başka deyişle alemin yaratılışı, hayatının sürmesi ve yok oluşuyla ilgili farklı ve özgün kurguları bulunur. Ona göre Yeni Mukayesecilik, *teolojik olmayan mahalli antropolojilere rağbet eden bir yaklaşım olup, dini veriyi, temel bir dini hakikatin tezahürü olarak değil beşeri olaylar olarak görmektedir*³⁶.

Yeni Mukayeseciliğin temsilcilerinden Luther H. Martin'e göre yeni mukayeseciliğin dayanak olarak aldığı teorilerden olan tabiatçı fikirler, temelde Aydınlanma döneminin beşerle ilgili küllilerini esas almaktadır. Mukayeseli Din Bilimi için bu teoriler gelecek vaat edici olabilir. Daha çok insan biyolojisinin zihninin (bilişsel yapısının) ve sosyal kurumlarının oynadığı rollere dikkat çeken bu yaklaşım, geleneklerdeki alt birimlerin mukayesesini özelliklere arzu etmektedir³⁷.

Yeni yaklaşımı savunan Robert A. Segal ise geleneksel mukayeseyi şöyle eleştirir; a. Eski yaklaşımda fenomenler arasında sadece benzerlikler bulunup farklılıklar ihmal edilmiştir, b. Eski yöntemde benzerlik, "aynılık" olarak algılanıp karıştırılmıştır. c. Genellemeler ya çok geniş ya da çok dar tutulmuştur. d. Fenomen bağlamının dışına çıkarılmış hatta fenomenlerin tamamını kapsayacak genellemeler yapılmıştır³⁸.

36 William E. Paden, "Universals Revisited: Human Behaviors and Cultural Variations", *Numen- International Review for the History of Religions*, XLVIII, 3 (2001), 276.

37 Luther H. Martin, "Comparativism and Sociobiological Theory", *Numen- International Review for the History of Religions*, vol. XLVIII, no: 3 (2001), 290- 308; ayrıca Martin, "Comparison", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 45- 56.

38 Robert A. Segal, "In Defense of the Comparative Method", *Numen- International Review for the His-*

C. Fenomenolojik Yaklaşım (Phenomenological Approach)

Fenomenolojik yaklaşım veya daha çok bilinen adıyla "Din Fenomenolojisi" (*The Phenomenology of Religion/Religious Phenomenology*), dinî tezahürleri inceleyen sosyal ve beşerî bir alan olarak bazen bağımsız ve özgün bir bilim bazen de geniş modellere sahip Dinler Tarihi (*Religionswissenschaft*) içinde sadece bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Bağımsız ve özgün bir bilim olarak düşünüldüğünde "Din Fenomenolojisi", öncelikle dinde ortaya çıkan tüm unsurları (fenomenleri) sistematik ve mukayeseli bir tasnifle "anlamaya" ve bu temel unsurların anlamlarını ortaya çıkarıp "yorumlamaya" çalışan bir disiplindir. Bu anlamıyla bilim, antropolojik bir bakış açısına sahip olduğundan, dinî bir fenomeni, beşer kültürünün bir ürünü, önemli bir özelliği veya onu yansıtan bir çehresi olarak inceler³⁹.

Şu açıktır ki *tek bir Din Fenomenolojisi bulunmaz aksine pek çok din fenomenolojisi mevcuttur*. Bu bağlamda çağdaş Din Fenomenologları, bu disiplinin kullanım tarzlarına bakarak fenomenojileri çeşitli gruplara ayırmışlardır. Çağdaş Din Fenomenologlarından Douglas Allen, günümüze kadar gelen fenomenolojileri dört grup altında tasnif eder; birinci grupta herhangi bir felsefi veya teolojik iz bırakmayan ve terimi en geniş ve en muğlak haliyle kullanan grup vardır ki onlar için din fenomenolojisi sadece dinin temel unsurlarının araştırılıp anlaşılmasını ifade eder. İkinci gruptakiler, din fenomenolojisini mukayeseli ve tipolojik bir tasnife dayanan özgün bir din bilimi olarak anlamıştır (P. D. Chantepie de la Saussaye, Geo Widengren ve Ake Hultrantz). Üçüncü gruptakiler ise bu alanı, Dinler Tarihi ile özdeş, onun içinde, onun bir alt disiplini veya metodolojik bir yaklaşımı olarak görenlerdir (söz gelişi, W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker, Mircea Eliade,

tory of Religions, vol. XLVIII, no: 3 (2001), 348.

39 Mustafa Alici, "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (2005), 73.

Jacques Waardenburg). Son olarak, din fenomenolojisini teoloji içinde kullanan veya felsefi fenomenolojiyle onu özdeşleştirenlerin oluşturduğu anlayış bulunur (söz gelişi, Max Scheler, Paul Ricour, Friedrich Schleiermacher ve Paul Tillich). Tüm bu grupların kazanımları bize göstermektedir ki bilhassa iki dünya savaşı arasındaki dönemde önemi artan Din Fenomenolojisi, 1970'lerden itibaren Dinler Tarihi içinde çok etkili bir alan olurken 1990'lardan itibaren ise yeni metodolojik açılımlara (söz gelişi, kognitif ve analitik yaklaşımlara) dayanaklık etmiş bir yöntem olmuştur⁴⁰. Ancak *Din Fenomenolojisi* terimini *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887) adlı eserinde *ilk kez kullanan* Hollandalı Dinler Tarihiçi P. Chantepie de la Saussaye (Ö. 1920) olmuştur. Öğrencisi Gerardus van der Leeuw ise onu sistematik bir din bilimi olarak isimlendirmiş ve (*Phänomenologie der Religion*, 1933) adlı eseri kaleme almıştır⁴¹.

Dinler Tarihinde bir yaklaşım olarak din fenomenolojisi sözlüğünde, fenomen terimi ve onu anlamaya yönelik olmak üzere yapı (structure), betimleme (description), morfoloji, karakter verme (characterisation), anlama (verstehen), öz (wesen/essence) ve tezahür (erscheinungen/manifestation) gibi felsefe kavramları bulunmaktadır. Bu bağlamda Din Fenomenolojisi'nin genel felsefeden yararlanmasının iki temel boyutu bulunmaktadır; a). Kant'ın, numen/fenomen ayırımına bağlı olarak "Üstün Kutsal Varlığı" ifade etmek üzere "Fenomen" (Grekçe *Phainomenon*/kendini gösteren, tezahür eden şey) terimi ışığında gelişen anlamlandırmalar b). Hegelci-Husserlci genel fenomenolojiden ödünç alınan terimler etrafında gelişen fikirler. Sonuçta Din Fenomenolojisi, felsefi fenomenolojiden bilhassa Husserlyen felsefeden pek çok kavram veya fikir ödünç almış ve iyi bir başlangıç yapmak için

gerekli temel çatıyı kuracak bir alt yapıya bu yolla sahip olabildiği⁴².

Disiplin içinde fenomenolojik yaklaşımı savunan başlıca Dinler Tarihçilerinden kısaca bahsetmek yararlı olacaktır; bunlardan ilki olan ve Dinler Tarihi'nin öncülerinden olan *Cornelis Petrus Tiele* (1830-1902), Hollanda, Leiden doğumludur. Onun Din Fenomenolojisi'ne dair iki önemli eseri, *Outlines of The History of Religion to the Spread of Universal Religion* (1877) ve *Elements of the Science of Religion* (1896-1898) olup dine çeşitli tezahürleri bağlamında yaklaşır. Tiele'ye göre Dinler Tarihi disiplini, din olgusunu beşeri, tarihsel ve psikolojik bir fenomen olarak görmektedir. Zira din kendini "*fenomenler halinde*" tecelli ettirmektedir. Bu tecelli, beşer zihninin faaliyetleri yoluyla meydana gelmektedir. Son olarak Tiele'ye göre çoğul haliyle dinler ise farklı farklı beşer ifadeleri olarak her insanın içinde saklı bulunan tek bir dinin dışı vurmuş "unsurlarıdır". Bunlara ilave olarak Tiele'nin dini fenomenlerini tasnife yönelmesi ve dinin tüm formlarını ayrı bir kategori olarak incelemek istemesi onun bir diğer özelliğidir. Söz gelişi o, Dinler Tarihi'ni bir takım bölümlere ayırır; *morfolojik bölüm*, fenomenlerin- sürekli gelişmelerinin tabii bir sonucu olarak- değişimlerini ve transformasyonlarını endüktif bir araştırmayla incelemek isteyen *ontolojik bölüm* ise tüm gelişim ve değişmelerle ilgili yapıların yanında/ötesinde dinin değişmeyen unsurunu ele alır. Bu, Tiele'ye göre dinin çekirdeği, özü ve kaynağıdır. Ontolojik çalışma Tiele'ye göre kendi arasında da iki alt-bölüme ayrılır; her bir fenomeni kendi özgün gelişim süreci/safhası içinde inceleyen *fenomenolojik-analitik bölüm* ve dinin statik ve kaynaklarının dindardaki anlama sonuçlarının değerlendirildiği *psikolojik-sentetik bölümü*⁴³.

40 Douglas Allen, "Phenomenology of Religion" *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, XI, New York-London 1987, 273.

41 King, Ursula, "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion", *Contemporary Approaches to the Study of Religion -I*, Berlin- New York- Amsterdam 1984, 39.

42 Alici, "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", 76; ayrıca Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi Tarihe Yöntem Uygulama*, Kayseri 1999, 75- 78.

43 C. P. Tiele, *Elements of a Science of Religion-Morphological*, I, Edinburgh 1897, 222 ve 296-297; ayrıca Jacques Waardenburg, "Tiele, C. P.",

Hollanda asıllı bir başka teolog, filozof ve dinler tarihçi *Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye* (1848-1920) olup Din Fenomenolojisi'ni kendi kategorik bilim tasnifinde -en azından ismen- özgün bir disiplin olarak gördüğü için bazen çağdaş fenomenologlar tarafından *disiplinin gerçek kurucusu* sayılmaktadır. Zira Saussaye, Müller'in dinin unsurları, hocası Tiele'nin fenomen diye isim verdiği olguları, *Lehrbuch de Religionsgeschichte (Manual of the Science of Religion*, London, New York 1891)'adlı eserinde daha derinden ele almış ve ilk kez *Din Fenomenolojisi terimini kullanmıştır*; ona göre Din Fenomenolojisi, "dinin özü (*wesen*) ve tezahürlerini (*erscheinungen*)" incelemektedir." Yine o, tarihsel olmayan bir yaklaşıma sahip olarak bu disiplini -açık bir dille- bilinç objeleriyle ilgilendiği ölçüde psikolojiyle sıkı ilişki içinde görmektedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki Saussaye'nin Din Fenomenolojisi teriminden anladığı şey, genel olarak dinî fenomenlerin özü ve anlamını araştırmak ve bu fenomenleri zaman ve mekandan arındırarak tipolojik bir tarzda gruplandırmaktan ibaretti⁴⁴.

Tiele'nin bir diğer talebesi Norveçli Din Fenomenoloğu William Brede Kristensen (1867-1953)'dir. Kutsallığı kendi fenomenolojisinde öne çıkaran Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion* adlı çalışmasında, Din Fenomenolojisini, tasvirici bir genel bakışla, din bilimindeki verileri tasnif etmek için kullanır. Bu yöntemde bilim adamı, eğer dinî verileri fenomenolojik açıdan organize eder ve onların farklılıklarını veya çeşitliliklerini mukayese yöntemini kullanarak "anlamaya" çabalarsa, din fenomenlerini gerçekten kavramış olur. Burada *tarihsel gelişmeler gözardı edilecek ve sadece özün anlamı* kavranacaktır. Bu yaklaşımıyla Kristensen, fenomenolojiyi sadece verilerin organizasyonuyla sınırlandırmakta ve yorumlanmasını ise "felsefeye" bırakmaktadır. Zira ona göre öz kavra-

mı felsefeye ait bir kavramdır ve onu formüle etmek, Din Felsefesi'nin ana görevidir. Ancak Kristensen, tıpkı Leeuw gibi felsefeden ödünç alınan *epoche* (paranteze alma) terimini benimsemektedir. O, dinin anlaşılması gibi temel bir amaca ulaşmak isteyen bir bilim adamının, dindarların belli bir fenomen konusundaki temel bakış açısını anlamak üzere *epoche*'e başvurmasını zorunlu görmektedir. Zira *dindarın imanından başka dinî gerçeklik yoktur*. Bilimadamı sadece "dışarıdan" bir gözlemcidir ve kendi değer yargılarından kaçınarak ancak epoche gibi bir yaklaşımla içeriye nüfuz edebilir. Bir başka ifadeyle eğer Din Fenomenoloğu dinî verileri ona inananların anladığından farklı olarak anlamaya çabalarsa, o din hakkındaki gerçekliklerin üstünü örtüyor olacaktır. Hatta ona göre şu cümle çok önemli bir fenomenolojik klişedir; "inananlar tamamen haklıydı"⁴⁵.

Kristensen, kişinin "yabancı" fenomenleri anlamak için kendi dinî tecrübesinden yararlanarak *empatiye* başvurmasını da dinin özünü anlamaya yönelik bilimsel bir çaba olarak önemsemektedir. Kristensen kendi din fenomenolojisini, üç temel grupta tasnif etmektedir; dinî kozmoloji (dünya), dinî antropoloji (beşer alan) ve kültler (ibadet hareketleri). Bu gruplar iyi işlenirse Kristensen'e göre yeryüzünde biçimlenen beşerin ilahlarına ibadet, gerçekten var olduklarına inanılan ruhlarla ilgili inançlar ile dindarın ritüel temizlenmesi gibi özgün fenomenler çok rahatlıkla anlaşılabilir. Böylece fenomenolog, her hangi dinin bünyesindeki bir teknik kavramın ne anlama geldiğini ve farklı dinlerde ayırt edici formlarda olmasına rağmen ne gibi ortak cevaplar içerdiğini kavramaya çalışır⁴⁶.

Alman teolog, Dinler Tarihçi Rudolf Louis Karl Otto (1869-1937)'nun Din Fenomenolojisi'ne katkıları olmuştur. O, fenomenolo-

Encyclopedia of Religion, ed.Mircea Eliade, London 1987, XIV, 507.

44 Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, London, New York 1891, 6- 48; ayrıca Mustafa Ünal, 98- 104.

45 Brede Kristensen, *The Meaning of Religion*, The Hague 1960, 9- 14; ayrıca Brede Kristensen, "The Phenomenology of Religion", *Phenomenology of Religion*, ed. Joseph Dabney Bettis, London 1969, 38-39.

46 Kristensen, "The Phenomenology of Religion", 44- 47.

logların terminolojisini kullanmasa da geniş anlamıyla bir Din Fenomenoloğu sayılabilir. Bilhassa kutsalla ilgili eseri, (*Das Heilige* 1971 / *The Idea of Holy*, 1923), sonraki dönem Din Fenomenologlarını derinden etkileyen öncü bir kitap olarak klasikler arasında sayılmakta ve bu açıdan, sistematik Din Fenomenolojisi'ne derinlik kazandırmış psikolojik dinî tecrübe çalışması olarak görülmektedir. Otto'nun din anlayışında ise kutsal öne çıkar. Kutsal Varlığın (*numinous*), titretici gizem (*mysterium tremendum*) ve büyüleyici (*fascinant*) oluşu gibi iki yönünden bahseder. Kutsal varlığa ait bu unsurlar, rasyonel elemanlardır ve aynı zamanda Kutsal'ın *rasyonel olmayan veya rasyonel üstü* taraflarını da ima etmektedirler. Bu yaklaşımıyla Otto, hem Kutsalı farklı farklı tezahür ettiren dinlerin ayırt edici aykırı yönlerine saygı göstermekte hem de genel din kavramının evrenselleştirilmesine özel önem vermektedir. Ona göre sonuçta tüm dinî tecrübelerde ortak unsur *kutsal* kavramıdır. Bu fikirden çıkarak onun dinlerdeki zıt ve paralel yönleri aramaya girişmesi ve bu konuda özel yaklaşım metodu geliştirmesi sonraki fenomenologlar tarafından gayet mantıklı bulunmuştur⁴⁷.

Hollandalı Dinler Tarihiçi, teolog ve Din Fenomenoloğu Gerardus van der Leeuw (1890-1950), Din Fenomenolojisi terimini, ampirik ve aşırı tasnifçi gayeler için ilk kez kullanan hocasından ayrılır. Hatta o, bu terimi özgün bir din disiplinine isim olarak vererek onu tarihsel sürece önem veren Dinler Tarihi geleneğinden farklı düşünür. Ünlü ve etkili eseri 1933 tarihinde basılan *Phänomenologie der Religion* (*Religion in Essence and Manifestation*, çev. J. E. Turner, Princeton 1938) olup Leeuw'e haklı olarak *Sistematik Din Fenomenolojisi'nin kurucusu* olma unvanını bahşetmiştir.

Leeuw'e göre *Din Fenomenolojisi*, psikolojik sezgilere açık olmasına ve pek çok ortak kavrama rağmen deneysel psikolojinin fertleri merkeze alan yaklaşımından farklıdır. Gene de kişisel sezgi ve fenomenleri tecrübe etmeye dayalı "anlamayı" savunan Leeuw, kendi

fenomenolojisini teolojiden ziyade psikolojiye yakınlaştırmaktadır. Onun ele aldığı konular tamamen *fenomenler dünyasına* yani görülen aleme; *yeryüzüne ait* olgulardır. Sonuçta fenomenoloji, "*Yukarıdaki'nin (Tanrı'nın) sevgisiyle rızıklanmasına rağmen kendini yeryüzünde evinde hisseder*". Leeuw'un fenomenolojisi özellikle empati (*Einfühlung*) ve anlama (*Verstehen*) gibi iki farklı kavramı esas alarak, belli bir varlığı "yeniden tecrübe etme" çabası olup bir kişinin kendi benliğini organik bir bütün olarak düşünülen bir objeye nüfuz ettirmesini ifade eder. Böylece Leeuw, epoche ve empatiyi kullanarak dindarın duruş noktasını belirlemeye çabalar⁴⁸.

Alman asıllı teolog ve din fenomenoloğu Friedrich Heiler (1892-1967) ise Otto'nun dinde rasyonel ve rasyonel olmayan unsurlarına yönelik bakış açısını benimsemiş ve *numinous*'u dinde temel unsur olarak görmüştü. O, dindarın İlahi varlığa yakarışını konu edinen çalışmasıyla Nathan Söderblom'un ilgisini çekmiş ve duanın din tecrübe üzerinde bıraktığı etkilerden yola çıkarak Dinler Tarihi ile Din Psikolojisi'ni birbirine iyice yaklaştıran hatta kendi din fenomenolojisinde Din Psikolojisi'nin etkilerini arayan bir kişi olmuştu. Heiler'e göre hiçbir metot, din fenomenlerine tamamen nüfuz edecek bir başarıya ulaşamaz. Ancak fenomenolojik metot yine de bilimsel bir gerekliliktir. Ona göre bir fenomenoloğun, *fenomen*den (tezahürden) *eidōs*'a (öze) gitmesi esastır. Ona göre dindeki fenomenler, sadece kendilerinin dayandırıldığı öze bağlı olarak araştırılırsa anlamlı olabilir. Günümüzde bazı Din Fenomenologları, Heiler'in yaklaşımını *global fenomenoloji* olarak isimlendirir ve Leeuw ve Otto'nunkiyle birlikte ampirik olmayan, tarihsellik karşıtı, aşırı teolojik bir yaklaşım olarak kabul ederler⁴⁹.

II. Dünya savaşı sonrası disiplin tarihinde tarih ile fenomenoloji arasındaki gerilim gittikçe

48 Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation: a Study in Phenomenology*, trans. J. E. Turner, Princeton 1938, 671- 685; ayrıca, Mustafa Ünal, 104- 109.

47 Geniş bilgi için Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul 2007, 349- 395.

49 Geniş bilgi için Alıcı, 434- 438; ayrıca Mustafa Ünal, 124- 127.

azalmış yerini barışa bırakmıştır. Söz gelişi İtalyan asıllı Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazzoni (ö. 1959) tarih ile fenomenolojide daha uzlaştrıcı bir yöntem benimseyerek *tarihsel fenomenolojinin kurucusu ünvanını alır*. Pettazzoni, Vico ve Croce gibi katı tarihselciliği savunan tarih filozoflarının anavatanı olan İtalya’da yetişmiş bir antropolog, mukayeseli bir dinler tarihçisi olarak öncelikle “tarih” terimine vurgu yapacaktır. Ona göre tarih din biliminde yalnızca “geçmişin bilgisi” olarak anlaşılabilir. Yine tarihselcilik, ona göre sırf dinlerin tarihlerinin bir araya getirilip mukayese edildiği bir çalışma da değildir. Aksine tarih, fenomenolojiyi dışlamayan bir yöntem olup mukayese metoduyla birleşir ve geçmişini anlayan ve onu günümüzde yeniden inşa eden bir hale dönüşür. Pettazzoni bu yöntemle bir başka sonuca daha varacaktır; din, tarihî bir fenomen (*genomenon*) mahiyetindedir. Dine yönelik bu yaklaşımıyla Pettazzoni, Dinler Tarihi’nin, hem tarihi dışlayan katı fenomenolojik yaklaşımlara kaymasına engel olmak istemiş hem de Leeuw’un başlattığı tarihi dışlayıcı fenomenolojiye karşı çıkararak tarih biliminin potası içinde eritmeye niyet etmişti. Zira Pettazzoni’ye göre fenomenlerin yapısı, anlamları, zaman ve mekan içinde aldıkları konumları (bağlamları) da tam anlaşılabilir için zaten tarihsel bir süreci gerektirmektedir. Sonuçta Pettazzoni’nin tarihsel kültürel unsurları ihmal etmeyen fenomenolojik yaklaşımı şöyle özetleyebiliriz; a. Fenomenler parçalanarak tahlil edilir ve onlar tekrar yorumlanarak “kendi var oldukları zaman” bağlamında “tekrar inşa edilir”. b. Elde edilen “bulgular”, tarihsel süreçleri doğrultusunda ve ait olduğu dinî geleneğin kendi bağlamında ortaya koyduğu özel kültürel olgulara doğru anlamları genişletilerek mukayese yapılır. c. Bu mukayese edilen verilerin mutlak metafizik alemle (kutsal ile) bağlantısı bulunur⁵⁰.

Yahudi asıllı Dinler Tarihçisi, fenomenolog ve Din Sosyoloğu Joachim Wach (Ö. 1955), Dinler Tarihi (Religionswissenschaft) disiplinini diğer din bilimlerini de kapsayacak kadar geniş tutar. Onun en önemli taraflarından biri de fenomenolojiyle hermenötüğü uzlaştırmaya çabalamasıdır. O, bunu yaparken fenomenolojiyi Dinler Tarihi’nin “içinde” açıklamaya girişir. Ona göre fenomenolog, dinleri hermenötüğe bağlı kalarak anlamayı ön plana alabilir ve bunun için kişisel sezgi gücünü kullanabilir. Fenomenler, bireysel olaylarla taşınmaktan ziyade dinî hayat ve tecrübeye bağlı olarak fert ve cemiyet tarafından aktarılmaktadır. Wach, dinî tecrübenin *sui generis* ve evrensel bir beşerî olgu olarak her hangi bir dinde, ortak olarak ortaya çıktığını belirtir. O, fenomenlerin yapılarına sosyolojik- fenomenolojik yaklaşımla ve hermönetik bir anlamayla yaklaşmaktadır. O, bu bağlamda kutsal etki etiği dindarların ortaya koyduğu “dinî ifadeleri” üç temel form halinde açıklar; *teorik, pratik ve sosyolojik*⁵¹.

Amsterdam Üniversitesi’nden çağdaş Dinler Tarihçi ve Din Fenomenoloğu C. Jouco Bleeker (1898- 1983), din fenomenolojisinin felsefî bir alandan ziyade fenomenlerin dinî anlamlarını ortaya çıkaran bir din çalışmasını olduğunu savunur. Ona göre fenomenoloji, Tanrı’ya dair bir bilgiye sahip olan dindar insanların ciddi tanıklığını yapar. Bu yüzden de tarafsız kalmayı tercih eden bir bilimdir. Bleeker, 1963 yılında basılan *The Sacred Bridge* (Kutsal Köprü) adlı çalışmasında Din Fenomenolojisi’nin geçmişte tarih ile felsefe arasına sıkışıp kaldığını fakat artık onun ampirik bir bilim olması gerektiğini vurgular. Ona göre son tahlilde din fenomenoloğu dinin özyle ilgili kapsamlı bir formülasyon yapmayı kendine ana hedef seçmelidir.⁵²

Bütün bu etkili fenomenolojilerin yanında çağımızın en büyük Dinler Tarihçisi ve Din

50 Raffaele Pettazzoni, “Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji”, *Tanrı’ya Dair*, der. ve çev. Fuat Aydın, İstanbul 2002, 103-104; Pettazzoni, “Il Metodo Comparativo”, *Religione e Società*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 101-110; Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 215- 219; ayrıca Mustafa Ünal, 119- 123.

51 Geniş bilgi için Alici, 462- 495.

52 Jouco C. Bleeker, “The Contribution of the Phenomenology of Religion”, *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. Ugo Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani Leiden 1972, 35- 45; Bleeker, “The Phenomenological Method”, *Numen*, 6 (1959), 96- 111.

Fenomenoloğu olma hakkını Romanya asıllı Amerikan Dinler Tarihiçi ve Din Fenomenoloğu *Mircea Eliade* (1907- 1986)'ye vermek zorundayız. Eliade'nin genel olarak Dinler Tarihi'ne özel olarak da fenomenoloji sağladığı büyük katkıları arasında *hermenötik fenomenolojik yaklaşımı*, kutsal- profan ayırımı, kutsalın tezahürleri (hierophanie), dinî sembolizm, yaratılış ve kozmolojik mitleri, arkaik din ve dindar, kutsal mekan, zaman ve tarih ile ilgili özgün hermenötüğü sayılabilir. Yani o, Dinler Tarihi çalışmalarında *dinlerin entegre edici dünya görüşlerini ortaya çıkaran hermenötik bir fenomenoloji* sergileyen Eliade bunu hemen hemen tüm çalışmalarında hissettirmektedir. "Yeni Humanizm" adıyla insanlığın geleceğine dair projesini sunduğu ünlü makalesinde, hermenötüğü dayalı kendi fenomenolojisini, Mukayeseli Dinler Tarihi içinde, mevcut tarihsel yaklaşımın yanında ikinci önemli entelektüel yaklaşım olarak kabul etmektedir. Ona göre bu iki entelektüel yaklaşımın sonuçları *homo religiosus* hakkındaki yeterli bilgiler için eşit derecede değerli şeylere sahiptirler. Bir başka deyişle Eliade, *fenomenologları, dinî verilerin anlamlarına ilgi duyan bilim adamları olarak görürken Dinler Tarihiçileri ise ortaya konan bu anlamların değişik kültür ve tarihsel anlar içinde nasıl tecrübe edildiğini ve nasıl yaşandığını, aynı zamanda onların tarih içinde nasıl değişime uğradığını, zenginleştiğini veya fakirleştirildiğini gösteren kişiler olarak kabul eder*. Hatta Eliade, Pettazzoni'nin Din Fenomenolojisine, (yani bu bilimin, tarihin dinî yönden ve dinî boyutlarıyla anlaşılmasını öngörmesi gerektiği şeklindeki fikrine) tamamen katılır⁵³.

Öncelikle Eliade'nin fenomenolojik yönteminde, dinin özünü anlamak için kutsal (sacred) ve bilhassa da kutsal-profan ayırımı öne çıkar. Hatta denilebilir ki onun *The Sacred and Profan* (1959) adlı eseri Otto'nun *The Idea of Holy*'si kadar etkili ve önemli bir fenomenolojik kitabıdır. Sonuçta Eliade'nin kutsal- profan ayırımı varlık alemindeki iki farklı forma işaret

eder ki bu da kutsalın ilk mümkün tanımında gizlidir; kutsal, profan olanın zıddıdır. Zaten Eliade için bir din fenomeninin anlamını belli bir kültür içinde kavramak ve neticede onun mesajını deşifre etmek (zira her din fenomeni bir gizli şifreye sahiptir), yeterli değildir aksine onun tarihini yani onun değişim ve gelişimlerini ortaya koymak ve neticede onun insanlığa ait kültüre yaptığı katkıyı ortaya çıkarmak da gerekir.

Eliade'nin din fenomenolojisine diğer bir katkısı da *sembolizm ve sembolik yapılarla bilhassa arketiplerle ilgili görüşleri* gelmektedir. Eliade, eserleri arasında özellikle *Patterns in Comparative Religion*'da dinin perenial yönlerini tasvir eden bu gibi bazı temel dinî yapılardan bahseder. Hatta onun için sembolik yapıların ait olduğu yerden ziyade arkaik dindar için ifade ettiği anlamlar önemlidir. Ona göre *arkaik dindar, modern öncesi zamanlara ait olan veya kırsal kültürlerle yoğrulmuş dindar* insan olarak tanımlanabilir. Modern insan, ona göre kutsaldan arındırılmış (*desacralized*) bir dünyada yaşayan veya yaşamayı şevkle arzulayan kişi olup dinî duygulardan yoksun bir hayat tecrübesine sahiptir. Arkaik insan ise kutsal bir evrende mümkün olduğu kadar çok kalmak için uğraş veren *Homo Religiosus*'dur. Böylece Eliade'nin fenomenolojisinin asıl niyeti, *bir liste halinde fenomenleri vermekten ziyade kutsalın morfolojisini ortaya çıkarmak için fenomenolojik metodu kullanmaktır*. Fenomenlerin ağır dinî anlamlarını kavramak isteyen Eliade'ye göre bunun için üç boyuta ihtiyacın olduğunu savunur; *tarihsel, fenomenolojik ve hermenötik*⁵⁴.

Türkiye'de de doğrudan Din Fenomenolojisi'nin mahiyeti ve uygulama alanına yönelik özgün bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Dinler Tarihiçi Mustafa Ünal'ın *Din Fenomenolojisi – Tarihçe Yöntem Uygulama-* (Kayseri 1999) ve Dinler Tarihiçi Ekrem Sarıncıoğlu'nun *Din Fenomenolojisi -Dinlerin*

53 Mustafa Alıcı, "Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Eliade için Kısa Bir Rehber", *EKEV Akademi Dergisi*, 24(2005), 52-60.

54 Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", 101- 106; Mustafa Ünal, 113- 118.

Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri- (Isparta 2002) adlı eserleri bu tür önemli çabalardır. Ünal'ın eseri, din fenomenolojisi hakkında zengin bilgiler içeren ve çok geniş bir tarihçe vererek fenomenolojik yöntemi değerlendirmektedir. Eserde ayrıca önemli bir Tanrı fenomenolojisi da verilmektedir. Sarıçioğlu'nun çalışması ise dinlerdeki mahiyet ve tezahür şekillerini tasnif eden, onların dindeki anlam ve uygulamalarına yer veren tarihsel bir fenomenolojik bir çalışmadır. Bu kitap, Heiler'in yaklaşım çizgisinde gözükmektedir.

D. Eliade Sonrası (Post-Eliaden) Dönemde Yeni Metodolojiler: Feminist, Kognitif ve Analitik Yaklaşımlar

Dinler Tarihi içinde son on beş yılın en heyecan verici gelişmelerinden biri de Eliade'nin ölümünden sonra bilhassa 1990'lardan itibaren etkin olmaya başlayan metodolojik yaklaşımların varlığıdır.

Feminist Yaklaşım: 1990'ların başından itibaren etkin olan yöntemlerin başında bulunan feminist yaklaşım bilhassa bayan dinler tarihçileri arasında revaçtadır. Onlar, genel antropologların cinsiyetle ilgili görüşlerini bir cinsiyet kategorisi (gender category) olarak özgün metodolojik yaklaşımlarına ve genel Dinler Tarihi meseleleri içine sokmuşlardır. Böylelikle feminist yaklaşım Dinler Tarihi içinde feminal unsurlara yönelik metodolojik yaklaşımları ifade etmektedir. Ancak çoğunlukla kadın araştırmacılar tarafından ele alındığı şekliyle feminist çalışmalar, daha çok baskın geleneksel anlayışa bir tepki olarak ve kadının geçmişte marjinalleştirilmesi sebebiyle geliştiğinin altını çizer. Nitekim 1960'larda Hıristiyan teolojiler içinde başlayan feminist antropolojilerle devam eden feminist kadın düşüncesi disiplin tarihi boyunca en fazla 1970'lerden itibaren kadın konusundaki araştırmalara karşı önemli eleştiriler yapılarak gelişmeye başladı. 1980'lere geldiğinde bazı kadın Dinler Tarihçileri tarafından, bilimsel Dinler Tarihi çalışmalarının erkek egemen bir bilim olduğu ve bu alana sürekli bir erkek maskesinin giydirildiği açık bir dille ileri sürülme başladı⁵⁵.

Dinler Tarihi metodolojisine cinsiyet kategorisini sokan çağdaş Dinler Tarihçileri arasında Kari Elizabeth Borresen, Felicity Edwards, Ursula King, Kim Knott, Rosalind J. Hackett, Morny Joy, Penelope Margaret Magee, Naomi Goldenberg, Marilyn F. Nefsky, Randi R. Warne, June O' Connor, Darlane Jushka, Rosalind Shaw ve Erin White sayılabilir. Bu bilim adamları, kadın konusunu ve bilhassa cinsiyet kategorisini Dinler Tarihinin "gündemine" sürekli olarak taşımakta ve kadınların bu bilime katkılarını vurgulamaktadırlar.

Buna ilave olarak onlara göre geleneksel açıdan Dinler Tarihi, akademik çalışmalarda daima dindar olarak erkeğin ne yaptığını anlatan, insan konusu işlenirken erkek cinsini öne çıkaran ve önce onu anlatmak isteyen katı bir söyleme sahip olmuştur. Yine araştırılan dinî sistemler içinde erkeğin yaptığı şeyler genelleştirilmekte, kadının yaptıkları ise problematik konular olarak görülmüştür. Bunun yanında erkeğin din içindeki işlevleri sadece ciddi işler olmakla kalmamış entelektüel açıdan araştırma ve tahlile layık fenomenler olarak üstün, değerli ve tüm insanlığı temsil hakkına sahip olgular olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Çağdaş Dinler Tarihi'nde feminist yaklaşımın cinsiyetle ilgili olarak ileri sürdüğü üç temel eleştiri söylenebilir; Dinler Tarihi'ne erkek egemen (*androcentric*) bilimsel çalışmalar hakimdir, dinlerdeki kadın/dişi (female) unsurlara yönelik meseleler yeterince ele alınmamaktadır; son olarak dindar kimlik olarak kadınların çeşitli dinler içindeki konularının doğurduğu temel konular teori ve metod için fazla önemsenmemektedir.

Neticede Dinler Tarihi içindeki feminist yaklaşımın ana karakteristiğini özetlersek; a. Dinlerdeki ana kavramların cinsiyete bağlı durumunu irdeler. b. İlahla ilgili kavramlardaki dişilik/erillik unsurları araştırıp, dişiliğe ait olanların geçerliliğini öne çıkarır. c. Erkek egemen (andro-centric) sembollere meydan okurken, aynı zamanda erkek müellifler tarafından yazılan dinî metinlerin yeniden ele alınmasını ve yorumlanmasını ister. d. Cinsiyete dair dinî fenomenlerin hermönetik bir şüpheyle açıklanmasını benimser. e. Dindar kadınların daha rahat anlayabilmesi için kutsal kitaplar ve gele-

55 Randi R. Warne, "(En) Gendering Religious Studies", *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 27 (1998), 427- 436.

nek içindeki mümtaz kadın şahısları yorumlar. f. Geleneklerin kadına yönelik yaklaşımlarını tarihsel mukayese metodu içinde “kadın gözüyle” değerlendirir. g. Daha çok dindar kadınların tecrübesini önemser ve sorunlarına eğilir. h. Feminist yaklaşım genel olarak Hıristiyan feminist teolojiden ilham almasına rağmen onu islah edici bir karakterde olup genel anlamda baskın hıristiyan kültürünün etkisiyle diğer dini gelenekler içindeki dışı unsurları ve dindar kadının konumunu yeniden anlamaya çalışan bir ampirik yöntem izler⁵⁶.

Kognitif Yaklaşım: Eliade sonrasında gittikçe etkinleşen yöntemlerden biri de *kognitif yaklaşımdır*. Bu yaklaşımı benimseyen bilimadamları için “insan bilincini” anlamak, dindarı ve bilhassa din olgusunu anlamaya önemli ölçüde yardım edebilecektir. Buna bağlı olarak tabii ve beşeri bilimler arasındaki doğal bağın farkında olan pek çok genel bilişsel uzman, din hakkında uygun bir yorum yapmak için harekete geçmiştir. Böylece bu bilimadamları artık metin tefsirlerinden laboratuardaki deney ortamına geçiş yapmanın zamanının geldiğine inanmışlardır.

Aslında genel kognitif yaklaşımın tarihçesi 1912 ila 1933 yılları arasında hakim olan Alman Gestalt hareketine kadar dayanır. Bu hareketin öncülerinden Max Werheimer, Koffka ve Wolfgang Köhler gibi uzmanlar, Nazi baskısıyla A.B.D.’ye göç etmeye zorlanınca 1950’lerden itibaren yeni dünyada bilişsel çalışmalara imza attılar. Onlara bu dönemde George Miller, John McCarty, Marvin Minsky, Allen Newell ve Herbert Simon da katılmıştı. Buradan hareketle kognitif alanı din bilimine uyarlayan ilk akademisyenlerden Dan Sperber, 1975 yılında *Rethinking Symbolism* ismini verdiği kitabında dinî sembollerini bilgi elde etme teorisi bağlamında tahlil etmeye çalışmış, işaret bilimi olan semiotik alanını eleştiriye tabii tutmuş, dinî fikirler ne olursa olsun hiçbir kültürel bağlama ihtiyaç duyulmadan insan tarafından hızlıca benimsendiğini ortaya koymuştu. Sonuçta onun

için insanın dinî fikirlere vermiş olduğu ret, kabul veya kayıtsız kalma gibi tepkiler bilinçaltıyla ilgili bir durumdu.

Bu bakış açılarından yola çıkan 1980’lerden itibaren bir takım Dinler Tarihçileri de dinle ilgili teorilerini etkileyen şu sorulara cevap aramak istediler; nöropsikoloji denilen bilim bize dinde bulunan sosyal ve kültürel fenomenler konusunda neler diyebilirler? İnsan bilincinin, tarihsel süreçler konusunda diyeceği ne gibi şeyler vardır? Bu yaklaşımın öne çıkardığı bir diğer önemli nokta da, insan zihninin, genel olarak bir sorun çözen aygıt olarak anlaşılacağı bunun yerine zengin içerikli özgün operasyonlar yerine getiren alt sistemler bütünü olarak algılanması gerektiği inancıdır. Bu yaklaşıma göre “din”, *ontolojik alanların çiğnendiği sınırlar içinde bilişsel işlemlere bağlı zihinsel bir olgu olup heterojen bir fenomen olarak kendine özgü (sui generis) bir doğadadır*. Bu tanımdan hareketle bilişsel din, bir dizi düşünce, davranış ve tecrübeler dizisi olup “oldukça sıradan” kognitif ve duygusal süreçlerle mümkün olur. Bundan dolayı diyebiliriz ki kognitif yaklaşım genel olarak ampirik bir temele dayandığından insanın din algısını da ampirik olarak anlamaya çabalar⁵⁷.

Kognitif yaklaşımın temsilcileri arasında Pascal Boyer, Thomas Lawson, Robert McCuooley, Scott Atron, Stewart Elliott Guthrie, Ilkka Pyysiainen, Dan Sperber, Veikko Anttonen, Luther H. Martin ve Armin W. Geertz gibi çağdaş bilim adamları sayılabilir.

Bu yaklaşımda dindar “insan” zihni ve bilinci, öncelikle bir insan bilinci olarak görüldüğünden alemi tanımaya ve taramaya yarayan bir işlemi ifade eder. Zihin-beyin ilişkisi içinde gelişen bu bilinç, dış aleme karşı beşer tavrını tam olarak ortaya koymak için vardır. Yeni doğmuş bebeğin bilincinden yaşlı bir insanın bilincine kadar tüm insanların bilinci, kognitif Dinler Tarihi tarafından değerlendirilir. Bu yaklaşım çok yeni teorik bileşenlere sahip olarak özellikle 2000 yılından itibaren gittikçe etkisini hissettir-

56 Mustafa Alıcı, “Dinler Tarihi’nde Çağdaş Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’alesi-II*, İstanbul 2005, 1358.

57 M. P. Levine, “A Cognitive Approach to Ritual: New Method or no Method at all?”, *Method and Theory in The Study of Religion*, 10 (1998), 30-60.

miştir. Aslında modern Din Psikolojisi'nin alanına müdahale ettiği gözlemlenen bu yaklaşım, açık bir ifadeyle Din Psikolojisi'nin dinlerle ilgili bilişsel sorunları çözmeye Dinler Tarihi için yeterli olmadığını ve daha küresel anlamda tüm dinleri kapsayabilen ortak beşeri bir bilinç araştırmasına ihtiyaç duyulduğunu savunur⁵⁸.

Yaklaşımın öncülerinden Stewart E. Guthrie ise *Faces in the Clouds* (1994)'da kognitif antropomorfizmi öne çıkarmaktadır. Onun ana argümanı şudur; insanlar, doğaları icabı, muğlak fenomenleri yorumlayabilmek için insana benzeyen modelleri yani antropomorfizmi kullanmaya meyillidirler. Bu türden bir kullanım, hem ani beşer işlerinde hem de kültürel olaylarda olabilmektedir. Bu kognitif tavır, ona göre bir algılama stratejisi olup stratejinin temelinde alemdeki muğlaklıkları, en yakın mümkünlüklere göre kıyaslayıp yorumlayabilme yetisi yatar. Söz gelişi insan dar bir sokakta gölgeleri, "kişiler" olarak sanabilir ve -eğer bu yorumlamaları haklıysa- onlar nispeten zararsız hale dönüştürebilir. Guthrie'ye göre bu tür stratejiler sadece insana mahsus değildir ve diğer hayvanlar tarafından da paylaşılır. Sonuçta bilişsel antropomorfizmi kavrayabilmek, hem seküler hem de dinî tecrübelerin tam olarak anlaşılmasında büyük katkılar sağlayabilir⁵⁹.

Sonraki dönemlerde kendi teorisini geliştiren Guthrie'nin antropomorfizme dayandırdığı özgün yaklaşımı, bilhassa klasik animizmi başlama noktası kabul edecektir. Onun animizm derken anladığı şey, basit bir ifadeyle ölü eşya ve olaylara can verme işidir. Söz gelişi ona göre şüpheli durumlar altındayken biz insanlar, elimizdeki en önemli imkan olan canlı olanı (daha önemlisi insana benzeyeni) arayıp bulmaya veya en azından onun izini sürmeye meylederiz. Animizm bu noktada bir algı stratejisi olacaktır. Bu yüzden Guthrie, klasik animizmin

kurucusu Edward. B. Tylor'den farkı olarak animizmi sadece ölüm ve rüyalar bağlamında izah etmez veya Malinowski'de olduğu gibi animizmi irrasyonellik örnekleri hakkındaki spekülasyonlar olarak görme gereği duymaz⁶⁰. Bunun yerine Guthrie, dinin bilişsel açıdan ilah veya ilahları mümkün olduğu kadar insana benzetmeye çalıştığını bu haliyle antropomorfizme kaydığını açıklayarak, "derinden sezgisel" bir mahiyete sahip olduğunu iddia eder ve Pascal Boyer'in dediği tarzda dinî antropomorfizm konusunda karşıt sezgiciliği kabul etmez⁶¹.

Köklü bir Din Fenomenolojisi geleneneğine sahip Finlandiya da fenomenolojik yöntemden hareketle bu yaklaşıma katkı sağlamıştır. Helsinki Üniversitesi'nden Dinler Tarihcisi Ilkka Pyysiainen, bizzat editörlüğünü yaptığı *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* adlı esere yazdığı Giriş'te kognitif yöntemi bir yaklaşımdan ziyade bir alt bilim olarak tanımlar. Ona göre her kognitif yaklaşım sahibi, kendi fikirlerinin yanı sıra din olgusunu mümkün bir fenomen olarak algılayabilecek kognitif bir dayanağın haritasını çıkarmaya yardımcı olmalıdır. Böylece araştırmalar çoğalıp yığılacak ve sonuçta bizim din fenomeni hakkındaki bilgimiz ampirik araştırmalarla gelişip büyüyecektir. Ona göre kognitif Dinler Tarihinin üç temel hedefi bulunmaktadır; 1. Empatiye dayanan fenomenleri anlama işi, zihnen bir kavramayı dolayısıyla kognitif bir unsuru daima içerir. 2. "Hayatın anlamı" gibi metafizik meselere duyulan ilgi, hala beşerin evrensel ilgisi olarak tanıtılmaktadır; bu yüzden bu durum süratle düzeltilmelidir. 3. Eğer ilah veya ilahlar varsa ve kendilerini insanlara ifşa ediyorlar ise ifşa olunan ilahi şeyler, insanlar tarafından ancak sıradan kognitif ve iletişime dayalı süreçler yoluyla bilinebilirler. Bu yüzden üstün güçler ile insanlar arasındaki alış- veriş bir süreç olarak kesinlikle bilimsel açıdan izah edilmelidir. Sonuçta Pyysiainen'e göre kognitif din bilimi; bilimsel,

58 Anttonen, Veikko, "Identifying the Generative Mechanisms of Religion", *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, ed. Ilkka Pyysiainen, Veikko Anttonen, London- New York 2002, 14- 37.

59 Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds A New Theory of Religion*, New York -Oxford 1993, 4-150.

60 Guthrie, "A Cognitive theory of Religion, *Current Anthropology*, 21 (1980), 181- 203.

61 Guthrie, "Why gods? A Cognitive Theory", Jensine Andresen (ed). *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge 2001, 94-111.

redüksiyonist ve genel olarak beşeri değerlere dyalı bir bakış açısıyla hareket ettiğinden onu savunan din bilimcisi, akademik din çalışmalarıyla dinî amel işini birbirinden ayırt etmek zorundadır. Bu yüzden bu yaklaşımdaki bir alan aynı zamanda beşerin kendisini ve kültürel gelişmelerini anlamasını kolaylaştıracaktır. Bu işlem yoluyla her türlü din fenomeni, teolojik bir gündem olma yanında kognitif açıdan da değerlendirilmiş olacaktır. Söz gelişi kognitif din bilimi, dinlerdeki hakikat iddialarını paranteze almak yoluyla dinin nasıl işlev gördüğünü bize açıklayabilirken zihinsel açıdan ise dinî düşünce ve davranışın neler olduğunu, din fenomeninin mahiyetini dinlerdeki fenomenlere bağlı kalarak anlatabilir. Sonuç olarak ona göre *kognitif alan, en geniş anlamıyla, sinirbilim ve evrimsel psikolojiyi kapsayabilen, dinî fikirlerin nasıl beşer tarafından benimsendiğini, temsil edildiğini ve iletildiğini inceleyen bilimsel bir çabadır*⁶².

Finlandiya, Turku Üniversitesi'nden bir başka Dinler Tarihiçi Veikko Anttonen ise din fenomeninin ortaya çıkışı (kaynağı) ve işleyişini kolaylaştıran zihni mekanizmalara yönelir. Din, ona göre, beşer için daima muğlaklık halindedir ve ancak zihinsel örgü içinde olduğu müddetçe "anamlıdır". Bu bakımdan Dinler Tarihiçi, fenomenleri anlamak isterken dindar insanın kendi çevresi içinde eşya hakkındaki bilgisini organize edebildiği sosyo-kültürel faktörlere de ilgi duymak zorundadır⁶³.

Amerikan Dinler Tarihiçi Luther H. Martin, Micheal Pye'in 65. yaşgünü dolayısıyla yayınlanan *özel çalışma (festschrift)* için yazdığı "Kognitif Dinler Tarihi'ne Doğru" ("Towards a Cognitive History of Religions") adlı yaklaşıma yön verici makalesinde bilimsel bir dinler

bilimi olarak bu disiplinin, insanlığın zihinsel evrimi tarihini de sunması gerektiğini ve doğal olarak sunduğunu ve böylelikle zihinsel işlevlerden uzak kalamayacağını gösterdiğini ileri sürer. Bu tür bir Dinler Tarihi, ona göre Din Psikolojisi'nden farklı olarak, tarihsel süreç içinde din olgusuna bakarken inananlardaki zihinsel evrimi de öne çıkaracaktır. Çünkü ona göre "din", "beyin" ve "zihin" üçgeni içinde ortaya çıkan meseleler kültürle uğraşan bir araştırmacının hele bir Dinler Tarihiçisinin hiç ihmal edemeyeceği alanlardandır⁶⁴.

Analitik Yaklaşım: Din olgusuna tipolojik olarak yaklaşan ve anlama, yorumlama ve tasvir etmeyi esas alan geleneksel fenomenolojik yaklaşımın bizzat içinden doğan ve ağırlıklı 1980'lerden itibaren Dinler Tarihi içinde yer edinen bir başka yaklaşım da analitik yöntemdir. Bu yaklaşım, dinlere ait temel fenomenler hakkında tanım ve tipolojiler yaparak analitik modelleri öne çıkarmayı ve din biliminde tenkitçiliği daha fazla önemsemeyi amaç edinir. Bu tenkitçilik, sadece objektif olmak değil, aynı zamanda sindirici yani gerçeği söylemek konusunda daha fazla bilimsel ve ciddi olmak demektir. Buna dayanarak analitik yaklaşımı savunanlar, tenkit edilecek bir tanımı veya dinle ilgili bir bilginin negatif yönlerini görmezlikten gelemeyi veya onu hafife alıp küçümsemeyi aksine onu açık bir dille dile getirirler. Böylece analitik yaklaşım daha çok dindar ve din bilimcisiyle ilgili temel sorunlarla uğraşan bir Dinler Tarihi türü içinde ve bizzat bilimsel fenomenolojik bünyesinde bir oto kontrol ve iç tenkit standardını yakalamak amacını güder.

Bu yöntem, genel felsefe içinde bir bütünü kendi unsurlarına ayırarak incelemeyi ya da bir önermenin kendi unsurlarına geri götürerek onu çözümleme yaklaşımını ifade eder. Çağdaş bazı Dinler Tarihiçiler, analitik yöntemi ileri bir fenomenolojik paradigma olarak görecektir ve fenomenlerin kendi parçalarından yola çıkarak tanımlanması için çaba göstereceklerdir.

62 Ilkka Pyysiäinen, "Introduction: Cognition and Culture in the Construction of Religion, *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, ed. Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen, London-New York 2002, 1- 13.

63 Veikko Anttonen, "Identifying the Generative Mechanisms of Religion", *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, ed. Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen, London- New York 2002, 14- 37.

64 Luther H. Martin, "Towards a Cognitive History of Religions", *Unterwegs New Paths in the Study of Religions- Festschrift in Honour of Micheal Pye on his 65 th Birthday*, ed. Christoph Kleine, Monika Schrimphf, Katja Triplett, 75- 82.

Hatta bu yaklaşımdaki Dinler Tarihçiler, Dinler Tarihi'nin dindarların özgün bir din bilimi olmayışının ve onun seküler bir araştırma sahası oluşunun en büyük kanıtı olarak günümüzde onun dinlere analitik yaklaşmasını delil göstermektedirler. Onlara göre bu tavır kesinlikle ateist bir yaklaşımı çağrıştırmaz aksine din olgusunu belli bir dine ait olmayan bir terminolojiyle yorumlamak anlamak ve izah etmek anlamına gelecektir⁶⁵.

Çağdaş Dinler Tarihçilerden analitik yaklaşımı benimseyenler arasında, Jonathan Z. Smith, Russell T. McCutcheon, Willi Braun, Tim Jensen, Robert Segal, Donald Wiebe, Armin W. Geertz ve Jeppe Sinding Jensen sayılabilir.

Analitik yaklaşımın temel kalkış noktası, dinin bir beşer ve kültür ürünü oluşu bir başka deyişle onun, biyolojik, psikolojik, kültürel ve sosyal yapı ve mekanizmalarla yakından ilişki içinde olmasıdır. Analitik yaklaşım, fenomenleri incelerken incelediği sraya baktığımızda, öncelikle antropolojik teorilere ihtiyaç duyduğunu sonra kültürel ve sosyal bir yöne sahip olduğunu ve tanımlama yaparken de tipolojik şemalar kullandığını görmekteyiz. Buna göre din fenomenleri için ideal analitik tipoloji, tamamı mukaddes nitelikte olan zaman, pratik, obje, mekan, sosyal ve dindar kişileri içine alacak kadar genişliktedir.

Dinler Tarihi için teorik çatısı iyi kurgulanmış bir bilim olmak esas olduğundan tanımlama ve tipolojik araştırmalar için analitik davranmak esastır ve çok önemlidir. Bunun için bu yaklaşım, doğal analitik şemalara özellikle duyumsal analitik şemalara ihtiyaç duyar. Din fenomenlerinin incelenmesi için kurgulanan bu tür şemalar arasında, aksiyoma dayalı şemalar, formel şemalar ve ampirik şemalar gelmektedir. Buna göre aksiyoma dayalı şemalar, soyutlanmış aksiyomlardan türetilen ve tam olarak ampirik bir olayla ilgisi olan kavramları ihtiva eder. Bu tür şemalar kesinlikle formel mantık

veya matematik hesaplarına dayalı iyi tanımlanmış kavramları talep eder. Formel şemalar ise evrenin temel unsurları hakkında asli kanunları veya kuralları geliştirmek üzere dedüksiyonlara başvuran bilgiler içerirler. Son olarak ampirik şemalar, bazı ampirik genelleştirmelere dayanan şemalar olup kendilerini izah edecek soyut formüllere ihtiyaç duyarlar.

Analitik yaklaşımı aynı zamanda Dinler Tarihi'nin temel konularını da analitik yöntemle teşhis etmek ister. Genel olarak bu yöntemde fenomenolojik konular, sırasıyla betimleme, izah etme ve yer belirleme gibi üçlü bir saç ayağı içinde ele alınır. Betimleme işi Dinler Tarihi için çok önemli bir araç olarak fenomenlerin tanımlanması, tasnif edilip mukayese edilmesi ve sonunda yorumlanmasını analitik tarzda düşünmeyi amaçlar. İzah etmeye duyulan konular ise bilinç, din ve etnoğrafya, dinlerarası ilişkiler, dinî tecrübe, cinsiyet, entelektüel konum, tezahürler, mit, orjin, rasyonellik, ritüel, kutsal, sosyal oluşum, yapı ve dinî alem gibi konulardır. Zira Dinler Tarihi için fenomenin bulunduğu zaman ve mekan, fenomenolojik bağlamları ortaya çıkarmak için önem kazanır. Söz gelişi modernizm, romantizm, postmodernizm, dinî söylem, kültür, sömürgecilik ideoloji gibi konular Dinler Tarihi için zamansal ve mekansal meselelerdir ve analitik söyleme muhtaçtır.

Bu yaklaşımı savunanlardan, Chicago Üniversitesi'nden Dinler Tarihçisi Jonathan Z. Smith, ünlü seri *Imagining Religion* (1982)'da dine analitik bir bakış açısıyla yaklaşır: Ona göre din kavram olarak bilimadaminin akademik çalışmasının ürünüdür ve din olgusunun tanımını yapabilecek, onu tam olarak karşılayacak mutlak bir veri asla yoktur. Bunun yerine Dinler Tarihçi, kendi analitik amaçları uğruna, mukayese ve genelleştirmeye dayalı tehayyül edici eylemlerde bulunarak tanım yapabilir ve onu bilim alemine sunabilir. Bu yüzden ona göre din tanım olarak icat edilmiş bir şeydir. Bu analitik bakışıyla Smith, dinle ilgili insanın her gayretini akademik anlamda değerlendirir⁶⁶.

65 Armin W. Geertz, "Analytical Theorizing in the Secular Study of Religion", *Secular Theories on Religion: Current Perspectives*, ed. Tim Jensen, Copenhagen 2000, 21- 26.

66 Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, XI.

(Danimarka) Aarhus Üniversitesi'nden Dinler Tarihiçi Armin W. Geertz, kendi analitik yaklaşımını etno-hermeneotik bir düzlem için sergiler ve onu sosyal davranış bilimine uygun olarak realizm sınırları dahilinde üç temel anlamda açıklar; 1. İnsan, kendi ürettiği teorileri alemle bağlantılı görmekte iken yaşadığı fiziksel dünya onun bildiklerinden tamamen bağımsızdır. 2. Aleme uyarlanabildikleri ölçüde analitik teoriler, deneysel durumların harici ve dahili unsurlarıdır. 3. Din hakkındaki bilimsel bir teori, dedüktif olarak tüm genel antropolojik teorilere uygun olarak geliştirilmez⁶⁷.

II. İmparatorluktan Cumhuriyete uzanan Türk Dinler Tarihi Geleneği

Türkiye'de Dinler Tarihi öğretiminin batıda kiyle hemen hemen aynı dönemde başladığını hatta birkaç sene daha eski olduğunu söylememiz mümkündür. Zira 1859'da açılan Mülkiye Mektebi'nde *Tarih-i Edyan* dersinin resmen müfredat içinde olduğunu görmekteyiz. Yine 1869'da İstanbul'da öğretime başlayan Dar'ül-Fünûn-i Osmanî adlı yüksekokulda *İlm-i asar-ı Atika* adıyla Dinler Tarihi dersleri okutulmuştu. Hatta 1873 yılında İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde *Tarih-i Umumî ve İlm-i Esatir_i Evvelîn* isimli bir dersin varlığı bilinmektedir⁶⁸.

Osmanlı dönemi Dinler Tarihi çalışmaları Medaris-i İlmiye Nizamnamesi'nin 13 Şubat 1910'da kabul edilmesiyle birlikte hız kazanmış ve *Milel ve Nihal* adıyla geçmiş dinî geleneklerin okutulmasına başlanmıştır. Hatta bu dönemde Medaris programının yüksek öğretimini ilgilendiren kısmında, Ulum-i Şer'îye şubesinde, *Tarih-i Edyan* dersleri konmuştu. 21 Nisan 1912 tarihinde ise Dar'ül Funûn hakkında yapılan ıslahat nizamnamesinin birinci maddesi gereği İstanbul Dar'ül-Fünûnu içinde Şer'î ilimler bölümü kurulmuş ve burada Tarih-i Edyan dersleri okutulmuştu. 1913 yılında açıl-

an Medresetü'l- İrşad'ın vaizlik şubesinde de Dinler Tarihi müfredat programında görülmektedir. Bunun yanında Dar'ül-Fünûn'daki Şer'î İlimler Şubesi 1914 yılında Medresetü'l Mühassisin şekline dönüştürülünce "Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe" şubesinde Tarih-i Edyan dersi konmuştu. O dönemde çok yapılan eğitim reformlarının bir sonucu olarak 1918 yılında Medresetü'l-Mühassisin, Medreset-i Süleymaniyye ismini alınca " Hikmet ve Kelâm Şubesi" bünyesinde bu ders okutulmuştu. Söz gelişi şubedeki *Tarih-i Edyan ve Din-i İslâm* dersini Şemseddin Bey (Günaltay) vermektedir⁶⁹.

Osmanlı döneminde yayınlanan Dinler Tarihi ile ilgili çalışmalar arasında; Şemsettin Sami, *Esâtîr* (1878); Ahmet Mithat Efendi, *Tarih-i Edyan* (1911), Mahmud Es'ad b. Emîn Seydişehrî, *Tarih-i Edyan*, (1911-1912) sayılabilir. Hilmi Ömer (Budda) ise Cumhuriyet döneminde yayınladığı *Dinler Tarihine Giriş* (1935) adlı eserinde ağırlıklı olarak Budizm'e yer vermektedir⁷⁰.

Cumhuriyetin ilanından sonra 3 Mart 1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkınca Medrese-i Süleymaniyye, Darül Funûn İlahiyat Fakültesi adını almıştı. Cumhuriyet döneminin bu ilk ilahiyat fakültesinde Dinler Tarihi dersleri *Türk Tarih-i Dinîsi ve Tarih-i Edyan* adıyla müfredat programında bulunmaktaydı. Söz konusu ilahiyat fakültesi 1933 yılında kapatılıp yerine İslam Tetkikleri Enstitüsü kurulunca bu yeni eğitim kurumunun ders programında *Türk Dinleri ve Mezhepleri Tarihi ve Tarih-i Edyan* dersleri yer almış ancak bu İslamî kurum da 1936'da kapatılınca Ankara İlahiyat Fakültesi'nin açıldığı tarihe (1949) kadar Dinler Tarihi çalışmaları akademik olarak yapılamamıştır. 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak açılan İlahiyat Fakültesi dersleri arasında Dinler Tarihi'ne yer verilmiştir.

Aslında modern Türkiye'de Dinler Tarihi çalışmalarının Avrupa Dinler Tarihi geleneğiyle buluşma yılı olarak 1954' gösterilebiliriz. Zira bu yıldan itibaren ünlü Alman Dinler Tarihiçi

67 Armin W. Geertz, "Ethnohermeneutics in a Post-modern World", *Approaching Religion: Part I*, ed. Tore Ahlback, Abo 1999, 73- 86.

68 Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, Ankara 2002, 20; Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Konya 2002, 26

69 Küçük- Tümer, 21- 22; Aydın, 26- 27.

70 Aydın, 30- 31; Küçük- Tümer, 22- 23.

ve Din Fenomenoloğu Friedrich Heiler'in öğrencisi Profesör Annamarie Schimmel (1922-2003), Ankara İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi okutmaya başlamış ve 1955 yılında, *Dinler Tarihi'ne Giriş* ismiyle Türkçe bir eser yazmıştır⁷¹.

Türkiye'de fenomenolojik araştırmaların yapıldığına şahit olmaktayız. Alman bilim adamı Annemarie Schimmel'in talebesi olan ve Türk Dinler Tarihçiliğinin de "babası" sayılan Hikmet Tanyu (Ö. 1992) 1959 yılında "*Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*" adıyla modern Türkiye'nin Dinler Tarihi alanındaki ilk doktora tezini bir fenomene ayırarak tamamlamıştır. 1967'de Ankara'da basılan bu çalışma, yerel antropolojik değerleri merkeze alan etnografik *fenomenolojik* bir eser sayılabilir. Tanyu, doçentlik çalışması olarak da bir başka fenomenolojik konu seçecektir; *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara 1973. Hikmet Tanyu, bu çalışmaların yanında fenomenolojik yaklaşım çizgisinde çok sayıda makale yazmış ve büyük çoğunluğu etnografik-antropolojik içerikli bu makalelerinde özellikle Türkiye coğrafyasındaki "ağaç" ve "ateş" ile ilgili inanışlarla ve çeşitli halk inanışlarıyla ilgilenmiş, kongrelerde tebliğler sunmuştu. Tanyu'nun yönettiği tezler de bazen tarihsel mukayese yaklaşımı koruyan çalışmalar olurken bazen de mukayeseli/tarihsel fenomenolojik çizgidedir. Onun danışmanı olduğu ve dinlerdeki başlıca *fenomenleri mukayeseli olarak inceleyen tezler* arasında Mehmet Aydın'ın "İlahi Dinlerde Şeytan" ve Osman Cilacı'nın "İlahi Dinlerde Dua" gibi doktora tezleri ile Günay Tümer'in "Hristiyan ve İslâm Dinlerinde Meryem (Ankara, 1996)" ve Ekrem Sarıkçıoğlu'nun "Dinlerde Mehdi İnanıcı ve Tasavvurları (Samsun, 1997)" isimli doçentlik çalışmaları sayılabilir⁷².

Türkiye'de Dinler Tarihçiler ağırlıklı Yahudilik ve Hristiyanlık üzerine fenomenolojik çalışmalar yapmaktadırlar. Yahudilik merkezli çalışmalardan bazılarını zikredersek; Abdurrahman Küçük, *Dönmeler Tarihi* (Ankara 1992); Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (Ankara 1997); Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler* (Ankara 1997); Şaban Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, (Ankara 1993), Kürşat Demirci'nin Yahudilik ve Dini Çoğulculuk (İstanbul 2000), Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)*, (İstanbul 2007). Bunun yanında Hristiyanlık konusunda yayınlanmış eserlerden bazıları ise şunlardır; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara 1998); *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık* (Ankara 1995); *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili* (Konya 1991); Abdurrahman Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler* (Ankara 1997); Mehmet Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi* (İstanbul 1987); *Türkiye'nin Fener Patrikhanesi Meselesi* (İzmir 1998); Şaban Kuzgun, *Dört İncil Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları ve Çelişkileri* (Ankara 1996); M. Süreyya Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye* (İstanbul 1980); Şinasi Gündüz, *Pavlus-Hristiyanlığın Mimarı* (Ankara 2001); Ali Erbaş, *Hristiyan Ayinleri-Sakramentler* (İstanbul 1998); Ali Rafet Özkan, *Fundamentalist Hristiyanlık-Yedinci Gün Adventizmi* (Ankara 1998); Ali İhsan Yitik, *Hz. Meryem ve Efes* (İzmir 2001); Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?* (İstanbul 2002); Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nesturiler* (Ankara 1997); Ali İsmail Güngör, *Cizvitler ve Katolik Kilisesindeki Yeri* (Ankara 2001); Hakan Olgun, *Luther ve Reformu-Katolisizmi Protesto* (Ankara 2001).

Türkiye'de etnolojik ağırlıklı fenomenolojik çalışmalar da yürütülmektedir. Bu çalışmaların başlıcaları şunlardır; Harun Güngör, *Dünden Bugüne Gagauzlar* (İstanbul 1998), *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları* (Kayseri 1998), *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi* (Ankara 1997); Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri* (Ankara 2000); Ahmet Gökbel, *Kıpçak Türkleri*

71 Abdurrahman Küçük, "Sekülerleşme ve Dini Canlanma/Dinin Geleceği", *Dinler Tarihi Araştırmaları- VI: Sekülerleşme ve Dini Canlanma*, haz. Ali İsmail Güngör, Ankara 2008, 10.

72 Tanyu fenomenolojisi hakkında geniş bilgi için Mustafa Alıcı, "Dinler Tarihi'ne İlk Modern Türk Katkısı: Hikmet Tanyu'nun (1918-1992) Etnografik Fenomenolojisinin Temelleri", *Dini Araştırmalar*, 26 (2006), 107- 139.

(Ankara 1998), Şinasi Gündüz, *Anadoluda Paganizm*, (Ankara 2005).

Türkiye'deki Dinler Tarihçileri bilimsel amaçlı ve geniş çaplı olarak bir araya getiren ilk toplantı, Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu'nun öncülüğünde, 24-25 Eylül 1992 tarihinde, Samsun'da gerçekleştirilmiştir. Günümüzde ise Türk Dinler Tarihçiler, *Türkiye Dinler Tarihi Derneği (TÜDTAD)* adında bilimsel bir kuruluşa sahiptir. Bu dernek, Abdurrahman Küçük'ün başkanlığında 1993 yılında kuruluş tohumları atılmış ve resmen 1994 yılında Ankara'da kurulmuş olup halen 80'i aşkın üyesi, Türkiye'deki 23 ilahiyat fakültesinde Dinler Tarihi çalışmalarını yürütmektedir. Derneğin, kuruluşundan bu yana çeşitli tarihlerde gerçekleştirmiş olduğu sempozyumlarda sunulan tebliğleri yayınladığı *Dinler Tarihi Araştırmaları* isimli periyodik bir yayın organı vardır.

TÜDTAD'ın ilk bilimsel faaliyeti 16 Haziran 1995 tarihinde "Ölümünün III. Yılında Prof. Dr. Hikmet Tanyu" konulu anma toplantısı olmuştur. Derneğin sonraki dönemlerde düzenlediği sempozyumları şöyle sıralayabiliriz; 1) 17-18 Haziran 1995, "Tartışılan Değerler Açısından Türkiye"; ayrıca 7 Kasım 1996, Prof. Dr. Günay Tümer için bir anma toplantısı; 3) 8-9 Kasım 1996, Ankara; "Türkiye II. Dinler Tarihi Araştırmaları". (Bu toplantıda Dinler Arası Diyalog ve Yeni Dini Hareketler, Türklerde ve Türk Dünyasında Dini Anlayış ve Dinler Tarihi Çalışmaları ve Metodoloji konularında tebliğler sunulmuştur). 4) 20-21 Kasım 1998, Konya; III. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu ("Dinler Tarihi Açısından Din ve Din Anlayışı"). 5) 9-10 Haziran 2001, Ankara; ("2000. Yılında Hıristiyanlık: Dünü, Bugünü ve Geleceği,") 6) 1-2 Kasım 2003, Ankara ("Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar). 7) 1- 2 Ekim, Ankara ("Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik"), 22- 23 Ekim 2007, Ankara, ("Sekülerleşme ve Dinî Canlanma"- IAHR ile ortak uluslararası sempozyum). Türkiye Dinler Tarihi Derneği, Avrupa Dinler Bilimi Derneği'ne (EASR) Eylül 2004'de ve 24- 30 Mart 2005 tarihinde Tokyo'da yapılan XIX. IAHR Genel Kongresi'nde ise IAHR'ye tam üye olmuştur.

III. Dinler Tarihi'nin Temel Metodolojik Sorunları

Dinler Tarihi'nin önceliğini din ve din olgusunu antropolojik veriler ışığında incelemek ve dindarları da kapsayacak bir genişlikte insanlığın menfaatlerini gözetmek oluşturur. Bu bakımdan Dinler Tarihi'nin metod sorunları en geniş anlamıyla insanlığın temel sorunlarını işaret eder. 1995-2000 yılları arasında IAHR Başkanlığı yapan Micheal Pye, bir defasında şöyle demişti; "bir bilimadamı, ciddi teorik sorunları dikkate almazsa Mukayeseli Dinler Tarihi içinde mutlu bir şekilde yelken açamaz"⁷³. Bu tespit bize aynı zamanda bir başka gerçeği daha sunmaktadır; Dinler Tarihi için ateşleyici aktüel meseleler temelde metodolojik problemlerin getirdiği tazyiklerdir.

Bu sebeple metodolojik "dağınıklığa" yönelik ilk pratik adımlar, *1960 yılında IAHR'nin X. Genel Kongresinin yapıldığı Marburg'da* atılmaya başlamıştır. Bu toplantı sırasında Din Fenomenoloğu Jouco C. Bleeker, bu duruma olumlu yaklaşmış ve din fenomenlerinin değerinin, ancak din kavramının aşkın gerçekliğinin tüm insanlar içindeki tezahürlerinin anlaşılmasıyla bilinebileceğini, bundan dolayı Doğu-Batı arasındaki zengin anlayış farklılıklarının metodolojiye olumlu katkılar olarak düşünülmesi gerektiğini belirtmişti. Bleeker, bu anlamda, bağımsız bir yapı içinde gelişen bir disiplin olarak Dinler Tarihi'nin gelecekteki görevini şöyle özetler; *Dinler Tarihi, teolojinin değil beşeri bilimlerin bir dalıdır ve uluslararası bir siyaset güder. Dinler Tarihi öncelikli olarak kendi kültürel vazifesine daha fazla duyarlı olmalıdır. Hatta bu disiplin, dinlere ait meselelere karşı sırtını dönmemelidir ve beklenen muhtemel katkısını derhal yapmalıdır*⁷⁴.

Bleeker'e akademik cevap, IAHR yönetiminde genel sekreterlik de yapan İsraili R. J. Zwi Werblowsky'den gelmişti. O, Dinler Tarihi metodolojisi içinde Doğu/Batı şeklinde

73 Pye, *Comparative Religion*, 8.

74 Jouco C. Bleeker, "Future Task of the History of Religions", *Numen International Review for the History of Religions*, 7 (1960), 227- 233.

sözde bir ayırma karşı çıkacaktır. Werblowsky, *Dinler Tarihi Çalışmalarında Temel Asgari Şartlar* başlığını taşıyan ve Eliade dahil başlıca önemli Dinler Tarihçilerinin de imza attığı bu bildiri özetle şöyleydi; 1. Dinler Tarihi'ne ait (*Religionswissenschaftliche*) metot, batlıların icadı olmasına rağmen onun metodolojisini “doğu” veya “batı” diye bölgelere ayırmak, insanı yanlışlığa götürecek bir tavidir. 2. Dinler Tarihi (*Religionswissenschaft*), kendini beşeri bilimler (humanitas)'in bir kolu olarak anlar. Bu bilim, antropolojik bir disiplin olup, dinî bir fenomeni, beşer kültürünün bir ürünü, özelliği veya bir çehresi olarak görür. 3. Dinî fenomenlerin değerini, aşkın varlığa verdikleri yanıtın doğrulanmasına bağlı olduğunu düşünmek, Dinler Tarihi'nin temellerine aykırıdır. 4. Dinler Tarihi, kendi dışında bir aklanma aracına ihtiyaç duymaz ve bunu araştırmaz. Aksine o, kendisine tarihsel hakikatin araştırma imkanı sağlayan bir kültür kalıbı içinde daima kalmak zorundadır. 5. Bu disiplinin bazı ideallere katkı sağlayacak türden kuruluşlara sahip olması mümkündür; söz gelişi ulusal, uluslararası, siyasi, sosyal, ruhani veya başka türden organizasyonlara sahip olması onların tercihidir. Ancak bu noktada yapıların asıl rengini belirleme yetkisi doğrudan IAHR'ye verilmeli ve dağınık bireysel ideolojilere geçit verilmemelidir⁷⁵.

Amerikan Dinler Tarihçi Joachim Wach (Ö. 1955) ise asıl metodolojik sorunun bu bilim ele aldığı konuların karakterinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre Dinler Tarihçi ele aldığı “malzeme” bakımından şu üç temel zorlukla karşılaşır; malzemenin çokluğu, malzemenin doğası ve dinlerde mutlak hakikat meselesi. Dinlerdeki malzemelerin genişliği ona göre aynı zamanda tarih ve etnoloji gibi kardeş disiplinlerin de sorunudur. Dinler Tarihi genç bir bilim olarak bu kadar geniş malzemeleri bir araya getirip derleyecek zamanı yoktur. Halbuki Dinler Tarihçinin, gerekli bilgileri edebiyattan ve hayattan, “yeryüzünün her köşesinden toplaması gibi bir zorunluluğu bu zorluğu artırır. Yine “yabancı” dinlerin malzemeleri doğal

olarak yabancı dille yazılmış olduğundan Dinler Tarihçi'nin tüm dillere hakim olması beklenemez. Yine malzemeleri çok farklı türden olan din olgusu asla soyutlanmış halde incelenemez ve zaman, kültürel ve sosyal şartlar öne çıkar. Bütün bunlar bu alanda yoğun bir bilginin önceden bilinmesini gerektirir. Yine dinî hayatın anlaşılması ve yorumlanmasında kadar gerçeği araştırmada yolu sapıtma korkusu hiçbir yerde yoktur. Ancak ona göre bilimsel anlama soğuk ve hissiz olmayı gerektirmez. Bunun için fenomenlere karşı saygılı ve tahripkar olmayan bir yaklaşımla yaklaşmak gerekir⁷⁶. Dahası Joachim Wach'a göre Dinler Tarihi, bilimsel çevrelerde şu üç şeyle tenkit edilmektedir, hayatiyetten yoksun oluşla, soyutlanmış bir entelektüellik gayretine sarılmakla ve sırf tarihselcilik yapmakla⁷⁷.

Özellikle Dinler Tarihi'nin “tarih” anlayışının ne olduğunu sorusuna verilen cevap tarihsel gelişim süreci ise bu taktirde dinin tarihsel ve analitik bir fenomen olarak gelişimci bir ilerleme gösterdiği varsayılabilir. Eğer buradaki tarihin genel tarih bilimi olduğu ileri sürülürse o zaman etnoloji, filoloji, arkeoloji, arkeoloji, antropoloji gibi diğer yan bilim dallarına da ihtiyaç duyulacaktır. Bu taktirde bilim “Dinlerin Tarihi” adını almaktan öteye gidemeyecektir. Bu bakımdan Dinler Tarihi'nin tarih eklemesi konusunda bir gerilim meydana getirecek tavrılar da yok değildir. Özellikle Eliade, kutsalın tezahürleri (*hierophanies*) adını verdiği fenomenleri, profan alemin tarihsel yapay olguların çemberinden kurtarmak ve tarihçilerden daha farklı bir tarihsel olmayan tavır sergilemek gerektiğini ileri sürmektedir.

75 Zwi R. J. Werblowsky, “Marburg and After?”, *Numen International Review for the History of Religions*, 7 (1960), 215- 220.

76 Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ankara 1987, 2; Wach, “The Meaning and Task of the History of Religions (Religionswissenschaft)”, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, ed. Russell T. McCutcheon, London- New York 1999, 91- 92; ayrıca Wach, *Dinler Tarihi- Bilimsel Bir Disiplin Olarak Kuruluşuna Teorik Bir Giriş*, çev. Fuat Aydın, İstanbul 2004, 79.

77 Wach, “The Meaning and Task of the History of Religions (Religionswissenschaft)”, 82.

Chicago Üniversitesi'nden ve Joachim Wach'ın öğrencisi Dinler Tarihçi Joseph Kitagawa ise doğrudan Dinler Tarihçilerin şahsına yönelik bazı suçlamaları aktarır; buna göre din felsefesiyle uğraşanlar, Dinler Tarihçilerinin kesinlikle birer din filozofları olduklarını veya böyle olmaları gerektiğine inanmaktadırlar. Yine bazıları ise Dinler Tarihçilerinin yeterince objektif olmadıklarını veya dinlerdeki subjektif konuları yeterince ciddiye almadıklarını ve kendi kültürel bağlarından diğer dinleri ele aldıkları için kültürel ideoloji ve misyoner kimliklerini koruyarak dinleri incediklerini ileri sürerler. Ona göre bir kısım insanlar da daha da ileri giderek bu disiplini, mukayeseli metotla dinlerin çeşitli yönlerini inceleyen ve bu bakımdan dünya dinleri içinde "Kaptan Cooke"un deniz macerası işlevi sürdürmekle itham ederler.

Almanya Marburg Üniversitesi'nden çağdaş Dinler Tarihçi Kurt Rudolph, Haskell Konferansları adıyla 1983- 1984 tarihleri arasında Chicago Üniversitesi'nde verdiği dersler serisinin birinde disiplinin iki temel sorunla karşı karşıya olduğunu ileri sürmektedir; Dinler Tarihi'nin ana objesinin statüsünün ne olduğu ve disiplinin metotlarının statüsünün ne olduğu. Ona göre birincisine cevap, doğrudan disiplinin otonomisiyle ve yokolmaktan kurtuluşuyla ilgili olup ikincisine verilecek cevap ise doğrudan onun diğer disiplinlerle entegresine bağlıdır. Bu bakımdan Dinler Tarihi'nin metodolojik geleceğini etkileyebilecek harıçten meydan okuma sorunları iki koldan yürümektedir; birincisi her geçen gün sosyal bilimler alanında ortaya çıkan yeni fikir, düşünce ve duyarlılıkların getirdiği mecburi değişim veya gelişmeler ikincisi Dinler Tarihi'ni çoğu kez doğrudan etkileyebilecek türden çeşitli yerel ve küresel dinî, seküler, sosyo-politik ve kurumsal değişimlerdir⁷⁸.

Çağdaş Dinler Tarihçileri, özellikle zamanımızdaki "din tanımlarının", başlıca metodoloji problemi olduğunun bilincindedirler. Onlara göre "dini" tanımlama işi zor bir görevdir

ve günümüze kadar yapılan tanımlar yapılaş açısından ve kendi bağlamlarında tarihsel, fenomenolojik ve antropolojik yeni problemlere ve neticelere götürebilecek özelliktedirler. Söz gelişi bir ara IADR başkanlığı da yapan İtalyan Dinler Tarihçi Ugo Bianchi (ö. 1995), özellikle Din Fenomenolojisi ve Dinler Tarihi içinde din tanımının kategorik ve kendi otonomisine sahip önemli bir konu olduğunu kabul eder. O, dinin tarihsel süreç içinde kazandığı olumlu mahiyetine bağlı kalınmasını ve asla felsefe veya teolojik faraziyelerin inisiyatifine terk edilmemesini savunur. Böylece Bianchi'ye göre din, öncelikle bir Dinler Tarihi problemi ve bu disiplinin olumlayıcı endüktif mahiyetine yabancı olan *a priori* bir kavram değildir⁷⁹.

Çağdaş Dinler Tarihi için bir diğer problem dinlerin tasnifi ile din fenomenlerinin tipolojik tasnifleridir. Tasnif, önemli bir metot konusu olduğundan metodolojik açıdan dinlerin tasnifinin zorluğu, neye göre dinlerin tasnifinin yapılacağı ile dinlerin çeşitlerinden kaynaklanmaktadır. Dinler içindeki tasnif işinde bilim adamını bekleyen en önemli sorunlardan biri de, *tasnif bilim için gerekli olan teknik terminoloji ve özgün lengüistik bilip bilmemesidir.* Aslında sadece bu bilgi de yeterli değildir. Buna ilave olarak din ve dindarı ilgilendiren biyolojiyle ilgili bilimler, etraflı bir antropoloji bilgisi, özellikle yerli kültürlerin bilgisi, rakamsal bilgiler veya aynı türden veya aileden olmayı gerektiren genel bilgiler de önem arz eder. *Dinlerin genel tasnifinde ise durum biraz daha farklıdır.* Aslında "din" olgusu ve bilhassa "dinler", tasnifi gerektiren bir hareket alanı içindedir. *Geçmişte dinler hakkında yapılan "bizimki"- "onlarınki" tasnifi veya "hak"- "batıl" tasnifi, normatif tasnifler olup teolojik öngörülerle yüklüdür;* bunlar, çoğu kez en temel ve en ideal tasnif türleri olarak sunulabilmekte hatta buna bazen "bizimkine benzer onlarınki" gibi bir mukayese de eklenmekteydi. Doğu dinleri- Batı dinleri ayırımı ise coğrafik bir tasnif işidir ve küresel

78 Kurt Rudolph, "The Autonomy and Integrity of the History of Religions", *Historical Fundamentals and The Study of Religions: Haskell Lectures Delivered at the University of Chicago*, New York- London 1985, 43- 58.

79 Disiplinde bir sorun olarak "din" konusunda geniş bilgi için Mustafa Alıcı, "Dinler Tarihi'nde Çağdaş Metodolojik Problemler", *İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi-II*, İstanbul 2005, 1306- 1322.

anlamda geçerliliğinde bir takım problemleri beraberinde getirir; söz gelişi dinler artık “sadece Doğuda veya Batıda” değil her yeredir. Yine “Hıristiyanlık-Hıristiyan olmayan dinler” şeklinde modern zamanlara uymayan dışlayıcı tasnifler yapılmaktadır. Burada temel metodolojik zorluk, tek bir dini merkeze alırken bu tasnifin farklılık ve karmaşıklığa tam olarak işaret edip edemeyeceğidir⁸⁰.

Dinler Tarihi için bir diğer problem de modernizm postmodernizm akımlarıdır. Modernizm, geleneği sorgulayarak, ona karşı çıkarak, bazen tahrip ederek veya değiştirmeye çabalararak hareket ederken postmodernizm etnik, lokal, ekolojik açıdan çok daha fazla parçacıklara bölünmüş din anlayışına “hayır” demeyecektir. Çağdaş Dinler Tarihini zorlayacak özgün modern ve postmodern konular arasında din-kültür, din-sanat, din-estetik, din- alt gruplar gibi karşılaşmalar ile naif ve daha düşük halk inançları elit kesimin din anlayışları, hatta yeni eklektik veya sentezci akımların ortaya çıkışına meydan verecek değişimler sayılabilir. Ancak şu var ki postmodernizm akımı, din ve dindarı dışlayan pek çok yeni otorite parametreye sahip farklı söylemlerle din bilimi sahasına hem olumlu hem de olumsuz etki etmesine rağmen, akademik din bilimi için hala önemli bir sorun olmayı sürdürmektedir⁸¹.

Günümüzde pek çok alanda olduğu gibi din bilimleri alanında da çoğunlukla antropolojik araştırmalarla üretilen din hakkındaki Batı menşeli bilgilerin, “sömürgeci güçlerle” yakın ilişki içinde olduğu ileri sürülmektedir. Biraz daha somut bir ifadeyle Dinler Tarihi geçen bir buçuk asır içinde bazı dönemler sömürgeci devletlerin milli politikasına hizmet etmek gayesiyle kullanılmıştı. Bu etkileri dönemin Dinler Tarihçilerinin çalışmalarında açıkça görmek mümkündür. Söz gelişi; İngiliz Dinler Tarihçiler, klasikler ile Doğu ve Afrika dinleri çalışmalarına; Fransız Dinler Tarihçiler, Afrika

dinleri ve klasiklere; İtalyan Dinler Tarihçiler, klasik döneme; Alman Dinler Tarihçiler, Asya ve Yakın Doğu araştırmalarına; Hollandalılar, Endonezya ve Afrika dinlerine; Danimarkalı ve İsveç Dinler Tarihçileri, Yakın Doğu ve Asya dinlerine yönelmişlerdi. Söz gelişi çağdaş bazı Dinler Tarihçileri, modern sömürgecilik döneminin hala devam ettiğini ve baskın kültürün etkisi altında yapay bir takım melezleşen pasif kültürlerin oluştuğunu ve melez yerel kültür ile üstün ve baskın olan batılı kültür arasında senkretik bir durumun ortaya çıktığını ileri sürerler⁸².

Bunun yanında Dinler Tarihi içinde olumsuz ideolojik çabaların mevcut olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Söz gelişi Kuzey Amerika Dinler Tarihi Cemiyeti (NAASR) başkanı Gary Lease’e göre ideoloji, teori ile pratik veya fikir ile gerçeklik arasındaki mevcut boşluğu görmekte ve doldurmak istemektedir. Dinler Tarihi bağlamında ideoloji kavramı ise, Dinler Tarihçi’nin zihninde oluşan kendine özgün illüzyon formuna işaret edecektir. Söz gelişi klasik dönemde Max Müller’in Aryan ırkının üstünlüğünü savunduğu iddiası veya Heindrick Frick’in Nazi Öğretmenler Birliği ve Nazi SS üyesi olduğu veyahut Georg Dumezil’in Nazi şovenizmini benimsediği gibi suçlamalar hala ideolojik ajanda içinde sıcaklığını korumaktadır. Günümüzde ise en canlı örnek, Eliade’nin, eserlerinde Romanya arka planında ideolojik davranmakla itham edilmesidir. Dinler Tarihçilerin ideolojiyle suçlanmaları bu kadarla sınırlı değildir. Özellikle Komünizmin hakim olduğu dönemlerde Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkelerindeki pek çok Dinler Tarihçi Dinler Tarihi’ni bilimsel ateizm yaklaşımıyla veya kilisenin yok edilmesine dayanan ideolojik bir anlayışla ele almaktaydı. Hatta Berlin Duvarının yıkılmasından sonra pek çok Doğu Alman Dinler Tarihçi, Stasi (Doğu Alman gizli servisi) veya KGB ajanı olmakla suçlanmışlardı. Aynı ideolojik dayatma, Komünist Çin’de de söz konusuydu. Bu ülkede Dinler Tarihi çalışmaları, 1964 yılında kurulma direktifini bizzat lider

80 Disiplinde bir sorun olarak “tasnif” konusunda geniş bilgi için Alıcı, 1322- 1326.

81 Disiplinde bir sorun olarak “modernizm ve post-modernizm” konusunda geniş bilgi için Alıcı, 1332- 1340.

82 Disiplinde bir sorun olarak “Sömürgecilik Sonrası” konusunda geniş bilgi için, Alıcı, 1341- 11345.

Mao Tse-tung'un verdiği *Dünya Dinleri Araştırma Enstitüsü* tarafından yürütülmekteydi.

Joachim Wach ise, bu disiplinin her hangi bir kurum, amaç veya harekete hizmet etmeye zorlanabileceğini bunun şaşılacak bir şey olmadığını zira bunun bir ilmin pratik insan hayatının hizmetinde oluşu olarak algılamak gerektiğini belirtir. Ancak ona göre bu hizmet, bir tür köleliğe dönüştürülürse o zaman saf bir bilimsel karakter zedelenmiş demek olacaktır. Bir başka deyişle Dinler Tarihi'nin görevi her hangi bir ideolojinin el kitabı olmak veya hizmetkârı olmak değildir.⁸³

Bu sorunların disiplinin geleceği konusunda bazı kesin endişeler oluşturduğu zaman zaman dile getirilmektedir. Dinler Tarihi'nin geleceğine yönelik yöntemsel endişeler arasında özellikle metod, bilimsel duruş, tanımlama, verilerin mahiyeti ve eğilimlerdeki aşırı bağımsızlığın sebep olacağı aşırı kaypak teorik çatıların meydana gelmesi zikredilmektedir. Ancak Dinler Tarihçisi kendi uzmanlık alanı dışında özgün bir metodolojik yaklaşıma sahip olmalı ve bilhassa dünyayı bir sarmal şeklinde saran dinlerarası ilişkilerden haberdar olarak geleceğe hazırlanmalıdır.

Sonuç

Üstün güç ve güçlere iman etmeyi amaçlayan teolojinin aksine bu güç veya güçleri tarihsel süreçlerine bağlı kalarak “bilmeyi” ve “tanımayı” amaç edinen ve bunu araştırırken din, dinler ve dindar kategorileri altında ortaya çıkan fenomenleri tipolojik tasniflerle inceleyen Dinler Tarihi, kuşatıcı bir antropolojik disiplindir. Bu kuşatıcı karakteriyle disiplin, hem mahalli hem de evresel dinî değerleri konu edinir.

Çok boyutlu yaklaşımlara sahip Dinler Tarihinin, din olgusu ve dinleri konu edinen meseleleri veya metodolojik tartışmaları işleminin kendisine dinamizm ve canlılık bahşedeceği aşıkardır. Bu gün yeryüzündeki insanların tarih içindeki mirasını anlamaları için çağrı yapıldığı bir dönem yaşamaktayız. Dinler Tarihi sahip

olduğu gerçek dinamizmiyle dinler konusunda evrensel özellikleri veya tipik özellikleri araştırmaktan vazgeçmeden ve dinle ilgili etik veya nasyonal olan ortak isimler koyma faaliyetinin çok ötesine giderek modern çağın kendini anlaması konusunda çok önemli katkıları da sağlamaktadır.

Çağdaş Dinler Tarihini diğer din bilimlerinden ayıran aynı zamanda onun ele aldığı konulardır. Bu konular arasında; bilim adamlarının buldukları coğrafi konumları ve bu konumların getirdiği kültürel, jeopolitik durum ve sorunların işlendiği meseleler ile buldukları ülkelerin geçmişteki mirasının bu bilime katkılarından kaynaklanan bazı temel sorunlar (söz gelişi sömürgecilikle ilgili suçlanmaları veya ideolojik davranmakla eleştirilmeleri) da sayılabilir. Bu yönüyle bu bilim bir Dinlerarası ilişkiler bilim veya insanlığın din çalışması diye de adlandırılabilir.

İlk dönem Dinler Tarihçileri en önemli sorun olarak teolojiden bağımsız, akademik bir dinler çalışmasının kabul edilmesi konusunda oldukça fazla sıkıntı çekmişlerdi. Öyle ki onlar için bu disiplin, kesinlikle iman sahası dışında olmalı ve bir dinin ikrarını yapmadan tarafsız bir şekilde dinleri incelemeliydi. Günümüzde seküler ve otonomisini kazanmış akademik bir alan olarak üniversitelerde öğretilen bu disiplinin bireysel varlığı konusunda tartışmalar artık sona ermiştir. Hatta onun ismindeki çeşitlilik (söz gelişi Dinler Bilimi, Din Bilimi, Mukayeseli Dinler Tarihi, Mukayeseli Din, Mukayeseli Dinler, Din Tarihi hatta Dinî Bilimler gibi) yöntemsel zenginliğinin bir ifadesi hatta ona duyulan sevginin bir göstergesi olarak görülebilmekte ve tıpkı çok sevilen bir çocuğun pek çok lakaba sahip olması gibi değerlendirilebilmektedir.

83 Disiplinde bir sorun olarak “ideoloji” konusunda geniş bilgi için Alıcı, 1345- 1353.