# Din Fenomenolojisi

## Tarihçe Yöntem Uygulama

Dr. Mustafa Ünal

Gece Yayınları

# DİN FENOMENOLOJİSİ

**Tarihçe, Yöntem ve Uygulama**

Mustafa Ünal

*Mustafa Ünal*
*Din Fenomenolojisi*
*tarihçe, yöntem ve uygulama*

*Geçit Yayınları*
*Kayseri, 1999*

ISBN: 975-569-063-8
1. Baskı: 1999
Kapak: Geçit Grafik
Sayfa Düzenl:Muhammet Ali Ecevit

© Yayın Hakkı Fikir ve Sanat Eserleri
Kanunu gereğince Geçit Yayınevi'ne aittir.

**geçit yayınevi®**
Basım - Yayın - Dağıtım
Camikebir Mah. Ulu Cami Cad. Erciyes İş Merkezi
No.:2 Daire.:503 Tel.: 221 18 85 KAYSERİ

*Sağlıklı bir hayat sağlayan Anne ve Babama,*

*Bilimsel hayatın sevgi, zevk ve hazzını sağlayan Hocalarım*
*Prof. Dr. Şaban Kuzgun ve Prof. Dr. Harun Güngör Beylere ...*

# ÖNSÖZ

Din araştırmalarında, bugüne kadar iki türlü akımla karşılaşılmıştır: kural koyuculuk (normativizm) ve tasvircilik (descriptivizm). İlahiyat-kelam ve din bilimlerinde çalışanlar, bu iki akıma bağlanmışlardır. Her hangi bir dinin bilgilerini sadece "öğretme ve uygulatma" amacıyla ilahiyat-kelam dalıyla ilgilenenler, birinci akım ile çalışırken, din veya dinleri "bilimsel" olarak ele alıp inceleyenler de ikinci akım ile çalışmışlardır, çalışmaktadırlar. İkinci akıma giren din bilimleri arasında din sosyolojisi, din psikolojisi, din antropolojisi, dini folklor, din felsefesi (bazı durumlarda), dinler tarihi ve karşılaştırmalı dinler tarihi bulunmaktadır. Ancak, bilimin gelişmesinden dolayı, doğal olarak ihtiyaca binaen, bunların dışında başka bir akım olmalı idi: "anlamak".

İşte bunu, Dinler Tarihi ve Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin bir alt bölümü olup genel din bilimleri arasında değerlendirilen ve kendine has yöntemleri bulunan Din Fenomenolojisi yapacaktır.

Din Fenomenolojisi, ülkemizin en genç disiplinlerinden birisidir. Bu bilim dalı Avrupa ve Amerika'da ondokuzuncu yüzyılın sonunda, yirminci yüzyılın başlarında yapılan Karşılaştırmalı Din çalışmalarının verilerini eskiden olduğundan daha dikkatli, daha kesin, daha eleştirel ve daha ince kurallar oluşturarak, tarihçiliğin verilerini bu yönde çalışarak, dinin özünü ve doğasını tam olarak anlamak isteyen bazı din bilginlerinin gayretleri ve çalışmaları sonucunda söz konusu edilmeye başlamıştı.

Ancak onlar, daha önceden de var olan farklı yönelim ve özelliklerin bilginleri arasında büyüyen boşluğun etkisinde kaldılar. Bir yanda, çalışmalarında bilgilerle yeni sentezler oluşturmada çok az ilgileri olan uzmanlar, yani tarihçiler, dilciler, arkeologlar ve diğerleri var idi. Diğer yanda ise, son zamanlarda kabul edilen dinin tek yönlü gelişme tezi, işte bu kimseler tarafından o zamanlar hissedildi, özellikle savaş yıllarında görülen

sarsıntı, böyle bir anlayışın başarısına katkıda bulundu. Bilgi ve bulgular hakkındaki bir çok yabancı değer hükümlerinin değiştirilmesi ile ilgilenmek gerekiyordu. Bunun yerine, böyle değer hükümlerini dışlayabilen, inanan kimseye kendi lehine açıkça konuşmasına izin verebilen ve bu yolda dinin insan hayatındaki rolünün reddiyeci bir değerlendirmeye ulaşabilen bir yöntem görüldü. Böylece, her bir uzman kendi alanlarında, metinler ve kitaplar üzerinde yoğun ve yararlı bir biçimde çalışmaya başladılar ve konuların bütün türleri hakkında vazgeçilmez önemli kitaplar üretmeye başladılar.

Ancak, etiketin içini doldurmak kolay bir iş değildi. Çünkü, bu deyimi kullanan ve bu yöntemi kendi çalışmalarına uygulamayı iddia eden bilginler bile, onun kesin tanımını yapmaktan emin değillerdi. Aslında, bu yeni yaklaşımı ortaya koymak için ayrı ayrı parçalar bir araya getirilmişti.

Diğer din bilimlerinin ülkemizdeki durumu gibi, Dinler Tarihi, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi alanları ile ilgili yöntemler maalesef tam olarak anlaşılmamış, hatta ortaya konulup tartışılmamış, dolayısıyla bu alanlarda yapılan araştırmalarda "yöntem eksikliği" ortaya çıkmıştır.

Bahsettiğimiz disiplinlerin birbiriyle bağlantılı olmasından dolayı, genel din bilimlerinden özele geçişe dikkat çekmek amacıyla, fenomenolojinin uygulanmaya başlanmasına kadarki yaşanan süreç, kısa da olsa aşağıda verilecektir.

Bu kısa çalışmanın temel bilgileri, ülkemizde yok denecek kadar olmasından dolayı, hemen hemen hepsi İngilizce kaynaklara dayanmaktadır.

Çalışmamız, üç bölümden oluşmaktadır:

*Birinci Bölüm* iki ana başlıktan ibaret olup, birinci ana başlık altında Din Fenomenolojisine kadar din çalışmaları, din çalışmalarının genelden özele doğru gelişim tarihçesi ve Dinler Tarihinin ileri bir aşaması olan

Karşılaştırmalı Dinler Tarihi çalışmalarının tarihçe ve yöntem çeşitleri anlatılacaktır.

*İkinci Bölüm*de, Din Fenomenolojisinin ortaya çıkışı, anlamı, uygulama biçimleri ve ilgili teorik tartışmalar ele alınacaktır.

*Üçüncü Bölüm*de ise, Din Fenomenolojisi yöntemlerinin uygulandığı fenomenlerden Tanrı Fenomenini, İlahiyat alanından Din Bilimi alanına geçiş yaparak Fenomenolojinin bilimsel anlamda uygulamasını ilk yapanlardan Hollandalı Gerardus Van Der Leeuw'nün Tanrı Fenomenolojisini ortaya koymaya çalışacağız. Bu çizgideki çalışmalarımız, devam etmekte olup yakın gelecekte Türk dinler tarihçilerinin takdirlerine sunulacaktır.

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... iv

## BİRİNCİ BÖLÜM
## GİRİŞ

I- DİN FENOMENOLOJİSİNE KADAR DİN İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR 1
II- DİNLER TARİHİNİN ÖZEL BİR ARAŞTIRMA KONUSU OLMASI ..... 7
III- DİN ÇALIŞMALARINDA KARŞILAŞTIRMALI YÖNTEM:
KARŞILAŞTIRMALI DİNLER TARİHİ ..... 11
A- Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin Adı ve Anlamı ..... 11
B- Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı ..... 12
C- Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin Tarihçesi ..... 15
1- Antik Dönemde Karşılaştırma ..... 15
2- Sami Dinlerde Karşılaştırma ..... 17
3- Batıda Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Çalışmaları ..... 18
a- James J. Moffat ..... 18
b- James Freeman Clarke ..... 20
c- S. H. Kellog ..... 20
d- A. C. Bouquet ..... 22
e- Eric J. Sharpe ..... 24
f- Ugo Bianchi ..... 25
D- Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri ..... 31
1- İlahiyat-Kelam Merkezli Karşılaştırmalı Din Çalışmaları ..... 31
a- Ebu İsa el- Varrak ..... 33
b- James Freeman Clarke ..... 34
c- Wilfred Cantwell Smith ..... 34
d- Robert Charles Zaehner ..... 39
e- Raimundo Panikkar ..... 40
2- Antropolojik Açıdan Karşılaştırmalı Din Çalışmaları ..... 43
a- William A. Lessa ve Evon Z. Vogt ..... 43
b- Michael Banton ..... 45
c- Antony F. C. Wallace ..... 47
3- Karşılaştırmalı Tarihsel Yaklaşım: Tarihselcilik ..... 48
a- Mircea Eliade ..... 50
b- S. G. F. Brandon ..... 52
4- Dünya Tarihi Merkezli Karşılaştırmalı Din Çalışmaları ..... 54
a- W. H. McNeil ..... 55
b- Robert N. Bellah ..... 56
c- Trevor Ling ..... 56
d- Georges Dumezil ..... 58
5- Ekolojik Açıdan Karşılaştırmalı Din Çalışmaları ..... 59
a- M. A. Czaplicka ..... 59
b- Ake Hultkrantz ..... 60
6- Tarihsel Verileri Kullanarak Yapılan Karşılaştırma ..... 64
a- Geoffrey Parrinder ..... 64

7- Tarihsel Verileri Kullanarak Yapılan Din Sınıflandırması ..... 66
a- Raffaella Pettazzoni ..... 67
b- Geo Widengren ..... 69
8- İki Dinin Karşılaştırılması ..... 70
9- Sınırlı ve Dar Konuların Karşılaştırılması ..... 71

## İKİNCİ BÖLÜM
## DİN FENOMENOLOJİSİ

I- FENOMEN ..... 74
II- FENOMENOLOJİ ..... 75
A- FENOMENOLOJİ AKIMLARI ..... 75
1- Felsefi Fenomenoloji Akımı ..... 75
2- Din Fenomenolojisi Akımı ..... 78
B-DİN FENOMENOLOJİSİ YÖNTEMLERİ ..... 80
1-Tasvir ..... 85
2- Tipoloji ..... 86
3- Morfoloji ..... 89
4- İndirgeme ..... 89
5- Sezgi ..... 92
6- Öz - Mahiyet ..... 95
7- Niyet -Maksat ..... 96
8- Evren ..... 96
C- DİN FENOMENOLOJİSİ ÇEŞİTLERİ ve TEMSİLCİLERİ ..... 98
1- Tasvirci Din Fenomenolojisi ..... 98
a- P. D. Chantepie de la Saussaye ..... 98
2- Tipolojik Din Fenomenolojisi ..... 104
a- Nathan Söderblom ..... 104
3- İlahiyat Fenomenolojisi ..... 104
a- Gerardus van der Leeuw ..... 104
4- Dini Tecrübenin Tarihsel Fenomenolojisi ..... 109
a- C. Jouco Bleeker ..... 109
5- Sezgisel Fenomenoloji veya Fenomenolojik Yorumlama (Hermenetik fenomenoloji) ..... 111
a- Joachim Wach ..... 111
b- Joseph M. Kitagawa ..... 112
c- Mircea Eliade ..... 113
6- Tarihsel Fenomenoloji ..... 119
a- Raffaele Pettazzoni ..... 119
7- Tasvirci Tarihsel Fenomenoloji ..... 123
a- Geo Widengren ..... 123
b- Friedrich Heiler ..... 124
8- Felsefi Yorum Fenomenolojisi ..... 127
a- W. Brede Kristensen ..... 127
9- Yeni Stil Fenomenoloji ..... 144
a- Mariasusai Dhavamony ..... 144
D- KARŞILAŞTIRMALI DİN ve FENOMENOLOJİK TİPOLOJİ ..... 147

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

## FENOMENOLOJİK UYGULAMA

## TANRI FENOMENOLOJİSİ


..... 150
I - GERARDUS VAN DER LEEUW'NÜN TANRI FENOMENOLOJİSİ ..... 152
A- YÜCE GÜÇ ..... 153
1- MORFOLOJİLERİNE GÖRE YÜCE GÜÇLER ..... 154
a- Manist Özellikli Güçler ..... 154
b- Tabu Özellikli Güçler ..... 155
c- Kutsal ve Kutsaldışı Güçler ..... 157
2- TİPOLOJİLERİNE GÖRE GÜÇLER ..... 158
a- Hanedan Otoritesi Biçiminde Olan Güçler ..... 158
b- Birlik sağlayan Güçler ..... 158
c- Zamanla Kutsallık Kazanan Güçler ..... 159
d- Varlığıyla Kutsallık Kazanan Güçler ..... 160
e- Varlığında Kozmolojik Özelliğe Sahip Güçler ..... 161
f- Birleşen Güç ..... 162
g- Fetiş Güç ..... 162
B- TANRI ..... 167
1- TİPOLOJİLERİNE GÖRE TANRI-LAR ..... 167
a- Gök ile İlişkili Tanrı Tipolojisi ..... 167
a.a- Gök ile Aynı Anlamda İnanılan Tanrı-lar ..... 167
a.b- Güneş ile Aynılaştırılan Tanrı-lar ..... 167
a.c- Göksel Tanrı Tiplemesinden Ay Tanrı ..... 168
a.d- Dünya Hayatını Simgeleştiren Gün Tanrı Tipi ..... 168
a.e- Yıldızlar ..... 168
a.f- Göksel Olayların Zamanı ile Bağlantılı Olarak Gücünü Gösteren Tanrı Tipi ..... 168
b - Kabus-Korkutucu Tanrı Tipolojisi ..... 168
c- Dema Tanrı Tipolojisi ..... 170
d- Hilekar (Demiurge, Trickster) Tanrı Tipolojisi ..... 173
e- Parlak Tanrı Tipolojisi ..... 173
f-Düalist Tanrı Tipolojisi ..... 174
g- Sakin Tanrı (deus otiosus) Tipolojisi ve Onun İstirahat Dini . 175
h- Faal ve Müdahaleci Tanrı Tipolojisi ..... 176
ı- Ana-Baba Şefkatli Tanrı (deus certus) Tipolojisi ..... 178
j- Senkretik Tanrı Tipolojisi ..... 180
C- ANTROPOMORFİK GÜÇLERDEN POLİTEİZME, DÜALİZMDEN MONOTEİZME VE ADİ TANRIDAN MÜKEMMEL TANRIYA MORFOLOJİK BİR BAKIŞ ..... 182
1- TANRILAR-GÜÇLER ARASI İLİŞKİLER ..... 187
a- Üçlü İlişki ..... 187

c- Çoğul İlişki ..... 188
d- Antropomorfik İlişki ..... 188
2- TANRININ DEĞİŞİK İLİŞKİLERİ ..... 192
a- Tanrı-Dünya İlişkisi ..... 193
b- Tanrı-Melek İlişkisi ..... 194
c- Tanrı-Şeytan İlişkisi ..... 196
d- Tanrı-Peygamber İlişkisi ..... 197
e- Tanrı ile Ahitleşme ..... 197
f- Tanrı-İnsan İlişkisi ..... 200
f.a- Tanrıyla Birlik Olmak ..... 201
f.b- Mistisizm ..... 202
f.c- İtaat ..... 202
f.d- İbadet ..... 204
f.e- Tanrıya Kulluk ..... 204
g- Tanrıya Düşmanlık ..... 205
h- Tanrı ve Vahiy, ya da Kelimenin Kutsallığı ..... 205
3- MÜKEMMEL TANRI-MÜKEMMEL DİN ..... 206
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME ..... 209
KAYNAKLAR ..... 211

# BİRİNCİ BÖLÜM

# GİRİŞ

## I- DİN FENOMENOLOJİSİNE KADAR DİN İLE İLGİLİ GENEL ÇALIŞMALAR

On altıncı yüzyılda, Reform hareketlerinden sonra, Avrupa'da aydınların, dinsel konulara bakış açılarının değişmeye başladığı görülür.

On sekizinci yüzyılda bazı aydınlar, akıl ile güdülenen doğal din çalışmalarına yönelmişler, bütün zaman ve mekanda, tüm dinlerin, Tanrı, ruh ve sonsuzluk düşüncesine dayandığını ileri sürmüşlerdir. Bu dönemde bir çok filozof, Hıristiyanlığın dışına çıkarak tabii din hakkında çalışmışlardır. Bu çalışmalarıyla, din bilginleri *tabii din* hakkındaki ilahiyat doktrinlerinden uzaklaşmaya başlamışlar, dünyada mevcut olan değişik dinler hakkında tartışmaya yönelmişlerdir. Batılılarca pek bilinmeyen İslam, Hinduizm, Budizm, Çin dinleri ve ilkel toplulukların dinleri gibi dinleri, Batılılar genelde felsefi açıdan tartışmaya koyulmuşlar, aynı zamanda da Yunan ve Roma dinleri ile, özellikle de Hıristiyanlıkla karşılaştırıp onu doğrulamayı amaçlamışlardır. Bu konu hakkında çalışma yapanlar arasında Leibniz, Hume ve Kant'ı örnek olarak gösterebiliriz.

Bu şekildeki araştırmalardan başka, Batılı gezginlerin gezi notları da değişik kültür ve dinler hakkında aydınlatıcı bilgiler verir. Bu bağlamda, bir çok batılı gezgin, gelişmiş ya da ilkel toplulukların inanç ve uygulamalarındaki unsurları, mümkün olduğunca teker teker gözlemlemişler ve gözlemledikleri bir takım unsurları, din duygusunun oluşmasına temel kabul edilen *dinin ilk formları* olarak ileri sürmüşlerdir. Yani, din duygusunun başlangıcını belli bir nesne ya da halk arasında gözlemledikleri yaygın kutsalın unsurlarından birine dayandırma gayretinde bulunmuş,

bunları da genelleştirme yönünde deliller göstermeye çalışmışlardır. Örneğin *Charles de Brosses* (1707-1777), fetişizm konusu üzerinde durmuş; Batı Afrika'da gördüğü canlı veya cansız nesnelere tapınmayı fetişizmle tanımlamıştır. Ona göre fetişizm, burada hala ilkel topluluklarda görülen eski bir din formu olarak görülür ve bu kavrama evrensel bir rol yüklenilir. ***Christopher Meiners*** (1747-1810) de, fetişizmin, en eski dinin bir formu olduğunu kabul eder.

Bu türdeki antropolojik bulguların yanında, bilinmeyen dinler hakkındaki metinlerin ortaya çıkarılıp çözümlenmesiyle, din çalışmalarında yeni alanlar açıldı.

***William Jones*** (1746-1794), o zamanlarda henüz bilinmeyen Sanskritçe üzerinde çalışmış, bunun Avrupa dilleriyle büyük benzerlikler arz ettiğini ortaya koymuş ve ikisini de aynı dil ailesinden saymıştır. Onun bu diller üzerindeki çalışmasının sonucunda, Hint mitolojileri ile Yunan, Roman ve Kitabı Mukaddes'teki mitler arasında büyük benzerliklerin olduğu açığa çıkmış oldu.

Aynı zamanlarda Mısır ve Sümer çivi yazıları çözümlenmiş ve bu bölgedeki özel ve genel dini inanç ve uygulamalar bilinir hale gelmiştir. Buna benzer bilgilerin toplanması sonucu, hiç bir dinin tarihsiz olamayacağı ve tarihin dışında tutulamayacağı kanaati doğrultusunda, Avrupa'da Dinler Tarihi kitapları yazılmaya başlandı. Bu çalışmalarla, bütün dünya dinlerinin tarihleri yazıldı. Ardından, Dinler Tarihinin en önemli elemanlarından olan mit olgusu, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde, din bilginleri tarafından büyük bir hevesle çalışılmıştır. Bu çalışmaların ürünü olarak, mit ve simgelerde tanrısal tezahürlerin ve başka dini anlamların yüklenmiş olduğu yönünde görüşler yaygınlaşmaya başladı. Zamanın en önemli sorunlarından birisi, bu olgularda gizlenen derin anlamın nasıl bulunabileceği idi.

***Georg F. Creuzer*** (1771-1858), bu sorunu çözme amacı doğrultusunda, eserlerinde simgeciliğe ve eski insanların mitolojileri

üzerinde durmuştur. Creuzer, mitolojilerde gizemli bir ilhamın ya da hikmetin olduğunu, kelimenin tam anlamıyla olmasa da, din adamlığı motifi altında bir takım ulu kişilerin ve bunların söylediklerinde "dini" unsurların bulunabileceğini düşündü. Ona göre mitler, yüce hakikatle ilgili fikirleri sembolik ve mecazî olarak ifade ederler. Ancak bu hakikatler, işaretler yoluyla dolaylı bir biçimde anlaşılabilir. Tanrısallık, sadece simgelerle açığa vurulabilir; bundan dolayıdır ki, tanrılar ve işaretleri arasında köklü bir ilişki vardır. Tanrısal hakikate ancak, simgelerin tam anlamlarını anlamak suretiyle ulaşılır.

***Gottfried Hermann*** (1772-1848) da Creuzer çizgisinde düşünüp çalışır ama o, Doğudan ortaya çıktığı zannedilen *hikmeti*, eski Yunan mitolojilerine dayandırır (ancak bu ifade Yunan ve Mısır resmî dinleri altındaki sır dinlerinde bulunur). Sır dinlerine verilen önem, W. B. Kristensen ve Joseph von Görres gibi başka din bilginlerinin eserlerinde de geniş olarak yer alır.

***Christian G. Heyne*** (1729-1812), mit ve sembollerin bu şekilde yorumlanışına, hemen bir takım eleştiriler yapmaya başladı. O, mitlerin zaman içinde değişikliğe uğradığını ve destanımsı bir biçimde süslenildiğini ileri sürdü. Heyne'e göre, böyle muhtemel bir değişimden dolayı, onların asıl durumlarını bilemeyiz ve onlardaki özgün hikmete doğrudan doğruya ulaşamayız. Mitoloji hakkında bilimsel araştırmanın esas sorunu, bazı gizli hikmet ve ilhamı bulmak değil, bilakis insanların tahayyülüyle onların şekillenme sürecini tekrar oluşturmak, efsanevi gelenek ve kültteki yerel farklılığa işaret eden tarihsel ve arkeolojik araştırmalar vasıtasıyla, onun tarih içindeki gelişimini araştırmaktır. Mitin kendisi, insanın duygu ve düşünceleri vasıtasıyla anladığı tabiat olgularının tekrar yaratılışıdır. Çünkü insan tabiatla ilişki içinde olur ve böylece o, kendisini değişik şekillerde ortaya koyan tanrısal gücü kişileştirir ve ona saygı duyar.

***Carl O. Müller*** (1797-1840) de aynı şekilde, mitlerin uzun bir tarihi gelişimden ve büyük oranda değişiklikten sonra bizlere ulaştığını ifade eder. O da mitlerdeki temel fikirlerden daha ziyade, değişik mitolojik geleneklerin gelişmesinin tarihsel açıdan incelenmesine ihtiyaç olduğunu savunur. Ona göre mitoloji, insanların tabiat ve hayat tecrübelerini anlayış ve bunlara karşı duygularının ürünü olup, hayali formlarda aracı iradeyi ifade eden rahip sınıfının yaratılışı değildir. Onda insanın hakikat tecrübesi anlatılır. Bütün mitler dini karakter arz etmez. Eğer, mitlerde doğal olgular ve tarihi olaylar, tanrısal müdahaleler olarak yorumlanırsa, insan topluluklarının eski hayat tarzlarının hatıraları olduğu görülür. Zamanımızda insanlar, tarih duygusunu ve soyut düşünceyi geliştirmiş olduğundan, mit yaratmaya son vermiştir.

Bunun yanında, mitolojik unsurları felsefi, etimolojik ve dini-folklorik açıdan ele alan bir çok bilgin görülür. Örneğin **F. Schelling** (1775-1854), mitolojilerin insanın "zihnî" dünyasını yansıttığını; **W. Schwartz** (1821-1899) bütün insanların, bütün zamanlarda tabiat üstü varlık ve güçlere inandıklarını, bunların da mitolojilerde anlatıldığını; **Jacob** (1785-1863) ve **Wilhelm** (1786-1859) **Grimm** kardeşler de "alt mitoloji" denilen halk masal, hikaye ve ağıtlarında halk inançlarının görüldüğünü söylerler. Bunların sonuncusu, masalların eski inanç ve uygulamalardan izler taşımasından dolayı, folklor araştırmalarında gayet verimli olarak kullanılacağını tavsiye eder.

Bağımsız bir alan olarak karşılaştırmalı din araştırmaları, ***Friedrich Max Müller*** (1823-"1900)'in dinî metinleri karşılaştırmalı olarak çalışması sırasında ortaya koyduğu yöntemlerden sonra oluşmaya başlamıştır. Din çalışmalarında, karşılaştırmanın yapılmasını, özellikle misyonerler için faydalı olacağını ve bu bağlamda tanrı, tanrılar, tanrısal ruhlar, ömür gibi dini nitelik taşıyan kavramların genel anlamda karşılaştırılmasını öngörür. O çalışmaları ve yöntemleri vasıtasıyla, dinleri, tanrı ya da tanrıları, vs.

sınıflandırmış, onları "din bilimi" dairesi içinde müstakil olarak değerlendirmiştir.

Müller'e göre, kendi dininin kesin doğru olduğunu savunan kişi için kendi inandığı dinin başka dinlerle kesinlikle karşılaştırılamayacağı ve yapılan değerlendirmelerin doğruyu gösteremeyeceği doğrultusundaki insan duygusunun, ortak bazı yakın kültür ve inançlarla "tarafsız" bir biçimde karşılaştırılıp daha iyi anlaşılmasıyla ortadan kaldırılabileceğini savunur.

***Cornelis P. Tiele*** (1830-1902), Müller'den farklı olarak, İran, Mezopotamya, Mısır, İsrail ve Yunan dilleri hakkındaki bilgi ve bulgulara dayanarak antik dinlerin tarihi üzerinde çalışmıştır. Önce o, tarihsel yaklaşımı uygulamış ama daha sonraları da, tarihî formları içinde dinî fikirlerin evrimini kabul etmiştir. Çalışmalarında çoğunlukla tasvirci fenomenolojinin özellikleri görülür. Ona göre, insan zihnindeki kelime, fiil, adet, gelenek ve müessese biçimindeki tezahürler insanın insanüstü güç ve varlığa inancını doğrular ve bunlar onun o güç ve varlıkla ilişkiye girmesini sağlar. Tiele'ın din araştırmalarına yaptığı en önemli katkı, bütün dini formlara tarafsız bakış açısını ortaya koymuş olmasıdır.

On dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, Dinler Tarihi disiplini, bir çok üniversitede ayrı bir disiplin olarak kabul edilmiş, edebiyat ve ilahiyat fakültelerinde okutulmaya başlanmıştır. Bu konuda bir bütün olarak disiplin içerisinde araştırma yapanlar arasında ***Albert Reville*** (1826-1906) ve ***E. Goblet d'Alviella*** (1846-1925) sayılabilir. d'Alviella, din çalışmalarını üç bölüm halinde oluşturur:

*Hierography*; dinî bilgilerin ve onların coğrafî yerlerinin tasviri,

*Hierology*; ortaya çıktıkları günden bu güne kadar, dini bilgileri kümelendirmek,

*Hierosophy*; gerçeğin ve dinlerin metafizik özelliğini incelemek.

Benzer kümelendirme usulü, tasvirci, tarihsel ve felsefî araştırmalar biçiminde ayırım yapan bilginler tarafından da yapılır.

**Emile Durkheim** (1858-1917), Fransız sosyoloji akımının kurucusudur. O, bir sosyolog olarak, insan hayatını ve dini anlayabilmek için, en ilkel ve en basit dinleri inceledikten sonra, kollektif şuur duygusunun toplumsal kurumsallaşmayı sağladığını ileri sürer. *Dini Hayatın İbtidai Şekilleri* adlı eserinde Durkheim, dinin tasavvur edilmiş ve simgeleşmiş formlardaki toplum olduğu kanaatine varır. Din ile simgeleştirilen gerçek, toplumsal gerçektir. Bundan dolayıdır ki, din, toplumsal ihtiyaca cevap veren bir özellik olarak çalışılmalıdır. Din gibi, diğer bütün kurumlar ve entelektüel sınıfların toplumsal bir kökeni vardır. Durkheim, kendine has bir sosyoloji yöntemi geliştirmiş ve olayları önyargısız tasvir etmiş, özelliklerine göre onları sınıflandırmıştır.

***Pierre Daniäl Chantepie de la Saussaye*** (1848-1920) denilince, din araştırmalarının bağımsız bir disiplin oluşu akla gelir. O, daha önceki ve kendi zamanının hiç bir akımına bağlanmamış, ama mevcut teorileri sadece "başlangıç sınıflandırmalar" olarak kabul etmiştir. O, aynı zamanda, aşağıda görüleceği üzere, sınıflandırmanın bir disiplini olarak Din Fenomenolojisini ilk kuran bilgin olarak bilindiği gibi, zaman ve mekan ayırımı yapmaksızın, dinî bilgileri sınıflandırma konusunda yoğunlaşmıştır ki, bu uygulama da Din Fenomenolojisinin başlangıcı olarak kabul edilir.

De la Saussaye'in çalışmalarındaki tutumundan sonra, din çalışmaları, özellikle Dinler Tarihi, bağımsız bir bilim olarak Batı üniversitelerinde yoğun bir şekilde okutulmaya başlanmıştır. Bağımsız bir bilim dalı olarak okutulmasına karşılık bu disiplin, diğer din bilimleriyle de işbirliği yapmış, onların bilgi ve bulgularından faydalanmıştır. İlişkide bulunduğu diğer bilim dalları, tarih, felsefe, psikoloji, sosyoloji, arkeoloji, sanat tarihi, etnoloji, antropoloji, linguistik, mitoloji ve edebiyat idi. Bu bağlamda, Dinler Tarihi ile bu bilim dallarında çalışan bilginler arasında konu ve teoriler üzerinde "bilimsel" tartışmalar artmıştır.

## II- DİNLER TARİHİNİN ÖZEL BİR ARAŞTIRMA KONUSU OLMASI

Dinler Tarihi ilk önce ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, üniversite çevrelerinde gelişmeye başladı: Hollanda'nın Leyden üniversitesinde Tiele ve Chantepie de la Saussaye sayesinde, Oxford'da Max Müller ile, 1873'ten itibaren Kopenhag ve Cenova'da Dinler Tarihi dersleri çok ilgi çekici hale geldi. 1880'de De Broglie, Paris Katolik Enstitüsünde Hıristiyan olmayan inanç sistemlerin tarihini okutmaya başladı.[1] Bu verilen kurs daha sonra adını, başka bir deyişle konusunu değiştirdi. Ardından Albert Reville *tarafından College de France*'da Dinler Tarihi dersleri verilmeye başlandı. Bu derslerde anlatılan konular *Prolegomenes de l'histoire des religion* dergisinin 1881'deki üçüncü baskısında açılış dersi ile birlikte yayınlandı. Bununla birlikte, 1880 yılında ilk önce hala devam eden *Revue de l'histoire des religions* ortaya çıktı.[2] Bunu yayınlayanlar arasında A. Bouche Leclercq, P. Decharme, G. Maspero, C. P. Tiele ve ilk yöneticisi M. Vemers var idi. 1886 Yılında Paris'te aynı öneme sahip V. Bölgede "dinî bilimler" denilen Sorbon Üniversitesinde (bu üniversitenin ünlü ilahiyat fakültesinin yerini alan) *Ecole pratique des beaux etudes enstitüsü* var idi.[3]

---

[1] De Broglie reddiye türündeki ama kilise kurallarına özellikle Fransa da zamanın bütün genel araştırmalarına karşıt genel konuları inceleyen ilk araştırmalardan birini yazdı.

[2] Yayınını 1942'de kesen *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig) 1898'de ortaya çıktı.

[3] *Problemes et methodes d'histoire des religions, Melanges publies par la Section des seciences religieuses a l'occasion du centenaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, Paris, 1968. İlk incelenen konular şunlardır: Hint, Uzak Doğu, Mısır, Sami, Yunan ve Roma dinleri, Hıristiyanlığın kökeninin tarihi, kanun hukuku tarihi, dogma tarihi, Hıristiyan Kilisesi ve Edebiyatı tarihi. 1888'de ilkel insanların dinleri eklendi. Daha bir çok konular var ama aralarında dinler tarihi ile ilgili (konu, yöntem ve karşılaştırma sorunları bakımından) pek bir şey yoktu. Bu sadece *Ecole*'nin pratik dil incelemeleriyle ilgili özgün araştırmaları sayesinde doğrulanıp ele alınabildi.

Kesinlikle Dinler Tarihi, din veya dinleri tarihsel açıdan incelemek amacıyla kurulmasına rağmen (*Revue de l'histoire des religions*'da olduğu gibi), bu alandaki çalışmalar yüzyılın anlayışı doğrultusunda yapıldı. Bir Dinler Tarihi uzmanı olarak dinler tarihçisi, önemli meselelerle ilgilenmeye başlayınca, kendini tarihsel araştırma ile felsefe, yazma kitapların açıklamaları ile ilahiyat arasındaki metodolojik ve bir dizi sorun ve tartışmaların içine dalmış halde buldu. Bu zorluk, açık bir biçimde De Broglie'nin yazılarında ve Goblet d'Alviella'nın Brüksel Üniversitesindeki "*Dinlerin Bilimsel Çalışılmasındaki Önyargılar* (1884)" başlıklı ilk Dinler Tarihi Derslerini takdim eden tartışmalı konuşmasında görülür. Aynı durum, B. Labanca tarafından 1886 yılında kurulan ve iki yıl sonra Hıristiyan Tarihi kürsüsüne dönüştürülen Dinler Tarihi kürsüsünde de var idi.[4] Alman üniversitelerinde durum, çoğulcu gelenekten dolayı daha üzücü ve endişe vericiydi.

Yirminci yüzyılın başında, Dinler Tarihi alanında bir çok giriş veya monografi cinsinden araştırmalar yapıldı. İngiltere'de *Frank B. Jevons*,

---

[4] İtalya'da ilk Dinler Tarihi Kürsüsü R. Pettazzoni tarafından Roma Üniversitesinde 1924-1953 yılları arasında yürütüldü. Pettazzoni aynı zamanda 1925 yılında *Studie materiali di storia delle religioni* adlı dergiyi çıkardı. Bu yıllarda "Studi religiosi", "Bilychnis" gibi ilahiyat konularıyla ilgili diğer dergiler de çıktı. Bunlar az veya çok kendileri arasındaki görüşlere muhalif idiler ve amaçlarını açıklamasalar da yine de Dinler Tarihine büyük ilgi gösterdiler. 1935'te Milan'da U. Pestalozza tarafından yönetilen bir Dinler Tarihi Kürsüsü kuruldu. Günümüz İtalya'sında bu konu ve çalışma için dört kürsü bulunmaktadır. Uluslararası düzeyde tarihsel-dini çalışmalar hakkında alanının en zengin merkezi, section des sciences religiuses of the Ecole pratique des bautes etudes, Sorbon üniversitesindedir. Söylediğimiz gibi, Ecole tarafından idare edilen araştırmanın doğası nedeniyle "dinler tarihi"nin özel bir dersi, öğretisi yoktur. Hatta, Dinler Ttarihi Paris'te bazı bölümlerde yedek olarak ele alınır (son zamanlara kadar College de France'da H. Ch. Puech tarafından yönetilen bir Dinler Tarihi Kürsüsü var idi). Dahası, Paris'te Instutut Catholique'in ilahiyat fakültesinde son zamanlarda açılan Bilim ve Dinlerin İlahiyatı okullarında Dinler Tarihi yoktur. Ancak bugün Fransa'da söz konusu bilim dalının öğretilmediği ve onun belli sorunlarının çalışılmadığı söylenemez.

Fransa'da *Salomon Reinach* ve ABD'nde *George Foot Moore*, bu türden araştırma yapan isimlerin başında gelirler.

Doğal olarak, devam eden yıllarda Dinler Tarihindeki çalışmaların kesin devirlerine rastlayamayız. Bunun bir fikrini şekillendirmek için, 1900 yılında Paris, 1904'te Basle, 1908'de Oxford, 1912'de Leyden, 1929'da Lund ve 1935 yılında Brüksel kentlerinde düzenlenen *Uluslararası Dinler Tarihi Konferanslarının* faaliyetlerine başvurmak yeterli olacaktır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ilk toplantı, 1950 yılında Amsterdam kentinde Gerardus Van der Leeuw başkanlığında düzenlendi ve burada Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (*International Association for the History of Religions* -IAHR-) kuruldu. 1954 yılında IAHR, Dinler Tarihine ayrılmış *Numen* adlı yeni bir dergi çıkardı. Bu dergi, konuyla ilgili kaynak değerindeki uluslararası dergi serileri ve değişik yazarlar tarafından kaleme alınmış olan kitap, tez gibi iki tane seri hazırladı.

Bununla birlikte, 1912 yılı, din bilimleri için çok önemli bir yıldır. Eliade, bu yılı din biliminin dikkat edilmesi gereken bir yılı olarak değerlendirir. Ona göre, sosyolojik, etnolojik, psikolojik ve tarihsel bir çok araştırma bu yılda yapılmıştır. Örneğin Emile Durkheim'ın *Dini Hayatın İbtidai Şekilleri*; Wilhelm Schmidt'in *Tanrı Fikrinin Kökeni*; Raffaele Pettazzoni'nin *Sardunya'da İlkel Din*; C. G. Jung'un *Libidonun Değişimleri ve Sembolleri*; S. Freud'un *Totem ve Tabu* adlı eserleri hep bu yılda tamamlanmıştır.[5]

Büyük ilgi ile karşılaşan Dinler Tarihi, bu güne kadar yeryüzüne gelmiş yerel olsun, bölgesel olsun, evrensel olsun; geleneksel olsun, peygamberli olsun; takipçileri olsun veya olmasın bütün sistemleri, her hangi bir ırk merkezli, ya da savunmacıveya reddiyeci tarz gütmeden, kendisine konu edinir. Dinler Tarihi, insanların "din" diye takip ettiği bütün sistem ya

[5] M. Eliade, "1912-1962 Arası Batı'da Dinler Tarihi Çalışmaları", çev. Mehmet Aydın, *Belleten*, LIX, Aralık 1995, sa. 226, s.837-861.

da yaşayış biçimlerini din olarak kabul eder, yani dinler tarihçileri, insanların görünmeyen bir takım güçlerin varlığına inanarak bir takım kutsalın tezahürlerinin gerçekleşeceği arzu ve niyetiyle sergilediği bütün uygulamaları "dini" olarak kabul eder. Bunun yanında, onlar, hiçbir sisteme "doğru" ya da "yanlış" veyahut da "haktır" veya "batıldır" gibi yargılamalarda bulunmaz. Sadece resimde olanları tasvir eder.

Buraya kadar bir takım araştırıcının çalışma ve yaklaşımları hakkında verilen özet bilgilerden anlaşıldığına göre, "din bilimi" genelden özele doğru bir takım dönem ve yaklaşımlarla karşılaşmıştır. Bu durum, araştırmacıların bilimler arasından din bilimlerini ayırıp, dini, geliştirilen araştırma yöntemleri içerisinde, diğer disiplinlerden de faydalanarak, müstakil bir bilim dalı olarak araştırma gayretlerinden kaynaklanmaktadır. Din bilimlerinin müstakil birer bilim dalı olarak ayrılmasından sonra, toplanılan bulgu ve bilgilerin değerlendirilmesi sonucu, dinin daha doğru ve daha gerçek bir biçimde anlaşılabilmesi için, yeni yeni alt birimlerin kendi yöntemleri ile birlikte ortaya çıktığı görülür. Bizimle ilgili olarak, aşağıda görüleceği üzere, Dinler Tarihi dahilinde sahip olunan bilgi ve bulgular, genel anlamda "benzer" ve "farklı" olarak ayırt edilmiş ve bu işlem içerisinde Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, ardından da, "benzer" ve "farklı" olan genel veya özel din ya da dinler dahilinde çeşitli dinî olguların özünün, mahiyetinin ve kökeninin anlaşılabilmesi için, değişik bilim adamları tarafından, Din Fenomenolojisi yöntemi geliştirilmiştir.

Şimdi de bunları sırasıyla ele alalım.

## III- DİN ÇALIŞMALARINDA KARŞILAŞTIRMALI YÖNTEM: KARŞILAŞTIRMALI DİNLER TARİHİ

*bir tek dini bilen hiç bir şey bilmez*

*Max Müller*

### Giriş

Yukarıdaki bölümlerde de görüldüğü üzere, din çalışmalarında değişik bazı yöntemler uygulanmıştır. Bazı araştırıcılar, kültürleri etnolojik açıdan, kimisi tarihsel açıdan, kimisi antropolojik açıdan, bir kısmı da bilimsel olarak "ortak" ve "farklı" noktaları öğrenmek ve anlamak amacı doğrultusunda "karşılaştırmalı" olarak değerlendirme eğilimi içinde görülmüşlerdir.

İşte bu bölümde Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin anlamını, ortaya çıkışını, tarihçesini, bu alanda çalışma yapanların eserlerini ve sonuçta da, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nde ortaya çıkan yöntemleri anlatacağız.

### A- Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin Adı ve Anlamı

Her din kendi içinde bir değere sahiptir. Ortak veya farklı değerleri en iyi şekilde anlamanın tek yolu, muayyen bir dini, başkası veya başkaları ile karşılaştırmaktır. Karşılaştırma yapılırsa, bir dinin hangi probleme nasıl yaklaştığını, hangisinin hangi kültür seviyesinde problemlere çözüm aradığını görürüz. Karşılaştırma, doğru bir biçimde yapılırsa, dinin temel özelliklerini bizlere tanıtır ve mezhep ya da tarikatın ortaya çıkışının nedenlerini açıklığa kavuşturur.

Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, dar anlamında, adından da anlaşılacağı üzere, yeryüzünde gelmiş geçmiş, kutsal kitapları bulunan veya bulunmayan, mensubu bulunan veya bulunmayan, millî veya evrensel dinlerin benzer veya farklı noktalarını ele alır inceler. Bu derste, özellikle, kutsal kitaplara bağlı, resmî ya da kitabî din denilen dinî öğretilerin farzları, sünnetleri, emir ve nehiyleri, kısaca, kutsallık veya kutsaldışılık arz eden unsurlar, ilk olarak dinlerin kutsal kitaplarına, mitolojilere veya sözlü geleneklere bağlı olarak

anlatılan, evrenin yaratılışı-kozmogoni, Tanrı, kitap, elçi gibi olgular karşılaştırılır.

Dar anlamda "karşılaştırmalı din çalışması"nın ana hedefi nedir? Bütün dinler eşit olarak karşılaştırılabilir mi? Büyük dinsel gelenekleri karşılaştırırken, ölçü hepsi için aynı mıdır? Dinî fenomenler karşılaştırma merkezi midir, eğer böyle ise hangi fenomen hangi ölçüye göre seçilir? Dinî fenomenler, kendi aralarında karşılaştırılabilir mi? ... Buna benzer soruların cevapları, aşağıda görüleceği üzere, bir takım din bilginleri tarafından, araştırmalarında verilmeye çalışılmış ve uygulanmıştır.

Genel kanaat üzere, karşılaştırmanın yapılabilmesi için, bir takım şartların bulunması gerekir: Birincisi, dinî geleneklerle ilgili *hareketlendirici güç*. İkincisi, karşılaştırma yapabilmek için, kişinin kendi inancının dışındaki dinî inanç ve uygulamalar hakkında birinci veya ikinci el *malzemelere* yeterli derecede sahip olması. Üçüncü olarak da, bilgi ve bulguları belli bir usul dairesinde düzenlemeyi sağlayacak kabul edilebilen bir *yöntem*in olması. Karşılaştırmalı Dinler Tarihi araştırmacısı, bu şartları yerine getirdikten sonra, ilgili konuları tartışırken, gerçekten ilginç bulup heyecan duyacaktır.

Öyleyse Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, genelde baskın dinî geleneklerden ayrılmayı, bağımsız kalmayı ve diğer dinî inanç ve uygulamalarla ilgilenmeyi öngörür. Bilimsel anlamda, dünya dinlerinin tarihsel, eleştirel ve karşılaştırmalı çalışması olan Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, geçen yüzyılın sonuna doğru, gelişmiş Batılı ülkelerde söz konusu edilmeye başlamış ve kısa sürede büyük ilgi çekmeye başlamıştır.

**B- Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı**

Karşılaştırma yöntemi, yayılmacı ülkelerin amaçları uğruna yaptıkları ya da özellikle mukabil amaç doğrultusunda yapılan değişik dinler, kültürler, mitler, ritler ve ritüeller hakkındaki araştırmalar sonucunda ortaya konulan bilgilerin tekrar değerlendirilmesi yolunda, doğal olarak ortaya çıkmış bir

üründür. Bunun ortaya çıkışı, tesadüfen gibi görülse de, aslında batıda yapılan dinî, etnolojik, antropolojik, arkeolojik, linguistik, folklorik, sosyolojik, kültürel vs. araştırmaların ortaya koyduğu verilerin değerlendirilmesi yolunda, mecburen yada ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır denilebilir.

Geçen yüzyılda, dini özel bir araştırma konusu olarak ele almak ve "din bilimini" tarihten, psikolojiden, antropoloji ve sosyolojiden ayırma eğilimleri vardı. Örneğin Almanya'da sosyal bilimlerde "anlama" meselesi ağırlıkta idi ve "din"i kendi içerisinde kabul etme eğilimi vardı. Kültürel tarih alanında, kültür tarihçisinin amacı, çalışılan değerleri açıklamakla birlikte onları *anlamak* idi. İşte bu anlama noktasında farklılıklar baş göstermeye başlamıştı ki, ondokuzuncu yüzyıl boyunca hermönetik teorileri geliştirildi ama, bir grup bilgin, dinler hakkında toplanan bilgi ve verileri "anlama" noktasında çalışma yaptılar. Örneğin Wilhelm Dilthey (1833-1911), kendi tarihsel araştırmalarında, bilimleri "akıl bilimleri" ve "tabiat bilimleri" diye ayırdı.

Bu "anlama"yı kendi alanlarında uygulamak isteyen dinler tarihçileri, o zamanlar rasyonalist yaklaşımların dini sadece açıklamadığını, aynı zamanda onu din dışı olan bir içgüdüye indirgeyerek, daha fazla açıkladığını düşündüler. Bu dinler tarihçileri, yüzeysel olarak değil de, dinin özünü kavramak, dinî fenomenlerin doğuşunu sağlayan irrasyonel hayata ve ilhama ulaşmak, din hakkında araştıran ile dinin hakikiliği arasına müdahale eden felsefi çerçeveyi kırmak için, rasyonalistlerin durduğu yerden daha ileriye gitmek istediler. Bu bilginlerin çoğu, bütün araştırmaların dinin objektif yönüne yönelmesinden dolayı, aşırı objektiflikten ve bütün araştırmaların dinî konuya ve onun psikolojik oluşumuna yönelmelerinden dolayı, sübjektif din çalışmalarından kaçınmak istemişlerdir. Bu yaklaşım tarzı Max Weber'in sosyolojisinde ve Eduard Spranger'in psikolojisinde de görülür. Ancak, din

araştırmalarında, "anlama"nın amacı, dinî fenomenlerdeki (yani bu fenomenleri "dinî" yapan) "dinî unsur"a özellikle uygulandı.

Diğer bir yaklaşım da, dini özel bir araştırma konusu yapmak amacıyla, din bilimini diğer disiplinlerden ayıran yaklaşımdır. Hegel ve Schleiermacher gibi, bu akımın temsilcileri, dini, bir gerçek olarak ifade ettiler, dinin ve dinî değerlerin özerk olduğunu vurguladılar. Değerler hiyerarşisinde din en üst değer olarak kabul edildi. Bu anlayış, önceleri Hıristiyanlığa hamledilirken, daha sonraları, bütün dinlere hamledildi. Bu anlayış doğrultusunda, bütün dinî fenomenler bir bütünün, yani dinin bir parçası olabileceği biçiminde değerlendirildi. Bu değerlendirme *tasvirci* olmayıp *kategori* değerindedir. Bunun sonucudur ki, bu tür fenomenlerin araştırılması, onları dinî kıymetlerine göre yorumlamak zorunda idi ve böyle çalışmalar kendilerini diğerlerinden ayırmıştır.

Dinler tarihçileri de, kendi alanlarını, yani tarihlerini yazdıkları dinleri daha iyi anlayabilmek için, dinler arasındaki "farklı" ve "benzer" hususları sınıflandırarak, onları tarihsel bakımdan karşılaştırma eğiliminde bulunmuşlardır. Tarihsel Karşılaştırma geleneği Almanya'da en fazla ilgi duyulan alan olmuş ve bu akımın temsilcileri, dinî fenomenleri tarihsel bakış açısından inceleyerek köken meselesini halletmeye ve onları daha iyi anlamaya gayret etmişlerdir.

Geçen yüzyılın sonunda, 1873 yılında Max Müller, din bilimleri arasında ileri bir adımın atılmasını; bunun da önemli bilgilerin ve olayların karşılaştırılması biçiminde yapılmasını arzu ediyordu. O, aslında kelimenin şimdiki "dar" anlamında bir karşılaştırma kastetmiyordu. Onun bu kavramla anlatmak istediği, bütün din bilimleri arasında yapılabilecek karşılaştırma idi.[6] Müller'in bu tavsiyesinden sonra, "karşılaştırma" kavramı hakkındaki

[6] Max Müller, "The Comparative Study of Religions", *Introduction to the Science of Religion*, London, 1873, s. 34. Aslında Müller, uzmanlık alanı olan mitoloji ve özellikle dil konusunda karşılaştırmalı olarak çalışan ilk bilim adamı olarak kabul edilir; Jacques Waardenburg (ed.), *Classical*

tartışmalar değişik biçimlerde yapılmaya devam etti, kavramın anlamı daraltılmaya başladı ve kavram sadece dinler arası bir karşılaştırma anlamına doğru yöneldi.

Max Müller ve Chantepie de la Saussaye gibi dilci ve tarihçi bilginler, antropolojik bilgilere dayanarak Dinler Tarihi içinde, karşılaştırmalı çalışmaları geliştirdiler. O zamanlarda, değişik dinleri kümelendirme, sınıflandırma ve bölümlendirme ihtiyacı vardı ki, bu işlem yapılmaya başlandı. Diğer mevcut veya yok olmuş dinlerin elemanları, Batı dinleriyle benzer ya da farklı noktaların karşılaştırılması biçiminde yapılmaya başlandı. Daha önce yapılan başka ulusların ya da uygarlıkların mitolojilerinin karşılaştırması, dinlerin karşılaştırılmasını ortaya çıkarmış oluyordu ki, bundan dolayı karşılaştırmalı dinler tarihine karşılaştırmalı mitolojinin çocuğu nitelendirmesi yapılıyordu.

### C- Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin Tarihçesi

Eric J. Sharpe, karşılaştırmalı dinin evvelini, nazarî olarak, değişik tanrı yada tanrılara tapınan ve kendi kendilerine, komşusunun neden başka bir tanrı ya da tanrılara tapındığını soran ilk insanların olabileceği varsayımına dayandırmaktadır.[7] Ancak, bizim için esas önemli olan, varsayımdan daha ziyade, somut tarihsel veri ve gözlemlere dayanan bilgilerdir.

Bu doğrultuda, Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin başlangıcını klasik antik döneme kadar gerilere götürebiliriz.

#### 1- Antik Dönemde Karşılaştırma

İlgili unsurları, Yunan ve Roma felsefe tarihi geleneklerinde görmek mümkündür. Söz konusu ülkelerdeki dil ve ırk farklılığı, kaçınılmaz bir

---

*Approaches to the Study of Religion*, 1973, Netherlands, s. 87. Bu eserin 85-95. Sayfalarında Müller'in yukarıdaki satırlarda zikrettiğimiz eseri ve makalesi aktarılmıştır.

[7] Eric J. Sharpe, *Comparative Religion, A History*, 1992, London, s. 1.

biçimde dinlerin farklılığını ifade eder. Bu konu ile ilgili olarak bir takım şahsiyetler, bölgede bulunan değişik alt kültürlere ait inanç ve uygulamalar tartışılmıştır. Tahmin edileceği üzere, antik dünyadaki din çalışmalarında uygulanan yöntemler, günümüzdekinden pek de farklı değildi. O zamanlarda da, ülkede kabul edilmiş dinin eleştirisi yapılıyor, tecrübe edilen ve görülen şeyleri kayıt ve tasvir etme tutumu ve toplanan malzemelerin benzer gelenek ve kabul edilen fikirlerle karşılaştırılması ve tenkidi yöntemi kullanılıyordu.

Thales, Anaximandros ve Ksenophanes gibi filozoflar, Yunan halk dini ile dünyada kabul edilen prensipleri karşılaştırmış ve ikincisini, birinciye uymadığından dolayı eleştirmişlerdir.

Tarihçi Herodot ise, gezmiş olduğu ülkelerdeki yaygın halk inanç ve uygulamalarını tasvir etmekle kalmamış, aynı zamanda onları Yunan inanç ve uygulamaları ile karşılaştırmıştır.

Ayrıca, İran İmparatorluğu dönemi ve Büyük İskender'in seferleri, karşılaştırma geleneğinin, bugünkü tarzda uygulanışı açısından önemli zamanlardır. İskender'in seferleri sırasında, Anadolu'dan Çin'e kadar karşılaşılan dinî inanç ve gelenekler ve diğer dinî unsurlar teker teker tasvir edilip Yunan-Makedon gelenekleri ile tarafsız olmamakla birlikte karşılaştırılmıştır. Örneğin Chrysippus (İÖ. 280-206)'un ifadesi şöyledir:

*Mısırlılar ölülerini mumyalarlar ve onları evlerinde saklarlar; Farisiler ise, cesetleri mümkün olduğunca bozulmadan, uzunca bir süre koruyabilmek için, balmumu ile kaplarlar. Magilerde ölüler, önce köpeklere ısırtılmadıkça, gömülmez. Hirsanyalılar köpek yetiştiriciliğinde ileridirler, köpekleri kamu yararına kullanırlar ve kendilerini köpeklere ısırtmak için alıştırırlar.*[8]

Bu dönemdeki tarihçiler, ayrıca bütün kültürlerde ortak olan inanç ve uygulamaları da sınıflandırmışlar ve bunlara *tabii din* adını vermişlerdir.

---

[8] J. Baillie, *The Interpretation of Religion*, London, 1928, s. 110 vd. da aktarılmıştır.

Antik dönem yazarları, mitolojilerle de ilgilenmişler ve onlardaki bir takım kutsal ve kutsal dışı bir takım olguları mecazî unsurlar olarak (göğü, Zeus olarak; Hera'yı, hava olarak; Demeter'i, yer olarak vs.) tek tek incelemişlerdir (bu yöntem, 19. Yüzyılda Max Müller'de de etkisini gösterir).[9]

**2- Sami Dinlerde Karşılaştırma**

Samî dünyasında da, karşılaştırmalı davranış görülmekle birlikte, bu yaklaşım tarzının, aşağıdaki bölümlerde tanımını vereceğimiz *savunmacı karşılaştırmalı din çalışması* dairesinde olduğu görülür. Zira, Yahudi Kutsal kitabı Eski Ahit'te, İsrail oğullarının yalnızca Tanrı Yehova'ya inanmaları, tapınmaları ve onun gösterdiği yoldan gitmeleri tavsiye edilir, bunun karşısında put yapanlar ve bunlara tapanlar şiddetle kınanır:

*"Seni Mısır diyarından, esirlik evinden çıkaran Allah'ın Yehova benim. Karşımda başka ilahların olmayacaktır. Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın, yahut aşağıda yerde olanın hiç suretini yapmayacaksın; onlara eğilmeyeceksin; çünkü ben, senin Allahın Rab, benden nefret edenlerden babalar günahını çocuklar üzerinde, üçüncü nesil üzerinde ayıran, ... emirlerimi tutanların binlercesine inayet eden, kıskanç bir Allahım."* (Çıkış, 20:2-6)

Eski Ahit'in başka bir yerinde de, diğer kültler ve tanrıların çıkışı eleştirel, reddiyeci ve savunmacı bir tarzda karşılaştırılır ki, bununla kendi kurtuluş öğretilerinin doğruluğu ispatlanmaya çalışılır: İsrail oğullarının Tanrı Yehova'nın peşinden gidenlerin kurtuluşa ereceği (Mika, 4:1-5); puta tapanların helak olacağı (Mezmurlar, 115:3-8, ve 106: 34-7) anlatılıp, Tanrı ile İsrail Oğullarının ahitleşmesinde Tanrı Yehova, onlara bütün iyilikleri vadetmiş, ancak daha sonra onların şımarmasından, ahlaksızlığı rehber edinmelerinden ve başka tanrıların peşinden gitmelerinden sonra, Rab

[9] E. J. Sharpe, *Comparative Religion*, s. 3-7.

Yehova'nın onları şiddetli bir biçimde cezalandırdığı (Hezekiel, 16, 10:5) ifadelerinde, tanrılar karşılaştırılırken *savunmacı üslup* kendini gösterir.

Hıristiyanların tutumu da, Yeni Ahit'te anlatılan Hıristiyan kurtuluş öğretisi doğrultusunda şekillenir. Bu öğretiye göre, *kurtuluş*'un tek adresi, Yahudiler tarafından haça gerilen ve Allah'ın kendisini hem Rab, hem Mesih yaptığı İsa'dır. Bunun dışında bir kurtuluş yoktur (Resullerin İşleri, 2: 39-47; 4:12; 17:30); putçuluk ve onlara kurban kesenler yerilir ve putlar cinlerle eşit görülür (I. Korintoslular, 10:18-20).

İslam için de aynı durum söz konusudur. Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadislerinde anlatılanlara göre, insanlar ancak Allah'ın tavsiye ettiği yolda yaşarlarsa kurtuluşa erebilecektir.

Al-i İmran Suresi 85. Ayette açıkça belirtildiğine göre, insanın her iki dünyadaki ihtiyacını karşılayan yegane din İslam olup, ondan başka bir din tanıyan kimsenin bu tutumu, Allah katında geçersiz sayılır ve o kimse ahirette ziyan edenlerden olur. Diğer Sami dinler gibi, İslam da putlara tapınmayı kesinlikle yasaklamış olup, bu tavır içinde bulunanlar da ahirette cezalandırılanlardan olacaktır (Yunus, 18; Necm, 19-20).

Pek tabiidir ki, hiç bir din, kendi öğretilerinden başka bir öğretinin, kurtuluş vesilesi olduğunu kabul etmeyecektir. Dinlerin sahip olduğu kutsal kitaplarda anlatılan "dinî" elemanlar, mutlaka "üstün" tutulacaktır. Bunu dikkate almak, dinler tarihçilerinin ana görevlerinden birisidir.

**3- Batıda Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Çalışmaları**

Biz bu bölümde, Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin ortaya çıkıp gelişme süreci içinde ortaya konulan yöntemlerini ve hakkında ileri sürülen eleştirel tartışmaları, sahipleri ve çalışmaları ile birlikte, özet halinde vermeye çalışacağız.

**a- James C. Moffat**

İngilizce yazılan Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin ilklerinden olan, **James C. Moffat**'ın *A Comparative History of Religions* (*Karşılaştırmalı*

*Dinler Tarihi*) adlı eser, 1875 tarihinde New York'ta basılmıştır. Moffat'ın bu eseri iki kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitap 250 sayfadan ve 12 bölümden oluşurken, ikincisi 312 sayfası metin, dört sayfası da kaynakça bölümü olmak üzere, 316 sayfadır.

Birinci Kitap, dinî bir varlık olarak insan ve hürriyetini tanrı ilişkisi ile ele alır ve bu süreç içerisinde, onun tanrı iradesi karşısındaki sınırlandırılışını ve tabiat karşısındaki yükselişini, genel din anlayışı çerçevesinde Suriye, Mısır, Yunan, İran, Çin ve Samî kültürlerden örnekler ihtiva eder; Eski Dünya terimi ile tanımlanan Anadolu, Orta Doğu ve İran'ın doğusunda kalan Çin sınırına kadar dayanan geniş coğrafyada ortaya çıkan tarihî olayların önemine işaret eder. Ayrıca, bu bölgede kaydedilen en eski kaynakların (kutsal kitapların), tarihsel sıralamaya göre karşılaştırması yapılır. Örneğin, Hinduların dinî düşünce, inanç, dua ve uygulamalarını anlatan ve dört kısımda incelenen Vedaları (bin yirmi sekiz ilahi kapsayan ve dua kitabı olarak anılan Rig-Veda; kurban kurallarını ve dua metinlerini içeren *Yajur-Veda* ve *Sama-Veda*; ve öncekilerle aynı değerde görülmeyen daha sonraki dönemlerde yazılan *Athar-Veda*), İranlıların, bir bütün olarak Zend-Avesta denilen ve kısmen ayinlerle ilgili *Yasna*; tamamen ayinlerle ilgili *Vispered* ve ahlak ile törensel kuralları içeren *Vendidad* olmak üzere üç bölüme ayrılan kitaplarını; Budist, Suriye, Mısır, İbranî ve Çin kutsal kitaplarını ayrı ayrı tanıtır. Bunları yaparken, yeri geldikçe kitapların birbirine karşı etkisine dikkat çekilir, farklı olarak her hangi bir şey yapılmaz. Kitapların ortaya çıkarılması ile ilgili, Batıda yapılan lügat, dil ve benzeri çalışmalar tanıtılırken, genelde Hıristiyanlık dünyasının dışında kalan topluluklar kafir, inançsız gibi nitelendirmeler yapılır ki, *savunmacı karşılaştırma yöntemi* tercih edilmiş olur. Örneğin, "*Hıristiyan misyonerler inançsızlar arasında çalışırken* ..." gibi ifadeler kullanılır. Yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki, misyonerlerin faaliyetleri anlatılırken, dahilî bir karşılaştırma da

yapılır, yani değişik Hıristiyan mezheplerine bağlı misyonerlerin farklı çalışma şekilleri kendi aralarında karşılaştırılır.

İkinci kitap, İlkel inançtan başlayarak inancın gelişimini, değişik kültürlerden örnekler vererek anlatır. Ardından da, ülke ve coğrafyalara göre dinlerin ortaya çıkışı, gelişimi ve dinî inanç ve uygulamalarının yerleşimini, tarihsel gelişimini dikkate alarak anlatır.

Moffat bu eserinde, ağırlıklı olarak dinî duygu ve düşüncenin oluşum ve gelişimine önem verir. Bazı istisnalar hariç olmak üzere, genelde fazla yargıda bulunmaksızın dinsel olguları, dinlere göre karşılaştırır.

**b- James Freeman Clarke**

Boston ve New York'ta, 1899 yılında basılan **James Freeman Clarke**'ın *Ten Great Religions, An Essay in Comparative Theology* (*On Büyük Din. Karşılaştırmalı İlahiyat Çalışması*) adlı eseri, her ne kadar kelimenin tam anlamıyla karşılaştırmalı dinler tarihi ihtiva etmese de, daha önceki yazarlar tarafından savunmacı ve reddiyeci türde yapılan karşılaştırmaların düştüğü hataya düşmemeye ve tarafsız olmaya çalışır. Ama bazı yerlerde, bazı dinler hakkında başka yazarlar tarafından yapılan eleştirileri yorum yapmaksızın aynen aktarır.

**c- S. H. Kellogg**

1912 Yılında Philadelphia'da basılan, *A Handbook of Comparative Religion* (*Karşılaştırmalı Dinler Tarihi El Kitabı*) adlı 179 sayfalık eserin yazarı **S. H. Kellogg**, daha önceki eserlerden bir adım daha ileri gider ve dinleri karşılaştırırken daha bilimsel ve tarafsız bir çizgi takip eder. Kendisi Hindistan'da uzun yıllar misyoner bir papaz olarak çalışan Kellog, bu bağlamda, Hıristiyanlıktaki tanrı kavramını daha iyi anlayabilmek için, diğer büyük dinleri doğru ve tarafsız öğrenmenin gerekliliğine dikkat çeker.[10] Bu düşünce doğrultusunda O, işe dinleri sınıflandırarak başlar ki, dinleri şu şekilde değerlendirir;

-Tek Tanrıcıl Dinler (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam),

-Panteistik Dinler (Hinduların halk dinleri. Yazar, İslam'dan başka hiç bir dinin tek tanrıcıl olmadığını vurgularken, Sufi İslam'ını ise, mistik panteizm formunda değerlendirir),

-Tanrısız Dinler (Japon Şintoizmi, Hindistan Jainizmi, en önemlisi de Budizm ve atalar kültü olarak değerlendirilen Konfüçyanizm[11]),

-ilkel kalmış toplulukların "animistik" dinleri.[12]

O, canlılar arasında sadece insanın genel anlamda "dindar" olduğunu ve bu duygunun evrensel bir gerçek olduğunu vurgular. Bu düşünce ve duygunun da kaynağının, insanüstü Yüce bir güç veya güçlere inanmak olduğuna işaret eder. Ona göre bütün dinler, kişi ile Yüce Güç arasındaki ilişkiye dikkat çeker ki, bu ilişki insanda iyi ve kötü, sevap ve günah duygusunu gerekli kılar. Bu gibi kavramlar ise, insanlar arasında tapınma, dua, yasak ve emir olgularının, değişik de olsa, yerleşmesine kaynak olmuştur.[13]

Takip eden bölümlerde Kellog, değişik dinlerdeki Tanrı, günah, kurtuluş, ahiret ve ahlak kuralları ile ilgili inançları *tasvirci tarzda* karşılaştırmalı olarak anlatır. Ancak, kitabın son bölümünde, diğer dinlerin Hıristiyanlıkla olan ilişkisini anlatır ki, yazarın mesleğinin etkisi kendini *savunmacı* tarzda gösterir. Diğer bir deyişle, O Hıristiyanlık öncesi dinlerin Hıristiyanlığa kadar gelişerek, Hıristiyanlıkta "mükemmelliğe" ulaştığını iddia eder. Ama bu yaklaşım, gerekli olan *tarafsızlık ilkesini* çiğnemektedir.

---

[10] Kellog, s. vi.

[11] Orijinal hali ile Konfüçyanizm'deki Şang Te'ye Yüce Tanrı olarak inanılmasından dolayı bu inanç sistemi tek tanrıcıl din sınıfında değerlendirilebilir ama bugünkü hali ile Çin dininde Yüce Tanrı inancı yoktur.

[12] Kellog, s. 1-5.

[13] Kellog, s. 6-10.

**d- A. C. Bouquet:** İlerleyen yıllarda, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi alanında yazılan kitapların sayısı artmış ve ilgili yöntemler de adım adım geliştirilmiştir. Bunlardan birisi de, **A. C. Bouquet**'in 1941 yılında yayınlanan *Comparative Religion* (*Karşılaştırmalı Din*) adlı eseridir. Bu kitap, 1941 yılından 1958 yılına kadar sekiz kez basılmıştır. İngiliz Kilisesi papazlarından olan Bouquet, İngilizce Milletler Topluluğunda defalarca tekrar basımı yapılan bu eserini, İkinci Dünya Savaşı yıllarında yazmıştır.

Bouquet, eserin önsözünde kendisinin Hıristiyanlığa mutlak olarak inandığını söylemesine rağmen, diğer dinlere bir yargıç olarak değil de, bir bilim adamı olarak yaklaşacağını belirtir. O bu hususu şöyle açıklamaya çalışır:

*Eğer bir kimse, bir İngiliz pederinin, karşı olduğu konuları nasıl tarafsız bir biçimde inceleyeceğini sorarsa, cevabım şöyle olacaktır: 'kendi ışığıyla parlayan hakikate inanırım. Hakiki mutlak durumundaki bir inanca sahibim, ama bu, dinler tarihinin önyargısız ve hislerine kapılmayan açıklamalarından etkilenmez.*

Bouquet, "ideal" anlamdaki bu düşüncelerini kitabında yansıtmaya çalışmış ve başarıp başaramadığını okuyucuların takdirine bırakmıştır. O, kitabın hemen *Giriş* bölümünde, yukarıdaki amaçları doğrultusunda dinleri anlayabilmenin yaklaşım tarzını, güzel bir biçimde, nazari de olsa ortaya koyar. O, dinleri tarafsız bir biçimde anlayabilmek için şöyle bir varsayımda bulunur:

*"Mars gezegeninden yeryüzüne gelen bir ziyaretçi düşünelim. O, değişik ülkelerde değişik tarzlarda yapılmış fabrika, okul, büro, eğlence merkezleri gibi yerlerden farklı bir takım önemli binalar görecek, buralara insanların belli zamanlarda bir takım uygulamalar yapmak için gittiğini gözlemleyecek ve bunlardan şaşkına dönecektir. O kendi kendine şöyle bir soru soracaktır: bütün yeryüzünde değişik şekillerde görülen bu farklı ve ilginç fiiller nelerdir? Bazı ülkelerde bunlar birlik arz ederken bazılarında*

*kuzeyden güneye farklılık gösterir, bazıları ☧ bazıları C bazıları ✡ gibi simgeler taşır, bazıları kalabalık insanlar tarafından düzenli zamanlarda ziyaret edilirken, bazıları genel amaçlar için kullanılmaz ve harabe halindedir. Bazı yerlere erkekler girerken bazılarına da sadece kadınlar girer. İşte bu ziyaretçi bunlar hakkında yapay bir takım açıklamalar yapmaya çalışacaktır.*

*... Eğer Marslı ziyaretçi bizimle konuşma yeteneğinde veya yerleşik inanç, gelenek ve göreneklerimizi incelemek düşüncesinde olursa, kendisi için fayda ve anlamı olmayan fiiller hakkında herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymayacak, kendi kendine bir takım sorular soracaktır: 'Din nasıl başladı?, Hangi fiil hayatta ne gibi etkiye sahiptir?, Neden bazı dinler hiç bir taraftara sahip değilken, bazıları çok kalabalık insan tarafından kabul ediliyor ve geçmiş zamanlardan bu güne kadar gelmiştir?, Neden bazı dinler çok tutucu?, ...*"[14]

İşte Bouquet, bu yaklaşım doğrultusunda ziyaretçinin aklına gelebilecek soruları cevaplandırmaya ve değişik dinleri tarafsız bir bakışla anlamaya çalışır.

Üç giriş ve üç yarı-tarihsel bölümlerden sonra, Hindistan, Çin, Japonya, İbranî-Hıristiyanlık, İslam ve sufilik geleneklerini ele alır. O, kendinden önceki bir takım bilim adamının yolunu takip etmiş, ilahiyat ve ilahiyat dışı bir din ayırımına ihtiyaç duymamış; ilahiyat-kelam ve dinî olguları, *Karşılaştırmalı Din* başlığı altında birleştirme geleneğini tercih etmiş ve tasvirci yöntemi kullanmıştır. Onun temel yaklaşımı, özellikle, yaşayan büyük dinleri teker teker incelemektir. Bunun yanında, her bir geleneği tarihsel noktadan irdeler, analiz eder. Örneğin, Hinduizmin gelişimini dokuz basamağa indirger: tarih öncesi çağ, Dravid işgali dönemi, Vedik dönem, Brahman devri, felsefi dönem, enkarnasyon dönemi, Müslüman işgali dönemi, Bakhti azizler dönemi ve Avrupa'nın tesir

dönemi.[15] Bouquet'in Karşılaştırmalı Din'den anladığı, tarihsel tasvir olup bunu kitabın başından sonuna kadar bütün dinlere uygulamıştır.

Bouquet'in Karşılaştırmalı Din çalışma şekli, Batılı bir çok bilim adamı tarafından benimsenmiş olup, aynı yolda hayli kitap yazılmıştır.[16] Bu kitapları teker teker ele alıp değerlendirmek şimdilik, çalışmamızın dışında bırakılacaktır. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, bütün bu kitaplar soyut parçalar olarak tasvir ve analiz edilebilen "dinler"in olduğunu kabul eder. Ayrıca bu kitaplar, mevcut yazmalar ve edebi malzemeler üzerinde tarihsel yöntemi kullanmasından dolayı, ilkel dinlerden fazla bahsetmemiştir, ama yine de ilkel dinleri tamamen ihmal etmeyip, geçmişin "kalıntıları" olarak, mevcut bilgi ve bulgular ışığında ele almışlardır, örneğin Altay, Amerika, Afrika dinleri gibi. Bu kitapların özelliklerinden birisi de, Hıristiyanlığa çok yer ayrılmış olmasıdır. Bu kitaplarda yapılan "karşılaştırma" deyiminin anlamı doğrultusunda olmayıp, konular yan yana verilmiş ve tarihsel tasvir yapılmıştır, yani karşılaştırmalı dinler tarihine "ham madde" hazırlamış diyebiliriz.

**e- Eric J. Sharpe**

Karşılaştırmalı Dinler Tarihi alanında emek sarf eden diğer bir araştırmacı da, **Eric J. Sharpe**'dir. Ünlü bir dinler tarihçisi olan Sharpe, Dinler Tarihi ile ilişkili alanlar olan Karşılaştırmalı Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi dallarında önemli yazılar yazmıştır. Bunlardan birisi de, 341

---

[14] Bouquet, s. 9-10.

[15] Bouquet, s. 112-146.

[16] Bunlara bazı örnekler verecek olursak, şunları sıralayabiliriz: Edward J. Jurji, *The Great Religions of the Modern World* (1947); Huston Smith, *The Religions of Man* (1958); R. C. Zaehner, *Concise Encyclopaedia of Living Faith* (1959); Geoffrey Parrinder, *The World's Living Religions* (1964); John B. Noss, *Man's Religions* (1966); Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind* (1969) ve John Hutchison, *Paths of Faith* (1969).

sayfalık *Comparative Religion, A History* (*Karşılaştırmalı Din. Bir Tarihçe*, London, 1975, 1986 ve 1992).

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Sharpe bu eserinde, karşılaştırmalı dinin evvelini, nazarî olarak, değişik tanrı yada tanrılara tapınan ve kendi kendilerine, komşusunun neden başka bir tanrı ya da tanrılara tapındığını soran ilk insanların olabileceği varsayımına dayandırmaktadır.[17] O, karşılaştırmalı din çalışmalarının başlangıcını literal olarak Eski Yunan düşünce dünyasından başlatarak, günümüze kadarki gelişmesini ele alır. Orta gelişme dönemi ile ilgili olarak, Max Müller, Darwin ve bir takım sosyolog ve antropologlardan ve eserlerinden bahseder. Sharpe, kitabının adını Karşılaştırmalı Dinin Tarihçesi olarak vermesine karşılık, kitapta karşılaştırmalı dinin tarihçesinden daha çok, din çalışmalarının tarihçesini vermiştir. Öyle ki, kitapta Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin yöntemlerinden daha ziyade, psikolojik, tarihsel, felsefî, sosyolojik, ilahiyat-kelamla ilgili ve fenomenolojik yöntemlerle bağlantılı din çalışmalarının yöntemlerinden bahseder. Gerçi kendisi de "karşılaştırmalı din"in, dinler tarihi, din sosyolojisi, din felsefesi, din sosyolojisi ve din fenomenolojisi dallarının içerisinde bir alt dal olduğunu belirtir.[18]

**f- Ugo Bianchi**

İtalyan Dinler Tarihçisi **Ugo Bianchi**'nin "karşılaştırmalı din çalışmaları" hakkındaki görüşlerini şöylece aktarabiliriz:[19]

Dinler Tarihi, bütün tarihî bilimler gibi, konularına tarihsel olayları ve ayrıntıları ele alarak yaklaşır. Bundan dolayı dinler tarihi, bu veya şu büyük dinin genel sorunlarıyla ilgilenmez, bunun yerine, insan varlığıyla ilgili tarihî süreci tanımlamak için ortam, zaman, nesneler ve kişisel olguları araştırmakla ilgilenir. Dinler tarihi kendini bir tek dine ve onun belli yönüne

---

[17] Eric J. Sharpe, *Comparative Religion, A History*, 1992, London, s. 1.

[18] Sharpe, s. xiii.

[19] Ugo Bianchi, *History of Religions*, Leiden, 1975, s. 3-8.

yoğunlaşan, diğer evrensel tarihî ve fenomenolojik sorunları çalışmaktan uzaklaştırmaya hasreden dinî tarihçilik ile karıştırılamaz. Bu sorunlar dinler tarihinin temel amaçlarındandır. Günümüzde bazıları, Dinler Tarihini, dinlerin "karşılaştırmalı" tarihi olarak tarif eder. Gerçekte ise, dinlerin tarihi, sadece tarihsel bir çalışma olmayıp, aynı zamanda karşılaştırmalı-tarihsel bir çalışmadır. Dinler Tarihi sahip olduğu usuldeki kişisel tarihî süreçleri araştırır. Ancak o, bu süreçleri sahip oldukları *çevre ve ortamda* ortaya çıkıp, gelişmiş olarak görmeye çalışır ve tarihî etkinin diğer süreç ve çevreye bağlı olan yakınlaşma ve uzaklaşmanın bütün sorunlarını dikkate almaya çalışır.

Öyleyse, karşılaştırmalı-tarihsel yöntem, Dinler Tarihini, sıralandırılabilen ve bir metinde karşılaştırılabilen belli bir dinî tarihin sınıflandırılmasından çok farklı bir şey olarak takdim eder. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, vurgulamak istediğimiz şey şudur: dinler tarihi, onun temel konusu ve varsayımı olarak araştırılan gerçeğin içeriğinden kolayca ortaya çıkan, genel dinî *niteliğin* özelliklerini dışlayıcı ve çok anî bir çalışmaya sahip değildir. Kesinlikle dinî nitelik, karşılaştırmalı-tarihsel araştırmadan çıkabilir. Yani, bütün karmaşıklık ve benzerliğine rağmen "dinî" dediğimiz bütün uygarlıklarda ve insanlarda yaygın olan bir form ve hatta (başkaları arasında) bir görünüm ortaya koyar. Bu yaygın "dinî" nitelik, şüphesiz ki, karşılaştırmalı ve tarihsel olarak belli şartlara bağlıdır, yani, dinî nitelik, devam eden tarihsel-yapıcı araştırmanın temelinde uygunluğu bulmak için, kavramsal doğrulamaya daima açıktır. Yine de, bir yanda fenomenolojik genelleme, diğer yanda somutlaştırma arasında filolojik ve tarihî, hatta karşılaştırmalı-tarihsel yöntem, gerekli bir araç olacaktır. Bu yöntem, kültürel süreç ve dinî olayların somutlaştığı ve tarihin konusu olduğu *çevre*'nin araştırılmasını amaçlar. Bu yöntem, hem ırkî dinler denilen Etruscan veya özgün Roma, Sümer veya Mısır dinleriyle ilgili çalışmalar için, hem de en azından bir kültür ve tarihin başlangıç ve gelişmesinde *Kurucu* bir kişinin gayretleri sayesinde gelişen "kurulmuş"

dinler örneğinde de faydalı olacaktır. Böylece, bir dinin Kurucusu olan "dinî" kişi, tarihsel olarak olayı çevreleyen şartlara yerleştirilir. O kimseyi bu şartlardan ayırmak, bütün tarihsel çalışmanın konusu olana dek, mümkün değildir, çünkü o bunu hak etmiştir.

Şüphesiz, dinin özel durumu, meşru bir tarihsel araştırma tarafından yok edilmeyeceği için, sosyolojik basitleştirmeye ve önyargıya tenezzül edilmeyecektir. Aslında onun, gerçek olay, ayrıntı, kişi, neyin eşsiz olduğu ve yinelenemez olduğu üzerine yoğunlaşmasından dolayı, dinler tarihçi, insanlığın dinî tarihini bizzat etkin veya sönük bir biçimde somutlaştırmış olanların kişiliklerini takdir etmek zorunda olacaktır. Bu şu demektir, diğer şeyler arasında, dinler tarihçi, "indirgemeci" yaklaşımdan ve kolay açıklamalar verme eğiliminden sakınmalıdır. O, karşılaştığı bütün olay ve kişilerin bir tarihî-kültürel ölçünün (sosyolojik, coğrafi, sosyo-psikolojik veya etno-psikolojik ölçülerin) fazla düşünmeden uygulanması temeline dayalı olarak açıklanabileceğini kabul etmelidir. O, çalışması süresinde derinliklere daldıkça, din Kurucularının, reformcuların, peygamberlerin ve havarilerin kişiliklerinde karmaşıklıklar bulacaktır, ama bu onun sık sık sezgisel yargılara veya daha kötüsü, bahsettiğimiz abartılmış sezgisel yöntemlere başvurması gerektiği anlamına gelmez. Eğer bunu özellikle öyle yaparsa, bu kimseleri tamamen karışık tarihsel, toplumsal ve ruhsal konulardan uzaklaştırmış olur. Fakat bu tehlikeden uzaklaşmak ve konuyu sağlam temeller üzerine oturtmak için, konunun büyük bölümü olan kişileri çalışmak için, dinler tarihçi, kendi metodolojisinin (yani tarihsel-pozitif) kaynaklarına başvuracaktır, bunu yaparken de, genel önyargılardan veya tarihsel araştırmaya alternatif bir çok olaydan uzak durmalıdır. Din ve aşırı dindarlık (religiosity), genel bir terim olarak karşılaştırmalı tarihin olduğu kadar, kesinlikle fenomenoloji ve din psikolojisinin de sorunudur. Fakat bu konuda tarihsel ve fenomenolojik temellerde, sadece yapıcı-tümevarımlı (pozitive-inductive) bir açıdan ele alınan araştırmanın sonunda, daha fazla

bir şeyler söyleme imkanına sahip olunur. Bu, araştırmanın ilk aşamasında ve devamında kesinlikle mümkün değildir.

Dinler tarihi, 'dinî' dediğimiz evrensel yer ve zamandaki olguları kendisine konu edinen tarihsel bir bilimdir. Bu olguların her birinin sahip olduğu özel bir durumu ve niteliği vardır. Bundan dolayı, dinler tarihi az veya çok cazibe yada nefret gücünü yahut her ikisini birlikte, diğer 'dinî' olgulara göre, bulunduğu coğrafya içinde inceler. Dinler kendilerini, araştırma için tarihî süreç olarak, inanç ve uygulamaların karışıklığı olarak, az-çok birbirleri arasında ilişki olsa dahi, sağlam sistemler olarak tanıtırlar. Bu sistemler, bir yanda insanın 'dinî' tutumuna cevap verirken, diğer yandan tarihî-tipolojik sınıflandırma sorununa bağlanması gerekli olan din fenomenolojisinin büyük bir bölümünü değiştirdiği görülür.

Buradaki sorun, felsefe ve ilahiyat açısından 'doğru' din ve 'hakikî' dindarlık (aynı mantıkla 'yanlış' din ve 'yanlış' dindarlık) anlayışı konusunda olmayıp, ele alınan bir olgu veya bir sistemin 'din' veya 'dinî' deyimini, hak edip etmediği konusunda ortaya çıkıyor (örneğin, 'Küçük Araba' Budizmi). Bu sorun ancak, dinler tarihinin özel konusu olan, bahsettiğimiz tarihî-fenomenolojik kıyasta kendini gösterir. Aslında, sorun sanıldığından daha büyüktür, çünkü o, sadece öyle farklı konu olmayıp, aynı zamanda ruhtur, niyettir ve 'dinler'in ve 'dinî'nin manzarasıdır. Aşırı durumlarda karşılaştırmalı tarihsel yöntem, zor bir teste tabi tutulur ama, ilk anda kendine ilginç, kabul edilemez veya hurafe gelen inançları 'dinler' olarak adlandırmaya muktedir olmuş inanç esaslarına inanmış olan sıradan insanların sezgilerini, bilimsel açıdan doğrulayan özellikleri keşfederse bütün belirleyici gücünü gösterecektir. Hatta burada, tarihsellik bakımından her zaman doğrulanması gerekli samimî, verimli sezgi ile hazır kavramsal sınıflandırmaların yanlış bir kullanımı arasındaki aracı, karşılaştırmalı-tarihsel yöntem olacaktır. Bu, örneğin 'dinî' denilebilen 'Küçük Araba' Budizmi rahibinin örneğinde görülebilir, ancak aynı şekilde onun diğer

bütün dinlerin temel sorunlarına kayıtsızlığından dolayı, o tasvir reddedilebilir de. Karşılaştırmalı-tarihsel yöntem, alışılmış diğer dinî formlara 'benzer' hallerden birini (somut ve yapıcı olarak, mesela Budizm formu veya yaşadığı çevredeki Budizmi) seçmek için bütün kaynaklarını sıralayacaktır. Bir mukayese, açık bir dinî sorunun (mesela Budist 'ateizm' veya Budist '*ruhun süreksizliği*' doktrini) temellendirilmesi için, somut ve tarihî olarak işletilirse doğru olabilir. Mesela, kesin olarak son kurtuluş açısından canlı dünyanın yanıltıcı tabiatı hakkındaki *Vedantik* tartışmalar gibi.[20]

Şu ana kadar söylediklerimiz, Dinler Tarihindeki muğlak karşılaştırma hepsinden ziyade dinler arasında dinî sistem ve karışıklıklar arasında karşılaştırma olduğunu açıklamaktadır. Bir karşılaştırma, farklı olan şeyleri tanımlamak anlamını vermeyip, başka türlü karışık unsurları ayırt etmektir. O, başlıca bağımsız öğeleri veya kişisel olguların karşılaştırması değildir. Aslında, içeriğinden uzaklaşmış bağımsız öğeler ve kişisel olgular yanlış anlaşılabilir ve keyfî olarak tanımlanabilir veya çarpıtılabilir. Burada araştırmacı, özellikle tarih ve tarihî sürecin, inanç ve pratiğin bir çok öğelerini tekrar bir araya getirmenin veya keyfî olarak kurulmuş yapılar üzerinde onları yorumlamayıp, dinlere ve felsefelere *de facto* model olarak saygı duymanın aşırı tercihini, kendisi için yedeğe aldıysa, tarih ve tarihî sürecin, inanç ve pratiğin bir çok öğelerine parçalanabilen fenomenolojinin zayıf yanları görülebilir. Eğer bunu açıkça yaptıysa, onun metodu daha yerinde ve makul olabilirdi, ama daha sonra bir felsefe veya bir ilahiyat da olabilir. Dahası o, tarihî ve yapıcı araştırmanın sonucunu gözardı ettiği

---

20 H. Clavier, *Numen*, XV, 2 (1968), s. 105: "Gerçekte dini olsa bile, hatta onun en katı geleneğinde bile kendinin tanrısal kişiliklerini yaratsa da, Budizmi bir felsefe olarak görmek faydasızdır. Aslında Amidizm örneği hariç, o kendini karakterize eden veya onun temelini ve ehemmiyetini ortaya çıkaran bu kişilikler değildir. Eğer dinî olmayan bir doktrin ve pratik kendine ayrıntı veya ikincil olan öğelerin kredisi yoluyla dinî olacaksa bu ilginç olurdu.

sürece, olayları yanlış anlayabilir veya onları tam olarak yargılayamaz. Bundan dolayı, tarihsel yöntem ve araştırmanın gerekliliğini hesaba katmadan, fenomenolojik açıdan ele alınan Tanrı, kurban, ruh, kurtuluş, din gibi konularda yapılan çalışmaların ve yayınların riski vardır. Tesadüfi, anî ve geçici olabilen ve hatta fenomenolojik bakış açısından doğrulanamayan temelsiz ve keyfî bir tarzda karşılaştırma yapma arzusu, karşılaştırma yönteminin yanlış uygulanmasında var olan diğer bir tehlike olabilir. Bu, örneğin Sami ve Çin dinleri arasında, iki çevre arasında yapılan karşılaştırmalara daha olumlu katkı yapabilen coğrafî, kronolojik ve tarihî-kültürel bağları ve içerikleri açıklayabilen çerçeve olmaksızın yapılan karşılaştırmalarda ortaya çıkar.

Karşılaştırmalı tartışmalar ayrıca, meşhur "rit sorunları" ile ilgili olarak yapılmaktadır. Bu rit sorunu çoğunlukla, bir takım uygulamalı girişimler vasıtasıyla sadece teorik bir ilgiden kuramsallaştırılmış bir araştırmadan daha kolay çözülebilir, yani somut bir kültürel bağla halledilir.[21]

Tarihsel-karşılaştırmalı yöntem, kendisini tarihî olarak adlandıran, fakat gerçekte bundan uzak olan karşılaştırmalı yöntemden genelde daha noksandır. Zira o, kültürel bir çevrenin veya dönemin tarihindeki doğru veya tahmin edilen belgesel öğelerin doğru olmadığı ihtimalini, diğer tarihsel dönemlerin veya çevrenin tarihinden alınan öğe ve olayları ikinci sıraya alarak, evrensel geçerliliğin farazî evrimci kanunların temelinde kabul eder.

---

21 Mesela, geleneksel Çin Tanrısının mı yoksa Hıristiyan tanrısının mı doğru olup olmadığını sormak yanlıştır, sakıncalıdır. Bu, filozofların veya ilahiyatçıların tanrının yücelik anlayışını kabul edemediklerinden ve onu diğer Yüce Varlıklarla veya Tanrılarla karşılaştıramadıklarından dolayı değil, bilakis tarihlerinin bir veya diğer dönemlerindeki somut Çinli Tanrı anlayışının keyfî bir tercih konusu olmasındandır, veya onun ideolojik ve tarihî-kültürel kurumlarının belli ve karışık özelliğini hesaba katmayan bir yorumculuğa, her halükarda konu edilmiş olmasındandır.

Eğer dinlerin ortaya çıkmış olduğu veya hala göründüğü ya da değer kazandığı somut tarihî-kültürel çevreyi ima edeceği ve bazen de apaçık içereceği genel dinî olguların takdimine belli bir değer verirsek, bu konuyu aydınlatma gayretimiz haklılık kazanacaktır.

**D- Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri**

İlerleyen zaman içerisinde, değişik bilim adamları, dinleri karşılaştırırken değişik bakış açıları geliştirmişler ve bu yönde değişik yöntemler oluşturmuşlardır. Bu yöntemler ve temsilcilerinden önde gelenleri şunlardır.

**1- İlahiyat-Kelam Merkezli Karşılaştırmalı Din Çalışmaları**

Batıda ilahiyat-kelam çalışmaları, kiliselerde ve ilahiyat fakültelerinde yapılmaktadır. Amerika'da diğer din çalışmaları, ilahiyattan ayrı, bağımsız okullarda okutulmaktadır. İngiltere de aynı yolu takip etmekle birlikte, az sayıda olsalar da, bazı kiliseler, diğer din çalışmalarını kendi ilahiyat okullarında okutmaktadır. Fransa, ilahiyatı-kelamı, geçen yüzyılın sonuna doğru, diğer din bilimlerinden ayrı olarak okutmuş, din bilimleri veya Dinler Tarihi adında kürsüler kurmuştur. Almanya'da din çalışmaları, ilahiyat fakültelerinde okutulmakla birlikte bazı üniversitelerde ayrı kürsüler de kurulmuştur. Aynı şekilde, İtalya'da dinler tarihi ayrı bir branş olarak okutulmaktadır, ama bir çok din bilimleri ilahiyat okullarında okutulmaktadır. Hollanda'da ise, din bilimleri devlet ve kilise üniversitelerindeki ilahiyat, sanat, edebiyat ve sosyal bilimler fakültelerinde okutulmaktadır.

Ülkemizde de, bütün ilahiyat ve din bilimleri ayrı ana bilim dalları içerisinde, İlahiyat fakültelerinde okutulmaktadır. Dinler tarihi çalışmalarının fazla bir geçmişi olmadığı için, henüz müstakil Dinler Tarihi Kürsüleri oluşturulamamıştır, ama günümüze kadar Dinler Tarihine karşı duyulan ilgi göz önüne alınırsa, onun ayrı bir kürsü olarak kurulabileceği yönünde ümitler artmaktadır.

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığına göre, ilahiyat ve karşılaştırmalı dinler tarihi arasındaki uzlaşmazlığın temelinde, dünya kültürlerini anlama temayülüne giren genel din çalışmalarının neticesinde ortaya çıkan söz konusu Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin, bazen ilahiyatçılar, bazen de etnolog, sosyolog, antropologlar tarafından okutulup (ilk zamanlarda Batıda da böyle olmuştur), ilahiyata-kelama ters düşen amacının tam olarak verilememesi yatmaktadır. Özellikle ülkemizde, İmam-Hatip okullarında okutulan Dinler Tarihi derslerinin, bir takım öğretmenler tarafından sanki İslam'a karşı "alternatif" imiş gibi tarzda anlatılması, bu uzlaşmazlığı daha da arttırmaktadır. Böyle bir duygunun oluşmasına neden olan durumun da, *resmi öğreti*[22] doğrultusunda İslam'ı tam olarak anlayamamış olan halkın, Dinler Tarihinde okutulan diğer dinlere karşı duyabileceği ilginin artması "korkusu" olduğu düşünülebilir.

Karşılaştırmalı Dinler Tarihi çalışmaları başladığı zamanlarda, disiplinin konusu ve yöntemi hakkındaki tartışmalar da hemen başlamıştı. Bunlardan ilki, ilahiyat-kelam ile karşılaştırmalı din arasındaki ilişki idi. Bu ilişki nasıl kurulmalı idi? Kelam bilimi, söz konusu dinin diğerlerinden üstün ve daha doğru olduğunu ispatlamaya çalışırken, Karşılaştırmalı Din, ilk zamanlarda (amaç ve konusu doğrultusunda hareket etmeyip), sahip olunan din ile diğer dinlerin benzer ve farklı konuları karşılaştırılıyordu. Özellikle Batılıların Hıristiyan merkezli karşılaştırmalı çalışmaları, "savunmacı" bir karakter arz ediyordu. Bu yaklaşım ise, bilimsellikten ve tarafsızlıktan daha ziyade savunmacı; hümanistlikten daha ziyade ilahiyatçılık-kelamcılık; din çalışmasından daha ziyade tamamen ilahiyatla ilgiliymiş gibi oluyordu. Biz

---

22 Resmi din'den neyin kasdedildiği konusunda bkz. M. Ünal, "Azerbaycan ve Türkiye'de Halk Dini Fenomenolojisi", *Dinler Tarihi Açısından Din ve Din Anlayışı Sempozyumu,* Konya 20-21 Kasım 1998; M. Ünal, "Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi", *E.Ü. İlahiyet Fakültesi Dergisi*, sa.11, Kayseri.

bu tür karşılaştırmalı çalışmaya, *savunmacı karşılaştırmalı din çalışması* adını verebiliriz.

Karşılaştırmalı din ve ilahiyat alanlarında çalışan bir çok bilgin, bu ifadenin arkasında yatan esas duygu ve düşüncede anlaşabilirler. Ancak, açıklanması gereken bazı önyargılar vardır: karşılaştırmalı din ve ilahiyat, ayrı ayrı kavramlardır. İlahiyat, savunmacı bir özellik taşıdığından dolayı, başka inanç veya inançlara karşı, muayyen bir dinin ilahiyatının doğruluğunu, 'tek doğru ve başkalarıyla karşılaştırılamaz' düsturu ve inancı doğrultusunda, savunur. Buna karşılık karşılaştırmalı din çalışması, bilimsel bir disiplin olup, kendine has yöntemleri kullanır (ancak burada "bilimsel" kavramından ne kastedildiği ve bunun hem karşılaştırmalı din, hem de ilahiyat çalışmalarında kullanılıp kullanılmayacağı tartışmalıdır).

Evrensel özellik taşıyan, proseltist, yayılmacı her dinin kendine has bir epistemolojisi ve kelam tarzı vardır. Bu doğrultuda, muayyen bir dinin muayyen bir bilgini tarafından gerek sözlü, gerekse yazılı olarak, bir takım ilahiyat merkezli *(reddiye ve savunma)* cinsinden tartışmalar yapılmış ve eserler ortaya konmuştur.

**a- Ebu İsa el-Varrak**

İslam dünyasında bu türden araştırmalar, Abbasî devrinin ilk ve en önemli dinler tarihçisi **Ebu İsa el-Varrak** (yaklaşık olarak 864) tarafından, yirmi civarında eser yazılarak, diğer dinlere ve özellikle de Hıristiyanlığa reddiye biçiminde yapılmıştır. Ebu İsa, reddiye yazma geleneğini başlatan şahsiyettir. O, İslam dışındaki dinlerle daha fazla ilgilenmiş ve onlara reddiyeler yazmıştır. Örneğin *Kitab el-İqtisas mazahib Ashab el-İsneyn ve'r-red aleyhim*, *El-Redd 'ala el-Mecus* ile *El-Redd 'ala el-Yahud* adlı eserler en meşhurlarındandır. Ayrıca *Kitabu'l-Makalat* namı ile bilinen *Redd 'ala el-Nasara* adlı eseri de, reddiye ve savunmacı ilahiyat merkezli karşılaştırmalı dinler tarihi alanındaki şaheserlerindendir. Bu eserde Hıristiyan mezheplerini, Yahudi inancını ve mezheplerini, Mani inanç ve

uygulamalarını, Mazdekiyye'yi, Deysenileri, Zerdüştlüğü ve İslam öncesi Arap inançlarını öğretileri ile birlikte tasvir eder ve onlar üzerinde İslam kelamını merkez alarak yorumlar yapar.[23]

Genel anlamda din bilimlerinin ilahiyat-kelamdan uzaklaşmasının nedeni, ilahiyat içindeki bir takım karmaşık konulara ilahiyatın savunmacı ve propagandacı tarzda değil de, tarafsız olarak tarihsel gelişim sürecini dikkate alarak yaklaşmasıdır.

**b- James Freeman Clarke**

Batı'da karşılaştırmalı ilahiyat tarzında ilk çalışanlardan **James Freeman Clarke** 1899 yılında Boston ve New York'ta *Ten Great Religions, An Essay in Comparative Theology* adlı eserini yayınladı. Clarke, 528 sayfalık bu eserinde, dünyadaki değişik dinleri (Çin dinleri, Brahmanizm, Budizm, Zerdüştlük, Mısır dinleri, Roma dinleri, İskandinav dinleri, Yahudilik ve İslamiyet), Hıristiyanlığı merkez alarak karşılaştırmıştır. Örneğin, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyeti tektanrıcılık çizgisinde değerlendirir ama, İsa Mesih'i monoteizm formundaki mükemmellik olarak kabul eder.[24]

**c- Wilfred Cantwell Smith**

Kanadalı ünlü Karşılaştırmalı Dinler Tarihçisi **Wilfred Cantwell Smith** (1916- ?), Tanrı meselesi ve inanç kavramı üzerinde ciddî bir biçimde durur, evrensel bir 'din ilahiyatı' kavramı ile ilgilenip, dinler arası uzlaşma ve hoşgörü konusunda çalışır. Onun çalışmaları, ilgililerce ilahiyat ve diyalog biçimlerinde sınıflandırılır, ama ilahiyattan daha fazla, felsefî ve karşılaştırmalı sınıflandırmasını ihtiva eder. Aslında onun çalışmaları, kendisinin 'evrensel ilahiyat' adını verdiği ilahiyatın merkezini oluşturan inanç ve tanrı kavramlarını tartışır. Ama onun *Faith and Belief* (*İman ve*

[23] David Thomas, "Abu İsa al-Warraq and The History of Religions", CSIC Seminars, Birmingham.

*İnanç*, 1979) adlı eseri, aşırı derecede entelektüel ve akademik tarzda ve neredeyse metin kadar (172 sayfa) çok fazla dipnotun (161 sayfa) olmasından dolayı kullanışsız ve sıkıcı kabul edilir.

Smith'in din çalışmalarına yaklaşımı, onun uzun ömrü boyunca kazandığı tecrübelerle şekillenir. O daha fazla, ilahiyat ve karşılaştırmalı dinî unsurlar üzerinde ısrar eder. Düşüncelerinin temelinde 'Tanrı' ve 'insan' bulunur ki, bu kavramlar Smith adıyla özdeşleşmiştir. O, çalışmalarında Tanrı konusuna çok az yer verirken, insan konusuna daha fazla yer verir. Smith'in düşüncesinde Tanrı, aşkınlığa denk olup, Budizm'deki *Dharma* gibidir. Yine de Tanrı, dinî çalışmalardaki değişmez başlangıçtır. Tanrı, hiç kimsenin hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığı, ancak onun tezahürleri, simgeleri ve ona inançla bir şeyler bilebildiği bir gerçektir.[25] Smith, Tanrıyı, bir ilahiyatçı gibi, ilk bilgi olarak kabul eder. Fakat, aşkın bir şey veya Bir kimse olup, gözlemlenemeyen Tanrı hakkında, Hıristiyanlık ya da Budizm dışında ilahiyat yapmaz. Tanrı hakkında, muayyen bir gelenekteki Tanrının özelliklerinin ne olduğu hakkında her hangi bir açık görüş olmaksızın, her insanda eşit bir biçimde olabileceği konusunda, Smith'in ifadelerinde eksiklikler vardır. Bu da, ilahiyatın karşı çıktığı durumdur, ancak bu aynı zamanda, aşkınlığın gözlemlenemez ve karşılaştırılamaz bir şey olmasından dolayı, Tanrı fikrinin karşılaştırılmasını engeller. Smith'in kendisi İlahiyat hakkında ifadeler koyan bir ilahiyatçı olmayıp, karşılaştırmalı dinler tarihi hakkında açıklamalar yapan dinler tarihçisidir.

Smith'in ikinci sabit konusu, dünyada tek olan insanın kendisidir. Smith'in anlayışına göre, Tanrı ve insandan başka her şey değişim içindedir. Dinî gelenekler inkişaf eder; inançlar insandan insana, günden güne farklılık arz eder. Sürekli olan özler yoktur; kişilerin dışında, kendi içlerinde bir

---

24 James Freeman Clarke, *Ten Great Religions, An Essay in Comparative Theology*, Boston-New york, 1899, s. 489-509.

25 Smith, s. 20, 21, 36.

anlama sahip arketip fenomenler yoktur; sabit ve muayyen olan, sadece 'Tanrı' ve 'insan' vardır. Smith'in insan hakkındaki görüşleri evrensel ve kişisel olup, felsefi ve hümanist varsayımdan meydana gelir. Aslında ona göre, iki önemli konu, toplumdaki insanlar arasındaki ve insan ile Tanrı arasındaki ilişkilerdir.[26] dinî hakikatin mahalli, eşyalar olmayıp, insanlardır. Zira, dinî gelenek ile inanç arasındaki bağ, insanlardır. İnsan, Smith'in çalışmalarının ana konusudur. Hakikat, inanç ve gelenekler, insan konusu arasındaki aracıdır ancak. Aşkınlık ve doktrinler de, ancak insanlarla anlaşılabilir. Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere, Smith'in ağırlık noktası ne ilahiyatla ilgili inançlar, ne de Tanrıdır. Aslolan şey, dinîlikleri içinde barındıran insandır.

Smith'e göre, eğer Tanrı ve insan sabit iseler, dinler sabit değildir. Uzun bir analizden sonra O, 'din'in dört değişik anlamı olduğuna kanaat getirir:

-Din, az veya çok kişinin dinîliğini ifade etmek için kullanılır.

-Din, inançların, uygulamaların ve ideal değerlerin (hakiki İslam gibi) açık bir sistemini ifade etmek için kullanılır.

-Din, inanç ve uygulamaların açık bir sistemini ve sosyolojik ve tarihsel fenomenler olarak görülen değerleri ifade etmek için kullanılır.

-Din, genel anlamda, dini ifade etmek için kullanılmaktadır (örneğin, genel bir özet din anlatımı).

Kendisi, dinler tarihçisi olması hasebiyle "din" ve "dinler" deyimlerini ilahiyatçı gözüyle değil, tarihsel birer olgu olmalarını hesaba katarak dinler tarihçisi gözüyle inceler. Zira, diğer insanların inançlarını ve imanlarını anlayabilmek için, onların dinlerine fazla bakmaya gerek yoktur, onların gözüyle evrene bakmak yetecektir. Bunu da becerebilmek için, Smith "din" ve "dinler" deyimlerini "iman" ve "gelenek" deyimleriyle değiştirir. O,

---

26 W. C. Smith, "Comparative Religion: Whither and Why?", in **Eliade & Kitagawa**, s. 31-58.

imanla kişisel inancı kasteder, bu muayyen bir kişinin derunî tecrübe veya ilgisidir; ister farazî, isterse de gerçek olsun, aşkınlığın kendinde yansımasıdır. Ona göre gelenekler, birikerek çoğalır. Birikerek çoğalan gelenekten kasıt, söz konusu bir toplumun tarih içerisinde sahip olduğu objektif verilerdir. Bu veriler içine, mabetler, yazıtlar, rit ve ritüeller, ilahiyat görüşleri, toplumsal müesseseler, ahlakî değerler, mitler, kurallar vs. girer. Bunlar, kişiden kişiye, nesilden nesile aktarılır ve tarihçi de bunları gözlemleyebilir. O, bu düşüncelerin kavramsallaştırılmasıyla, geçmiş veya hala mevcut olan toplumların dinî hayatlarında nelerin olup bittiğini anlayabileceğimizi ileri sürer.[27]

Yukarıdaki görüşlerinden anlaşıldığına göre, "din" deyimi kişisel inancı ifade ederken, "dinler" deyimi insanlığın tüm dinî tarihi içindeki dinî geleneklerin tarihsel ortamını ifade eder. Bu ise, ilahiyatla ilgili bir yapı olmayıp, çoğunlukla, ilahiyatla ilgili yazılarda görülen 'Tanrı' ve 'iman' deyimlerini kullanan, kavramsallaştırılmış karşılaştırmalı dinler tarihinin yeni bir modelidir.

Dinleri karşılaştırırken, Smith, ilkel ve arkaik dinlerden hiç bahsetmezken, yaşayan büyük dinleri karşılaştırma konusu yapar, özellikle Hıristiyanlık ve Budizm üzerinde daha fazla durur. Örneğin, Kitab-ı Mukaddes'teki Mesih (Rabbin Sözü) ile Kur'an'ı Allah'ın sözü anlamında, aynı yönde karşılaştırır. O, ayrıca farklı veya benzer olguları, fenomenolojik bir tipoloji yöntemine göre sınıflandırır. Tanrı kavramını felsefî ve tefsirî bir tarzda yorumlayarak, evrensel bir ilahiyat formu içinde karşılaştırır. Diğer bir deyişle, muayyen bir dinin ilahiyatını yapmayıp, bütün dinleri kapsayan küresel bir ilahiyat, yani dindar insanın ilahiyatını yapmayı amaçlar. Özet olarak O, iman kavramı, birikmiş gelenek kavramı, dinî hakikat kavramı ve katılım kavramı üzerinde ısrar eder.

---

[27] W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, 1964, s. 141.

Smith'ten farklı olarak, dünyanın değişik ülkelerinde bir takım din bilginleri tarafından İlahiyat-kelam merkezli karşılaştırmalı din çalışmaları da yapılmıştır. Bu çalışmalarda muayyen bir din esas alınarak diğer dinlerin veya kültürlerin yanlış, bozulmuş, uydurma oldukları vurgulanmıştır. Bu yaklaşım tarzı, hemen hemen bütün dinlerin ortaya çıktığı ilk devirlerde, kendinden önce çıkan geleneklerin yanlışlığının ispat edilmeye çalışıldığı bütün yazılı, sözlü ve fiilî davranışlarda görülür ki, burada merkez alınan dinin 'kurtuluş' öğretisinin kesinliği ön plana çıkarılır.

Yukarıdaki karşılaştırma tarzına nazaran, daha yumuşak bir tarz vardır ki, Tanrının vahyi ile ilgili olarak yapılan karşılaştırmadır. Bu sınıfa girebilecek dinlere örnek olarak Yahudiliği, Hıristiyanlığı, İslam'ı ve bazı noktalar dikkate alındığında Bahailiği verebiliriz. Söz konusu bu dinlerin her biri, bir öncekinin veya öncekilerinin devamı imiş gibi telakki edilerek, Tanrının vahyinin bir önceki dinin bozulmasıyla son bulduğu, ama bir sonraki dinde devam ettiğini kabul eder ki, burada da 'kurtuluş' anlayışı etkili gözükür. Bu türden karşılaştırma Zaehner ve Hendrick Kraemer ve başka din bilginleri tarafından yapılmıştır.

*Üçüncü* bir karşılaştırma akımı, Samî kökenli özellikle Yahudi ve Hıristiyan toplumların tarihsel gelişimi dikkate alınarak, laikliğe geçişlerindeki sosyolojik ilişkiler doğrultusunda yapılan karşılaştırma şeklidir. Bu tür çalışmalar yapan Batılı din bilimcileri, genellikle Hıristiyanlığın gelişmeye ve laikleşmeye uygun bir din olduğunu, diğerlerinin ise uygun olmadığını, kaynaklara dayanarak dinleri karşılaştırırlar.

*Dördüncü* karşılaştırma şekli ise, bütün dinlerin aşkın hakikate, özgün ruh anlayışına ve dinî hakikate sahip olduğunu ve bunların da mükemmelen Hıristiyanlıkta bulunduğunu ispatlamaya çalışan karşılaştırma tarzıdır. Buna göre Hıristiyanlığın, diğer bütün dinî gelenekleri, özellikle İsrail kanunlarını ve Yunan Felsefesini ihtiva ettiği ileri sürülür. Bu, bir nevi, 'diyalektik

ilahiyat'tır. Bu yaklaşım biçimi, her bir din merkez alınarak yapılabilir ama, yukarıdaki birinci tarz ile benzerlik arz eder.

**d- Robert Charles Zaehner**

Bu akımın en önemli temsilcisi, **Robert Charles Zaehner** (1913-?)dir. O, 1946 yılında, İngiliz Protestan mezhebinden Roman Katolik mezhebine geçti. Zaehner, başlangıçta Farsça uzmanı iken, İkinci Dünya Savaşı yıllarında Tahran'da İngiliz basın ataşesi ve daha sonra da konsolos olarak çalışırken, Zoroastrianizmle ilgilenmeye başladı ve kendisini din çalışmalarına adadı. İngiltere'ye dönüşünde, Oxford'da kurulan Doğu Dinleri Kürsüsünde çalışmaya başladı ve burada Zoroastrianizm ile diğer dinleri karşılaştırmaya koyuldu. O, çalışmalarında, kendisinin de belirttiği gibi, bazı konularda tarafsız olmuş, ama bazılarında olamamıştır. O, zaman zaman, hem karşılaştırmalı dinler tarihçisi, hem de ilahiyatçı gibi davranmıştır. Karşılaştırma yaparken, değişik dinî hayattaki benzerlikler ve farklılıklara dikkat çekmiştir. Benzerliğe örnek olarak, Hindistan'dan başlayarak Yahudilik ve Hıristiyanlıkta devam etmiş ve daha sonra da İslam'da görülmüş olan peygamberlik konusunu; farklılığa örnek ise, mistisizm konusunu verir. Zaehner, görüş ve metodolojisini, kaleme almış olduğu yirmi eserinde yansıtır.[28]

İlahiyatla ilgili *beşinci* karşılaştırma biçimi, yine batılılar tarafından yapılan ve 'Hıristiyan ilahiyatının evrenselleştirilmesi' şeklinde yapılan karşılaştırmadır. Bu yaklaşıma göre, Hıristiyanlığın ilahiyatla ilgili doktrinleri evrenselleşerek, diğer dinler içinde yer almıştır. 'İsa bütün insanları kurtarmak için gelmiştir', 'ancak iman etmekle kurtuluşa erişilir', 'yalnızca bir tek Tanrı ve Aracı, İsa Mesih vardır' gibi ortodoks Hıristiyan inanç ve görüşleri, diğer dinî geleneklere bir takım aktarıcılar tarafından

---

[28] Robert Charles Zaehner'in çalışmalarından bazısı; *Concise Encyclopaedia of Living Faiths* (1959), *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (1955), *Mysticism, Sacred and Profane* (1957), *Hindu and Muslim Mysticism* (1960), *Evolution in Religion* (1971).

yayılmıştır. İsa Mesih Batının kabul ettiği Yunan Felsefesindeki *hikmet* olmayıp, bütün dinî geleneklerin temelini oluşturan iman içerisinde yer alan, evrensel bir kategoridir. Bu tarzda çalışanlar arasında Karl Rahner ve Raimundo Panikkar gibi Roman Katolik ilahiyatçılar sayılabilir.

**e- Raimundo Panikkar** (d.?-ö.?), annesinin İspanyol Roman Katolik, babasının da Hindistanlı bir Hindu olmaları hasebiyle, doğuştan karma din ve kültür içinde bulunmuş birisidir. Bu durumuyla bağlantılı olarak kendisi, her iki geleneğin yorumu üzerinde durmuştur. Panikkar, bilimler bakımından da karma bir yapıya sahiptir; fen bilimleri, felsefe ve ilahiyat alanlarında üç ayrı doktora yapmıştır. Kendisi de Roman Katolik papazı olmasına rağmen, ilgi alanı sadece ilahiyat olmayıp, aynı zamanda tabiat bilimleri, felsefe ve hatta ağırlıklı olarak karşılaştırmalı din çalışmalarında bulunmuştur. Cantwell Smith gibi O da evrensel bir ilahiyat kurmaya çalışmış ama kariyerinin etkisinden olsa gerek, Hıristiyan ilahiyatında odaklanmıştır. O aynı zamanda, Zaehner gibi, Hıristiyan ilahiyatının diğer dini ve kültürel gelenekler üzerinde yaratıcı bir etkisini ortaya koymaya gayret etmiş ama, Zaehner'den farklı olarak geleneksel ilahiyat normlarına fazla ehemmiyet vermemiştir. Panikkar'ın değişik alanlarda eserler ortaya koymasından dolayı,[29] onun yöntem teorisi ve uygulamasını anlamak oldukça zordur, çünkü çok karmaşık bir yöntem takip etmiştir. Bizim için önemli olan, onun evrensel ilahiyat ve karşılaştırmalı din çalışmalarından ne anladığı ve bunları çalışırken ne tür yöntem denediğidir.

Onun tutumundaki orijinallik, karşılaştırmalı din ve din ilahiyatı hakkındaki teorileri bütünleştirme çabasıdır. Ona göre felsefe, yorumlama,

---

[29] Raimundo Panikkar'ın bazı eserleri: Evrensel ilahiyat doğrultusunda; *The Unknown Christ of Hinduism* (1964), Hıristiyan ilahiyatı konusunda; *Christianity and World Religions* (1969), karşılaştırma alanında; *The Trinity and World Religions* (1970), Diyalog konusunda; *The Intra-Religious Dialogue*, (1978), Hinduizm konusunda; *The Vedic Experience* (1978), mit ve yorum konusunda; *Myth, Faith and Hermeneutics* (1978).

ilahiyat ile karşılaştırmalı din arasında keskin bir ayırım vardır. Bu dallar bütünleşmiş çalışmanın birer parçasıdır.

İlahiyat ile karşılaştırmalı din arasında yaptığı ayırım önemli bir hadisedir. Buna rağmen o, karşılaştırmalı dinler tarihçisinden daha çok evrensel bir ilahiyatçı olarak kalır. O da aynı Smith gibi, din çalışmalarındaki aşkınlık ve iman kategorileri üzerinde durur. Gözlemlenebilir haricî fenomenlerin dışına çıkamaya hazır olup, fenomenolojiye karşı ilgi duyar. Ancak Smith'ten farklı biçimde, Panikkar, evrensel bir ilahiyat resmi çizerken, temel olarak Hıristiyan ilahiyatındaki terminolojileri olduğu gibi kullanır ve imanı, aşkınlığa ve kendisinin ruhanîlik görüşlerine bir mahiyet kazandırmak için, varoluşsal bir kategori olarak kabul eder. Ona göre, bütün dinler, kelimenin geniş anlamında, (İsa-Mesih, ruh, logos, *guru*, *antaryamin*, *tao*, *tathagata*, *dharma*, rab, tanrı, peygamber, hak, rahim, bilen, kurtarıcı vb. gibi) değişik isimler altında adlandırılan kurtuluşu sağlayan bir şey veya bir kimseye sahiptir. Bu kavramlar, üstün bir dinî işlev sergileyen hakikatin simgeleri, tasvir edici kavramlarıdır.[30] Panikkar'a göre bütün bu isim ve simgeler, farklı olmakla birlikte, bunlara inananlara göre ortaya koydukları işlevler bakımından eşit olup, insanı kurtuluşa götürdüklerine dair anlamları itibariyle, birbirleriyle karşılaştırılabilir. Buna göre Panikkar, karşılaştırmalı dinî formülleri sadece gözlemlenebilen verilere değil, aynı zamanda aşkınlığa aracı olan simgelere de uygulamaktadır.

O, bu tür çalışmalar yaparken evrensel bir din dilinin oluşturulması ihtiyacını hisseder. Zira başkasının bilmediği bir dil seçilirse, kavramlar farklı ve yanlış anlaşılabilirdi. Bu meseleyi de, Hıristiyan ilahiyatı terminolojisini (İsa, Mesih, Ruh, Kelam, Rab gibi) tercih ederek halletme

30 R. Panikkar, "The Category of Growth in Comparative Religion: A Critical Self-Examination", *Harvard Theological Review* 66, s. 113-140.

yoluna gider. Onun düşüncesine göre, üstteki paragrafta parantez içinde verdiğimiz kavram veya isimler Hıristiyanlıktaki 'Rab'bın karşılığıdır.

O ayrıca diğer konuları da Hıristiyanlığa indirger ve onunla temellendirir.

İlahiyatla ilgili *altıncı* karşılaştırma yöntemi, karşılaştırmalı diyalog ilahiyatıdır. Bu yaklaşım tarzı iyimser olmakla birlikte, dinler arasındaki benzerliklerin yanında, farklılıkları da ortaya koyar. Bu yaklaşıma göre, dinler arasında farklılık ve hatta gerilim vardır ama diyalog da mümkündür.

Bu yöntem hakkında, eleştiri kabilinden şöyle bir soru sorulabilir: Madem dinler arasında, temel bazı benzerlikler mevcut ise, dinler arası diyaloga ne gerek var? Diyalogu oluşturabilmek için, karşı tarafın diyalogdan ne anladığını anlamak gerekir. Karşı tarafın dini ile ilimli olma ihtiyacı vardır. Öyleyse, bu anlayış doğrultusunda ilahiyat diyalogu iki durumda temin edilebilir. Diyalog, inananlar, dini liderler ve hatta temsilci konumundaki bilim adamları ile temin edilebilir. Diyalog, ihtida olaylarını mümkün kılabilir veya muhtemel bir birlik-beraberlik oluşmasından dolayı, ihtidayı gereksiz kılıp engelleyebilir. Diyalog, katılanların imanında derinliği ve diğer dinleri iyice anlamayı sağlayabilir.

Bu karşılaştırmalı diyalog ilahiyatı, her şeye rağmen, ayrı bir yaklaşım olmayıp, savunmacı bir ilahiyat yörüngesindedir.

*Yedinci* ve son yaklaşım şekli, *izafî ilahiyat* yaklaşım tarzıdır. Bu tarza göre, bütün dinler tabiatta mutlak olmayıp izafîdirler. Dinler bulundukları kültür çevrelerine göre izafîlik arz ederler, örneğin, İslam, Orta Doğu'nun büyük bir dini olmakla birlikte, farklı çevrelerdeki insanlara göre izafî olabilir. Örneğin, Krişna bazı insanlar için Hak olurken, bazıları için de İsa hakikat olabilir. Ya da aynı dinî düşünceler doğrultusunda, hedefe farklı yollardan gidilebilir.

**2- Antropolojik Açıdan Karşılaştırmalı Din Çalışmaları**

Antropoloji, din bilimlerine malzeme sağlayan en önemli bilim dallarından birisidir. Şimdi de bu alanda çalışma yapanları ele alalım.

**a- William A. Lessa** ve **Evon Z. Vogt**

Yukarıdakilerden farklı olarak, diğer önemli bir Karşılaştırmalı Din çalışması, **William A. Lessa** ve **Evon Z. Vogt** tarafından birlikte hazırlanan *Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach - Karşılaştırmalı Din Hakkında Makaleler, Antropolojik bir Yaklaşım-* (New York, San Francisco, London, Evanston, 1972) adını taşıyan 1958, 1965 ve 1972 yıllarında üç kez basılan 572 sayfalık kitaptır.

Kitap, dinin kökeni ve gelişmesi; insan toplumunda dinin işlevi; simgecilik; simgesel sınıflandırma; mit; ritüel; Şamanizm; sihir, büyü ve tanrısallık; ölüm, hortlak ve atalara tapınma ve dinin dinamikleri başlıklı on ana bölüm ve bunların altındaki altmış üç alt bölümden oluşmaktadır. Her bir ana bölümün giriş ve sonuç bölümleri bulunmaktadır. Bu kitabın esas özelliği, adından da anlaşılacağı üzere, Karşılaştırmalı Din çalışmasına farklı bir biçimde, antropolojik bakış açısından yaklaşmaktır. Bu doğrultuda, antropoloji alanında çalışma yapmış olan ünlü araştırmacıların kitaplarından örnek metinler sunulmuştur. Bölümlerin çoğunluğu, ilkel dinî topluluklar ve sıkça da büyük dinlerdeki halk dini unsurlarına yer vermiştir. Zaten karşılaştırmalı yaklaşım, kitabın *genel girişi*nde vurgulandığı üzere, on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın ilk yıllarında yapılan antropolojik araştırmalardan elde edilen malzemelerin, yeniden değerlendirilmesi sonucunda, yeni bir "ihtiyaç" olarak ortaya çıkmıştır. Onlara göre dinin kaynağı, ilkel topluluklarda bulunan mit, ritüel ve simgeler olup, bu tür unsurların, hemen hemen bütün dünya topluluklarında bulunmasından dolayı, bunlar ayrı ayrı karşılaştırılamaz, bunlar ancak bir bütün olarak ele alınıp karşılaştırılabilir. Hatta büyük dinler dahi, kendi aralarında yakın veya iç-içe ilişki içindedir. Örnek olarak da, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam

dinlerinin ilişkilerine dikkat çekilir. Bouquet, "karşılaştırmalı din" çalışabilmek için, tarihsel dinler ve tarihsel yöntemin önemi üzerinde dururken, Lessa ve Vogt ilkel dinler ve antropolojik yöntemin anahtar olduğunu savunur. Onlara göre, ilkel topluluklardaki elemanlar, dinin özüne ulaşmada çok yardımcı olurlar.[31] Lessa ve Vogt, karşılaştırmalı yöntemin, değişik kültürlerdeki benzer olguların karşılaştırılması vasıtasıyla, bir *genelleştirme* olduğunu ileri sürer. Karşılaştırmalı yöntem, değişikliklerden ortak öz çıkarmayı amaçlar. Onlar, **Oscar Lewis**'in *Yearbook of Anthropology* (1955)'de yazdığı "Comparisons in Cultural Anthropology" (Kültürel Antropolojide Karşılaştırma) adlı makalesinde ortaya koyduğu karşılaştırma yöntemini benimser. Lewis'e göre, antropolojide iki çeşit karşılaştırma vardır:

*Birincisi*, tarihsel olarak bilinen toplulukları inceler. Bu toplulukların yaygın kültürü, test edilebilen değişkenlerine karşı kontrol mekanizması tedarik eder. Böyle bir karşılaştırma, bir tek kültür ve topluluk veya bir tek kültür çevresinde, ya da bir tek millet arasında kullanılabilir. Böyle bir çalışmanın, sınırlı bir çalışmaya nazaran bir çok avantajı vardır. Şöyle ki, veriler ayrıntılı bir biçimde derinlemesine çalışılabilir ve karşılaştırma güveni sağlanır. Ayrıca, çalışılan kültür, parça olarak değil de, bir bütün olarak görülür ve kültürün bütünü, içerikte yer alır. Bununla da, bütün değişkenlerin işlevlerini öğrenme fırsatı doğar.

*İkinci* karşılaştırma şekli, tarihsel olarak bahsi olmayan toplulukları karşılaştırır. Böyle bir karşılaştırma, her hangi bir kıtada, kıtalar arasında, milletler arasında tesadüfî veya küresel ölçüde yapılır. Bundaki amaç, tipolojileri ve kültürün değişik çehreleri arasındaki nedensel ilişkileri oluşturmak için, bir temel olarak form, yapı ve süreçteki benzerlikleri faydalı kılmaktır. Bu karşılaştırma, evrenseli ve dünyada yaygın bir biçimde gözlenen tipolojileri bulmaya çalışır. Tylor, Durkheim, Freud gibi

[31] Lessa ve Evon Z. Vogt, s. 4.

şahsiyetlerin çalışmaları bu türdendir. Bu tarzın zayıf yanı, yukarıda verdiğimiz birinci yöntemin sahip olduğu kontrol mekanizmasına, yani test etmede veya doğrulamada kullanılan verilere sahip olmayışıdır. Örneğin, Freud'un kullandığı "kıskançlık" duygusunun, evrenselliğe götürülüşü gibi.

**b- Michael Banton**

Diğer bir antropolojik karşılaştırmalı din çalışması, 1963 yılında Cambridge'te düzenlenen, *New Approaches in Social Anthropology* konulu konferansta sunulan tebliğlerin **Michael Banton** tarafından 1966 yılında Edinburgh'da bastırılan 176 sayfalık *Anthropological Approaches to the Study of Religion* adlı kitaptır.

Kitap, İngiliz antropolog Max Gluckman ve Amerikalı antropolog Fred Eggan'ın birlikte kaleme aldığı Giriş bölümü ile Clifford Geertz, Victor W. Turner, Melford E. Spiro, R. E. Bradbury ve Edward H. Winter gibi antropolgların yazılarından oluşan Üç ana bölüm ihtiva etmektedir.

*Giriş* bölümünde yazarlar, fizikî, sosyal ve sosyolojik, kültürel, psikolojik ve dinî antropolojinin Batıdaki gelişimini ve konularını ele almaktadır. Burada sosyal, kültürel ve psikolojik antropolojinin kültürler arasında "karşılaştırmalı bir özellik" taşıdığı anlatılır.[32]

Clifford Geertz, kaleme aldığı "*Kültürel bir Sistem olarak Din*" başlıklı yazısında, toplumlar arasında kültürel birer olgu olan atalar kültü, cinsiyet ve büyümenin simgeselleştirilişi olan giriş/geçiş törenleri ve mitolojilerde bahsedilen bir takım unsurların, antropologlar tarafından dikkate alınışı gibi, ilahiyatçılar tarafından da dikkat edilmesi gereken konular olduğu şeklindeki tavsiyelerde bulunur. Zira ona göre din, var oluşun genel kurallarını ve bunları süsleyen kavramları formüle ederek, insanda güçlü, yaygın ve sürekli şekil ve motivasyon sağlayan simgeler

[32] Michael Banton, s. xi.

sistemidir.[33] Bu bağlamda o, değişik dinlerde, antropologlar ve dinler tarihçileri tarafından ortaya konulan değişik simgelerin "dinî" anlamlarını açıklamaya çalışır. Örneğin, İsa veya Tanrı adına toplanan her hangi bir yardım, özellikle Hıristiyan ülkelerde "Hıristiyan ya da dinî" bir simge durumuna gelir. Benzer kavram ya da simgeler ileriki sayfalarda karşılaştırmalı olarak verilir.

Victor W. Turner ise, Afrikalılar arasında yaygın olan Ndembu töreninde simgeleştirilen renk sorununu, antropolojik bulgular ışığında tartışır. Winter'ın yazısında da, Afrika'da toplanan bazı antropolojik veriler sunulur. Melford E. Spiro'nun antropolojik verilere göre dinin tanımı ve açıklaması, bizim için önem arz eder. Spiro, diğer mükemmel olmayan bilim dalları gibi, antropolojinin de ortaya sunduğu evlilik, giriş/geçiş törenleri, ölüm ve ölü kaldırma inanç, adet ve gelenekleri gibi verilerin bir takım farklılıklara rağmen evrensel özellik taşıdığını ve bunların evrensel anlamda, tek bir anlamda tanımlanmasının yararsız olduğunu ileri sürer. *Din* olgusuyla ilgili olarak, antropologlar arasında her hangi bir fikir birliği olmamasından dolayı, ortak bir *dil*in ortaya konulmasını tavsiye eder, zira antropologlar tarafından toplanan verilerin dinî bir anlam ifade edip etmedikleri konusunda anlaşmazlık olduğu görüşündedir. Örnek olarak sosyal antropolog Durkheim'ın "din" kaynağı anlamında, doğaüstü varlıklara inancı reddettiğini ve ilkel insanların doğal ve doğaüstü arasında ayırım yapmadıkları yönündeki görüşünü ve aynı şekilde onların "din"in ayırıcı özelliklerinden biri olarak tanrıya inancı reddettiğini (zira onun yorumuna göre, Budizmin böyle bir tanrı inancı yoktur); bununla da antropologlar arasında karşılaştırma kavramının farklı uygulandığını belirtmeye çalışır. Bundan dolayıdır ki, ona göre, karşılaştırmalı din çalışmasının yapılabilmesi için, hangi fenomenlerin "dinî" tanımı içine girdiğini ortaya koyulup, işlemin bundan sonra yapılması gerektiğini ileri sürer.

---

[33] Geertz, s. 4.

Şüphesiz ki, Spiro'nun bu önerisi, yerine getirilmedikçe, karşılaştırmalı din çalışmasının temeli kurulmamış olur ve böyle bir çalışmanın yapılması imkansız bir hal alır.

O'na göre din, kültürel değerleri ihtiva eden yerleşik inanç, adet ve gelenekler olup, inançları kural koyucu (normatif), törenleri kollektif, değerleri ise adet hükmü özelliğinde nitelendirir.

**c- Antony F. C. Wallace**

Dini, antropolojik bulgular ışığında anlamaya çalışan diğer bir antropolog, Pennsylvania Üniversitesi Antropoloji profesörlerinden **Antony F. C. Wallace**'dır. O, xviii+300 sayfalık *Religion, An Anthropological View* (New York, 1966) (*Din. Antropolojik bir Bakış*) adlı eserinde, toplumsal antropoloji bakış açısından din, din duygusu ve dinsel uygulamaları sınıflandırmaya ve anlamaya çalışır. Kitap beş bölümden oluşur. *Birinci bölüm*de dinin geleneksel antropolojik teorileri tartışılır. Teoriye göre, dünyada birbirinden çok farklı binlerce inanç ve kültür biçimi vardır. Din, insanlık kültürünün evrensel bir görünümüdür. Büyük olsun, küçük olsun, günümüze kadar gelsin veya gelememiş bütün dinler, zamansız peygamberler, zihinsel özürlüler veya toplumun dışladığı garip huylular tarafından gösterilen zamansız gayretlere sahiptir. Her bir din, geçmiş din ve kültürlerdeki kaynaklardan beslenir; hiç bir eski din ölmez, onlar kendinden sonra gelen yeni dinlerde hayatlarını devam ettirirler. Bu gibi izler, antropolojik bilgi ve bulgular, ancak dinsel açıdan ele alındığı vakit tespit edilebilir. Bu noktada dinin, ne bir hakikat yolu, ne de batıl inançlar tarlası olduğu, ama onun doğaüstü varlıklar, güçler ve kuvvetlerle ilgili inanç ve ritüeller olarak sınıflandırılabilen basit bir insan tutumu olduğu söylenebilir. Antropoloji, yüzyıllardır din ile iç-içe bulunmaktadır. Antropologlar dini, kültürün ortasına yerleştirirler, zira din, insanın bilişsel gelişiminde, ilkellikten kurtulup gelişmesinde, duygusal problemlerinden kurtuluşta ve sosyo-kültürel düzeninde önemli bir merhaledir. *Dinin Anatomisi* adlı *İkinci*

*bölüm*, dinî gelenek ve göreneklerin (tabiatüstü varlığa bir hitap biçimi olan ibadet, müzikli ritler, tanrı ile kul arasında ilişkinin oluşumunu arzu eden din adamlarının nasihatleri, mana, tabu, ziyafet-kutsal yemek-, kurban, dinî amaçla toplanma-cemaat olma, ilham, ritüel, iman, tapınma ile ilgili gelenek ve görenekler) analizini ihtiva eder. *Üçüncü bölüm*, dinî ritüel ve ritüel simgelerin ana hedeflerini ortaya koyar. *Dördüncü bölüm*, dini hem diğer kültürel ve sosyal durumların bir ürünü, hem de diğer sosyal ve kültürel durumların bir karışıklığı olarak, dinin - fonksiyonları hakkında son zamanlarda ortaya çıkan bilgileri özetler. *Beşinci bölümde*, ritüel sürecin bir teorisinin ifadesiyle bağlantılar kurularak dindeki uzun tarihsel ve evrimci süreç hakkındaki düşünceler takdim edilir.

### 3- Karşılaştırmalı Tarihsel Yaklaşım: Tarihselcilik

Yukarıda, defalarca tekrarladığımız gibi, din bilimlerinde metodolojik tartışmalar, bir asırdan bu yana değişik şekillerde yapılmakta olup, bir çok din bilimcisi, kendi ilgi alanlarına göre, bir takım araştırma ve inceleme yöntemleri ortaya koymuştur. Konumuzla ilgili olarak, yani Dinler Tarihi, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi dallarında (hatta diğer din bilimleri ile de ilgili) tarihselcilik, yani din bilimlerine tarihsel açıdan yaklaşma yöntemi, özel bir değere sahiptir. Bu noktada tarih ve fenomenoloji birlikte tartışılacaktır, zira özellikleri ve yöntemleri hakkındaki teorik tartışmalar, birbiriyle çok yakın bir biçimde ilişkilidir. İlk önce, "tarihsel" ve "fenomenolojik" terimlerinden ne kast edildiğini özet olarak vermek gerekecektir.

"Tarihsel-tasvirci" anlatım, dinî verilerin sistematik analizi ve sınıflandırılması gibi, din çalışmalarının tarihine aittir. Her iki yaklaşım da, ondokuzuncu yüzyılda yapılan çalışmalardaki teori ve uygulamalardan süzülen yaklaşımdır. Her halükarda, tarihsel yaklaşımı tarif etmek kolay

olacaktır, zira daha iyi kurumsallaştırılmış ve daha çok uygulama alanına dökülmüş, bilimsel anlamda bu alanla ilgili daha çok ürün ortaya konmuştur. Tarihsel yaklaşımdan tam olarak ne anlaşıldığı, akademik bir disiplin olarak tarihin özelliği hakkında yapılan geniş tartışmalarla bağlantılıdır. Tarihsel yaklaşımın baş aktörleri, tarih çalışmaları için gerekli olan diğer yan disiplinlerin ve filolojinin uygulaması olan, tarihsel-eleştirel yöntemin kullanılması üzerinde ısrar ederler. Şüphesizdir ki, günümüz dünyasındaki değişik din ve kültürleri, muayyen bir dinin ortaya çıkışını, gelişmesini, büyümesini ve karşılaştığı değişiklikleri, tarihsel çalışmalar olmadan anlamak, mümkün değildir. Aslında böyle bir araştırma, diğer dinleri önyargılardan uzak bir biçimde saf olarak anlayabilmek için de gereklidir.

Etnolojik, arkeolojik, filolojik, felsefî araştırmaların ürünleri, din çalışmalarında, bu amaçla kullanılmaktadır ki, din ve dinleri anlamaya katkıda bulunmaktadır. Fakat tarihin kendisi, geniş yorumlamalara açık olup, sistematik yansıma ve teorisi olmaksızın uygulanamaz. Bu amaç doğrultusunda bir çok tarih felsefeleri ortaya konmuştur. Tarih, daha dar veya geniş anlamlarda anlaşılabilir. Biz buna *tasvirci* ve *yorumcu tarih* adlarını verebiliriz. Her bir yaklaşımın kendi temsilcileri vardır. Örneğin, Fransız tarih akımı, tasvirci tarihi benimseyip savunurken, 1961 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin Chicago Üniversitesinin dinler tarihçileri tarafından kurulan ve ölene kadar Mircea Eliade ve arkadaşları J. Kitagawa ve J. Smith tarafından *History of Religions* üst başlığı ve *An International Journal for Comparative Historical Studies* alt başlığı ile yayınlanan üç aylık dergi, genel olarak tarihsel yorumculuğu benimsemiştir.

Günümüzde uygulandığı şekliyle, Dinler Tarihinin diğer önemli bir yönü de, muayyen bir araştırmacının eserinde, tarihin hangi döneminin en fazla vurgulandığı sorunudur. Araştırma, başlıca geçmiş dinlerle mi, yoksa günümüzün yaşayan dinleri ile mi ilgilidir? Böyle bir ayırım yapılamaz, çünkü tarihin devamlılığına aykırıdır. Zira, her hangi bir dinde var olan

olgular ele alınırken, geçmişteki ve halihazırdaki dinlerle irtibatlandırmak gerekecektir. Bunların anlamlarını bulabilmek için geçmişten günümüze kadarki gelişmelerini, değişikliklerini Dinler Tarihi içinde bulmak lazımdır. Bu soruların cevabını, Dinler Tarihi içinde uygulanan tasvirci yaklaşımda, açıklamaları ile birlikte buluruz.

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, tarih deyimine farklı şahsiyetler tarafından, değişik anlamlar verilir. Örneğin Cantwell Smith'e göre tarih, biriken gelenek; Campbell'e göre psiko-tarih; Eliade'a göre kutsallaştırılmamış kutsal dışı anlamlarındadır. Ancak tarih, genel olarak daha başka anlamlar da ifade eder; örneğin metinlere uygulanan tarihsel/eleştirel yöntem, tecrübî hallere uygulanan tarihsel/eleştirel yöntem, değişik veya bütün dünya dinlerinin karşılaştırmalı tarihi, genelde dünya dinlerinin küresel tarihi ve bunların tarihsel karşılaştırması.

Biz bunlardan, yalnız muayyen bir dinin tarihi ve dünya dinlerinin oluşumu, gelişimi, yayılışı tarihi ile karşılaştırmalı tarihi anlamındaki yaklaşımı, ilgi alanımızla yakınlık arz etmesinden dolayı, tercih edebiliriz.

Değişik dinler, tarihin ne anlama geldiği hakkında değişik yaklaşımlar geliştirmiştir. Değişik dinlerin tarihi hakkındaki karşılaştırma anlayışı, değişik dünya dinlerinin karşılaştırılması düşüncesine dönüşmüştür. Bu konu hakkında ilgilenen M. Eliade, W. C. Smith, Samuel George Frederick Brandon, Cairns gibi ünlü kimseler, değişik yaklaşım tarzı geliştirmişler ve bunları çalışmalarında uygulamışlardır.

**a- Mircea Eliade,** *Cosmos and History*-1959) ile *The Myth of the Eternal Return- Ebedi Dönüş Mitosu,* 1954) adlı eserlerinde ilkel, arkaik, Hindu, Yahudi-Hıristiyan ve çağdaş tarih anlayışlarını karşılaştırır. Dindar insanın ilkel dinlerde bulunduğu yönündeki örnek, Onun temel düşüncesidir. Ona göre din, tarih öncesi zamanlar süresince ilk insanlar arasında mevcut olup, tarih içerisinde insanla birlikte devam etmiştir. İlk insan, mitleri, ritleri, ritüelleri tekrarlayarak ve tarih öncesi, *illud tempus*, arketipleri

simgeleştirerek, şimdiki kutsaldışı tarihsel zamanı kutsallaştırabilir. Günümüz tarihi, beklenmeyen olaylardan dolayı, ilkel insan için anlaşılmayan bir durumdur. Eliade, tarihi çile ve azap olarak anlar ve bununla ilgili anlayışları dünya dinlerinden örneklerle açıklar. Eski dünya, özellikle Akdeniz ve Mezopotamya havzası insanları, insanın ıstırap ve tarihini, tanrının iradesi ile özdeşleştirmiştir. Örnek olarak Mezopotamya mitlerindeki bereket tanrısı Temmuz'un çilesi, ölümü ve tekrar dirilişi sadece tarımsal ve kameri dönüşüme değil, aynı zamanda tarih içinde insan hayatına da anlam vermiştir. Hint dinlerindeki sebep sonuç kanunu olan, kişinin geçmişte yaptığını gelecekte de göreceğini ileri süren kanun *karma* ve tenasuh ya da ruh göçü anlayışı olan *samsara* ile ifade edilen düşünce de, tarih ve çile anlamında, onların dönüşümü ile bir kimsenin iyi ve kötü amelleri ve tekrar doğuş anlamıyla açıklanır. Sadece, tekrar doğuş çarkından kurtuluş olmayacak, fakat tarihin kendisi, bir istirahat döneminden sonra, devamlı devrî bir süreçteki dört çağın tekrarı ile devam eden kıyamete kadar bozulan üç devir boyunca altın çağdan meydana gelir. İbranî ve Hıristiyan anlayışında tarih, Tanrının tezahürü, yani Tanrının kendisini açığa vurduğu arena olarak bilinir; tarih bundan dolayı yaratılış, kutsallık ve dünya sürecinin Tanrı indinde tamamlanmasıyla ilgili olarak önemi haizdir. Sonunda batılı insan, İbranî-Hıristiyan düşüncesinin laikleştirilmiş-sekülerleştirilmiş yönlerine sahip olmuştur, öyle ki "tarihselcilik", ilerici çizgisi ile, insanları kesin keslik ve tarih anarşisine sevk etmiştir.

Bazı durumlarda, Eliade'ı muayyen dinî gelenekleri karşılaştırmaya götüren en yakın görüş budur. Bununla birlikte O, batı tarzındaki "tarihselciliği"n adîliğini ve "arkaik ontoloji"nin üstünlüğünü kabul eder; O, muayyen dinlerin belli tarihsel verilerini zikreder ve, farklılıklarına rağmen, laik olmayan bütün dinleri sınıflandırmaya yönelir.

Eliade'ın yaklaşımından farklı olarak, Wilfred Cantwell Smith Hindu, Hıristiyan, İslam ve Marksist geleneklerdeki tarih anlayışını karşılaştırır.

Ona göre, bu inançların tarih anlayışları şöylece sıralanabilir: Hindu için tarihin her hangi bir önemi yoktur; Hıristiyan için tarih önemli, ama kesin değildir; Müslüman için tarih kesin ama bir son değildir; Marksist için tarih her şeyiyle hesaba katılması gereken bir şeydir.[34] Smith bu tezini doğrulamak için, Hıristiyan ve İslam tarihinden örnekler verir. İsa Mesih'in dünyadaki başarısızlığı ile Muhammed'in başarısı arasındaki farklılık, İslam'ın simgesel tarih anlayışına dayandırılır. Muhammed ve Dört Halife tarafından üzerinde hassasiyetle durulan tarihsel başarının orijinal modeli, Bağdad'ın 1258 yılında düşmesi ve modern Müslümanların zayıflığına rağmen, tamamen terk edilmemiş ve çağdaş Müslüman uyanışında da kısmî bir faktör durumunda kalmıştır. Dinî ve kültürel unsurlara dayanan orijinal Müslüman tarih modeli, canlılığını sürdürmektedir.

Smith'in amacı, büyük dinî topluluklar arasında mevcut olan tarih anlayışını karşılaştırmak ve bunların şimdiki durumu nasıl etkilediklerini göstermektir. O bundan dolayı, ilkel dinleri ihmal edip, çağımız üzerinde yoğunlaşır.

**b- S. G. F. Brandon** (d.?-ö. 1972), değişik dinlerin zaman ve tarihe bakışlarını araştıran önemli Dinler Tarihçilerinden birisidir. İlk önceleri İngiliz Kilisesi ve Ordusunda papaz olarak çalıştıktan sonra, Hıristiyanlığı siyasî açılardan incelemeye koyulur ve en sonunda da, Manchester Üniversitesi Dinler Tarihi Kürsüsüne atanınca, Dinler Tarihi ile Karşılaştırmalı Dinler Tarihine merak salar ve bu dalda karar kılar, ölümüne kadar da Uluslararası Dinler Tarihi Derneğinin Genel sekreterliği görevini sürdürür (1970-1972). O, üzerinde yoğun bir biçimde durduğu zaman ve tarih konusunu, kaleme aldığı *Time and Mankind*, 1951; *Man and His Destiny in the Great Religions*, 1962 ve *History, Time and Deity*, 1965 adlı karşılaştırmalı din çalışmaları formundaki üç eserinde tartışır. Karşılaştırmalı din çalışmalarında Brandon, kadının ve erkeğin dinî bakış açısından zaman

[34] W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957, s. 29.

ve tarihi, nasıl anladığı konusunu cevaplamaya çalışır. O, bu türden, yani her hangi bir-iki konuyu (mesela zaman ve tarih konusunu) seçip, üzerinde yorum yapmadan ve tipolojik değerlendirmeye tabi tutmadan, bütün dinlere göre araştırma yapanların başında gelir ki, benzer çalışmalar kendisinden sonra yaygınlaşmıştır. Aslında Brandon, tarih konusunda *eidetic vision*'ı elde etmeye kalkışmaksızın kısmen *epoché* ve *Einfühlung* yaklaşımlarını[35] kullanıyordu. Onun, tarihi sınıflandırma düşüncesi Eliade'ınkinden farklıdır. O, dinlerin zaman ve tarih hakkındaki problemlerine bakışlarında beş yol görür:

*Birincisi*, Eski Mısır'daki Osiris kültünde bulunan ritüellerle kurtuluşa erme biçimi. Osiris, Seth tarafından öldürüldü, ama sonra İsis tarafından diriltildi. Osiris zamanı fethetti, ölülerin kralı oldu ve zaman oldu. Mumyalanmış cesetler üzerinde uygun ritüelleri tekrarlamak suretiyle, Mısırlılar Osiris'in ölümü ve tekrar dirilişini temsil ettiklerine inanıyorlar ve ölüler krallığında, ölülerin tekrar dirilmelerini diliyorlardı.

*İkinci yol*, zamanın tanrılaştırılmasıdır. Buna örnek olarak, tanrısallık derecesine çıkarılan ölüm ve zamanın yıkıcı ve yapıcı yönlerini temsil eden Zerdüştlükteki Zurvan ve *Bhagavad Gita*'nın Krişnası gösterilebilir.

*Üçüncü yol*, devrî zaman ve tarihtir. Örnek olarak "Ulu Yıl" teorisinde tasvir edilen tarihin devrî tekerrürü, doğrusal zamanda mevsimlerin devrî tekerrürü ve Hinduizmdeki tekrar doğuş ve dört *yuga*, gösterilebilir.

*Dördüncü yol*, zaman ve tarihin dairesel evrimi dışındaki sonsuz gerçeklik. Plato'nun mistik düşüncesi ve Budizmdeki *nirvana* anlayışı bu türdendir. Ancak burada, zamanın dışında, tarihin içindeki sonsuzluk paradoksu ile karşılaşılır.

*Beşinci yol*, Samî veya peygamberli dinlerde görülen, tanrı'nın tarih içinde peygamberlere vahyediş yolu. Tarih, Tanrının yaratılıştan, insanların işlerine kadarki her şeyi içine alan fiillerinin birer kaydıdır.

---

[35] Bu kavramlar için Din Fenomenolojisi Yöntemleri bölümüne bakınız.

Brandon, ilkel dinlerin sınıflandırılması hususunda, Eliade ile aynı tarz üzerinedir. Ayrıca O, Eliade gibi, tarihselcilik vasıtasıyla tarih problemlerini halletmek amacıyla, çağdaş laikliğin-sekulerciliğin faydalarına itimat etmez. Ancak, tarihselcilik aleyhine herhangi bir tartışmaya girmez, sadece karşılaştırmalı çalışmalarında tarih sorununun doğasını anlamaya çalışır.

**4- Dünya Tarihi Merkezli Karşılaştırmalı Din Çalışmaları**

Yukarıdaki verdiğimiz karşılaştırma usulleri, temelde dinlerin kendi tarihleri dikkate alınarak yapılan karşılaştırma usulleridir. Buraya kadar anlatılan usullerde, dinler ve gelenekler arasında tarihsel içerik dahilinde, nasıl özgün ve sabit bir karşılaştırmanın yapılabileceği denenmiştir. Bu türden çalışmaları inceleyen bir takım bilim adamı, iki gelenek, kültür ya da inanç arasında karşılaştırmanın yapılabilmesi için, hangi tarihsel noktada durulması gerektiğini, yapılan karşılaştırmaların, tarihin bir kısmı için mi, yoksa genele yönelik mi olduğunu, genel bir mukayesenin mümkün olup olmadığını, dinler tarihi ile kültür tarihinin aynı şeyler olup olmadığını, ayrı iseler hangi noktada ayrıldıklarını ve bunların mukayeseyi nasıl etkilediğini, kendi kendilerine sordular ve cevaplarını aramaya başladılar.

Onlara göre, dinler arası bir karşılaştırma, üç türlü mümkündür: genel Dinler Tarihi bilgileri dikkate alınmak suretiyle; bir çok dinin tarihinden çıkarılan konular hakkında ve daha geniş ve daha sistematik bir karşılaştırma modeli tarihsel temeller üzerinde kurulabilir.

Evrensel bir Dinler Tarihi oluşturma gayretleri, son zamanlarda kendini göstermiştir. Bu anlayışa göre, değişik dinlerin karşılaşmış olduğu olaylar, genel itibariyle aynı türdendir. Yani, söz konusu dinler, benzer dönemlerde benzer olaylar ve gelişmeler göstermişlerdir ki, bundan dolayı benzer dönemlerde görülen olaylar, dinler arasında daha kolay ve uygun bir biçimde karşılaştırılabilir ve sonuçta daha iyi anlaşılabilirler. Şimdi bu türden araştırma yapanların yaklaşımlarını birlikte ele alalım.

**a- W. H. McNeill**, *The Rise of the West-Batı'nın Yükselişi* (1963) ve *A World History -Dünya Tarihi* (1967) adlı eserlerinde, tarih içinde dinin önemini ortay koymak amacıyla dünya tarihini incelemiştir. Aslında din, Modern Batı dönemine kadar, önemli bir rol oynamıştır; modern dönemden önce, kültürel ve dinî tarih incelenir. McNeill'e göre, insanlık tarihinde büyük hamleler olmuştur ve bunların sonucunda belli uygarlıklar, belli dönemlerde önemli sayılmıştır. Paleolitik çağ ve insanın gelişmesi hariç tutulursa, ilk önemli atılım, neolitik çağda yiyecek üretiminin geliştirilmesidir. Bu çağda köylü ve çiftçiler, avcılığı terkedip toprak işlemeye başlamışlar, tarım ve hayvancılığa yönelmişlerdir. Bu değişimde dinlerin tesiri büyük olmuştur. Zira evrensel dinler, mabed ve tapınmanın daha düzenli olması için, yerleşik ya da yarı-yerleşik hayatı tavsiye etmişler ve şehirleşme de üretimciliği zaruri kılmıştır.

İkinci büyük atılım, daha sonraları Avrupa ve Hindistan'ı etkilemiş ve yönlendirmiş olan Orta Doğu'da (Mezopotamya, Mısır ve İndus Vadisi'nde) uygar toplulukların yükselmesi idi. Bu bölgede şehirler, yazıtlar, tarımsal ürünlerde artış, dinî ve sosyal tabakalar önemli olmuştur. Bozkır savaşçılarının-Türk ve Moğolların- (yazar bunlara *barbarlar* demektedir) Avrupa, Hindistan ve Çin'e yaptıkları saldırılar, söz konusu ülke halkının gelişmesini sağlamış ve onların Orta Doğu seviyesine gelmesine yol açmıştır. Bu olayların meydana geldiği miladdan önce altıncı yüzyılda, aynı ülkelerde benzer başka önemli olayların ortaya çıktığı görülür. Bu dört bölgedeki insanların o zamanki ve gelecek hayatlarını çok ağır bir biçimde etkileyen din liderleri ve peygamberler ortaya çıkmıştır. Bu peygamber ya da dinî liderlerle birlikte, bölgenin uygarlık seviyesi de yükselmiştir. Yahudi peygamberleri, Zoroaster-Zerdüşt, İyonyalı filozoflar, Buda, Mahavira ve Upanişadlar ve Konfüçyüs, bu dört uygarlık için dinî katalizatör durumunda olmuşlardır. Avrupa'da Hıristiyanlığın, Orta Doğu'da İslam'ın yükselişi, iki bin yıllık gelişmeyi biraz daha ileri götürmüşlerdir.

Üçüncü büyük atılım ise, deniz yollarının gelişmesiyle, on altıncı yüzyılda başlayan ve 1750 yılından sonra sanayi ve bilim devrimi ile Avrupa'nın üstünlüğü yakaladığı Batı'nın yükselişidir. Batı tarafından sunulan bu yenilikler üzerine bina edilen, evrensel yükseliş başlamıştır.

McNeill'in eserlerindeki "laik-seküler tarihselcilik" hakkındaki görüşleri ise şöyledir: *Birincisi*, dinler arası karşılaştırma, ana devirler ve çağlar (yani, MÖ. yaklaşık 3500-600; MÖ. 600-miladi 1500 ve modern çağ) dikkate alınarak yapılırsa çok iyi olur.

*İkincisi*, karşılaştırmalı çalışma, büyük uygarlıkların merkezinde bulunan dinler üzerine yoğunlaştırılmalıdır.

*Üçüncüsü*, Afrika, Amerika ve Avustral-asya gibi dünyanın belli başlı "mihver" bölgeleri, Asya-Avrupa medeniyetlerinin arkasında kalır ki, buralarda ilkel din ve kültürlere az değer verilir.

*Dördüncüsü*, Orta Doğu Müslümanlarının gelişmesi. Komünist dünya, Japon ve Çin ile diğer gelenek ve inançlar tamamen ele alınmamıştır. Yine de, onun eserleri tamamen dinî çalışma olmamakla birlikte, dünya tarihi dikkate alınarak yapılan güzel birer karşılaştırmalı çalışmadır.

**b- Robert N. Bellah**

Dünya tarihinin dikkate alınarak, sosyolojik bakış açısı doğrultusunda yapılan karşılaştırmalı din çalışmaları da, bir zamanlar bir takım bilim adamı tarafından iltifat görmüştür. **Robert N. Bellah**, *Beyond Belief* (1970, s.20-50)'de yayınlanan "Religious Evolution" adlı makalesinde, insanlık tarihinde sosyolojik açıdan beş ana dönemin olduğunu ifade eder: ilkel, arkaik, tarihsel, erken modern ve modern dönemler. Bellah, bu makalesinde tanrı-insan ilişkisi içinde dinlerin simgeciliğini ön plana çıkarır ve ideal tarihselciliğe yer verir.

**c- Trevor Ling:** Leeds Üniversitesi Karşılaştırmalı Din Çalışması profesörlerinden **Trevor Ling**, dünya tarihini göz önüne alarak dinleri karşılaştıran dinler tarihçilerinden birisidir. Onun 1968, 1974 ve 1977

yıllarında dünyanın değişik ülkelerinde tıpkı basım şeklinde üç kez yayınlanan XVI+464 sayfalık *A History of Religion East and West, an Introduction and Interpretation –Doğu ve Batı Dinleri Tarih, Giriş ve Yorum-* adlı eserinde, dünya tarihinin en önemli dönemleri belirtilerek geniş bir Dinler Tarihi anlatılır. Kitap yedi bölümden oluşur. Göçebeler, Köylüler ve Krallar başlıklı birinci bölümde, Asya'nın erken dönem şehirlerinde din, Mezopotamya ve Mısır'da din ve Hindistan'da din konusu, bölgelerin geçirmiş olduğu dönemler dikkate alınarak tartışılır. Ona göre, dinin gelişmesinde krallar önemli bir rol oynamıştır. Buna en güzel örnek, ona göre, İsrail tarihindeki dinî gelişimdir. İkinci bölümde MÖ. 926-483 yılları arasındaki peygamberler ve filozoflar görüş ve faaliyetleri ile birlikte ele alınır. Bu dönemle ilgili olarak İsrail peygamberlerini, Zerdüşt, Buda, Mahavira ve Konfüçyüs örnek verilir. Üçüncü bölümde MÖ. 587-miladi 70 yılları arasındaki, İbranî, Yunan, Budist, Brahman ve Hıristiyan dünyasındaki Katipler, Rahipler ve Papazlar konusu işlenir. Bu bölümde, kültürel sınırlar arasında, dinî yayılışlar vurgulanır. Dördüncü bölümde, Miladi 70-500 yılları arasındaki, Hıristiyan, Hindu, Budist dünyasındaki dinî inanç, doktrin ve ibadet konularının ortaya çıkışı ve yayılışı ele alınır. Beşinci bölümde de, miladî 600-1000 yılları arasında İslam, ve Budist dünyasında din ile uygarlık ilişkisi, popüler kültür çerçevesinde tartışılır. Miladi 500-1500 yıllarında Hindu, Hıristiyan, İslam, Budist dünyasında ortaya çıkan ilahiyatçı, şair ve mutasavıfların görüş ve fiillerinin dini hayattaki etkileri altıncı bölümde tartışılır. Yedinci bölümde ise, 1800-1950 yılları arasındaki sanayi toplumundaki din anlayışları Hıristiyan Batı, Müslüman, Budist ve Hindu ülkeleri dairesi içinde ele alınır.

Ling, kendine has tarihsel veya sosyolojik görüş ortaya koymamakla birlikte, Dinler Tarihini bir bütün olarak ele alır, konular arasında "dönem ilişkisi" kurmaya çalışır, dinlerde ortaya çıkan gelişmeleri tarihsel dönem içerisinde karşılaştırır. Onun müesseseleşmiş Hıristiyanlığa karşı anti-

patisine karşılık, Budist meditasyonuna ve ahlaki değerlere karşı sempatisi ve insanlık için kozmik bir hedef olarak yeni bir insanlık ümidi, evrensel bir dinler tarihi oluşturmayı teşvik eder.

Evrensel dairede yazılan Dinler Tarihi, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi çalışmalarına çok sağlam zemin hazırlamıştır. Örneğin bu plan doğrultusunda yapılan Dinler Tarihinden faydalanarak, bir takım dinler tarihçileri (Hooke, Brandon, Jacobsen vs.), Mısır ve yakın Doğu dinleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymuşlardır. Bu hususlar özetlenecek olursa, yaratılış hikayeleri, mitlerdeki ortak veya benzer noktalar, rit ve ritüeller gibi konulardır. Kral, mit ve ritüel ilişkisi her iki bölgede de, önemle üzerinde durulan fenomenlerdir. Buralarda krallar, hasat, hayvan ve yerli halk ile yakın ilişkilidir. Bu yakın ilişki, yıllık kutlamalarla, törenlerle kutlanır. Ritüeller, kaosun yok edilip milli kozmozun ortaya çıkışını anlatan yaratılış miti ile bağlantılıdır, kralın kendisi de yaratılış mitinin yerleşmesi ritüelinde önemli bir rol oynar. Törenlerin takvimi de, her iki bölgede kral ya da tanrılar ile bağlantılıdır. Örneğin Mısır'da mitler ve ritüeller Osiris, İsis ve Horus üzerinde, Babilonya'da da Marduk ve Taymat üzerinde merkezileşir, ayrıca tanrılar tabiatla ya da tanrıçalarla kutsal evlilik fiili gerçekleştirirler.

**d- Georges Dumezil:** O Fransız akımı etkisinde eğitim almış değerli bir sosyal bilimcidir. O, kaybolmaya yüz tutmuş antropolojik, sosyolojik ve felsefi yaklaşım usulünü Karşılaştırmalı Dinler Tarihinde kullanmıştır. Karşılaştırmalı din çalışmalarında, mitlerde ve destanlarda tasvir edilen tanrılar ve kahramanlar ile yeryüzündeki insanların hiyerarşik sosyal müesseseleri arasında üçlü bir ilişki kurar. Her hangi bir uygarlığı evrensel tarih içinde değil de, muayyen uygarlığın muayyen bir zamanı içinde anlamaya çalışır. Onun bu özelliği kendisine ayrıcalık kazandırır.

**5- Ekolojik Açıdan Karşılaştırmalı Din Çalışmaları**

Diğer bir karşılaştırmalı din çalışma tarzı, dinlerin ortaya çıktığı coğrafya veya çevre dikkate alınarak yapılan dinler arası karşılaştırmadır.

**a- M. A. Czaplicka**

Ekolojik yaklaşım tarzını ilk kez ileri süren ve metotlarını dinler tarihçilerine takdim eden kişi, Stockholm (İsveç) Üniversitesi Dinler Tarihi profesörlerinden Ake Hultkrantz olarak bilinse de, bu ad altında belki de ilk mevzi araştırmayı yapan kimse, **M. A. Czaplicka**'dır. Onun, 17 Aralık 1913 tarihinde *Folklore* dergisinin olağan seminer toplantısında sunulup, daha sonra bu derginin 25. sayısında yayınlanan "Kuzey Asya Yerlilerinin Dini Düşünce ve Uygulamaları Üzerinde Çevrenin Etkisi" başlıklı makalesi, çevrenin insan hayatında ve dini düşüncesinde nasıl etkili olduğunu örneklerle göstermeyi amaçlar. Czaplicka'ya göre "çevre" terimi, sadece fiziki yapıyı ifade etmeyip aynı zamanda bitkisel ve hayvansal özellikleri de ifade eder ki, bundan dolayı da, yöre halkının mentalitesinin doğasını tanımlamada ve siyasi ve dini müesseselerin oluşumunda önemli ve etkili bir yer kaplar.

Şüphesiz ki, çevre, kendisinde yerleşmiş olan insanların bedeni ve ruhi tasvirini tam olarak bizlere veremez. Muayyen bir yerdeki insan ve hayvanların fiziki durumunu tasvir etmek için, söz konusu çevrenin bütün özelliklerini tam olarak bilsek dahi, bazı "değişkenler" vardır. Beklenmeyen veya tesadüfi nesne ya da olaylar da, bütün ruhi etkenleri bilsek de, yöredeki insan ve hayvanların zihinsel özelliğini tasvir etmek için kullanılabilir. Yine, "değişkenler" zihniyetin sadece son izini, çevresel durumlar da onun ana parçasını oluşturur.

Bu anlayış doğrultusunda, Czaplicka, Sibirya halkının toplumsal ve dini hayatını örneklerle ele alır. Ona göre, bölgede gerçekleştirilen törenler,

tanrı anlayışları, ruh anlayışları, mitolojinin oluşumu ve Şamanistik uygulamalar hep tabiat ya da çevreden etkilenmiştir.[36]

**a- Ake Hultkrantz**

Hultkrantz, çevrenin dikkate alınarak din çalışmasının nasıl yapılabilabileceği konusunda, bilimsel prensipler koyan ilk şahsiyet olarak bilinir. Ancak, onun çalışmalarına bakıldığında Czaplicka'nın bu çalışmasından haberdar olmadığı anlaşılır. Gerçi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Czaplicka'nın çalışması mevzi bir çalışma olup, bu konuda fazla bir prensip ortaya koymaz. Buna karşılık Hultkrantz, daha ileri giderek hem çalışma prensibi ortaya koyar, hem de mevzi konularda kalmayıp, evrensel anlamda dinler arasında çevresel karşılaştırma yapar. Hultkrantz, H. Hvarfner'in editörlüğünü yaptığı *Hunting and Fishing* (Lulea, 1965) adlı kitapta yayınlanan "Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures: A Religio-Ecological Approach" (s. 265-318) ve *Ethnos* 31 (1966)'da yayınlanan "An Ecological Approach to Religion" (s. 131-150) başlıklı makalelerinde ve Finlandiya'nın Turku kentinde 27-31 Ağustos 1973 tarihinde düzenlenen IAHR konferansında sunulan "Ecology of Religion: Its Scope and Methodology" başlıklı (1979 yılında yayınlanan)[37] tebliğinde, özellikle ilkel dinler üzerinde çalışırken, dini müesseselerin ve formların oluşmasında çevrenin etkisinin inkar edilemeyecek kadar önemli olduğunu ileri sürer. "Çevre" ifadesi ile O, tabii sınırlar, topoğrafi, bitki örtüsü-biotope-, nüfus ve bir kültürde konu edilebilen tabii kaynakları kasteder. Her ne kadar Hultkrantz, teorilerinin daha ileri kültürlere uygulanabileceği konusunda emin olmasa da, yapmış olduğu çalışmalar, ilkel dinler üzerinde

36 M. A. Czaplicka, "The Influence of Environment Upon the Religious Ideas and Practices of the Aborigines of Northern Asia", *Folk-lore*, 25 (1914), s. 34-54.

37 Lauri Honko (ed.), *Science of Religion, Studies in Methodology*, Paris ve New York, 1979. Hultkrantz'ın söz konusu tebliği, 221-236. Sayfalar arasında yayınlanmıştır.

çevrenin karşılaştırmalı dini etkileri hususunda yoğunlaşmıştır. Ona göre kuzey kutbundaki ülkelerin dinleri, bir takım özellikleriyle nitelendirilir; örneğin, av törenleri, törenlerde hayvan unsurunun ileri çıkarılışı, sınır taşı kültü, göksel tapınma, Şamanlık ve ölülerin toprak üzerine defni. Aynı şekilde, çöl göçebeleri de dini bir takım özelliklere sahiptir.

Bu yaklaşım tarzı ile Hultkrantz , ilkel dindeki kültürel devrelerin silsilesi üzerine, bir takım karşılaştırma terimleriyle ışık tutabilme ve etnologların çalışmalarını tamamlama imkanına kavuşmuştur. Deyim yerinde ise, bu yaklaşım tarzı, onun çalışmalarına "tarihsel" bir bakış açısı kazandırır. Aynı zamanda bu yaklaşım, tarihsel yayılmanın, dini paralellerin gerekli açıklaması olduğu şeklindeki teoriye meydan okur. Alternatif ya da tamamlayıcı bir açıklama, ekolojik birlik veya yakınlıkta bulunabilir.

Onun bu tarzı, ilkel toplulukları araştırırken kullanılabildiği gibi, çağdaş toplulukların araştırmasında da kullanılabilir, zira "çevre" ile bağlantılı dini hareketler günümüzde artmaktadır.

Bu, ekolojik karşılaştırmalı din ile bağlantılı olabilecek diğer bir karşılaştırma yöntemi vardır ki, buna da *dinin karşılaştırmalı çevre formu* denir. Bu şekil yaklaşım tarzı, insanların tabiat ve çevre hakkındaki düşünce tecrübelerinin dindeki yansımalarını karşılaştırmalı olarak inceler. Bu usul, ilkel dinler hakkında fazla ilgi çekici olmasa da, günümüzde ortaya çıkan "çevre krizi"ne cevap verebilecek gibi görünmektedir. Tahmin edileceği üzere, insanın "çevresi"ne karşı dini ilgisini analiz etmek ve karşılaştırmak, daha ısrarlı olacağa benzer. Ancak günümüzdeki "çevre problemi" bizim konumuzla ilgili olmadığından, bu konu üzerinde fazla durmayacağız. Hultkrantz, çalışmalarında tarihsel sıralamadan faydalanarak, din ve kültürlerde yer eden çevresel etkenleri ve bunun sonucunda oluşan müesseseleri tartışır.

Hultkrantz'a göre, din ekolojisini eleştirenler, dinlerin, kendi resmi ifadelerinde, çevreden bahsettikleri ve kendilerini çevreye uydurdukları

gerçeğini göz ardı etmektedirler. Bu gerçek doğrultusunda, din ekolojisi, bir dinin çevre ile yakınlığını ve ifadelerini çalışmaktır. Dini anlamak için kullanılabilecek yeni bir tarz olup, tarihsel ve fenomenolojik din çalışmalarına alternatif değil, bilakis bunlar için yeni bilgiler sağlayan formdur. Tarihselcilerin, dinler sadece tarihsel çerçeveleri içinde değerlendirilmelidir, şeklindeki din ekolojisine yönelttikleri itiraza karşılık, din psikolojisi, din fenomenolojisi ve din antropolojisinin yaptığı gibi, din ekolojisinin de, din hakkındaki tarihsel bilgileri zenginleştiren bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Din ekolojisi dini ifadelerin formları ve bu formlarla desteklenen bazı dini anlamlarla ilgilenir, ama mutlak anlam ve değerlerle ilgilenmez. Esas mesele, din ve çevre ilişkisi olmayıp insanın çevre ve din hakkındaki düşünceleridir. Bu problem hakkında daha çok çalışılması gerekmektedir. Problemlerden birisi, örneğin Jean Jack Rousseau öncesi zamanlarda, batı uygarlığı dışındaki insanlar, bir bakıma, tanrısal düzenin ifadesi olarak Tabiatın güzelliğine önem vermişler, dikkat çekmişlerdir.

Dini ekolojik yaklaşım tarzı, kültürleri tabii çevreye bağlı olan dinler, yani ilkel dinleri çalışmak için kullanılan bir usuldür. Kültürel gelişme ile ilişkili olan din, başlangıçta sahip oldukları ekolojik etkenlerden, artan bir biçimde bağımsız kalan gelişme sürecine sahiptir. Böyle dinler şehirleşme ve sanayileşmeden etkilenmemekte, doğrudan ya da dolaylı olarak çevrenin fark edilebilir etkisini yansıtmaktadırlar (aslında modern kültürlerdeki dinler, çevrecil bakış açısından ele alınabilir. Zira kent veya kırsal karakterde bir çok dinler bulunmaktadır). Bundan dolayıdır ki, ilkel dinlerden, tarımsal dinlerden, kırsal veya hayvan yetiştiriciliğini ön plana çıkaran dinlerden bahsedebiliriz. Zira dinler, muhafazakar bir özellik arz eder. Dini özellikler daha önceden var olan çevresel özellikler ihtiva eder ve bu durum, daha sonraki zamanlarda da muhafaza edilir. Örneğin, yer ruhları değişik zaman içinde hayvanlarda görülebilir.

Toplumsal sistemler, büyük oranda, ekolojik sistemlere göre şekillendirilmiş olup, dinlerin sosyolojik analizinde ekolojik unsurlar yardımcı olurlar. Örneğin tarıma elverişli bölgede, tarımdan anlayan insanlar yaşar, böyle yerlerdeki kadınlar toprağı işleyip hasat kaldırırken, erkekler de avcılık gibi başka işlerle ilgilenirler ki, bu duruma bağlı olarak cemiyetlerin kişisel yapıları, ataerkil veya anaerkil tipler vücuda gelir.

Çevre merkezli din çalışmasının diğer bir hedefi de, dinler ve dini özellikler arasında fenomenolojik karşılaştırma yapmaktır. Aşağıdaki bölümlerde görüleceği üzere, bir takım din fenomenologlarına göre, din fenomenolojisi, evrensel ya da bölgesel dini olguları tanımlamayı amaçlar. Söz konusu fenomenler coğrafya ve tarihle ilişkili olmalarından dolayı, etnologların tabiri ile "kültür çevresi"ni; kültür çevresi de "din çevresi"ni oluşturur ki, bunun ikisi, karşılaştırma yapılırken, yeni yeni din ve kültür anlayışı kazandırır. Bununla, farklı veya benzer kültürel değerler ortaya koyulur, bunların da sosyo-kültürel entegrasyondaki fonksiyonları anlaşılır.

Din ekolojisinin *üçüncü* amacı da, din çeşitlerini tarihsel tabakasına göre düzenlemektir. Bu işlemin kazancı, muayyen bir tarihsel sınıflandırmaya göre çevresel bakımdan yorumlanabilen dini özelliklerin ortaya çıkarılmasıdır. Dinler tarihçisi, uykudaki ruhların (theriomorphic), ilk devirlerdeki avcıl dinlerde bulunduğu ve rahiplerin kutsal bohçalara ve putlara saygı göstermesinin daha sonraki dönemlerde tarımla ilgili dinlerde görüldüğü gerçeğinden haberdar olmalıdır.

Din ekolojisinin *dördüncü* amacı ise, dini değişimin sürecini ortaya çıkarmaktır. Geçmişte kültürel oluşumda etkili olan çevresel unsurlar, söz konusu çevrede ortaya çıkan dinin yapısına etkide bulunurlar. Hultkrantz, bu noktada J. H. Steward'ın "Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution" (*Urbana*, III., 1955)de ileri sürdüğü teoriye dayanarak, çevresel oluşumda en etkili faktörün değişim, kültürün evrimi, kültürel süreç ya da kültürel değişme olduğunu söyler.

Din ile çevre ilişkisi üzerinde araştırma yapan başka bir araştırmacı da, Hultkrantz'ın yolunu takip eden, Oslo (Norveç) Üniversitesi Karşılaştırmalı Dinler Tarihi öğretim üyelerinden Svein Bjerke'dir. O, Hultkrantz'ın ortaya koyduğu bilgileri kullanıp, ilkel topluluklarda görülen dini ve kültürel değişimde çevrenin ne kadar etkili olduğunu, genel dinler tarihi verilerine aktarıp onları da karşılaştırarak ortaya koymaya çalışır.[38]

**6- Tarihsel Verileri Kullanarak Yapılan Karşılaştırma**

Son yıllarda yapılan diğer bir karşılaştırma biçimi, muayyen bir konuyu seçmek ve onu diğer dinlerdeki ile karşılaştırmaktır. Bundaki amaç, konuyu tarafsız, ama sempati ile, yani karşıdakilerin duygu ve düşüncelerine sıcak bakarak karşılaştırmaktır. Karşılaştırılacak veriler, değişik dinlerin tarihinden toplanır ve hep birlikte kümelendirilir. Bu noktada yapılması gereken şey, değişik dinlerden toplanan verileri yan yana koymak ve onları karşılaştırmaktır. Bu karşılaştırma yöntemi, ne yazık ki, önyargısız değildir. Konunun seçimi, çalışmada kullanılan dil, tarihsel anlamından ayırt edilen veriler ve karşılaştırmanın "tarafsız" olduğuna dair ön fikir tamamen aşikar olmayan gizli, önyargılardır.

Bu metot doğrultusunda bir çok dinler tarihçisi, eserler ortaya koymuştur. Örnek olarak John Bowker (Problems of Suffering in Religions of the World, 1970) ve Geoffrey Parrinder (West African Religions, 1949 ve daha sonraları büyü, dini öğreti, kutsal yazmalar, tapınma, enkarnasyon, sufizm, cinsiyet, tanrı gibi konular üzerine yaptığı çalışmalar) gösterilebilir.

**a- Geoffrey Parrinder**, bu türden araştırmalar yapan dinler tarihçilerinin başında gelir. O, Afrika'da misyonerlik ve papazlık yapan bir Metodist olup, aynı zamanda Afrika dinleri hakkında çalışmalar yapmıştır. 1949 yılında basılmış olan *West African Religions-Batı Afrika Dinleri* adlı eserinde, bölgede karşılaştığı fenomenleri teker teker, diğer Batı Afrika

[38] Svein Bjerke, "Ecology of Religion, Evolutionism and Comparative Religion", *Science of Religion Studies in Methodology* (Lauri Honko,

dinleri arasında kümelendirip karşılaştırır. Bu da, bölge dinleri hakkında araştırma yapacak olanlara gerekli her türlü bilgileri, ayrıntılarıyla verir.

Afrika'dan İngiltere'ye dönüşünde, bu yöntemi diğer dünya dinlerine uygulayarak, çalışma alanını genişletmiştir. Hayatının bu döneminde, büyü, dini öğreti, kutsal yazmalar, tapınma, enkarnasyon, sufizm, cinsiyet, tanrı gibi konular üzerinde çalışır.

Onun yöntemleri, aslında *Man and God*, 1973; *Right and Wrong*, 1973; *Society*, 1973; *Goal of Life*, 1973 adlı dört küçük çalışmasından süzülür: bu eserlerinde, bazı istisnalar dışında, konularla ilgili olarak Kitab-ı Mukaddes, Kur'an, Hint Kitapları, Avrupa ve Çin klasiklerinden örnekler verilerek karşılaştırılır. Bunları yaparken tarihin süzgecinden geçirir.

Bir kimsenin bütün dini konularda uzman olamayacağı ve yapılan çalışmanın mükemmel olamayacağı şeklinde yapılan itirazlar, bu metodun zayıflığını ifade eder. ama tekil ya da dünya dinlerinin bütününü anlayabilmek için, ikinci dereceden tamamlayıcı bir çalışma tarzı olarak kabul edilmesinden dolayı da tavsiye edilir.

Parrinder, bu çalışmaları süresinde kazanmış olduğu bilgi, tecrübe ve otoritesini, 1976 yılında Londra'da basılan *Comparative Religion* – Karşılaştırmalı Din- adlı eserinde toplar ve onları sistemleştirir. Kitabın birinci bölümünde, Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin ortaya çıkışı, anlamı ve geçmişten günümüze insanların kendi dinlerinin dışındaki dinlere nasıl baktıkları bazı çarpıcı örneklerle anlatılır. Ona göre, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, insanlara diğer dinlerin de kendi dinleri gibi önemli olduğunu ve bunun sonucunda da insanlar, inançlar ve dinler arasında hoşgörü ve karşılıklı anlayış düşüncesinin gelişmesini sağlamıştır.[39]

Parrinder'e göre Karşılaştırmalı Dinler Tarihinde dikkat edilmesi ve önem verilmesi gereken hususlar vardır. Bunlar özet olarak şöyledir:

---

ed.), s. 237-248.

[39] Geoffrey Parrinder, *Comparative Religion*, London, 1976, s. 9-46.

-Yapılan çalışmalar önemli olup, üniversiteler ve hükümetler tarafından dikkate alınmalı ve insanlar arası ilişkinin gelişmesi yönünde politikaların üretilmesinde kullanılmalıdır.

-başka din mensuplarına, bağlı olmadıkları dinlerin nerelerde, ne kadar insanlar tarafından, hangi kültür bölgesinde ve hangi kültür seviyesinde nasıl anlaşıldığı, bu dinin bölge insanlarına hangi durumlarda ne kadar etkili olduğu anlatılmalıdır.

-bu gün dünyadaki kanaat, ancak inanan kişinin diğer inançları anlayabileceği yönündedir. Bunun için, karşılaştırmalı dinler tarihçisi, önce bağlı bulunduğu dini iyice anlamalı, daha sonra bunu diğer insanlara tanıtmalı, ardından da diğer din ve inançları anlamaya koyulmalıdır. Örneğin, İslam'ı tam olarak ancak Müslüman anlayabilir; Hıristiyan bir kimse teslis inancındaki Tanrı birliğini, inanmayanlardan daha iyi anlayabilir. Öyleyse, o dini en iyi bir biçimde, karşılaştırmalı dinler tarihçilerinin hizmetine, o dinin mensubu bir araştırmacı takdim etmelidir ki, karşılaştırma mükemmellik derecesinde yapılabilsin.

-antropologların tasvir ettiği inanç ve uygulamalar, o dine mensup bilginlerin o konu ile ilgili yaptıkları araştırmalarda ortaya konulan duygularla kontrol edilip, deruni anlamı ortaya konulmalıdır. Zira, din ancak, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ona mensup olan insanlar tarafından açıklanabilir.

-araştırmacı, ele aldığı din ve dinlere iman etmeyeceği için, onları karşılaştırırken yargılamamalı, ama sadece tarihi gelişimi içinde anlamaya çalışmalıdır.[40]

**7- Tarihsel Verileri Kullanarak Yapılan Din Sınıflandırması**

Yukarıdaki bölümde bahsedilen problemler, muayyen konulardan daha ziyade, dini gelenekler üzerine kurulmuş karşılaştırma modeli kurmayı gerekli kılmıştır. Bu türden bir karşılaştırma şekli, karşılaştırma yapılacak bir

konunun seçimi olmayıp, diğer dini geleneklerle karşılaştırması hassas olan bir tarzda dini bir geleneğin analizini tercih etmektir.

Daha ileri bir karşılaştırma yapabilmek için dini gelenekleri tasvir etme konusundaki bu probleme iki temel yaklaşım vardır. *Birinci yaklaşım*, uzman çalışmalarının dar fikirli olmasından uzaklaşmayı tavsiye eden ve aynı zamanda tarihler arası karşılaştırmanın potansiyel tehlikesinden sakınan dinler tarihçileri arasından ortaya çıkarılmıştır. *İkincisi* ise, aşağıda da görüleceği üzere, 'tavsiyeler'den daha ziyade, modeller üretmiştir.

Birinci yaklaşımla ilgili olarak iki büyük isim, İtalyan Raffaele Pettazzoni ve İsveçli Geo Widengren zikredilebilir. Her iki isim, Avrupa'nın iki zıt kutbunda, güney ve kuzeyden çıkmasına rağmen, temelde birbirine çok yakındır. Benzerlikleri, akademik temelden kaynaklanır: Pettazzoni'nin tarihsel temeli Groce ve Vico'ya, Widengren'in ki ise metafizik gerçeklikler ve debdebeli genelleştirmeler üzerindeki bilgi kuramı ile ilgili -epistemolojik- hücumla ilgili uygulamalı dil, tarihsel ve felsefi araştırmaya dayanan İskandinav akımıdır. Onların tarihe bakışı (Pettazzoni'de top yekün, Widengren'de ise daha deneyseldir), çalışmalarına esas teşkil eder. Onlara göre karşılaştırmalı din çalışmaları, tarihten çıkartılmalıdır. Çalışmalarından bazısı, konulara göre karşılaştırma türüne girmese de, genel konulara girmekten imtina ettikleri de görülür ki, tarihsel ayrıntılara başlamayı tavsiye eder. Her ikisi de, Yunan, Orta Doğu ve tek tanrıcıl dinlerle ilgilenip Uzak Doğu ve Hint dinlerinden uzak durur.

**a- Raffaele Pettazzoni** (1883-1959), İtalyan Dinler Tarihi akımının babasıdır. Ugo Bianchi ve Alessandro Bausani onun öğrencileridir. 1905 yılında Bologna Üniversitesinden doktorasını aldı. Roma'daki Tarih ve Etnoğrafya müzesinde ve Roma Üniversitesi dinler tarihi bölümünde bir müddet çalıştıktan sonra, 1914 yılında Bologna Üniversitesinde ve daha sonra 1923 yılında Roma Üniversitesinde Dinler Tarihi okuttu. Wach ve

[40] Parrinder, s. 117-128.

Eliade gibi çağdaşlarından farklı olarak, Pettazzoni, kendi ülkesinde öğrendi, kendi ülkesinde üne kavuştu. 1954 Yılında IAHR'ın başkanlığına seçildikten sonra, uluslararası üne kavuştu.

*Numen*'in ilk baskısındaki meşhur incelemesi, din bilimlerinde tarih ile fenomenoloji arasındaki ilişki üzerinde durur. Ona göre, tarih ile fenomenoloji birbirine belli sınırlar içinde muhtaçtır. Dini olgular, sadece aynı yapı altında kümelenmelerinden dolayı, tarihsel gerçeklerdir. Fenomenolojik bir hüküm, benzemeyen ama özlerinde farklı yaklaşımından kaynaklanan yanıltıcı olan fenomenleri tasvir ederken; veya buna karşılık, türünde gerçek benzerliği zahiri ve sadece harici farklılıkta gizli olan muayyen fenomenlerin benzer bir anlamını kavrayamazken, bir risk taşır mı? Böyle bir tehlikeden kaçmanın tek yolu, tarihe müracaat etmektir.[41] Bununla birlikte, bu tavrı Pettazzoni'yi genel din karşılaştırmasına düşkünlüğünden engelleyememiş, karşılaştırma yaparken büyük dinlerin yanına küçük ve eski dinleri de dahil etmiştir.

Pettazzoni'nin tümevarımlı tarihsel karşılaştırmasına en güzel örnek, Hıristiyanlığın Avrupa'da, Budizm'in Uzak Doğuda yayılması arasındaki mukayesidir. Bu geniş konu, genel din karşılaştırması yapan dinler tarihçilerinin çalışmayı düşündüğü alandan daha geniştir, ama O mukayeseyi iki din ile sınırlamakta kararlı olup onun bir mukayese olduğunu ifade etmekte dikkatlidir. O ilk önce, Budizm ile Hıristiyanlık arasında derin farklılıkların olduğuna işaret eder. Bu farklılıklara rağmen, her ikisi de milli dinden daha ziyade milletlerarası din olmuş ve ortaya çıktıkları topraklardan çok uzaklarda büyümüştür. Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğunda yayılması ile Budizm'in Çin ülkesinde yayılması aynı zamanlarda olmuş; Budizm'in Japonya'ya yayılması ile Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu sınırlarının dışına çıkması zaman olarak aynı zamanlarda vuku bulmuştur. Pettazzoni, aynı usul üzere, diğer büyük dinler veya ilkel dinler arasında

mukayeselerde bulunur. O, İlkel dinlerde tektanrıcılık ve günah itirafı konularını incelerken, yine tarihe başvurur. Tektanrıcılık ile ilgili olarak, o öyle bir fikirdir ki, ne ilahiyatla ilgilidir ne de spekülatiftir, ama tamamen tarihseldir. Tektanrıcılık, gerçekten oluşumu ve gelişmesiyle ortaya çıkan tarihi bir olayın hakiki özüne uygun prensipleri takip eden bir fikirdir.[42] Pettazzoni, "ilkel tektanrıcılık" kavramına ve onun "ilk zamanlardan beri evrim geçirip olgunlaştığı" teorisine karşı çıkar. O, tarihsel analizin görsel olarak mümkün olmadığı zamanlarda, yüce tanrı-ların efsanevi "yapıların" ve günah itiraflarının efsanevi "morfolojilerini" araştırmaktan korkmaz. Bu, tarihsel yaklaşımın terk edilmesi olmayıp, ihtiyaç anında başka bilgilere, özellikle ilkel dinler hakkında, başvurudur.

**b- Geo Widengren**

İsveçli dinler tarihçisi **Geo Widengren** (1907-1970), Pettazzoni gibi, kendi ülkesinde yetişip orada kalmış, dışarı çıkmamıştır. Doktorasını 1936 yılında Uppsala Üniversitesinden aldı. 1940 yılında aynı üniversitede Dinler Tarihi ve Din Felsefesi profesörü oldu, buradaki görevini emekliliğine kadar sürdürdü. Pettazzoni'den sonra, 1960 yılından 1970 yılına kadar IAHR'ın başkanlığını yaptı.

Widengren, Pettazzoni'den farklı olarak, ilkel dinlerle ilgilenmemiş, sadece İran ve Mezopotamya dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleri ve Gnostisizm ile ilgilenmiştir.

Widengren'in asıl alanı, değişik dinlerin kutsal kitapları üzerinde dil ve kullanımı hakkında çalışmak olmuştur. Onun karşılaştırma yöntemi bu temel üzerine kurulur. Ele aldığı dinlerin karşılaştırma konularını genel olmayıp özel, yorumlayıcı olmayıp tasvirci ve tarihsel değişimden daha ziyade tarihsel tarzda karşılaştırmıştır.

---

41 R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954, s. 218

42 Pettazzoni, age. s. 9.

Ona göre, tarihsel bir disiplin olarak Dinler Tarihi, diğer tarihle ilgili, özellikle siyasi tarihle ilgili disiplinlerdeki oluşumlardan genişletilip geliştirilen yöntemlere bağlıdır. Bu yöntemler, kaynak eleştirisini ifade eder. Bu anlamda, söz konusu kaynağın metnini, yazmalarından nasıl oluşturacağız? Söz konusu kaynağın tamamen veya kısmen özgün olup olmadığından nasıl emin olabileceğiz? İkinci kaynaklardan birinci kaynaklara nasıl ulaşacağız? Gerçek tarihi, efsane ve destanlardan nasıl ayırt edeceğiz? gibi soruların cevabını arar. Bu ifadeler, Widengren'in tarih anlayışını ortaya çıkarır. Yine de O, dinlerin tek tek özelliklerini, yapılarındaki benzerlikleri, gelişmelerindeki paralellikleri ve bir biri arasındaki ilişkileri ortaya koymayı amaçlar. Bu doğrultuda, dinlerin özünü, tarihsel gelişimlerini, tanrı anlayışlarını, tapınma biçimlerini, insan kavramlarını, yaratılış, kurtuluş ve kader anlayışlarını, geçmiş ve şimdiki durumlarını kısaca tasvir eder. Bunları yaparken tarafsızlığını ortaya koyar. Ayrıca başka çalışmalarında, tecrübi kavramlara göre konuları seçer, keyfi ve metafizik konulardan kaçınır.

**8- İki Dinin Karşılaştırılması**

Yukarıdaki yöntemlerin uygulanmasından daha kolay olan, her hangi iki dinin genel olarak ya da seçilen konuların iki din arasında karşılaştırılması yöntemi, dinlerin anlaşılması yolunda en faydalı yöntemlerden biri olarak kabul edilir. Doğal olarak, bir kişinin bütün dinleri derinlemesine bilip onları değerlendirmesi zordur, ama buna karşılık, her hangi iki dini geleneği ayrıntıları ile bilmesi ve onları yorumlaması daha kolaydır. Ama bu yöntem hem hassas hem de zordur. Zira, iki dini geleneği araştıran kişinin yapması gereken üç görevi vardır: A geleneğinin tasvir ve gurur derecesinde yorumlanması; B geleneğinin tasvir ve gurur derecesinde yorumlanması ve her ikisinin karşılaştırılması. Kişi, her iki din hakkında uzman olsa dahi, karşılaştırma yapmaktan nefret edebilir.

Yöntemin diğer bir olumsuz ve zor yönü, her hangi bir dini merkez alarak başka bir din ile karşılaştırmaktır. Örneğin bağlı bulunduğu kültür veya din ile başka bir dini, reddiye veya savunma duygu ve önyargısı ile karşılaştırmaktır. Kişinin sahip olduğu dini geleneği başkasıyla karşılaştırırken, bilimsel tarzda metodolojinin gereği olarak, hassas ve tarafsız olması lazımdır. Aksi takdirde çalışma, kelam veya ilahiyat rengine bürünür.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, karşılaştırma geleneğinin başladığı ilk zamanlarda, bu türden çalışmalar mevcut iken, yöntemin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması ile, reddiyeci veya savunmacı karşılaştırma gayretleri yok olmaya başlamıştır.

Ama bunun yanında, her hangi iki dini ele alarak, yaklaştırıcı ya da uzlaştırıcı tarzda yapılan karşılaştırmalar da vardır ki, bunlar, dinler arası diyalog için katkıda bulunmayı amaçlarlar.

**9- Sınırlı ve Dar Konuların Karşılaştırılması**

Bu karşılaştırma yöntemi, din fenomenlerini gruplar halinde, fazla özele inmeden, genel olarak tasvir ederek karşılaştırmaktır.

**Sonuç:** Şu ana kadar aktarılan bilgilerden anlaşıldığına göre, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, din çalışmalarıyla ilgili farklı disiplinlerin ortaya koyduğu verilerin sayesinde otaya çıkmış yeni bir yaklaşım tarzıdır. Karşılaştırmalı dinin temeli, karşılaştırmaktır. Değişik disiplinlerce farklı anlamlar yüklenmesine rağmen, karşılaştırmalı din, geçen süre zarfında, din çalışmalarının tamamlayıcı bir parçası konumunu kazanmıştır. "Karşılaştırma" deyimine değişik disiplinlere göre farklı anlamlar yüklenmiştir dedik, ancak yine de ortak amaç, farklı inanç ve kültürlerdeki benzer ve farklı "dini" unsurları karşılaştırmaktır. Böyle olunca da, deyimin birinci anlamı ortaya çıkmaktadır: kelamla ilgili değer yargılarından uzak tutarak, dini unsurları tarihsel olarak tarafsız bir biçimde tasvir etmektir. Deyime yüklenen diğer anlam ise, genel bakış açısından ilkel olsun, yaşayan

büyük dinler olsun, dünyanın bütün dinlerini tarihsel olarak diğer din çalışmalarının yöntemlerine göre karşılaştırmaktır. Karşılaştırmalı dinler tarihi, genel dinler tarihi ve din antropolojisi veya genel din çalışmaları ile karıştırılamaz, zira "karşılaştırma" kelimesinin kendine has bir anlamı vardır. Yüklenen üçüncü anlam da, dinlerin benzer ve farklı olgularını sınıflandırmak ve hüküm koymadan karşılaştırmaktır.

Bir takım batılı din adamları tarafından yapılan karşılaştırmalı ilahiyat tarzındaki çalışmalar, muayyen bir dinin ilahiyatı şekline bürünmüş savunmacı veya reddiyeci bir özellik arz etmektedir.

Bütün bu farklı anlayışlara rağmen, karşılaştırmalı din, her ne kadar müstakil bir din çalışmaları ile ilgili bir disiplin olmasa da, tasvir, sınıflandırma, karşılaştırma ve tarafsızlık yöntemi ile değişik dini gelenekleri, dindar insanı ve kültürleri anlama yönünde katkıda bulunmuştur. Son bölümlerde görüşlerini aktardığımız bilim adamlarının üzerinde durduğu 'aşkınlık' meselesi de, her ne kadar tek din merkezli olsa da, genel karşılaştırmalı dinler tarihi içinde kullanılabilecek veriler ortaya koymuş, ve örneğin Eliade gibi bilginler, bunları 'kutsal' çerçevesinde karşılaştırmışlardır.

Aynı tarihsel araştırmalar gibi, karşılaştırmalı araştırmalar da, muayyen bir dinin iddialarına karşı dolaylı olarak kullanılabilir. Hepsinden ziyade, karşılaştırmalı yöntem, çok değerli bilgilerin artması ve kendi tarihi içeriklerindeki bir veya bir kaç çalışmayla halledilemeyen sorunların artması dolayısıyla, din çalışmalarında daha değerli bir araç olmuştur. Genel din çalışmalarında ortaya çıkan meseleler, karşılaştırmalı yöntemin kullanılmasını zaruri kılmıştır.

Karşılaştırmalı dinler tarihi, gelecekte de önemini koruyacak ve dünya kültürlerinin daha iyi anlaşılıp kavranmasına yardımcı olacaktır. Zira bu alanda yapılan çalışmalar böyle bir değerlendirmeyi zaruri göstermektedir.

Dinler tarihi yaklaşımına karşılık, bazı bilim adamları, "tarihi" dar anlamında, fenomenolojik çalışmaları içine alan önemli olayların araştırılması olarak anlar. Ama diğerleri, fenomenolojik yaklaşımı, tarihsel yaklaşımdan tamamen ayrı bir yaklaşım olarak kabul eder. İlgili görüşler aşağıda ayrıntıları ile sunulacaktır. Resmi ya da kitabi dinin bir alt birimi veya tamamlayıcısı olan, büyük insan kitleleri tarafından inanılıp uygulanan yarı-dinsel veya ithal kutsalın karşılaştırılmasını yapmak ve özünü anlamak görevi, dini araştırmalardan Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin ileri bir safhası olan Din Fenomenolojisine aittir.

Bu kadar bir girişten sonra, Din Fenomenolojisinin ortaya çıkışı ve tarihsel gelişimi hakkında bilgi vermek gereği söz konusudur.

# İKİNCİ BÖLÜM

# DİN FENOMENOLOJİSİ

Buraya kadar, genel anlamda toplumsal çalışmalardan, özele doğru yapılan din çalışmaları ve din çalışmaları arasında da, daha da özele, yani alt dalların oluşması sürecini, temsilcileri ve eserlerini özet olarak vermeye çalıştık. Dinler Tarihi içinde oluşan Karşılaştırmalı Dinler Tarihi yaklaşımından sonra, başka bir deyişle, dinleri ve kültürleri "öğrenme" çabalarından sonra, dinleri ve onların sahip olduğu fenomenleri genel ya da özel olarak "anlama" çabaları başlamış olup, bunun da, yine Dinler Tarihinin içinde oluşan diğer bir bilim dalı olan Din Fenomenolojisi usulüyle yapıldığı görülür. İşte bu noktada, aşağıda görüleceği üzere Din Fenomenolojisini anlatmaya gayret edeceğiz.

## I- FENOMEN

Fenomen kelimesine değişik disiplinlerce; olgu, görünen şey, var olan şey, açıkta duran şey, ortaya çıkan şey, kendisini gösteren şey, ortaya çıkmasından dolayı görünen şey, bilişten önce var olan şey ve tezahürü vasıtasıyla bilinen şey anlamları yüklenir.

Buradaki "görünüş" ya da "ortaya çıkış" ne saf bir nesne ne de bilinen bir nesnedir. Başka bir deyişle, görünen şeyin ortalığa çıkmasıyla anlaşılabilen varlığın kesin gerçekliğidir. "Fenomen" deyimi, tamamen öznel veya hayali bir şeyi, öznenin hayatını ifade etmez. Bundan dolayı fenomen, bir özne ile ilgili bir nesnedir ve nesne ile ilgili bir öznedir. Fenomen, özne ile üretilmez ve kendisinin yerine geçmez.

## II- FENOMENOLOJİ

Fenomenoloji, bilişten önce halihazırda var olan dünyayı anlamaya yarayan bir felsefe olup, doğal davranışlar vasıtasıyla iddiaları muğlak bırakan ve onları daha iyi anlamaya çalışan aşkın bir felsefedir. Fenomenoloji olguları araştırır. Fenomenolojinin yaptığı şey "görünen"lerden anlam çıkarmak, mahiyetleri araştırmak, onları anlamaktır. Yaşanılan dünyayı, çevreyi, ortamı araştırır. Yaşanılan tecrübeleri, onun psikolojik kökenini ve tarihçinin veya sosyologun ispat edebileceği tesadüfi açıklamaları dikkate almaksızın, olduğu gibi doğrudan doğruya tasvir eder.

Fenomenoloji, iki ayrı akım ile ifade edilebilir:

**Birincisi**, Alman filozofu Edmund Husserl tarafından başlatılan ve Martin Heideger, Jean-Paul Sarte, Maurice Merleau-Ponty'nin de içinde bulunduğu felsefi bir akımı ifade eder.

**İkincisi**, Gerardus van der Leeuw, W. Brede Kristensen, Joachim Wach ve Mircea Eliade gibi bilginlerin Dinler Tarihi verilerini, genel fenomenolojik yöntemlere göre inceledikleri Din Fenomenolojisi akımı.

Şimdi bu kümeleri temsilcileriyle birlikte görelim:

### A- FENOMENOLOJİ AKIMLARI

#### 1- Felsefi Fenomenoloji Akımı

Ondokuzuncu yüzyılın geç dönem bilginleri tarafından "dinin özü" veya "doğası"nı kökenleriyle birlikte anlamak için bir takım gayretler görülmüştü. Dahası, bu probleme yaklaşım gayretleri, "bilimsel" düşünceye çok cazip gelmesi ve tarihsel yöntemin bir veya diğer biçimleri tarafından eskiden olduğu gibi, baskın olmasına rağmen, yegane yaklaşımlar değildi. Karşı bir yaklaşım, onsekizinci geç ve ondokuzuncu yüzyılın ilk dönem filozofları tarafından, özellikle Hegel tarafından denendi. Hegel'in son itirazları farklılığın arkasındaki, bilinen birlik ve onun bir çok manifestosunun arkasındaki dinin özlerinden birinin anlayışına ulaşma idi. Ondan önce Kant, tecrübenin gözlemini tanımlamak için "fenomen" (kendini gösteren) terimini

kullandı. Hatta "kendinde olan şeyler" ile, yani eşyalar, olaylar ile (çünkü bunlar sahip oldukları tabiatlarından dolayı, onları yapan bizim kabiliyet ve duyularımızdan bağımsızdırlar) fenomeni karşı karşıya getirdi. Hegel "*Ruhun Fenomenolojisi*" adlı ilk ebatlı kitabında, kendi kendine olan akılın, gerçeği tecrübe ettiği yol vasıtasıyla bilinebileceğini, diğer bir deyişle, özün ancak görüngü ve tezahürlerin çalışılmasıyla anlaşılabileceğini ileri sürdü. Yöntem, en az 1880lerden bu yana bilinmekte olup, yeni ve özgün bir şey değildi, Dinler Tarihine de konu olarak karşı değildi.

Fenomenoloji kavramı ilk kez Hegel tarafından, tabiat ve ahlak konusunda yapılan çalışmasında kullanılmış, ama bununla neyi kasdettiği açık değildir.

Fenomenoloji, felsefî anlamda, metotlarıyla birlikte düzenli olarak ilk kez, **Edmund Husserl** (1859-1938) tarafından (*Logical Investigations - Mantıki Araştırmalar*, 1900-1; ve 1913'teki *Ideas for a Pure Phenomenology-Saf Fenomenoloji hakkında Düşünceler* ve Cartesian Meditations-1929)de anlatılmaya başlandı. İlk iki eserinde Husserl, saf fenomenoloji hakkında ne bildiklerini anlatır. Husserl'in iddiasına göre, felsefe bütün metafizik varsayımları bırakmalı, kendisine zıt olanları araştırmalı, ama bunu yaparken genel yapıları ya da özleri doğrudan irdelenmeyi hedefleyen çizgisinden saptırmayı, engellemeyi isteyen etkenlere fırsat vermemelidir.

Husserl'e göre fenomenoloji bir "*mahiyet ilmi*" olup mahiyetin "ne" olduğunu ve "nasıl" kavranabileceğini bize öğretir.

Husserl'in ve kurmuş olduğu akımın etkisi yayılmıştı, ama genel yaklaşım konusu hariç, Din Fenomenolojisini etkileyememişti. Bir kaç dinler tarihçisi, felsefî fenomenolojiyi kendi alanlarında kullanmak istiyordu ancak, Husserl'in etkisinin önemli olduğunu söylemek zordur. Yine de Husserl, müstakbel Din Fenomenolojisi için çok önemli iki kavram veya anlama prensibi ortaya koymuştur: *epoche* ve *eidetic vision.*

*Epoche* Yunanca'da "atmak" demektir. Kullanımda da durdurmak, hükmü geçici olarak askıya almak, tatil etmek, kişinin zihninden her türlü önyargıları dışlamak demektir. Bu aynı zamanda "paranteze almak" demektir. Bu ise, zihinde var olan objenin, paranteze almak vasıtasıyla ya da evrensel temele ait olmayan unsurları ileri bağlardan dışlayarak saf bir olguya indirgenmesidir. Onun bu bağlamdaki önemi, söz konusu olgu hakkındaki önceden var olan bütün değer yargılarını, olguyu saf bir şekilde anlayabilmek için, kaldırmak, ertelemektir. Husserl *epoche* ile, orijinal, özgün, çıplak ve saf fenomenlere ulaşabilmek için, kişinin önyargılarını, fikirlerini ve inançlarını parantez içine almak olarak anlamıştır. O, bu *epoche*yi beş kademe ile açıklar:

1- Verilerin arka planına ulaşmak için kişisel duygu, düşünce, sevgi ve nefret gibi ruhi unsurları parantez içine koymak,

2- Kendilerinden olan şeylere ulaşmak için teori ve düşünceleri parantez içine almak,

3- Görünen olguları dışlamak için bütün felsefi bilgileri parantez içine almak,

4- İçyüzleri vasıtasıyla harici fenomenlerin arka planına ulaşmak. Bu süreç zarfında, teknik bir terim olan, araştırmacının kendisini başkalarının yerine koyarak, onların veya şeylerin duygularını ve içyüzünü anlama (*empati*) tecrübe edilir.

5- Bu son adımda, özlerini açıklamak için fenomenlerin arazlarının arka planına ulaşmak gerekir ki, burada teknik bir terim olan *eidetic vision* kullanılır.

*Eidetic vision* deyimi de Yunanca bir ad olup "görünen şey", yani "şekil", "biçim" veya "öz" demektir. Fenomenoloji tabirinde *eidetic vision*, gözlemcinin bir durum veya olguyu gözlemlerken, ne olabilirliğini, ne

olduğuna karşılık, onun gerçek özünü kavrama yeteneğidir. Burada önemli olan şey, öznelliğin bir formunu ifade etmesidir.[1]

**2- Din Fenomenolojisi Akımı**

Bir takım din araştırmacıları, Husserl'in bu ölçülerine değişik şekillerde tepki gösterdiler. Sosyoloji kanadından Durkheim (uygulamalı indirgeme ile); psikoloji kanadından Freud; değer yargılarını diğer dinlere karşı, katı bir biçimde savunan ilahiyatçılar; dini, tarihsel süreklilik anlamında yorumlayıp içerik tarihçiliği yapan tarihçiler; ve sadece kendi bölgelerindeki dinlerle ilgilenen oryantalistler bunlardandır. Bütün bu eğilimlere karşı çıkan din fenomenologları incelemelerini yaparken, Husserl'in yöntemini iki şekilde kullandılar: *birinci aşamada*, onlar *epoche*'yi, ilahiyatçıların-kelamcıların değer yargılarından uzaklaşmak için ve din ile ilgili diğer disiplinlerin indirgemeciliğini kullandılar. Onlar, inananların bakış açısını ciddiye almak suretiyle dinleri anlayabilmek için, *epoche* ile birlikte kendini başkasının yerine koymak suretiyle, onun duygularını ve içyüzünü anlama (*empati*)yı kullandılar. Böylece fenomenoloji, din çalışmalarına yeni bir yaklaşım tarzı getirmiş oldu. Burada önemli olan şey, kişinin sahip olduğu kanaati ayıraç içine almak ve diğerlerini anlamak için başkalarının duygu ve düşüncelerini anlamaktır. *İkinci aşamada* fenomenologlar, *eidetic vision* anlayışını din çalışmalarında uyguladılar. Bu ise, onları, ileride açıklayacağımız

[1] Bu arada, öznelliği bulmak gayesiyle bir takım din bilgini, dini olguları yorumlayabilmek için ***hermönetik*** adı verilen bir yorumlama yöntemi ortaya çıkardılar, ama bu yöntem Dinler Tarihindeki bütün dini olguları ele almaktan daha ziyade, Yahudi-Hıristiyan kutsal kitapları üzerinde uygulanmıştır. Bununla birlikte, bazı din bilimciler, özellikle İskandinav ülkelerindekiler, başlıca İsveçli **Nathan Söderblom** ve Danimarkalı Dinler Tarihi profesörü **Edvard Lehmann** (1862-1930), *tasvirci fenomenoloji* geleneğini ve yöntemlerini kullanarak, Yahudi-Hıristiyan dünyasından biraz uzaklaşmış ve bu bağlamda, bir takım evrensel düzeydeki dini fenomenleri (*kutsal kelimeler, kutsal yerler, büyü, dinsel törenler, ayinler, din adamları, bayramlar vs.*) çalışmalarına konu etmişlerdir. Lehmann'ın çalışması, din biliminin gelişmesine çok önemli katkıda bulunmuş olup aşağıda görüleceği üzere, Chantepie de la Saussaye'den farklı olarak din fenomenlerini sistemleştirmiştir.

fenomenolojik tipoloji alanına yöneltti. Fenomenolojik öz düşüncesinin din çalışmalarında uygulanması, dinlerin karşılaştırması için muayyen bir yöntem ortaya koydu. Bununla, fenomenolojik tipoloji, genel yaklaşımlardan daha önemli bir yaklaşım durumuna geldi. Fenomenolojik tipoloji, aslında karşılaştırmalı dinler tarihinin bir parçasıdır ki, bu da Din Fenomenolojisinde uygulanmıştır.

Bütün din bilginleri, *epoche* ve *empati*nin ilahiyat dışı din çalışmalarının temel prensibi olduğu veya fenomenolojik yöntemin unsurlarının Dinler Tarihi, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi ve Din Psikolojisinin tam olarak bütünü oluşturan parçalar olduğu yönünde fikir birliğine sahip değildirler.

Din Fenomenolojisinin anlamı ve önemi hakkında uzun tartışmalar yapılmış, ama onun anlamı karıştırılmıştır. Din fenomenolojisi, genel din çalışmalarına (dolayısıyla "karşılaştırmalı din"e de) eşdeğerde koruyucu bir terim olarak görülür. *Epoche* ve *empati* prensipleri üzerinde ısrar etmesinden dolayı, Din Fenomenolojisi, ayrı bir disiplin olarak kabul edilse de yine de Dinler Tarihi ve diğer din bilimleri ile bağlantılıdır.

Din Fenomenolojisi, Din Felsefesi değildir. Din Felsefesi ondokuzuncu yüzyılın başlarında akademik bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Bunun da Hegel'in ideal felsefi sisteminden çıktığını görürüz. O, her mesleğin felsefi bir çerçevesini kabul etmiş ve sanat felsefesi, hukuk felsefesi, din felsefesi gibi alanlarda felsefenin kullanımına imkan sağlamıştır. Din Felsefesi, dini doktrinlerin felsefi değişkenlikleriyle ilgilenir, ama Din Fenomenolojisi, geniş anlamda dini fikir ve doktrinlerle ilgilenmez. O, daha çok, dini ifadelerin bütün formlarını, törensel, simgesel, mistik ve doktrinel formlarını çalışma kapsamına alır. Fenomenolojinin araştırdığı şey, dini fiillerde gerçekten önemli bir yer alan "şuur"un derecesidir; Din Fenomenolojisi, dini davranış ve düşünceleri açıklamaktan daha ziyade, onları tasvir eder.

Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi olmayıp onun sistematik olarak ele alınmasıdır. Din Fenomenolojisi, herhangi bir dinin tarihsel gelişimi ile

ilgilenmez, bunun aksine o, din fenomenlerinden evrensel bir anlayış ortaya koyar, yani onun temel anlamını ortaya koyar.

Ayrıca "din fenomenolojisi" geniş anlamda dini düşüncelerin, fiillerin, adet ve geleneklerin, alışkanlıkların ve simgelerin tümüne uygulanan genel fenomenolojik yöntemlerin uygulanması olarak anlaşılabilir.

## B- DİN FENOMENOLOJİSİ YÖNTEMLERİ

Dinî fenomenleri çalışmanın değişik yolları vardır. Örneğin filoloji, dinî konularla ilgili metinleri en doğru bir biçimde yorumlamayı amaçlar; arkeologlar, eski tapınakların planını yeniden canlandırmayı veya efsanevî konuları açıklamayı amaçlar; sosyologlar, dinî bir cemiyetin kurum ve yapılarını ve onların dünyevî hayatıyla ilişkilerini anlamaya çalışır; psikologlar değişik insanların dinî tecrübelerini analiz etmeyi amaçlar. Dinler Tarihi öncelikle, her dini, kendi sahip olduğu çevre içinde, bu çevrede onun gelişimini ve o dinin aynı çevreye ait diğer kültürel değerlerle ilişkilerini konu eder; bundan dolayıdır ki, Dinler Tarihi, sadece diğer dinî verilerle değil, aynı zamanda ister edebî, ister sanatla ilgili, ister toplumsal olsun veya olmasın, dinî olmayan tarihsel ilişkileri de çalışır.

Bütün bu bilim dallarına mensup bilim adamları, mensubu oldukları disiplinin konu, sınır ve yöntemlerine göre dinî veriler üzerinde çalışıp bizlere dinî veriler hakkında genişlik ve derinlik kazandırır, ama söz konusu dinî verilerin temel özleri ile ilgilenmez. Bu mesele, Din Fenomenolojisine aittir. Neyin ve nasıl olduğunu öğrenmek yeterli değildir; öğrenmek istediğimiz şey, vuku bulan şeyin anlamıdır. Bu derin anlamaya, yalnızca Din Fenomenolojisi vasıtasıyla ulaşılır.

Din Fenomenolojisi, esas görevi değişik ve farklı verileri sınıflandırmak ve gruplandırmak olan Dinler Tarihinin sistematik olarak incelenmesidir. Bu sistematik çalışma sonunda, fenomenlerin ihtiva ettiği dinî anlam ve mahiyetler ortaya çıkarılır. Din Fenomenolojisinin, Dinler Tarihinden

bağımsız olup olmadığı tartışılmaktadır, ama genel kanaat üzere, birbirine bağımlı olmakla birlikte, aşağıda görüleceği üzere, kendine has ayrı yöntemlere sahip bir bilim dalı olduğu şeklindedir. Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihinin tasvirci üslubundan farklı olarak analitik yöntemi kullanmak suretiyle, dinî gelenekleri "anlama"yı amaçlar. Şurasını da belirtmekte yarar vardır ki, kelimenin tam anlamıyla, fenomenleri sadece tasvir etmek ve yargılamaksızın anlatmak, din çalışmalarında çok faydalıdır, ancak fenomenolojik analiz yapılmazsa, o iş tamamlanmış bir iş olamaz. Fenomenolojik analiz de, halk arasında görülen ister resmî, ister halk dininden olan inanç ve uygulamalarla kontrol edilmezse, yanlış ve uygun olmayan değerlendirmelere girilmiş olur.[2]

Her bir dindeki inanç ve uygulamalar, diğer dinlerdekilerle benzerlik arz ederler. Din Fenomenolojisi, fenomenlerin sistematik görüşünü sunarken, belli bir anlayışı takip eder. Din fenomenolojisi, dinleri bir diğeri ile karşılaştırmaya kalkışmaz, ama benzer olay ve olguları, ortaya çıktıkları dinler içerisinde ortaya koyar ve onları anlamaya çalışır, onları bir araya getirip gruplar halinde ele alır. Bundaki amaç, bir grup olarak başka bir dinde ortaya çıkan fenomenler hakkında, daha derin ve daha somut anlayış kazanmaktır. Fenomenolojide dinî fenomenler, sadece tarihsel içerikleri ile değil, aynı zamanda yapısal ilişkileri ile de dikkate alınırlar. Bundan dolayı, muayyen bir dinin tarihi ile Dinler Tarihi arasında bir ayırım yapılmalıdır. Belli bir dinin tarihinde ve aynı zamanda o dinin yalnız bir konusu veya dönemi üzerinde uzman olan dinler tarihçileri, tarihçiler olarak adlandırılırlar, çünkü onlar da tarihsel yöntemleri kullanırlar ve tarihsel faraziyeleri çalışırlar. Onların çalışmaları, bizler için değerlidir, hatta bazen, din bilimi oluşturmak için zaruridir. Fakat kendini sadece bir tek din veya onun bir tek konusu ile sınırlandırmayan, ama onları karşılaştırabilmek için en az bir kaç dini çalışan Dinler Tarihi, mitlerdeki dinî davranışların,

[2] Bowman, s. 1.

kurumların ve inançların usullerini, törenleri, kavramları, Yüce Tanrıları, vs. anlamaya çalışır. Başka bir deyişle o, Dinler Tarihinin ikinci bir anlayış biçimidir. Bundan dolayıdır ki, ona *Tarihsel Din Fenomenolojisi* de denilebilir. Fenomenolojinin bilgi ve bulguları, Dinler Tarihinden sağlanır, ama fenomenler, genetik gelişmesi anlayışından daha ziyade, sistematik bakış açısına göre düzenlenir. Bunu bir örnekle vermeye çalışalım: eğer değişik dinlerin Tanrı hakkındaki inançlarının ne olduğu sorulursa, bunun cevabı söz konusu dine göre, Hinduizm ve İslam gibi bir dinde, bu inancın ortaya çıkışı ve gelişmesinin değişik tarihsel safhaları içinde, Tanrı inancının var olduğu şeklinde sunulurken; Tarihsel Din Fenomenolojisine göre, Tanrı kavramının anlamına ulaşmak için, değişik dinlerin Tanrı fikirleri, sistematik bir şekilde karşılaştırma yöntemi kullanılmak suretiyle verilir.

Tarihsel Fenomenoloji, aşağıdaki bölümlerde de anlatılacağı üzere, tarihî ve fenomenolojik yöntemi kullanan empirik bir bilimdir. Fenomenolojinin ortaya koymak istediği dinî fenomenlerin özü, empirik bir iş olup, felsefî değildir. Onun değer yargısı, inanç ve vahiy prensiplerinden çıkarılmaz. Fenomenoloji, fenomenleri değer yargılarıyla, yani önyargılarla değerlendirmez, bu haliyle de normatif bir bilim değildir. Fenomenoloji, değişik dinlerin dinî fenomenlerini her hangi bir senkretizm ve dışlamacılık amacı gütmeden karşılaştırır. Dinî dışlamacılık, başka dinlerdeki "iyi" ve "kötü" hakkındaki yargı içeren bilgileri reddeder. Dinî senkretizm ise, her bir dinde genel ve yaygın olarak görülen benzer ve farklı kutsalları, yeni bir dinde yaklaşık veya aynı anlamlar içerisinde birleştirmektir. Din Fenomenolojisindeki benzerlikler, dinler arasındaki farklılıklar kadar önemli olup, her bir din için ayrı bir özellik taşırlar. Fenomenoloji, normatif bir bilim olan ilahiyattan-kelamdan farklı olarak, değişik din ve kültürler arasındaki fenomenleri karşılaştırmak suretiyle, empirik bir bilim olup, bir dinin başka bir dinden daha üstün veya daha kötü olduğunu göstermeye çalışmaz. Dinler Tarihi, diğer din bilimlerinden (sosyoloji, psikoloji,

antropoloji, felsefe) veri ve sonuçları bakımından faydalanır, ama onların konu ve yöntemlerini aynen kullanmaz. Eğer böyle yapılırsa, çalışılan dinin, sonuç oluşturmada başlı başına bir etkisi olmadığı ve başka olayların yanında yer alan ikinci dereceden bir olay olduğuna, yani, toplumsal, psikolojik veya kültürel bir yapıya indirgeyen bir tür "indirgemeciliğe" yönlendirir. İndirgemeci teori, sosyolog Durkheim, psikolog Freud ve bir takım etnolog tarafından benimsenip kullanılmıştır. Dinler tarihçileri ise, fenomenleri *dinî* olarak kabul eder ve bu bilim dalları tarafından ortaya konulan fenomenlerin dinî değeri üzerinde yoğunlaşırlar.[3]

Fenomenolojinin amacı, değişik dinler tarihçileri tarafından farklı adlandırmalar yapılsa ve değişik yöntemler kullanılsa da, dinî fenomenleri anlamak veya özlerine ulaşmaktır. M. Eliade gibi bazı bilim adamlarının bağlı olduğu *tarihçi akım*a göre, dinî fenomenler tarihin dışında kalmayan tarihî olaylar olup, onların özlerini anlamaya çalışmak, bir takım platonik hatalara sevk edebilir, ama Din Fenomenolojisinin esas gayesi de dinî fenomenlerin özlerini empirik, felsefî ve kelamî usullerle özlerine ulaşmaktır.[4] Diğer bir grup din fenomenologlarına göre, din fenomenolojisi, dinî olayların tarihsel olarak ortaya çıkışı ve gelişmesi ile ilgilenmez. Onun özü tarih içinde bulunamaz ama, yaşanılan insan hayatı ve tecrübesinden anlaşılabilir. Başka bir grup din fenomenologlarına göre ise, dinî olaylar tarihten ayırt edilemez, zira tarih ile dinî olgular iç-içedir. Fenomenlerin tezahürlerini açık ve doğru bir biçimde, ancak, insan hayatındaki fenomenin tarih içindeki değişikliklerini ve kazandıkları farklı anlamları tarihsel bilim dallarının yardımı ile anlayabiliriz.[5]

---

[3] Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Rome, 1973, s. 6, 7.

[4] M. Eliade, *The Quest, History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969, (İkinci Bölüm).

[5] Raffaele Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954, s. 218 (Dhavamony, s. 11'den naklen).

Din fenomenologları fenomenlerin özünü anlamaktan, yani onları değişik tarihsel muhtevaları içinde karşılaştırmak suretiyle, değerini elde etmekten korkmamalıdır. Bu fenomenlerin tarihsel gelişimine büsbütün itimat etmek, araştırmacıyı fenomenleri anlama konusunda, aşağıda göstereceğimiz fenomenolojik yöntemler vasıtasıyla ulaşılabilen uygun anlamdan habersiz kılan bir veya daha çok anlayışa yanlış yönlendirebilir.

Mukayeseler, yaygın unsurlar üzerine temellenir ki, bu durumda tarihçi kesin bir "anlam"a ulaşmak için, hem yaygın unsurları hem de farklılaşmaları hesaba katmalıdır. Sade tipolojiler, kesin bir anlam verebilir ama, yeterince açık ve anlamın uygun bir ifadesini vermeyebilir, çünkü tipolojiler bize sadece tarihsel gelişmelere göre saf sınıflandırmayı verir.

Din fenomenolojisi, kendisini dinî fenomenlerin çeşitliliğinden farklı yapıları ayırmaya yerleştirir.[6] Yapılar, dinî fenomenlerin anlamını anlamaya yardımcı olur. Fenomenolojik anlayış, benzerliği olmayan ama özlerinde farklı gelişmelerin birbirine yaklaşmasından yanıltıcı yansıması olan fenomenlere böyle bir anlam isnat etme riskine yol açabilir; veya bunun aksine, açık ve saf olarak haricî benzemezlik altında gizli gerçek benzerliği olan muayyen fenomenlerin benzer anlamını kavramama riskine yol açabilir. Fenomenoloji, kendisinin tarihe bağlı olduğunu ve sahip olduğu neticelerin tarihsel araştırmanın süreci hakkında, hassas düzeltmeyi daim kıldığını bilir.[7]

Fenomenolojinin çalışma alanı, sübjektif-öznel olan dinî olgulardan, insanların haricî fiilleriyle açığa çıkan düşünce, duygu ve niyetleri ihtiva eder. Bu öznel durumların ifadelerini anlamak, sade hareketler olmayıp, söz konusu olguları bir tapınma eylemi haline getiren şeylerdir. Biz bu durumlara, insan özünde yer alan duyudaki öznellik adını veririz. Din, insan özünde var olan bir olgu olup, işaret ve simgelerle ifade edilir. Biz tapınma

---

[6] Aynı yer.

eylemlerini anlamaya çalışırken, hangi tapınma biçiminin hangi sınıfa girdiğini, birbirleriyle karşılaştırmak suretiyle sonuçlandırırız. Yani, hangi eylemin dua, hangisinin ibadet, hangisinin kurban olduğunu ortaya koyarız. Ardından da, bunları tarafsız bir biçimde değerlendirmeye alırız. Bu türden dinî olguları anlayabilmek için en önemli şartlardan bazısı şunlardır. Söz konusu fenomenlerin yaşandığı ve ifade edildiği ülkenin veya bölgenin dilini bilmek ve anlamak, gelenekleri değerleriyle birlikte bilmek, insanların özelliklerini ve anlayışlarını bilmek. Her hangi bir şüphe durumunda, söz konusu fenomenlerin doğruluk veya yanlışlığını başka gözlemcilerin anlayışlarıyla karşılaştırmak veya o fenomeni yaşayan insanlara sormak suretiyle test etmek gerekir. Buradaki doğruluk veya yanlışlık, itikadi anlamda olmayıp, veri anlamındaki değerlendirmedir.

Yukarıda işaret edildiği üzere, her disiplinin kendine has bir takım yöntemlerinin bulunması gibi, Din Fenomenolojisi de, dinî fenomenleri çalışırken, aşağıda özet olarak sıralayacağımız bilimsel bir yöntem kullanır.

Bu noktadan itibaren, dinî olguları "anlamak" için kullanılan "genel" Din Fenomenolojisi yöntemlerini harmanlayarak, hangi işlem sırasına göre uygulandığını maddeler halinde vermemiz, kanaatimizce faydalı olacaktır. Bu yöntemler şunlardır:

**1-Tasvir**

Fenomenolojik yöntem, açıklamaktan daha ziyade tasvir etme yoludur. Ancak fenomenoloji, dinî fenomenleri sadece tasvir etmek değildir. Pek tabiidir ki, söz konusu bir olguyu ele alırken, çevrede mevcut olmasa bile, onlar canlı bir biçimde halk arasında yaşıyormuş gibi tasvir etmek gerekir.

Fenomenoloji, indirgemecilikle birlikte olmasından dolayı, tabii bilimin deneysel yöntemini ve aynı zamanda, nedeni tasvir etme yöntemi olan, mantığın tümdengelim yöntemini reddeder. Fenomenolog, felsefenin mantıkî gelişmedeki temel fikirleri veya amaçları ya da gerçekleri ihtiva ettiği

[7] Dhavamony, s. 15.

düşüncesini reddeder. Fenomenoloji, mümkün olduğunca her yöndeki imaları arttıran bir durumun gelişmesi değildir. Fenomenoloji daha çok, kişinin sahip olduğu çevredeki unsurları tasvir etmektir. Biz bu tasvir içine, ele alınacak konunun adlandırılmasını, yani onun adının diğerlerinden ayrılmasını da dahil ederiz. Örneğin "kurban", "arınma" ve "temizlenme" gibi. Bu merhalede, konu adının tarihçesi, kökeni, kullanış alanı, uygulanışı gibi ayrıntılar mümkün olduğunca geniş olarak anlatılır.[8]

**2-Tipoloji**

Tipoloji, tiplerin ve türlerin çalışılması olup, tarafsız araştırma ruhuna sahip bir araştırmacı için en gerekli bir adımdır. Bir tip, kendini diğerlerinden ayıran bir kişi, grup ve kültürün araştırılması usulüdür. Tipler, analiz için çok faydalı olan kişiler veya grupları sınıflandırma aracı sağlayan tavır üzerine kullanılır. İdeal bir tip, analizde kullanılan bir fenomenler sınıfının karakteristik gruplaşması üzerine kurulan zihinsel bir yapıdır. İdeal tip, önemli bir metodolojik teknik olup, empirik gerçeklerle ilgili hipotezleri tasvir etmek, karşılaştırmak ve test etmek için kullanılır. Tipler, empirik dünyada keşfedilebilir referanslara sahip ve uygun bir biçimde empirik delilden çıkarılabilen unsurlar, özellikler ve bakış açılarından vb. oluşur.[9]

Din fenomenolojisi kendisini, değişik disiplinlerce ayrı ayrı işlenilen bir tek verinin analitik açıklaması ve doğrulaması ile sınırlandırmaz. O, ilişkileri kurmak ve bu ilişkilere göre gerçekleri gruplandırmak amacıyla, dinî verileri diğer biri ile uzlaştırmak için araştırır. Eğer o ilişki resmî bir ilişkiler meselesi ise, fenomenoloji, dinî verileri tipler adı altında sınıflandırır; eğer ilişkiler kronolojik ise, bu sefer fenomenoloji, onları dizilere ayırır.[10]

---

[8] Maurice Merleau-Ponty, "An Introduction to Phenomenology", bkz. Bettis, s. 6-8.

[9] Dhavamony, s. 11-12.

[10] Dhavamony, s. 14.

Fenomenolog, dinin tarihi yapısını, ideal tiplere başvurmak suretiyle anlamaya çalışır. Bu tür yaklaşımda, mümkün oldukça, tarihsel gözardı edilebilir ve özellikle tarih ile ilgili olanlar anlaşılmaya çalışılır. Bu durumda, bizim bakış açımızdan genel bir sonuç çıkarılır. Fakat aynı zamanda dinleri şekil bakımından anlamak için, ortaya çıkardığımız ideal tip, fenomenolojik anlama ile tarihsel olarak verilmiş olan bütün araştırma arasında en yakın ilişkinin sonucu olmalıdır.

Böylece, değişik görüş açılarından genel bir tipoloji ortaya koyulur. Bunlara örnek olarak;

1- Kollektif bir tip, kişisel bir tipten ayırt edilir ki, bütün ilkel dinler kollektif tip içinde değerlendirilir. Gelişmiş devlet dinleri de bu tür özellikler taşır; örneğin Roma dini, devlet otoritesine karşı direnen ve toplumsal ilişkileri düzenleyen sosyal örgütler bulundurmasından dolayı, kollektif din tipinde değerlendirilir.

2- Yüksek bir din, geri kalmış bir dinden ayırt edilir (Ancak burada, müesseselerinin zenginliği dikkate alınarak bir çok din bilginleri tarafından yapılan "ilkel" ve "modern" din sınıflandırmasını, Dinler Tarihinin anlayışı doğrultusunda kabul etmediğimizi belirtmekte fayda vardır. Zira, bir çok inanç ve uygulamaları içeren sistemlerin ilkeli ya da moderni olamaz, inanç, inançtır. Bundan dolayıdır ki, "yüksek" ve "geri" sınıflandırmasını tercih ediyoruz.) Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi, kültürel değerleri de içine alarak kurumsallaşmasını tamamlayan evrensel dinler yüksek din sınıfına dahil edilir.

3- İkinci maddede yaşanan sıkıntının, bu üçüncüde de yaşanacağı "ırki" tipolojinin yapılmasıdır. Burada dinlerin, "Sami", "Aryan" ve "Hindi" gibi, ırk dikkate alınarak bir tipoloji yapılır. Ancak, bazı durumlarda, her hangi bir dinin ileriki her hangi bir döneminden sonra ikinci veya daha fazla bir ırk ile iç-içe girmesinden dolayı (Ortaçağdan itibaren Batılıların İslam'ı Türklerle

aynı anlamda anladıkları gibi) ayırt etme güçlüğü görülebilir. İşte bu noktada, söz konusu dinin özgün çıkış çevresi dikkate alınır.

4- Ayırt edici özellikleri bakımından yapılan din tipolojisi. Örneğin, erkekliği veya dişiliği ön plana çıkaran dinler, veya anaerkil ya da ataerkil din tipolojileri.

5- Dinlerin sahip olduğu yapı özellikleri bakımından yapılan din tipolojileri: Animistik, dinamik ve yaratıcının bulunduğu din. Ancak burada, dinlerin oluşmasını sağlayan unsur az veya çok etkili olan "yaratıcı Güç"tür, yani ister insanlar tarafından olsun, isterse bizzat tanrı ya da tanrılar veya tanrıça ya da tanrıçalar tarafından değerlendirilsin, müesseselerin oluşmasında, değişik biçimlerde sembolize edilen ama şekilsiz olan "Güç ya da güçler" bulunur.

6- Dini duygulara göre yapılan din tipolojileri. Mistik ve peygamberi dinler gibi.

7- Tarihsel olan ve tarihsel olmayan dinlerin tipolojisi. Burada tarihsel olmayandan kasıt, nerede, ne zaman ve kim tarafından ortaya çıktığı bilinmeyen geleneksel dinlerdir. Gerçi, bu türden dinler dahi, tarihin ileriki dönemlerinde tarih içinde yer alır ve dini kahramanlarını yaratabilir. Ancak biz yine de, muayyen olaydan önceki durumunu dikkate alarak tipoloji denemesi yapmak durumundayız.[11]

Genel din incelemelerinde böyle bir tipoloji yapıldığı gibi, dinler içinden seçilen muayyen olgular da aynı tipoloji usulüne göre incelenebilmekle birlikte, muhtemelen daha farklı özelliklerle karşılaşılabilir. İşte bu noktada, fenomenolog kendi bilgi ve tecrübesine dayanmak suretiyle, daha başka tip incelemelerini ortaya koymak durumundadır.[12]

---

[11] Krş. Leeuw, s. 593-596.

**3- Morfoloji**

Morfoloji; form, usul, yapı ve gruplaşmaları çalışmaktır; bölüm ya da parçaların sade bir özeti olmayıp, bir bütünün yekpare kılınmasıdır; bakiyesiz analiz edilemeyen zihinsel süreç ve davranışlardır. Yapı, bir bütünün parçalarının tertiplenmesi ve düzenlenmesidir, karmaşık bir bütünün düzenidir, tecrübenin bölümlerini şekillendirmektir. [13]

**4- İndirgeme**

Fenomenolog, araştırması içerisinde "indirgeme" adı verilen bir yöntem kullanır. İndirgeme işi, anlama sorununa dikkatleri çekmek için söz konusu meseleyi "parentez içine almaktır". Din Fenomenolojisinde biz buna *epoche* diyoruz ki, fenomenolojik incelemenin en önemli ilkesidir. Bunun anlamı, ele alınacak olan bir fenomeni tam olarak anlayabilmek için, onun hakkında daha önceden var olan bütün önyargıları, en azından çalışma süresince parantez içine almaktır. Bir araştırmacı olarak fenomenolog, ele aldığı dinî fenomenlerin anlamını açıklama işini, muayyen bir inanca ait malum hükümden ayırma hassasiyetinin farkında olmalıdır.[14]

Bu doğrultuda, fenomenolojik yaklaşımın en önemli noktası, çalışma yapan kimsenin daha önceden sahip olduğu bütün önyargılardan mümkün olduğunca sıyrılıp, toplanılan bilgileri tarafsız bir biçimde ele alarak onların anlamlarına ulaşmaktır. Fenomenolojinin amaçlarının, dinî olguların modellerini, yapılarını ve değişik tezahürlerinin arkasındaki dinin özünü araştırmak, dinî fenomenlerin, özellikle dinî tecrübelerin değerini anlamak;

---

[12] Bu gibi durumlar karşısında nelerin yapılabileceği konusunda krş. M. Ünal, "Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi", *E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 11.

[13] Dhavamony, s. 13.

[14] Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1938, s. 683; Merleau-Ponty, s. 8-9; Ursula King, "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion", *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. I, ed. Frank Whaling, New York, 1983, s. 29-164.

tarih ve kültürde dinin rolünün ne kadar önemli olduğunu anlamak biçiminde ifade edilir. Bunlardan bazılarının veya benzer amaçların, din çalışmalarında kural koyucu olmayan yaklaşım ile nasıl kaynaştırıldığını anlamak oldukça zordur.

Dinî inançların temellerini hesaba katmak ve dinî hükümlerin objektif geçerliliğe sahip olup olmadıklarını sorgulamak, fenomenoloğun işi değildir. Bu iş, din felsefesi, ilahiyat ve kelamın işidir. Ancak, dindar insanın inanç ve uygulamalarını etkileyen dinî hükümlere sahip olduğu ve dinî inançlarını ifade etmek için bir takım ölçü ve kurallar kabul etmesi, göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Başka bir deyişle, fenomenolog, ele aldığı örneğin dinî ve ahlakî değerine karar vermeden önce, onun tabiatını derinlemesine araştırmak, incelemek zorundadır.[15] Bu işlemin değişik formları olup bazen çok karmaşık hal alır, fakat temel fikir oldukça basittir: Fenomenolojik indirgeme, bilimsel indirgemeciliğin tabii önyargılarını yok etmek için kullanılan bir yöntemdir. Her hangi bir olguyu ayıraç içine almakla, katıksız-saf mahiyeti tanıma imkanına kavuşuruz. Bu fenomenolojik yöntem, gerçekten, herkesin sıkça kullandığı düşünce tarzının gelişmesidir. Bilimsel bir konuyu tartışırken, onun önemi, özelliğinin tarihsel gerçekliğine bağlı olmayıp, yüklendikleri anlama bağlıdır. "Gerçeklik" veya "hakikat" sorunu bu noktada "mevcudiyet"i dikkate almaz, ama anlam sorununa ulaşmak için o meseleyi "parentez içine alır".[16]

Fenomenolog da, hakikat sorununu "anlam" olarak ortaya çıkarmak amacıyla "gerçekten var olan bir olay" gibi hakikat sorununu parentez içine alır. "*Ben, Kuran'ın Allah'ın sözü olduğuna inanıyorum*" diyen birisine, fenomenolog şöyle karşılık verebilir: "*Hadi, senin ifadenin doğru olup olmadığını bir an için parentez içine alalım*" ve ardından da şu soruyu sorabilir "*inanıyorum, kelimesinden ne kastediyorsun? Senin ifaden delil*

[15] Dhavamony, s. 17.

*değildir. Ne demek istediğini tasvir et!*" veya şöyle diyebilir: "*Aslında, zannedersem, senin de dediğin gibi Kuran'ın gerçekten Allah'ın sözü olup olmadığı üzerinde durmamız gerekir, fakat bunu yapmadan önce bu meseleyi parentez içine alalım ve "Allah'ın Sözü" ile ne kastettiğini soralım. Ancak bu terim ile ne kastettiğini tasvir ettikten sonra, ifadenin doğruluğunu veya yanlışlığını seninle tartışabilirim.*" Buradaki amaç, yaşayan olgunun, yaşadığı çevre içindeki anlam ve değerini ortaya çıkarıp, ilgini dinin coğrafyası içindeki anlamına ulaşmaya çalışmaktır. Yoksa, tasvir edilen olgunun inanç anlamında "doğruluk" ve "yanlışlığını" tartışmak değildir.

Herkes kendi dininin diğerlerinden daha üstün olduğuna, sevgiye diğerlerinden daha fazla önem verdiğine inanır ve bunu en güzel ifadelerle anlatmaya çalışır. Bu kimseler, bunu söylerken, inancının önyargısıyla bu ifadeleri sergilediği aşikardır.

Önyargısız bir inceleme ve değerlendirme olumlu yönüyle hayati bir önem taşır. İşte bunun için, epoche-ayıraca alma yöntemi kullanılır. Her ne kadar, bir takım ilahiyat akımına mensup kimseler tarafından bu yöntemin uygulanabilmesinin mümkün olamayacağı ileri sürülse de, araştırmacının sahip olduğu mesleki tecrübe ile mümkündür.[17]

İlahiyatçılar ve din adamları, dünyanın her yerinde fenomenolojik indirgemeye karşı çıkarlar. Bu durumu gayet olağan karşılamak gerekir. Çünkü yukarıda da işaret edildiği üzere, her inanan kimse, inandığı dinin mutlak doğru ve kurtuluş yolu olduğuna inanır. İkinci bir neden de, birincisi ile yakın ilişkili olmakla birlikte, indirgeme işinin inançlı bir kimse tarafından yapılamayacağı, eğer bu yapılırsa da, o kimsenin zaten "inançsız" durumuna düşeceğidir.

Bu itirazlar ele alınırsa, bu düşüncedeki kimsenin, iman ile din bilimini karıştırma sorunu içinde olduğu kolayca anlaşılabilir. Bu durumda, din

---

[16] Van der Leeuw, s. 684-689.

[17] Leeuw, s. 645.

bilimi ile ilahiyatı ayırmak gerekir. Fenomenolog, genelde belli bir dine inandığı halde, çalışma süresince, indirgermeyi uygulamak zorundadır.

**5- Sezgi - Anlama**

Din Fenomenolojisi yöntemindeki diğer bir prensip, *eidetik vision*, dinî fenomenlerin esas anlamlarını araştırma amacı güder. Dinî fenomenlerin anlamını anlamak, ifadelerin anlaşılmasıyla başarılır. Buradaki ifadeden kasıt, kelimeler, her türlü işaret ve dinî davranış biçimleridir. Bu ifadelerle biz, diğer dinî düşünce ve davranışları anlarız ve onlara, tekrar düşünerek, tekrar tecrübe ederek empati ve simgesel düşüncelerle ulaşabiliriz. Aksi takdirde, onlara doğrudan doğruya yönelişin gizemli süreciyle, diğer insanların zihinlerine girme intibaını verebiliriz. Anlamak, bir ifadenin işaret ettiği şeye karşı duyulan zihinsel memnuniyetin bütünüdür.

Din Fenomenolojisinde, değişik türden, değişik derecelerde anlama biçimleri vardır; fakat bütün bunlar, dinî bir fenomenin derin anlamını anlama konusunda birleşirler. Anlama işlemindeki amaç bütünlüğü, her bir disipline kendi özel karakterini veren ve indirgemecilikten kaçınan şeydir. Örneğin, bir şiiri anlamak, onun şairinin zihinsel durumunu anlamak ile aynı değildir. Buna bağlı olarak da, dini bir olguyu anlamak, onun zihinsel sürecini anlamak ile aynı değildir; dini bir olgunun anlamını, aynı olgunun psikolojik sürecine indirgeyemeyiz.[18]

Dinî bir fenomeni anlamak, diğer insanların tecrübelerini, düşüncelerini, duygularını, fikirlerini vs. anlamayı ifade eder. Bu anlama işi, diğer insanların duygu, düşünce, ve tecrübelerinin tekrar canlandırılması işini ihtiva etmez. Taklit kabilinden veya tecrübenin tekrar canlandırılması, başka insanın tecrübesinin bir durumu bile değildir. Örneğin, bir kimse neşe halindeyken, başka birisinin üzüntülü olduğunu bilebilir. Ancak, bir kimse, diğer insanın üzüntüsünü tam olarak anlayabilmesi için, o kimse daha önceden üzüntüyü tecrübe etmiş olması gerekir. Her hangi bir tecrübenin

yaşanması, başka insanların tecrübelerini daha açık ve daha derinlemesine anlamayı sağlar. Başkalarının duygu ve düşüncelerini anlamak, başkasının sahip olduğu tecrübe ve davranış düzleminde, başkasının davranışını anlamaya yardımcı olur. Eğer bir kimse, bir usul üzere, herhangi bir dinî fiili veya töreni tecrübe etmemişse, ele alınan fenomenin derin anlamını kavramaya hiç bir zaman muktedir olamaz. Öncelikle, araştırmacı, araştırma konusuna eğilmelidir. Eğer biz, bilimsel kelimesini fizik ölçülerine ve sayılandırmalara dayanan araştırmaya hasredersek, dinî bir olguyu çalışmanın bilimsel olabileceği söylenemez. Doğal bilimci veya fizikçi, sadece, tasvir usulünde birleşirler. Eğer biz, bilimsel kelimesini sadece fizik bilimleriyle sınırlandırırsak, insan bilimlerini bilimsel araştırmalardan hariç tutmak zorunda kalırız ki, bu da çok anlamsız olur. Biz, zihinsel olayları ölçemeyiz ve onları sayılandıramayız, zira onlar, ruhî ve iç durumlarla ilgili olaylardır. Onları yalnızca içimizde hisseder ve dahilî tecrübelerini yaşarız. Dinî fenomenler de bu sınıfa girer ki, biz onları kendi inançlarımıza göre tecrübe ederiz. Başka inanca mensup insanlar da, bunları kendi inançlarına göre, kendi zihinsel dünyalarında tecrübe ederler. Başkalarının inançları hakkında çalışma yapılırken, araştırmacı, o konu üzerinde sahip olduğu önyargıları parantez içine almalıdır.[19]

Dinî fenomenleri anlama işi, çok olağanüstü bir iş değildir. Başka insanların dinî inançlarını, dolaylı bir biçimde, ifadelerine, uygulamalarına, ortaya koydukları fiillere dayanarak ve dinî hayatları hakkında yazdıkları bilgileri inceleyerek kolayca anlayabiliriz. Bu işi de, iki faktörü takip edersek başarabiliriz: *Birincisi*, değişik durumlardaki kendi iç dünyamıza, dinî tecrübelerimize, duygularımıza, düşünce ve fikirlerimize ulaşılması.

[18] Dhavamony, s. 18.

[19] Dhavamony, s. 19.

*İkincisi* ise, diğer insanların da bizim gibi aynı durum içinde bulunduğunu kabul etmektir. Bu mukayese yapılırsa, soruna daha rahat yaklaşılır.[20]

Fenomenolog, anlamı "sezgi" vasıtasıyla elde edebilir. Bu ise, çoğu ilahiyatçıları, fenomenolojinin kesinlikten uzak olduğu ve mantıkî değerlendirmelere kapalı fikir ve önseziler üzerine kurulu olduğu kanaatine sevk edebilir. Fakat bu, *fenomenolojik sezgi*yi yanlış anlamak demektir. Bir hakikat olarak, bizim en önemli bilgi kaynağımız sezgiseldir. Söz gelişi, mantık prensipleri hakkında sezgisel bilgilere sahibiz: A, A olmayan değildir. Hiç bir önerme aynı zamanda aynı şekilde hem doğru hem yanlış olamaz. A, hem B hem de B olmayan değildir. Bizim, aynı zamanda duyularımızla ilgili sezgisel bilgilerimiz de vardır. Kişinin yorgunluğu, huzursuzluğu, mutluluğu, açlığı gibi duyuları sezgisel bilmedir. Aynı şekilde, kişi başkaları hakkında da sezgisel doğru bilgilere sahip olabilir.

Bu sezgisel bilgi tümdengelim ya da çıkarsama değildir. Onu desteklemek için hiç bir neden gösterilemez, sadece örnekler verilebilir. Diğer yandan o, bir tecrübe, bir algı değildir. Benden önceki öğretmenin bayan olduğunu bildiğim şekilde, A'nın hem B, hem de B olmayan olmadığını bilemem. Fenomenolojik tasvir, mantıkî konuşmanın başlangıcıdır, onun olabilirliğini reddetmek değildir. Sezgi, bir varlığı realitesinden soyutlayarak o varlığın mahiyetini bize tanıtan bilgi tarzıdır.

Böylece, adlandırdığımız ve bize görünen şey hakkında konuşmak istediğimiz zaman ne yaptığımızı anlamalıyız. Fenomenin hayatımızdaki ara anlamını bulmak için, onların bizden önceki ve zamanımızdaki durumunu simgelerle yorumlamasını bilmeliyiz. Bu yorumlama işi ancak, olguyu tecrübe etmeden, uygulamadan yapılamaz. Bundan dolayı fenomenolojiyi "yapısal bir ilişkinin tecrübesi" diye tarif edenler olmuştur. Şüphesiz ki bu tecrübenin hissinin sınırları kişiden kişiye, mesleğine ve eğitimine göre

[20] Dhavamony, s. 20.

farklılık arz eder, ama az da olsa genel bir duygu bağını ortaya koymakta yardımcı olur.[21]

**6- Öz - Mahiyet**

Fenomenoloji, somut bazı şeylerin bir tasvirinden daha ziyade mahiyetlerinin tasviridir. "Adam" denildiği zaman, fenomenolog bununla muayyen bir kişiyi değil de, cinsi ya da türü anlar. Buradaki mahiyet, muayyen bir adamdan daha ziyade, "insanlıktır". Orta Çağ felsefesinde, mahiyetler sorunu, evrensel bir sorun olarak tartışılmıştı, ve temel sorun, bu evrensel fikirlerin "gerçekliği"inin üzerinde idi. Orta Çağ idealistleri, bizim ancak belli şeyleri tecrübe edebileceğimizi ve soyut fikirlerin değişik tecrübelerden oluşan ideal basit soyutlamalar olduğunu iddia ettiler. Diğer yandan Orta Çağ realistleri, muayyen tecrübelerden soyutlanabilenin dışında kalan önermelere sahip olduğumuzu tartıştılar. Bundan dolayı, önermeler, onlara göre, bazı gerçeklere de uymalı idi. Aynı tartışmalar, bir takım adlar değiştirilmiş olsa da, çağdaş felsefede de merkezi bir yer işgal etmiştir. Çağdaş realist bir felsefeci, deneyselci bir kimse olup, genel fikirlerimizin muayyen deneylere dayanan soyutlamalar olduğunu ileri sürer. Ona göre sadece eşyalar gerçektir. Bizler de muayyen tecrübelerin bir toplamı ile tedarik edilebilenden daha fazla akla dayanan ani sezgisel fikirlere sahibiz.

Fenomenoloji, genel önermelerin veya mahiyetlerin statü meselesinden uzaklaşarak, bu geleneksel tartışmaların dışına çıkmayı amaçlar. Gerçekliği ve idealliği anlamında, mahiyetlerin durumları tartışmaya açık iken, hiç bir kimse genel fikirlere sahip olduğumuzu inkar edemez. "İnsan", "adam", "iyilik", "cennet" gibi şeyleri mahiyet anlamında düşünürüz. Fenomenologlar işe bu olgunun gerçekleştirilmesi ile başlar ve bu mahiyetlerin içeriğini araştırır. Fenomenoloğun amacı, bir olgunun özünü tasvir etmektir, onu bir yere yerleştirmek değildir. Mahiyet, bir olayın gerçekten hakikat hakkındaki bazı önyargılara dayalı düşüncelerle

[21] Dhavamony, s. 26.

bulunamaz, o ancak indirgeme yöntemi uygulanarak bulunur. Böylelikle fenomenolog, durum veya köken konusunu ayıraç içine alır ve söz konusu fenomen kendisini ortaya çıkarır. O, neden ve hakikattan daha ziyade anlam ve özü araştırır.[22]

**7- Niyet -Maksat**

Bu da Orta çağ felsefesinde yer etmiş diğer bir terimdir. Orta çağ filozofları "niyet"i fizikî varlıktan kendini ayıran ruhî varlığın eşsiz bir temayülü olarak tanımladılar. Ruhî veya zihnî varlık niyetlenme ile tarif edildi: *Bir şeye niyetliyim* veya *bir şey yapmaya niyetlendim.*

Fenomenolog, niyetlenmenin bu anlamını daha ileriye götürür. O, bu terimi yöneldiği yöne doğru, bazı nesnelerden uzak zihinsel fiiller gibi şeylerin olmadığı olguya dikkatleri çekmek için kullanır. Bir şey hakkında düşünmeksizin böyle bir düşünce yoktur. Böyle saf bir niyet yoktur, o sadece bir şey hakkındaki duygudur. Düşünmek sadece, düşünen kimse ile ilgili olmayıp aynı zamanda düşünülen şeyle de ilgilidir. Bu ilk özne ve nesne, yani düşünen ve düşünülenin birliği, fenomenolojinin bir özelliğidir.

Niyetlenme, çevresindeki dünyayı fark ettikten sonra, kişinin yansıtıcı durumunu tasvir etmeyip, bildiğimiz varlığın yegane türünün dünyadaki bir adamın varlığı gerçeğini anlatır. Varlık dışlanmaz; bir dünyada var olmak, yani bir dünyanın parçası olmak demektir. Bu, yaşayan varlığın derecesidir. Fenomenolojik tasvir, bu yansıtıcı durumu açığa çıkarma gayretidir. Bununla, yaşayan varlığın ilk gerçekliği kendisini ifşa eder. Dünyada devamlı olan canlı varlığın önceliğinde ısrar etmek, fenomenoloğun sahip olduğu bir hayal dünyası kurduğu yoldur.[23]

**8- Evren**

Bu, en zor ve en karmaşık fenomenolojik kavramlardan birisidir, ama en azından iki genel gözlem düzenlidir:

---

[22] Merleau-Ponty, s. 9-10.

*Birincisi,* fenomenolog, dünyanın düşünmeden önce varolan bir şey olmadığını tartışır. Düşünmeden önce, yaşayan varlık vardır, fakat bu anlık ve düşünülmeden ortaya çıkan bir oluştur. "Evren", düşünce mahsulü gerçekliği ifade etmekte olup, anlama durumunda ortaya çıkar. Bundan dolayı, "evren" yarattığımız şey olup varlığımızın önyargısı değildir.

*İkincisi,* fenomenoloğun tutumu, onyedinci yüzyıl filozof ve bilimciler ve günümüze kadar gelen mirasçılarının yaptığı gibi, Tabiatın gizemlerini ortaya çıkarma gayreti değildir. Maurice Merleau-Ponty'nin dediği gibi, evren bir problem değildir, asıl problem, orada ne olduğunu görme kabiliyetsizliğimizde yatmaktadır. Bundan dolayı fenomenoloğun tavrı, teknikçinin bir çanta dolusu alet-edevatla makineyi çalıştırmak tavrı gibi değildir.[24]

[23] Merleau-Ponty, s. 20-30.

[24] Louis Dupré, "Truth in Religion and Truth of Religion", *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, ed. Daniel Guerriére, New York, 1990, s. 19-42.

## C- DİN FENOMENOLOJİSİ ÇEŞİTLERİ VE TEMSİLCİLERİ

Fenomenolojinin Dinler Tarihi alanında bir alt disiplin olarak kabul edilmesinden sonra, bir takım din bilimcileri tarafından değişik usullerde Din Fenomenolojisi uygulanmıştır. Bu bölümde, fenomenoloji tarihi içinde görülen değişiklikleri ve temsilcilerini eserleri ile birlikte anlatmaya çalışacağız.

### 1- Tasvirci Din Fenomenolojisi

#### a- Pierre Daniäl Chantepie de la Saussaye

Gerçek "din fenomenolojisi" deyiminin ilk kez, Amsterdam Üniversitesi profesörlerinden Hollandalı ***Pierre Daniäl Chantepie de la Saussaye*** (1848-1920) tarafından 1887 yılında yayınlanan *Manual of the Science of Religion* adlı eserinde kullanıldığı genel kanaattir.

Chantepie de la Saussaye, Utrecht üniversitesinde ilahiyat okudu ve daha sonra buradan doktorasını aldı (1871). İlahiyat Doktoru unvanı aldıktan sonra, Bonn ve Tübingen kentlerinde Hollanda Reform Kilisesi'nde papaz olarak çalıştı (1872-1878).

1878 yılından 1899 yılına kadar Amsterdam Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Dinler Tarihi kürsüsünde çalışmaya başladı. Burada ve daha sonra Leiden Üniversitesinde çalışırken, zamanındaki dini meseleler ile ilgili çalışmalara yöneldi. O daha fazla metodolojik konular üzerinde duruyordu. Yani, dini meseleleri bu yolla halledebileceğini düşünüyordu. Kendinden önce ortaya çıkan metodolojik teorileri kabul etmekle birlikte, onların dinin özünü ve tezahürlerini anlamaya yetmeyeceğini, ancak bakış açısı kazandıracaklarını kabul ediyor ve bu problemi çözme uğrunda gayret sarf ediyordu. Onun "*Dinler Tarihi El Kitabı -Handbook of the History of Religion*" ve "*Din Bilimi Elkitabı- Manual of the Science of Religion*" adlı kitapları bu gayeyle yazılmıştır.

De la Saussaye, din biliminin kuruluşunu mümkün kılan gerekli üç durumdan bahseder;

-din hakkında deneysel-tecrübi bilginin artması,

-değişik dinlerin bir tarihe sahip olduğu dünya tarihi kavramı ve

-"din" hakkında birleştirici bir kavramın değer kazanması.

O, söz konusu yeni disipline herhangi bir itirazda bulunmaz veya onu karşıtlarına karşı savunmaz. Bunun yerine o, sadece disiplinin konularını "din çalışması, dinin özünün veya tezahürlerinin araştırılması" biçiminde sayar; bunların felsefedeki ve Dinler Tarihindeki alt birimlerini ele alır.

De la Saussaye, tarih ve felsefe arasına bir geçiş, bir bağlantı koyar ki, bu da değişik dini fenomenleri toplayan ve sınıflandıran, tarih ve felsefe arasında aracı olan din fenomenolojisidir. Ona göre, dinlerin inanç sistemlerini ele alan ve onları savunan kelam veya ilahiyat bilimi, din biliminden farklıdır. Kelam veya ilahiyat bilimi, Yahudilik gibi, Hıristiyanlık gibi, Budizm veya İslam gibi her hangi bir dinin bilimidir. Onun din bilimi modeli, felsefe ve kelam arasında yapılan bilim şeklidir. Bu model, aşağıda da görüleceği üzere, talebesi olan van der Leeuw'yü de etkilemiştir, ama Leeuw'de bu model tarih ve kelam arasında yapılan bir bilim modeline dönüşmüştür.

De la Saussaye'e göre, din bilimi konu bütünlüğünü gerektirir; yani değişik formlardaki dinin birliğidir. Ona göre Din Fenomenolojisi, felsefe ile ilişkilidir, çünkü felsefe insan şuuru ile bağlantılıdır, çünkü dinin dış formları, ancak De la Saussaye'in "dahili süreç" dediği *şuur* ile açıklanabilir. Bununla o, "dini" ile "din dışı" arasındaki farklılığı tanımlar.

O, *Manual*'in ikinci bölümünde Din Fenomenolojisinden ne anladığını anlatmış ve ardından da fenomenolojik konuları kendi yöntemine göre anlamaya çalışmıştır.[25] Fakat o, deyimi tanıtmasına rağmen, din biliminin

[25] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, London, 1891, s. 67-242.

görevinin, dinin görünen manifestolarını, özünü, deneysel gözlemlerini araştırmak olduğunu belirtmesinden başka, herhangi bir felsefi hüküm sunmaz. O, genelde, uygun delillerle Hegel'i, dinin kavramsal ve tecrübi yönleri arasındaki yakın ilişkiyi fark eden ilk bilgin olarak, kaynak gösterir. Ancak de la Saussaye, yeni herhangi bir bilimsel yöntem vermez ve buna da niyetli olduğunu göstermez. O sadece, dini olguları bir araya getirir (tapınma nesneleri, putçuluk, kutsal taşlar, ağaçlar ve hayvanlar, kurban, ibadet, insanın tapınması, tanrı-'ar, sihir, büyü, kurban ve ibadet, kutsal yer, zaman ve kişiler, cemaat, yazınalar, doktrinler, dogmalar vs.). Belki de, O, bu konuların adlarını vererek, sistematik anlamda fenomenolojik çalışma konularının ilk belirleyicisi unvanını kazanmış birisidir diyebiliriz.

Ona göre Din Fenomenolojisi, insan şuuruyla ilgili olmasından dolayı, daha çok psikolojiye yakındır. Buna göre din, şuurla daha kolay anlaşılabilir. Dinin dış formları yalnızca, dahili güçle anlaşılabilir: dini fiil, düşünce ve duygular, dini olmayan fiil, düşünce ve duygulardan harici işaretlerle anlaşılamaz, ama dahili bir ilişki ile fark edilebilir. Dini fenomenlerin tanımı felsefeye bırakılmalı, ve dinin fenomenleri ile ilgili en önemli tarihsel ve etnoğrafik bilgiler sınıflandırılmalı. Buradan anlaşıldığına göre, onun Din Fenomenolojisinden anladığı, dini inanç ve uygulamaları tarih ve mekanı dikkate almaksızın tipolojik tarzda sıralayarak, Dinler Tarihinde var olan olguları Karşılaştırmalı Dinler Tarihi metoduna göre, değişik kültürlerden örnekler vererek sıralamaktır. O buna "*tasvirci fenomenoloji*" adını verir.

Felsefi metot zorluğuyla karşılaşması ve onu halledememesinden dolayı, de la Saussaye daha sonraki çalışmalarında fenomenolojiyi terk etmiştir. O, ilahiyatçı-kelamcı idi ve onun yöntemi sadece, *tasvircilik* idi. De la Saussaye'e göre hakkında yazılı metinlerin olmadığı dini fiil, davranış, adet ve gelenekleri incelemek ve anlamlarıyla ilgilenmek Din Fenomenolojisinde zorunludur. Tarihte görülen bütün dinlerde önemli sayılan bir çok nesneler,

kavramlar ve uygulamalar vardır ki bunların hepsi de Din Fenomenolojisinin konusudur.

De la Saussaye'in, *Manual*'inde ele aldığı fenomenler hakkındaki yapmış olduğu değerlendirmelerinden bazı örnekler şöyledir:

*Tapınma Unsurları-Nesneleri:* Chantepie de la Saussaye'e göre din, kendilerine tapınmayla bağlantılı olan insanüstü güçlere imandır. Bütün olaylarda, Din Fenomenolojisi, değişik iman konuları ve tapınma unsurlarını dikkate almalı ve bunlara bir girişle işe başlamalıdır. Gerçekte din, kendisini bütün uluslarda sadece tek bir Tanrı olarak tezahür ettiren, yaşayan Tanrıya sahiptir. Tanrı, bazı topluluklar tarafından kısmen veya bazıları tarafından hiç bilinmemesine rağmen, ruhani payesinden dolayı, kendisinden daha fazla onun güçlerine, etkilerine veya tezahürlerine saygı duyulur, ve ardından da tapınma Onunla özdeşleşir. Bu bağlamda, bir çok topluluk, anlamsız, boş, hatta saldırgan-cezalandırıcı tanrı yada tanrılara tapınmışlardır. Bu türden tanrı ya da tanrılar İsrail, Hindistan, Mısır ve Eski Yunanda görülür ki, bunlar tanrısal gücün tezahürleri olarak telakki edilirler.

Tanrı ya da tanrılardan başka, fetişler de -her ne kadar bazen büyü aracı olarak kabul edilmiş olsa da- tapınma unsurları olarak kabul edilmiştir. Bunların her ne kadar tabiatperestlikle ilişkili olduğu ileri sürülse de, bir takım görülmeyen güçler barındırdığına inanılır ve tapınma nesnesi olarak kabul edilir (yazar bu noktadan sonra, fetişin büyü, tapınma ve ritüel muhtevasını tartışır).[26]

*Kutsal taşlar, ağaçlar ve hayvanlar:* Bu tür unsurlar, hemen hemen dünyanın her yerinde, ilkel olsun, çağdaş olsun bütün toplumlarda (Güney Deniz adalarında, Orta Asya'da, Finlerde, Amerika'da, Afrika zencilerinde vs.) bulunur. Bütün kutsal taşlara *Betilya* adı verilen taşların kutsallığı

[26] *Manual*, s. 71-75.

fenomeni, Sami topluluklarda da görülür. Eski Ahit'te bahsedilen kutsal taşlar ve Mekke'deki Kabe birer örnektir.[27]

İnsanlar tarafından saygı duyulan taşlar, kaya, oyuk, sütun, kare, yuvarlak, küçük-büyük, renkli-renksiz gibi değişik türlerde olup, onlardan dilekte bulunulur, kendilerine sunular yapılır. Bunlar yapılırken de, coğrafya ve uluslara göre değişik rit ve ritüeller sergilenir. Bu taşlar, dini bir değer kazanmazsa, taş-perestlik ile irtibatlandırılmayıp, bazı olayları hatırlatan alelade alışılmış nesne değerinde olurlar. (yazar taşlar, ağaçlar ve hayvanlarla ilgili diğer örnekleri değişik ülke ve kültürlerden tasvirleriyle birlikte ayrıntılarıyla verir).[28]

*Kurban:* Bu tapınma şekli, insan ile Tanrılar arasındaki ilişkiyi sağlar. Ancak, bu aşağı derecelerde yapılır, çünkü insanlar tanrıların mükafatına muhtaçtır. Yukarı derecedeki kurban uygulamasında da toplumun tanrı veya tanrılarla birlik olma ihtiyacını yerine getirme gayesi güdülür. Kurban uygulamasında, genel olarak insanlar tanrı-lara hediyeler sunarlar. Sunu ve dua, bu kült türünün iki ana unsuru olarak kabul edilir. Her ikisi de birbiriyle iç-içe ilişki durumundadır, zira kurban hediyelerle yerine getirilen bir dua biçimidir; her ne zaman bir dua durumu söz konusu olursa, aynı zamanda bir sunu-kurban durumu ortaya çıkar.

Yunan kültüründe kurban, tanrıların ihtiyaç duyabileceği yiyecek ve içecek türündeki hediyeler olarak, tanrılara, onların mükafat ve hediyelerini hak etmek için, sunulur. Hinduizmdeki Soma kurbanı, düşmanların şerrinden emin olmak ve onlardan sakınmak için yapılır. İbrani kültürü de dahil, yukarıdaki kültürlerde sanki tanrılar, kurban hediyelerine muhtaçmış gibi takdim edilir. Ama genel anlayışa göre, sunulan hediyeler, Tanrı ya da tanrıların yiyecek veya içecekleridir. Kurbanlar, bazı yerlerde farklılık arz

---

[27] Türklerin Geleneksel Gök Tanrı İnancı içinde görülen *Yada Taşı* da bu sınıfta değerlendirilir.

[28] *Manual*, s. 84-102.

etseler de, sunaklarda ya da tanrı tasvirlerinin huzurunda takdim edilir, ancak bazı ilkel geleneksel topluluklar, tanrıların kurban edilen malzemeleri tükettiğine inanır. Yiyecek veya içecek türünden kurbanların yanında, kutsal su veya başka yerlere bazı değerli eşyaların bırakılması veya atılması, ya da hayvanların kesilmesi, insanların takdim edilmesi biçiminde başka kurbanlar da vardır. Hayvan kurbanı da tanrıların ihtiyacı olarak algılanır ve hatta bazı yerlerde Tanrının temsilcisi rahipler sembolik olarak tanrının yerine kurban etini yerler, bazı yerlerde ise, rahibin yerini putlar alır. Kurban unsurları bazı yerlerde de, manevi-ruhani bir anlam kazanır ki, onun tanrıya ulaştığına inanılır. Bu ise, inançlara göre, duman, buhur veya kan olarak olur. Ölüler, atalar ve tanrılar devamlı yaşayan insanların yemeklerinde yer alırlar; bu yemeklerin insanlardan alınıp, tanrılara iade edilir ve böylece, onu sunan kişi, ölüler, atalar ve tanrılara misafir olur.

Kurban vasıtasıyla insanlar kendilerini tanrılarla eşit görür, ancak bu düşünce ve inancın kökeninin ne zaman, nasıl ortaya çıktığı bilinmez, öz olarak sadece, kurbanın tanrıya şükran ifadesi olduğu anlaşılır. İnsan, tanrılara erişilmez bir yücelik atfetmesinden dolayı, kurban olayı ile çok fazla ilgilenmiş ve onlara derin anlamlar yükleyerek bir takım sunularda bulunmuştur. Bunun yanında, insanlar, tanrılardan günahlarının affedilmesi için değişik temizlenme-arınma kurbanları takdim etmişlerdir.

Takdim edildikleri zaman itibariyle kurbanlar değişiklik arz ederler: mevsim, yeni yıl, hilal ve dolunay, ekim, hasat, doğum, evlilik, ölüm, savaş öncesi ve sonrası, barış, zafer kurbanları vs.

Tanrılara sunulan nesneler bakımından da kurbanlar (kanlı ve kansız adları altında), çeşitlilik arz eder: insan, hayvan, mücevher, elbise, resim, saç, parmak, sünnet, gençleri kırbaçlama, tanrı tasvirli kek, vs.

Sunulan hayvanlar da yaşlarına, kutsal ve yasaklı, evcil ve vahşi olup olmadıklarına göre ayrılırlar.

Her ne kadar, kurbana yabancı oldukları bilinen Budistlerin, Buda tasvirlerine bıraktıkları çiçekler ve buhur törenleri, tapınma amaçlı olmasa da, kurban kavramı içinde değerlendirilirse, günümüz insanlarının hemen hepsi, kurban olgusuyla derinlemesine ilgilenmektedir.

İslam'daki Hacc ibadeti sonunda yapılan hayvan takdimi, Yahudilikteki Süleyman Mabedinde sunulması gerektiğine inanılan hayvan ve eşya sunuları ve Hıristiyanlıktaki İsa'nın ölümünün ve kişinin kendisini Tanrı'ya adaması, sembolik anlamda olsa da, genel kurban ve ibadet telakkisi içinde kabul edilir.[29]

**2- Tipolojik Fenomenoloji**

**a- Nathan Söderblom**

Nathan Söderblom (1866-1931), önemli bir dinler tarihçisi olarak dinlerin kökeni hakkındaki daha önceki değişik teorileri reddetti ve kendisi problemi orta koydu ve çözümü için tipolojik yaklaşım yöntemini uyguladı. Ona göre esas mesele, insanın Tanrıya inancının orijininin ne olduğu idi. Söderblom, bu inancın kökenini üç değişik yolu birleştirerek "ruh", "güç" ve "yüce varlık" düşüncesinin başlangıcında görür. O bu metodu, bir bütün olarak dinin tipolojisi (peygamber, vahiy, etnik din, sufilik) için de kullanır. Her hangi bir dinin sınıfı, kendisini diğerlerinden, "mübareklik" ve "kutsallık" bakımından ayırır.

**3- İlahiyat Fenomenolojisi**

**a- Gerardus van der Leeuw**

1925 ve 1950 yılları arasında, Din Fenomenolojisi neredeyse, 709 sayfalık *Religion in Essence and Manifestation, A Study in Phenomenology* adlı eserini yayınladıktan sonra,[30] Groningen Üniversitesi (Hollanda) Dinler Tarihi profesörü **Gerardus van der Leeuw** (1890-1950) adı ile

---

[29] *Manual*, s. 142-153.

[30] *Phänomenologie der Religion*. İngilizce çevirisi J. E. Turner tarafından, 1948 yılında *Religion in Essence and Manifestation* adıyla yapılıp basıldı.

özdeşleşmiştir. Van der Leeuw, Söderblom'ı kendisine rehber edinmiş ve ona hayran olmuş birisidir. Her ikisi de Hıristiyan ilahiyatçısı idi. Leeuw felsefeye yakın iken Söderblom tarihe önem veriyordu. Van der Leeuw aynı zamanda Rudolf Otto ve öğrencisi Friedrich Heiler'e büyük saygı duyuyordu. Bunlardan başka, öğretim aldığı veya beraber olduğu bir çok ünlüden etkilenmiş ve bundan dolayı da kendisine *kozmopolit* denmiştir. O, 1918 yılında Groningen Üniversitesine Dinler Tarihi Profesörü olarak atandığı zaman, *Hıristiyan ilahiyatının anlaşılabilmesi için din fenomenolojisinin kullanılmasının gerektiğine işaret ettiği*, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi ve Hıristiyan ilahiyatı arasındaki ilişkiler konulu açılış dersinde dikkatleri üzerine çekmiştir.

Gerardus van der Leeuw, o tarihte Din Fenomenolojisinin ad olarak bilinmemesine rağmen, var olduğunu iddia etmişti. Onsekizinci yüzyıl sonlarında dinin özünü anlamaya çalışan, dini olguları sınıflandıran bilginler var idi. Van der Leeuw, fenomenolojik çalışmanın fazla açık olmamasına rağmen, President de Broses ve eseri *Le Culte des dieux fetiches* (1760)'e kadar gerilere götürülmesini tavsiye eder. Başka bir yerde o, ilk fenomenolog olarak Göttingenli Christoph Meiners'i zikreder.[31]

Van der Leeuw, Meiners'i sadece, bir çok dini olguları (fetişizm, ölülere tapınma, kurban, yıldızlar ve imgeler, temizlik, oruç, ibadet, bayramlar, yas gelenekleri vs.) sınıflandırmasından dolayı değil, aynı zamanda "çünkü onun gerçek davranışı fenomenolojiktir" diyerek, bu vasıtayla dinde öz'ün ne olduğunu keşfetmek için hareket ettiğini ileri sürer ve onu takdir eder.[32]

Leeuw, dinin anlaşılabilmesi için ve dinin özünü, manifestolarını mümkün olduğunca tarafsız değerlendirme yoluyla kavrayabilmeyi sağlayan bir yöntem ortaya koymuştur. Bu disiplinin yeni formu içindeki ilk kilometre taşı, *Religion in Essence and Manifestation, A Study in Phenomenology*

31 *Religion in Essence*, s. 690.

kitabının 1933 yılında basılmasıdır. Bu kitabın çıkmasıyla birlikte, "*Din Fenomenolojisi*" deyimi gittikçe cazibe kazandı, ve hatta daha önceki "*Karşılaştırmalı Dinler*" deyiminin yerini büyük ölçüde işgal etti.

Bu eser, daha çok din biliminin teorisi ile ilgili bir çalışma olup dinin geniş bir tipolojisini oluşturur ve yazarın yetenek ve bilgisinin yüksek derecesini gösterir; onun analitik kaynakçaları onun yeterliliğine katkıda bulunur. Kitabın, alt bölümlere ayrılmış her bir parçasının incelenmesi (örneğin kurban), aynı konunun tarihsel bir yaklaşımının ulaşabileceği bütün itirazları hatırlatır. Aslında onun naklettiği olayların bir tarihsel-kültürel sınırlandırması ve bir kronolojiyi oluşturmak için herhangi bir gayret yoktur. Şimdi, tarihsel araştırmaya dönmek için tarihsel olmayan çalışma yöntemini kullanan kimseye karşı çıkamazsınız (ve böyle yapacaksanız, evrimcilerin örneğinde ve R. Otto'nun dinin tarihi ve tarih öncesini hayal ettiği usulünde görüldüğü gibi, başarısız kalırsınız.). Yine de, bir olguyu tasvir ederken ve "anlamak" için çaba sarf ederken kronoloji veya kökenlerin keşfini gayretten daha çok, söz konusu olayların sınırlandırılması olarak anlaşılan tarihsel araştırmadan yüz çevirmenin mümkün olup olmadığını anlamak zorundasınız. Çünkü "anlama", fenomenolojinin ana konusudur, gururudur ve övünç vesilesidir. Bundan dolayı, "kurban" gibi, bir terimin gerçekten aynı olay ve önemi kastedip kastetmediğini, yani onun tamamen *bir* olay ve *bir* yapıyı vurgulayıp vurgulamadığı sorulmalıdır. Bu soruya, Dinler Tarihindeki "kurban"ın değişik yönleri hakkındaki görüşleriyle Van der Leeuw yetiştirilir. Fakat onun cevabı olumludur, yapıcıdır ve O, kurbanın kendisinin "temel birlik" olduğunu söyler. Bunun aksine, Dinler Tarihine daha uygun ve doğruluğu kesinleşmiş, kökleşmiş bir yöntem tarafından tercih edilen karşı cevap, bizce, "kurban" deyiminin, tamamen kavramsal olmayan, somut ve tarihsel benzerlik anlamında "benzer"i (yani ne

32 Aynı yer.

"evrensel" ne de "müphem") karşılayabileceğidir. Bu açıkça yakın kaynakların bir tarihsel-kültürel analizine ihtiyaç doğurur.

Leeuw, din fenomenleri vasıtasıyla dinin tasvir edilmesinde Din Fenomenolojisinin önemini şu cümlelerde vurgulamaya çalışır:

"*Dinin tasvirini yaparken, din fenomenolojisinin sadece tarihte görüldükleri şekliyle fenomenlerin keşfi ve sınıflandırılması üzerinde ısrar etmeyip, aynı zamanda dini gerçekliğin titiz bir gözlemiyle birlikte sistematik bir içe bakışa gerekli olan psikolojik tasvir ve dışarıdan görülebilen şeyin tasviriyle birlikte gözlemcinin kendi hayatında istenildikten sonra oluşan gerçeğin tecrübesi üzerinde ısrar ettiğini anladım.*"

Van der Leeuw sadece *tasvirci fenomenoloji*, yani dinî "şeyler"in sistematik sıralanması hakkında yazmaz. Ona göre her hangi bir olgu-fenomen kesin olarak bir "şey" değildir, o aslında "görünen"dir, bir konu ile ilgili nesne ve bir nesne ile ilgili konudur." Bundan dolayı bir fenomen, anlama hususunda, konu ve nesnenin karşılıklı etkileşmesidir, bir birine girmesidir. Fenomen konu ile üretilemez, onun kesin mahiyeti, bir başkasına "görünüş"ünde gizlidir. Bir kimse "ne göründüğünü" tartışmaya başlarsa, fenomenoloji ortaya çıkar. O kimse, fenomenolojinin ne metafizik ne de tecrübi gerçekliğin idrakidir, o, insanın hayatî faaliyetidir. Böyle anlama durumları, mahiyette farklılık arz etmez. Leeuw, bizim belki de hiç bir şey veya çok az bir şey bilemeyeceğimizi kabul eder. Fenomenoloji, işi doğru yapmak ise, fenomenolog yeterli bilgi ve bulguyu tedarik etmeli ve bunun için de o, daima tarihsel doğrulamaya müracaat etmelidir. Leeuw'ye göre, filolojik ve arkeolojik araştırma sonuçları fenomenolojik anlayışı dolduran en yararlı malzemelerdendir, onlar olmadıkça, fenomenoloji sade bir sanat olur. Bunu yaparken, çalışma tarih olmamalıdır, buradaki amaç, eldeki bulguları ve bilgileri anlamak olmalıdır. Bu bilgileri anlamaya çalışırken, kelam ilmi yapılmamalı; sözgelimi Tanrı konusu kelam ilminin ana konusudur, ama fenomenolojik açıdan "Tanrı" hem özne hem de nesne, hatta

hiçbir şey olabilir. Öyle ki, fenomenolog için, kendisi dinî tecrübeleri çalışmasına, kadın ve erkeği tanrısal ilhama göre değerlendirmesine rağmen, vahiy ya da ilhamın kendisi erişilmezliğini korur. Leeuw'ye göre, "*Biz Tanrı'nın ifadesini entelektüel bir kapasiteyle asla anlayamayız, bizim anlayabileceğimiz şey, ancak sahip olduğumuz cevaptır.*" Bu cümlede onun ilahiyatçı-kelamcı yönünün ağır bastığı görülür. Zaten kendi otobiyografisinde bu noktaya işaret eder. O der ki,

*"Kendimin ilahiyatçı olduğunu unutmak ihtiyacını kesinlikle hissetmedim, ve doğal olarak ilahiyatın fenomenolojik yöntemden faydalanması için gayret ettim. Şüphesiz ki, ilahiyatın dışında bir din bilimi yapmamak için, ilahiyatla ilgili dördüncü yöntemi göstermek yararlı olacaktır, o da ilahiyatla birlikte din çalışması yapmaktır. Yine de ilahiyat-kelam ilmi, tarihle ilgilenir, zira tarih, ilahiyatın temelini ve gelişmesini (vahiy veya ilhamı) anlatır. Şu halde fenomenoloji, olayları organize etmek, olayların özüne inmek ve mahiyetlerini anlamak için ilahiyata-kelama yardım edebilir. Evvela kelam bunları kullanır değerlendirir."*

Öyleyse fenomenoloji, ilahiyatla ilgili vahiylerle genel bakış açısından ilgilenmemesiyle birlikte, ilahiyatla ilgili çalışmanın bir başlangıcı olarak kabul edilebilir.

Onun Felsefi Fenomenolojiden esinlendiği kadarıyla büyük bir farklılık vardır: buna göre, eğer "yaşanmış" tecrübe ve insanın "vahye" verdiği cevap birer "olgu" ise, vahyin kendisi, oldukça farklı bir şeydir. Van der Leeuw ilave eder, Din Fenomenolojisi, ileri sürmek için kendini yetkili görmediği felsefi ve metafizik dünyanın sorunlarına kendini yönlendirse de Din Felsefesi değildir. Fakat o, Din Felsefesinin ırk merkezli bir dünyanın tehlikesinden uzaklaşmak için Din Fenomenolojisinden sarfı nazar edemeyeceğini vurgular. Dinler Tarihi açısından bu konuda ona katılmamak mümkün değildir.

*"Din fenomenolojisi her şeyden önce dinlerin tarihinde var olan olgularla (adlarla, kurbanla, duayla, bir kahramanla, mitle vb.) ilgilenmelidir."* ve *"Çünkü bütün dinlerin tarihlerinin bir serisi hem uygulanamaz, hem de en azından tavsiye edilemez. Orada, dinler tarihçileri için bilinen dinleri, özellikle politeist olanları anlayabilmek ve eski zaman halk dinlerinde hala görülen her bir malzemenin ne kadar etkili olduğunu gözlemlemek için bir çok bilgi ve malzemeler vardır. ..."*[33] diyen van der Leeuw'ye göre, söz konusu fenomenleri anlayabilmek için şu yollar takip edilmelidir:

1-Olguların kümelerine göre adları sınıflandırmak, tayin etmek (kurban, ibadet, kurtuluş, mit vs.), yani olguları tarif etmek.

2-Tecrübeleri kişinin hayatında anlamlandırmak ve onları düzenli bir biçimde tecrübe etmek, yaşayarak hayatla birleştirmek.

3-*Epoche*'yi uygulamak, yani kendinden önce yerleşmiş şeyi, kabul etmek ve çağa uygulama gayretinden sakınmak.

4-*Eidetic vision*'ı uygulamak, yani her hangi bir olgu veya durumun özünü açıklamak, kavramak ve aydınlatmaya gayret etmek.

5-Karmaşık gerçeklerle karşılaştırmak ne anlaşıldığını doğrulamak, delillendirmek.

6-Son olarak, geçmiş bütün olaylara tekrar hükmederek ondan önce yerleşenleri anlamaya gayret etmek.[34]

**4- Dini Tecrübenin Tarihsel Fenomenolojisi**

**a- C. Jouco Bleeker**

Dinî olguların tarihsel ele alınış biçimi için ileri bir adım, Van der Leeuw'nün takipçilerinden olan, *Uluslararası Dinler Tarihi Derneği* (IAHR)'nin Genel Sekreterliğini uzun yıllar yürüten (1950-70), Amsterdam Üniversitesi Profesörlerinden **C. Jouco Bleeker** tarafından atılmıştır.

---

33

34 *La Religion*, s. 670.

Bleeker'in Din Fenomenolojisine yaklaşımı, onun değişik yazıları incelendiği zaman bulunabilir. Yazdığı makaleleri toplanılıp 1963 yılında *Sacred Bridge* (Kutsal Köprü) olarak basıldı. İlk makalesinin adı da *The Phenomenological Method*'dur. O, bu makalesinde, dinin hakikatinin "felsefi" sorun olduğunu, fenomenolojinin bunu kesinlikle kabul etmeyeceğini ileri sürer. Fenomenolojinin yaptığı şey, dini ciddi şekilde ele almak, onun ne gördüğünü gözlemlemek ve kaydetmektir. O, taraf tutmayarak bütün dinlerin, olduğu gibi anlaşılması gerektiği kuralını uygular. Bleeker'in yöntemi, hocasınınkinden pek farklı değildir. O da Leeuw gibi, felsefî iddiaları reddeder ve *epoche* ile *eidetic vision*'u "tarafsız" birer ölçü olarak sık sık kullanır, ama hocasından farklı olarak üç teknik terimi de ilave eder ve onları da kullanır: *Theoria*, *logos* ve *entelecheia.*

***Theoria*** dinin görüşlerinin ve durumlarının delillendirilmesi,

***Logos*** değişik dini geleneklerin yapısı, ve

***Entelecheia*** manifestoları-tezahürleri vasıtasıyla anlaşılan mahiyetteki olguların evresi, dönemi demektir. Bu deyim oldukça ilginçtir, zira bu, "evrim-tekamül" yerine kullanılan bir deyim olup, dinî geleneklerin statik olmadığını kabul eden, ama buna karşılık muayyen evrimcilik zanniyla ilgiyi reddeden bir kavramdır. *Entelecheia,* Bleeker'e göre evrim değildir, bu daha çok *iddia ve cevap kuralı*na göre çalışır. Ona göre her tekerrür, dindar insanda dinin yenilenmesi için büyük arzu uyandırır. Aslında bu gayret dinî derecenin yükselmesiyle sonuçlanır. Din Fenomenolojisi insanın ayrılmaz arkadaşıdır. O yenilmez, yaratıcı ve kendinden var olan bir güçtür.

Onun *religio perennis* adını verdiği, bütün insanların karşılıklı anlayışını mümkün kılan aynı düşünce ve duygulara yetenekli olduğu gerçeği üzerine kurulmuş olan yaygın insan dindarlığının, tarihsel "tercihler"den dolayı kültür ve dini, değişik formlarında çalışılması ihtiyacını vurgular, öyle ki, Dinler Tarihi, insanlığın bilinen ruhsal durumunu o kadar çok tasvir etmeye kalkışmamalı, ama dünya dinlerinde neyin tipik, neyin eşsiz ve istisnai

olduğunu aydınlığa kavuşturmaya çalışmalıdır.[35] Aşağıdaki soru karşısında Bleeker'in tavrı pek açık değildir. Eğer Dinler Tarihi, "inananların inancını anlama" görevine sahipse, yani kendi içinde zor bir görev olan dinî olguların öz, anlam ve öneminin sırrına ulaşma görevini üstleniyorsa, biz tarihsel-dinî bir araştırmanın sonucu olan bir anlama ile sezgi (veya ispatın) sonucu olan anlama arasını nasıl ayıracağız?

Bu soru, Bleeker'in "*din, insanın kutsalla karşılaşmasıyla doğmuştur*"[36] ve "*din toplumsal ve ruhsal güçler olarak saf bir biçimde insan etmenlerine indirgenirse değiştirilebilir*" iddialarıyla ortaya atılan hayalden başka bir şey değildir. Burada metotlu bir biçimde onları toplumsal ve fizik olgularına indirgeyerek, dinî olguların özelliklerini hesaba katmada başarısız olabilen önkabülcü veya programlı bir "indirgemecilik"i dışlayıcı arzu, felsefe ve ilahiyatın incelemek ve tartışmak için başlıca işlevi olan ve tarihsel-dinî araştırmanın bir *a priori*sini kurallaştırmayan dinin insanüstü kökeninin eşit olarak önkabülcü bir tasdikiyle birleştirilir.[37]

**5- Sezgisel Fenomenoloji veya Fenomenolojik Yorumlama (Hermenetik fenomenoloji)**

**a- Joachim Wach**

1930'ların başlarında Almanya'da din bilimcileri, Din Fenomenolojisiyle hiç denecek kadar ilgilenmezken, onların paralel bir alan olan hermenetikle yoğun olarak ilgilendikleri görülür. Bunun en önemli temsilcilerinden von Dobschütz ve **Joachim Wach** (1898-1955) anılabilir.

Wach iyi bir yorumcudur. Leipzig Üniversitesinde eğitim görmüş olup karşılaştırmalı din eğitimini Friedrich Heiler'den aldı. 1935 yılında Nazi baskısından dolayı ABD'ne göç etti. 1935 yılında Almanya'da yayılan "*Dinler Tarihinin Anlamı ve Görevi (The Meaning and Task of the History*

---

[35] *Proceedings of the XIth Int. Cong. ...History of Rel.* 1, Leiden, 1968, s. 10.

[36] Age. s.8.

[37] Krş. s. 20 vd ile s. 188-199.

*of Religions*)" adlı makalesinde Wach, Dinler Tarihinin resmini çizer, özellikle araştırmacının konuya giriş motivasyonuna dikkatleri çeker. Bu disiplin, araştırmacının -eğer varsa- sahip olduğu din hakkında genişlemeli ve derinleşmelidir. Din çalışmasının amacı diğer dinleri anlamaktır. Ancak, bu "anlama" nasıl olur? Wach'a göre araştırmacı, bu meseleyi "sezgi" ile halledebilir. Hermenetik bundan dolayı fenomenolojiden ayrılıp dinî bir iç güdüye ihtiyaç duyar. Fenomenolog tarafgirliği yok etmeye çalışırken, yorumcu denilen hermenetikçiler bunu kabul edip kullanırlar. Bu ise, değerler sorununu ortaya çıkarırken, fenomenologlar değer yargılarını bertaraf etmeye çalışır. Bundan başka hermönetikçiler, kendilerinden değerler üzerine kesin ölçüler belirlemelerini istenmesine razı olmazlar.

Wach ömrü boyunca kendisinin yorumlama prensiplerine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. O, Van der Leeuw'yü alt ettiğini iddia ettiği *Din Sosyolojisi*[38] adlı eserinde, araştırmacının araştırma konusuna iyice bağlanması, iç-içe olması ve malzemelerini uygun bir anlayışla yorumlama eğitimi alması gerektiğini vurgular. *Karşılaştırmalı Din Çalışmaları* adlı kitabında da ilahiyat alanının tamamlayıcısı olarak bu alanın yönteminin özelliklerini ortaya koyar.

**b- Joseph M. Kitagawa**

Wach'ın ölümünden sonra, hermenetik geleneği, kendisinin talebesi Joseph M. Kitagawa ve Mircea Eliade tarafından devam etti.

Kitagawa, Dinler Tarihinin bütün dünyada yaygın olmasına rağmen, bir takım disiplin belirsizliği bulunduğuna işaret eder. O, Dinler Tarihinin Batıda, Batının dışındaki dinlerin tarihi olarak anlaşılmasından dolayı, Wach çizgisindeki hermenetiğin çizgisinde gider ve "*belli bir dinin tarihi ile dinler tarihini ayırmak gerekir.* ..." der.

---

38 Bu eser, dilimize Ünver Günay tarafından *Din Sosyolojisi* adı ile çevrilmiş ve E.Ü. yayınları arasında 1990 yılında Kayseri'de basılmıştır.

**c- Mircea Eliade**

Yıllardan bu yana dinler tarihçileri, dinin değişik yönlerini "kutsal"ın morfolojisi açısından inceleyen **Mircea Eliade**'ı eserleriyle birlikte gıptayla anarlar. O, 1907 yılında Romanya'nın Bükreş kentinde doğdu. O henüz lise çağlarında iken, Dinler Tarihi üzerinde uzmanlaşmaya karar vermiş ve bu sıralarda "üstadım" dediği Raffaela Pettazzoni ile mektuplaşarak Dinler Tarihinin konuları üzerine bilgi sahibi olur. Hatta ilerki dönemlerde o, üstadını bazı konularda eleştirir. Bükreş Üniversitesini bitirdikten sonra, orada öğretim üyesi olarak çalışır ve daha sonra Kalküta'da doktorasını tamamlar ve Bükreş'te görevine devam eder. Sorbon Üniversitesinde bir müddet çalıştıktan sonra Chicago Üniversitesine gider ve orada ölene kadar çalışır. Bu dönem zarfında bir çok baş tacı eseri Dinler Tarihi ve Fenomenolojisi alanına bahşetmiştir.

Onun Roger Caillois, (*L'homme et le sacre*) gibi aynı usulde incelediği *Kutsal* ve *Kutsal Dışı* arasındaki zıtlık (Kutsal'ı açığa vuran, kutsalın şekillenişi olan ve kutsalı açığa çıkarma aracı olan, bir sembol olarak değerinin anlaşılmasına yardım eden kozmik ağaç gibi değişik nesneler, tarihsel olmakla birlikte evrensel olarak yaygın olan), kutsalın tezahürü- hierophany- kavramı, tarihsel ve kutsal dışı ve dünyanın ilk yaratıldığı saflık ve sağlamlık durumunu tekrar periyodik oluşumundaki garantisinin temeli olarak mit ve mit çağı, "rahime tekrar dönüş" olarak ve ritüel ölümle tekrar birleşme ve yeniden doğuş olarak giriş/geçiş töreni gibi bütün konular, onun kitaplarında ele alınır ve bizlere kaynaklık eder.

*Karşılaştırmalı Dinler Tarihinde Yöntemler (*1949); *Ebedi Dönüş Mitosu*; *İmgeler ve Simgeler*; *Kutsal ve Kutsaldışı* adlı eserler ve yazarın ilgisini açığa vurduğu bir dizi kitap; ölüm ve giriş törenleri hakkında çağdaş dinler tarihçileri tarafından okunan en önemli ve en yaygın kitaplardır.

Eliade'ın yorumları, dinler tarihçileri, fenomenologlar, din felsefecileri ve ilahiyatçılar üzerinde çok büyük bir etkiye sahiptir. Romanyalı bilginin

yorumları, itiraz edilse de, metodoloji sahasında en yararlı bir kaynak konumundadır.

Eliade'a göre, bilimsel bir tarzda dinî olguları araştırmak isteyen bir kimse dinin sosyolojik ve psikolojik "açıklamalar"ına derhal müracaat etmelidir ama, *apriori* ve metodolojik bir biçimdeki herhangi bir sonucu dışlamayarak, bütün derinlikleri, dalları ve zenginliği içinde derin bir dinî düşünce ve uygulama çalışması yapmalıdır. Bu çalışmada şüphesiz ki, belgeler kullanılmalı ama "belgecilik"in esiri olmamalıdır, özellikle bu dikkatsiz veya önyargılı olursa. Bu bakış açısından, Eliade'ın araştırması, Dinler Tarihinin ve onun fenomenolojisinin veya morfolojisinin ve "kutsal"ın sorunlarına tahsisin bir modelidir ve "dindar bilim adamları"nın kangren anatomisinin dine indirgediği müphem, hayalî figür için çok değerli bir taze kan bağışıdır.

Eliade, filolojiye indirgememeksizin ve sosyolojik, etnolojik, antropolojik ve felsefi diğer alanlarda tartışılan teorilere teslim olmayarak büyük karşılaştırmalı konuları çalışmaktan korkmayan dinler tarihini savunur. Bu durum Eliade'ın düşüncesinde, başlangıçtan beri, temel oluşturur ki, bunu da şu sözleriyle anlatır.

"*... dinî bir olgu, kendi değerinde anlaşılmadıkça, yani dinî bir platformda çalışılmazsa, kendini açığa çıkarmayacaktır. Bu olguyu fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, ekonomi, dil ve sanat vasıtasıyla süzmeye kalkışmak ona ihanet etmek demektir, onun eşsiz ve azaltılamaz özelliğini ve kutsallığını kaçırmak demektir.*"[39]

Bu, "indirgemecilik"in çok açık bir ithamıdır. Din olguları, en hamı olsalar bile "ciddiye" alınmalıdır: Hatta bugün, yeni kuvvet ve değerlerle süslendirilmiş diğer tezahürlerle bastırılan ve değiştirilen en ilkel ve sınırlandırılmış kutsalın tezahürleri bile kutsalı açığa çıkarır. Öyle ki, bu

nesne veya eylemlerin gerçekliği, çok daha derin bir gerçeğin baskın gücü altında "patlar"[40]

Eliade'ın "yeni hümanizm" düşüncesi ile Wach'ın "Hıristiyan İdealizmi" farklılık arz eder. O ilkel dinlerden bilgiler toplamış ve çoğu zaman, kelamî ifadelerden daha çok, dinî ifadelerin simgesel ve törensel formlarıyla ilgilenmiştir. Ona göre "din fenomenolojisi", fenomenolojik yöntemlerden yararlanan din çalışmalarının bir parçasıdır.

Eliade'a göre, çevremizi değişik biçimlerde gözlemleyebiliriz. Dünyada bulunmanın iki yolu olabileceği fikri, çevremize bağlı olmanın sadece bir yolu olduğuna dair modern insanın esas önyargısından dolayı, kabul edilmesi zor bir yargıdır. Modern insanın çevresi, deneyler vasıtasıyla keşfedilen deneysel duygu dünyasıdır. Eliade, kutsal ve kutsal dışı tecrübeyi ayıran geleneksel dünya fikrinin izafî değerlerini ve tek yönlü modern dünya fikrini tartışmaya kalkmaz. O basitçe, modern batı uygarlığını istisna tutarak, bütün toplumların bu iki yönü kabul etmiş olduğunu ve modern mentalitenin parçalarının bu iki alemle neyin kastedildiğini anlayabilmek için, bunu bize karşı zorlaştırdığını vurgular.

Eliade'a göre tamamen laik insan, son zamanlarda ortaya çıkan bir olgudur. Zira insanlar, geleneksel olarak kutsal ve kutsal dışı olmak üzere iki halde yaşamışlardır: Kutsal dışı konusunda, insanlar dünyadaki nesnelerle ilişki içinde bulunmuşlardır. Çevresindeki nesneler, örneğin kayalar, tarım alanlarına karıştırıldığı zaman insanlara bir takım dayanma gücü vermiştir. Ancak, bu nesneler etkilenmeye yatkındır; kayalar hareket ettirilebilir. Kutsal konusunda insanlar, tabiat kuvvetleri gibi, üzerinde kontrolü sağlayamadıkları nesnelerle karşı karşıya getirilir. Onların cevabı, sadece

---

[39] *Traite* ..., s. 11. Dahası, yazar "saf" dini olguların olmadığını, yani olguların yalnızca ve yegane dini olduğunu, çünkü insanın dil konusunun ve toplumsal hayatın dışında yaşamadığını belirtir.

[40] M. Eliade and J. M. Kitagawa (ed.), age, s. 103.

*korku* veya *merak*tan birisi olabilirdi. Onlar, kontrol dışındaki başka bir şeyle karşılaşabilirdi.

Kutsal ve kutsal dışı arasındaki ayrımın değişik nesneler arasındaki bir farklılıkta yattığını düşünmek yanlış olabilir. Modern insanlara göre, neredeyse kendisinin kontrol edemeyeceği hiç bir olay veya nesne yok gibidir. Bu yolla ayırım, farklılığı anlama tarzı, insanların kutsalı anlayamamasına neden oldu. İnsanlar, çevrelerinde olup bitenler üzerinde yükselen bir kontrol kazandıkları sürece, kutsalın alanının hiçliğe doğru gittiği görülür. Ayırım, insanların çevresindeki nesne ve olaylar ile ilişkilenmesinde yatar, nesnelerde değil. Ancak bu ayırımın, dünyayı kutsal ve kutsal dışı olarak gördüğümüz zaman, harekete geçirilen değişik yetenekler arasında yattığını düşünmek hatalı olabilir. Ayırım, insanların, dünyasını anlayışlarındaki çerçevenin bir etkenidir.

Çevremizi değişik şekillerde tecrübe edebileceğimiz tarz, tecrübelerimizi farklı deneysel etkenlerle sınırlandırma, değiştirme, çarpıtma ve aydınlatma tarzını değerlendirerek kazanılabilir. Tecrübenin yanıltabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Söz gelişi, caddede gördüğüm bir kişiyi arkadaşım olarak algıladım, ama yaklaştıkça o kişinin arkadaşım olmadığını, hiç bilmediğim bir kişi olduğunu fark ettim. Fakat, daha önceden arkadaşımı görerek gerçekten "tecrübe etmiştim". Bu örnekte algılayıcı yansımalar çarpıtılmıştır, yani bana gelirken farklı gelmiş ve beni yanıltmıştır. Tecrübe ettiğim zihinsel beklentiler onun mahiyetini tanımlamıştır. Bu beklentiler, mevcut tecrübenin mahiyetinin bir parçası olmayan ama tecrübeyi şekillendiren duygudaki karşı-tecrübe olarak adlandırılabilir.

Bu karşı-tecrübe etkenleri, çevremizde gördüğümüz her şeyi, duyu organlarımıza hemen iletir ve onun hakkında bir yargıya varmamızı sağlar. Ardından da, tecrübe edilen şeyin mahiyetini kavrarız. Bu kural olmadan, rasgele bir duyu içine düşeriz. Plato buna ideal form adını vermiştir.

Tecrübe ettiğimiz şey, çevremizdeki bilgilerin, imgelerin, modellerin, fikirlerin ve onlara yüklediğimiz beklentilerin ürünüdür. Bu karşı-tecrübe etkenleri, değişik yerlerden ve değişik tarzdaki işlevlerden doğabilir, ama onlar bizim tecrübe dünyamızı şekillendirmede önemli bir etkiye sahiptir. Bu imge ve modeller, temel dünya görüşümüzü ve hayat tarzımızı oluşturduğu zaman, dinî olurlar. Dinî imge ve simgeler, dindar insanın dünyasını düzenlemek ve şekillendirmek için örnek modeller oluşturur.

Modern insan, tecrübe dünyasındaki imge ve simgelerin bir ürünü olan tecrübe dünyalarındaki düşünce tarzını kaybetmelerinden dolayı, kutsala temayülü yitirmiştir. Onlar, tecrübe ettikleri deneysel dünyanın "gerçek" dünya olduğuna inanırlar. Diğer yandan ilkel insan, tecrübe edilen dünyanın aldatıcı olduğuna kani idiler. Onlar, gerçek olaylar ile sadece görünenler arasının ayrıldığı model ve örnekler oluşturmuşlardır. Şüphesiz, modern insanlar da tecrübenin yanıltıcı olabileceğini biliyor. Bundan dolayıdır ki, tecrübelerimizi kontrol etmek için değişik deney yöntemleri kullanıyoruz. Bazen, bir şey veya bir kimsenin "gerçek olmadığını", yani o şeyin ya da o kimsenin sahte veya olayların sürecini nitelendiren gerçekliğin dinamikleri ile ilişkili olmadığını vurguluyoruz.

Bundan dolayı kutsal, tecrübenin "gerçek dünyasının" dışında başka bir dünya değildir. Kutsal hayat, yaşanılan hayatta yer alan gerçek olay ve şeylerin dünyasıdır. Dinî simge ve imgeler, muğlak olan bu gerçek hayatın çerçevesini temin eder. Dindar insanın "kutsal içinde" yaşama arzusu, Eliade'ın dediğine göre, yanıltıcı ve sahte tecrübelerle olmayıp, "gerçek olaylar" ile uyum içinde yaşama arzusudur.

Kutsal dışı hayat, "zihinsel gayretlerimiz" (arzular, korkular ve ümitler) vasıtasıyla şekillenen şeyler ve nesnelerden ibaret olup, kişisel ve toplumsal temelimizden oluşan karşı-tecrübe etkenlerine göre düzenlenirler. Diğer yandan kutsal ortam, dinî bir gelenekte bulunan imge ve simgeler vasıtasıyla şekillenen şeyler ve nesnelerden ibarettir. Kutsal dışı dünya, denetleyip idare

edebileceğimiz nesneler dünyasıdır. Buna karşılık kutsal dünya, kontrol edilemez. Böylelikle kutsal dışı dünya ile ilişkili insanın amacı, onu ihtiyaçlarına göre şekillendirmektir. Onun kutsal dünya ile ilişkisindeki amacı, kendisini onunla rahatlatmaktır. Çevremizdeki unsurları tecrübe etme tarzı, Schleiermacher'in tasvir ettiği "bağımlılık duygusu"na benzemektedir. Eliade'a göre, dinî mit ve ritüeller, çevremizin yeni boyutları üzerinde kontrol kazanma gayretleri değildir. Bu, bilimin ilkel bir formu olarak veya büyü olarak dinin anlaşılması olabilir. Aksine dinî rit ve mitler, dindar insanın kendisini ve dünyasını, kendisinin kontrol edemeyeceği gerçek dünya ile uyumlu hale getirme gayretleridir. Dindar insanın arzusu, kendisini ve dünyasını gerçekle ilişkiye sokmaktır.

Zatî-öznel- ve değişen dünya, gerçek dünyaya değişik kavşaklarda karşı gelir. Bu kavşaklar, dindar kimseler için kutsal yerler olur. Her birimiz, öznel bir biçimde takip ettiği yönelmiş varlık, aniden yayıldığı ve başka bir şey veya başka bir kimseyle çakışmasıyla dönüştürüldüğü zaman, hayatındaki o zaman ve yerlere bakar. Böylelikle kendimizi ya da yansımalarımızı ve rüyalarımızı yeni bir ışık altında görürüz. Dünyanın gerçekten ne olduğu hakkında yeni bir fikir kazanırız. Bu zaman ve yerlerdeki kutsal dışı dünyamız, başka bir gerçeklik ile yansıtılır. İşte bunlar, kutsal yer ve olayları dindar insanlar için şekillendiren kavşaklardır.

Eliade'a göre dindar insan, kutsalı kutsal dışına tercih eder. Ancak bu, onun mevcut dünyadan harika bir gerçekliğe kaçması demek değildir. Bilakis o, gerçek dünyanın tam olarak ne olduğu sorusuna ulaşır. Onun şekli nasıldır? Nasıl olur? Onda ne tür güçler bulunur? O, gerçeğin deneysel olarak tecrübe edilebilenle tanımlanamayacağından emindir. Aksine o, kendisinin dinî geleneğinin mitleri, imgeleri ve simgeleri ile tanımlanır.

**6- Tarihsel Fenomenoloji**

**a- Raffaele Pettazzoni**

Raffaele Pettazzoni (1883-1959), İtalyan Dinler Tarihi akımının babasıdır. 1905 yılında, doktorasını Bologna üniversitesinden aldı. Değişik yıllarda müze görevlisi olarak çalıştıktan sonra Bologna ve Roma'da Dinler Tarihi okuttu. Çağdaşları olan Wach ve Eliade'ın aksine, o ömrü boyunca eğitim amacıyla İtalya'dan dışarı çıkmadı ve bu ülkede uzmanlaştı. 1954 yılında Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyetinin (IAHR) başkanlığına seçilmesinden sonra, uluslararası bir üne kavuştu.

Bir çok konuda, tarihsel olmayan bir açıdan çalışılan Din Fenomenolojisine muhalif olarak tarihsel-karşılaştırmalı yönteme katkılarda bulunmuştur. Fakat Pettazzoni, Din Fenomenolojisinin değerini inkar etmez. Aslında o, dinin özünü ortaya çıkarmak amacıyla Din Fenomenolojisinin gerçek değerini kabul eder. "*Dinî Fenomenoloji, yöntemini manevî hayatta dinin muayyen değerinin temel anlayışı üzerine kurmuş olma değerine sahiptir. Karşılaştırmalı çalışma, fenomenologlar için, yapıların benzerliğinden dinî olguların uygun anlamlarını çıkarmak için gereklidir.*"[41] Bundan dolayı Pettazzoni'nin tartışması, De Martino'nun "indirgemecilik"ini dışlayan, dini, ahlaklarda ve felsefede çözmeyi amaçlayan B. Groce'un kesin tarihselciliğinin tipik durumunu hariç tutar.

Pettazzoni'ye göre, fenomenolojide eksik olan şey, gelişme fikri olup, "*bunun yerine, tarihselci tartışmanın esasında tarihselcilik, fenomenoloji için temel olan dini kendi özerk alanı içinde tanıma arzusuna yabancı kalır. Eşsiz bir tecrübe olarak, bu din anlayışı, fenomenolojinin din araştırmalarında gerekli olan özel bir yöntem sunar. Bu yöntem ne linguistikten, ne filolojiden, ne de antropolojiden çıkarılır. Bu nedenle, bu metodolojik ihtiyaç, aynı şekilde tarihselciliğe de yabancıdır. Öyleyse, tarihsel bir gayret olmaksızın fenomenoloji ile uygun bir dinî duyarlılık*

*olmaksızın tarih arasında açık bir tercih vardır.*"[42] Bunu Pettazzoni, tamamlayıcı bir usulde hallettiği alternatif bir görüş olarak takdim eder. "*Sistematik deyimlerde, fenomenoloji ve tarihselciliğin tek yönlü durumlarına, onları karşılıklı olarak harekete geçirmek suretiyle, tarihselci gelişme anlayışı ile dinî fenomenolojiyi pekiştirmek ve dinin özerk değeri üzerinde fenomenolojik ısrarla tarihselci tarihîliği pekiştirmek suretiyle üstün gelme sorunu vardır; bu usulde fenomenoloji, tarih içinde halledilir ve aynı zamanda dinî tarih, nitelikli tarihsel bir bilim olarak tanınır.*"[43]

Felsefî terminolojide fazla önemli olmayan "tarihselcilik" deyimi, Pettazzoni'nin "fenomenolojik yapı ve tarihsel gelişme"[44] arasındaki ilişkiye tahsis edilen araştırmasında, açıkça ifade edilir: Fenomenoloji ve tarih, birbirini tamamlar. Fenomenoloji etnoloji, filoloji ve diğer tarihsel disiplinler olmadan yapamaz. Diğer yanda fenomenoloji, tarihsel disiplinlerce elde edilmesi mümkün olmayan dindarın duygusunu, bu disiplinlere kazandırır. Tahmin edileceği üzere, Din Fenomenolojisi, tarihin dinî olarak kavranmasıdır; o, kendisinin dinî boyutunda tarihtir. Din Fenomenolojisi ve tarih iki farklı bilim değildir, o, dinin bütünleyici biliminin iki tamamlayıcı halidir.

Bize göre, buraya kadar anlatılanlar şöylece özetlenebilir: fenomenoloji kendi halinde bir bilimden daha öte, sadece yayılma, yakınlaşma gibi kavramlara önem vermeyen ve aynı zamanda tarihsel tipolojiye de önem veren, bir tarihle birlikte olduğu zaman tamamen sorunsuzdur, rahattır; o, kişide dinî olguları sergileyen, kendisi din olan

41 "Il metodo comparativo", *Numen*, VI, 1 (1959), s. 8.

42 Agm, s. 10.

43 Agm, s. 14.

44 R. Pettazzoni, "The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development", *History of Religions* (eds. Eliade and Kitagawa), Chicago, 1959, s. 66.

"benzer" veya "yapı"nın tarifini ifade eder.[45] Ruhun bir eylemi olarak, dinin indirgenemeyen, istenilen hale sokulamayan doğasına gelince, o, önceden kabul edilen, varsayılan *a priori* olamaz, tıpkı *a priori*'nin reddedilemediği gibi. Ancak, metodolojik olarak ihtiyaç anında, Eliade'ın teorilerinde olduğu gibi, onların bütün yönleriyle ve yayılma süreciyle birlikte dinî olayları keyfiyet katmaksızın araştırabilmek için, *a priori* indirgemeci seçimi dile getirir, anlatır. Aynı şekilde, ihtiyaç anında, teorik bir biçimde dini, fenomenolojik olarak tanımlamadan ve karmaşıklıkları, somut ve tarihsel gelişmeleri içinde tanımlamadan önce, dinin doğası ve yapısı dile getirilmelidir.

Tarih tarafından çalışılan "somut (yani tarihsel) evrensel"[46] olarak bir din anlayışı, teorik bir tarihten sonuçlanan genel bir "evrensel" olmaktan daha ziyade, bize Dinler Tarihinin isteklerini daha uygun bir şekilde memnun ediyor gibi gelmektedir.

Pettazzoni,"fenomenoloji" deyimini iki türlü anlar:

**Birincisi,** o, fenomenolojiyi dinî olayları derleyen ve sınıflandıran bir metot olarak tanımlar. Pettazzoni, Dinler Tarihinin, ayrı ayrı tarihlerin toplamı veya diğer disiplinlerden kendisine gelen verilerin toplanması ve sınıflandırılması olarak kabul edilmesi fikrini reddeder, ama dinî olgunun doğrulanması zorluğu ile karşı karşıya kalır. Ona göre bu mesele, haricî verilerle halledilemez ancak, din hakkındaki bütün araştırmanın kaynağı olan irrasyonel dahilî tecrübe ile halledilir. Bu anlayış biçimine Pettazzoni, *psikolojizm* adını verir. O, tarihsel incelemelerde psikolojinin rolünü, çalışma esnasında aşırı olmamak şartıyla, kabul eder ve hatta bunu faydalı bulur.

Pettazzoni, dinî bir tecrübenin akıl dışı (irrasyonel), indirgenemez ve kavranılamaz olduğu durumlarda, onun inceleme konusu yapılabilmesi için,

---

[45] Bkz. Ugo Bianchi, *The History of Religions*, Birinci Bölüm.

[46] U. Bianchi, *Storia dell'etnologia*, 2nd ed., s. 250 vd. Onun *The History of* ...)'undan naklen.

dinî kültürün tutumunun önemli olduğunu, buna da sempatiyle ve canlı olarak yaklaşılması gerektiğini tavsiye eder. O bu konuda şöyle der: "*Eğer tarihin bütünüyle iman seçiminden kaçınması, itikadi ve ideolojik önyargıdan kurtulmuş olması gerekiyorsa, bu, din konusunda soğukluğu, ilgisizliği ve ayrılmayı gerektirmez.*"

**İkincisi,** Ona göre fenomenoloji, sınıflandırmayı, yani dinî olayları "ideal tipler" içinde düşünerek düzenlemeyi hedefler. Bu sınıflandırma işi, olayların tarihsel gelişimini göz önünde bulundurmaz, onların etkilerini ve oluşla ilgili ilişkilerini bir yana bırakır, tarih hakkındaki kendi yorumcu şemasını ön plana çıkarır.[47]

Pettazzoni, din çalışmalarındaki tarih ve fenomenoloji arasındaki ilişki üzerinde durur ki, her ikisi de bir birine muhtaçtır. O, dinler arasında karşılaştırma yaparken, büyük dinleri olduğu kadar, ilkel dinleri de karşılaştırma kapsamına almaktan çekinmez. Onun, Hıristiyanlığın Avrupa'da yayılması ile Budizm'in Uzak Doğu'da yayılması arasında yaptığı tarihsel karşılaştırma, güzel bir örnektir. Pettazzoni'nin yaptığı bu geniş karşılaştırma bir çoğunu hayran bırakır. O, Hıristiyanlık ile Budizm arasında köklü farklılıklar görür. Bu farklılıklara rağmen her iki din de, uluslararası (evrensel) din olmuş ve ortaya çıktıkları ülkeleri terk edip başka yerlerde parlamışlardır. Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğunda yayılışı ile Budizm'in Çin'de yayılışı, aynı zamanlara denk gelmektedir ve Budizm'in Japonya'da yayılışı ile Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu dışında yayılışı da zaman itibariyle çakışmaktadır. Pettazzoni, Avrupa'da yaygın olan Hıristiyanlık öncesi din ile Japon Şintoizmi arasında, Roma'nın Avrupa üzerindeki etkisi ile Çin'in Japonya üzerindeki etkisi arasında ve Avrupa'daki üç büyük *Reformasyon*, *Rönesans* ve *Romantisizm* hareketleri ile Japonya'daki üç büyük *Saf Budizm Ülkesi*, *Yeni-Konfüçyanizm* ve

---

47 Natale Spineto, "Mircea Eliade ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki İlişkiler", çev. H. Sayım, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, Ankara, 1998, s. 381-412.

*Şinto'nun tekrar dirilişi* hareketleri arasındaki benzerlikleri ortaya koyar. Bunlardan başka o, Budizm'in diğer dinlere karşı hoş görüsü ile Hıristiyanlığın paganizme karşı hoşgörüsüzlüğüne de imada bulunur. Aslında bu, genel anlamda yapılan karşılaştırmanın bir türüdür.

**7- Tasvirci Tarihsel Fenomenoloji**

**a- Geo Widengren**

Yukarıdaki bölümde söz konusu ettiğimiz, İsveçli dinler tarihçisi **Geo Widengren**, 1945 yılında yayınladığı *Din Fenomenolojisi* adlı kitabında, Dinler Tarihinin bilgilerini analiz etmiştir. O, din çalışmalarında "evrimcilik" konusuna şiddetle karşı çıkmış olup, çalışmasını yüce tanrı, kutsal krallık, mitoloji ve törenler, monoteizm, politeizm, kurban, ölüm ve gömme, ruh, ahiret ve sufilik gibi konular noktasında merkezileştirmiştir.

Widengren'e göre Din Fenomenolojisi, sınıflandırıcı bir bilimdir. Bu bilim, dinin kendisinin ileri sürdüğü değişik formlar bilimidir. Bununla Dinler Tarihi karıştırılamaz. Din fenomenolojisi dinî tecrübelerin tezahürleri üzerinde dururken, Dinler Tarihi değişik dinleri, tarihî bir formasyon dahilinde ele alır. Din Fenomenolojisi, değişik din olgularının tümü hakkında tahlil yaparken, Dinler Tarihini tamamlar. Dinler Tarihi, tarihsel analizler verirken, Din Fenomenolojisi sistematik analizler yapar. O, kendinden önce ileri sürülen fenomenoloji yöntemlerini, fenomenolojik yöntemleri ele aldığı makalesinde tekrar gözden geçirir ve kendi düşüncelerini ortaya koyar ve bazı çağdaş bilim adamlarının uyguladığı gibi, fenomenolojiyi sistematik olarak kabul etmeyip, Dinler Tarihinin, tarihsel olmayan bir alt disiplini olarak kabul eder.[48] Ancak onun fenomenolojisi hala, tasvirci seviyededir, çünkü o hiç bir şekilde "olaylar"ın "tasvir" ve "yorumu" ya da "türler" ve "yapılar"ın ayrıntısıyla ilgili metodolojik

[48] Geo Widengren, "Some Remarks on the Methods of the Phenomenology of Religion", *Acta Universitatis Upsaliensis* 17 (1968), s. 250-260.

problemleri analiz etmez. Bununla birlikte, o, bazı fenomenoloğun ciddi eksikliklerine dikkat çeker ki, önemine binaen bunu vermemiz gerekir:

*"Kesinlikle, yaşayan büyük dinlerin fenomenolojik araştırmalara yaptığı katkılar soruşturulmazsa, metodolojik yaklaşımda bir takım aksaklıklar ortaya çıkar. Hıristiyan ve Hindu örnekleri bolca tasvir etmesinden dolayı, Heiler takdire şayandır. İslam, fenomenolojik araştırmalarda pek kullanışlı değildir. Bir bakıma bu, mit, kurban, günah ikrarı gibi oldukça önemli olan fenomenlerin tasvirinin imkansız derecede zor olmasından kaynaklanmaktadır."*[49]

Widengren, "tarihsel yaklaşım" akımının en güçlü savunucularından biri olup, hiç bir din fenomenoloğunun tarihsel yöntemi ihmal edemeyeceğini vurgular. Fakat o, bazen, çok özel durumlarda, ihtiyaç anında, daha yüksek tarafsızlığa kavuşabilmek için, bu ölçünün dışına istisnai olarak çıkmıştır.

**b- Friedrich Heiler:** Tarafsızlık konusunda fenomenoloğun karşılaşabileceği sıkıntılar, Friedrich Heiler tarafından (*Erscheinungsformen und Wesen der Religion*-1949) özetlenmiştir. Heiler'in altı yüz sayfadan oluşan çalışması, bu konuda şaheserdir. O, önemli olan her şeyi kitabına dahil ederek, seçici şekilde dizinden çıkış yolu bulamayan okuyucularını ikna etmektedir. Şüphesiz ki, kitabın sistematik düzeni oldukça yerinde olmasına karşılık; kutsal nesneler, kutsal yerler, kutsal kelimeler, kutsal yazmalar konuları, basitçe geçiştirilmiştir. Bu noktada, Söderblom, Otto ve van der Leeuw'nün etkileri görülür. O, kitabın Giriş bölümünde "*önyargılardan uzak hiç bir bilim yoktur*" şeklinde bir ifade kullansa da, önyargı ile *a priori* yaklaşımın çok hassas olabileceği çizgiyi ayıran yansımayı kastederek "*her türlü felsefi a priori'ler dışlanmalıdır.*" demektedir. Ona göre *doğru* yargıyı bulmak gerekir.

Heiler'e göre, Din Fenomenolojisinin karşılaştığı zorluklar, esasen Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin yüz yıllık tarihi boyunca karşılaştığı

zorluklardır. Fenomenologların çoğunun ilgilendiği *epoche*'yi mümkün olduğunca uygulayabileceğimizi, bilgi ve bulguların toplandığını ve en kesin tarihsel inceleme prensiplerine göre değişiklik arz edebileceğini temin edebiliriz. Heiler'in, fenomenoloğun filolog olması ve kendisine uygun bir şekilde yorum yapma imkanı sağlayabilecek bazı uzmanlık alanının olması gerektiği şeklindeki ifadesine herhalde herkes katılır.

Onun yapmış olduğu Din Fenomenolojisi, kronolojik tarihten farklıdır. O olguları seçer, sistemleştirir ve yorumlar. O, dinin "*özü*"ne inebilmek için, tipleri, tipolojileri ve örnekleri tespit eder, daha sonra örnekler etrafındaki mevcut olan bütün bilgi ve bulguları düzene koyar. İşte burada, önyargılardan uzak durmayı iddia eden bilgin için, küçük bir neden vardır. Önyargılar, bütün fenomenolojik çalışma boyunca yapılan savunmacı ifadelerdir. Bilgi ve bulgular, bilimsel kurallara göre elde edilir ve fenomenoloji yapmak isteyen araştırmacı, yaptığı çalışmanın düzeninin yeterince bilimsel olduğunu iddia etme durumunda olabilir. Ancak bu durumda, bilim sanatsal bir değer içermelidir.

Bilimsel olarak istenilen "olgular" ve hakkında metodolojik tartışmaların yapıldığı bu olguların yorumu arasında gerilim mevcuttur. Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi ile Din Felsefesinin karışımı gibi görünmekle birlikte, Heiler'e göre, "*Din Fenomenolojisi, felsefi bir amaç olmaksızın tecrübî bir bilimdir. Hatta Din Fenomenolojisi, bütün dinlerin olduğu şekliyle kabulünü isteyen tarafsız, açık sözlü, önyargısız, ayırım ve tercih yapmayan bir bilimdir.*

Fenomenoloji, araştırmacıyı kısır çekişmelerden korur ve yabancı dinlerin temel anlayışına ulaşabilmek için avantajlar sağlar. Dini, katıksız olarak anlama ideali kazandırır. *A priori* yargılardan uzaklaştırır ve böylece elde edilen sonuçlar ne kelam-ilahiyat ne de felsefe olur. O, artık ayrı bir ilimdir.

---

[49] Agm, s. 260.

Ona göre, belli bir dinle ilgilenmeyi reddederek metodolojik sıkıntılardan uzak duran bir "fenomenoloji" türü vardır ki, bir olgu veya olgular grubu çalışılırken "karşılaştırmalı monografi" olarak nitelendirilmektedir.

Bu tür çalışma şöyle yapılır:

a- Her hangi bir olgu, kronolojik olarak bütün dinlere göre sırasıyla ayrıntılı bir şekilde tasvir edilir ki, buna "seçici fenomenoloji" de denilir.

b- Bu nitelikte yazılan kitapların konusunu, tarihî bilgilerin kronolojik ve tarihsel tasviri, ardından da fenomenolojik ve tefsirî incelemesi oluşturur. Örnek olarak Hastings'in *Encylopaedia of Religion and Ethics*'i, Heiler'in *Das Gebet*'i, S. G. F. Brandon'un *Time and Mankind, Man and His Destinity in the Great Religions*'ı verilebilir.

Brandon'un eserleri, değişik ulusların değişik tarihî, kültürel katmanları ile ilgili bilgileri, tarihsel sıralamaya göre tasvir eder. O, bu tasvir içinden, insanların ulaştığı zaman düşüncesini ortaya çıkarır. O bu konulara bir tarihçi bakışıyla yaklaşır, ama bunların fenomenolojik ve yorumcu açısından derinlemesine anlaşılabileceğini savunan kimseler de vardı. O, Paleolitik dinde, geçmişi anlama ritüeli vasıtasıyla zamana galip gelme gayretinin olduğunu fark eder ki, Eliade'ın *ebedî dönüş* teorisiyle uygunluk arz eder. Eski Mısır kültüründe zamanı yenme mücadelesini, Eski Mezopotamya'da zamanın imhası işini, Eski İsrail'de İlahi Takdirin vahyi olarak tarih inancını görür.[50]

Heiler, Din fenomenologlarının, eğer işlerinde samimi iseler, ilgili olduğu iş hakkında taraflı yorumlama yeteneği ile ilgilenmemelerini tavsiye eder; Fenomenologlar, okuyucunun itimat edeceği şekilde, anlayışını bir bütün olarak oluşturmalıdır. Fakat burada ikinci bir fenomenoloğun, onun analizinin uygunluğuna katılmasını zorlayabilmesiyle belirtilen herhangi bir prosedür, ikinci fenomenoloğun *eidetic visionu* birincisi ile aynı olmadığı müddetçe, yoktur. Bu nedenden dolayı, dinin fenomenolojik yorumları

aslında çok kişisel değerlendirmelerdir. Bu ise, tabii ve sosyal bilimlerden daha çok, belli edebiyat formlarına benzer. Fenomenolojinin özellikleri şunlardır: söz konusu değer hakkında tarafsızlığa ulaşmak ve antropoloji, etnoloji ve folklor sorunları ile bağlantı kurmaktır. Böylece fenomenoloji, dinî kavramları, ritleri, ritüelleri ve mit geleneklerini karşılaştırmalı morfolojik-tipolojik bakış açısından sınıflandıran ve sistematik olarak araştıran dinî araştırmanın bir parçası olan dinin sistematik incelenmesidir.

**8- Felsefi Yorum Fenomenolojisi**

**a- W. Brede Kristensen**

Norveçli dinler tarihçisi ve fenomenoloğu **W. Brede Kristensen** (1867-1953)'e göre fenomenoloji, din çalışmalarındaki bilgileri düzenlemek için kullanılan bir yöntemdir. Söz gelişi, dinî bilgileri tarihsel olarak düzenlemek mümkündür. Böylece, herhangi bir geleneğin, dinin, örneğin İslamın, tarihsel gelişimi çalışılabilir. Bunun için İslamın yayıldığı bölgelerdeki müesseselerle işe başlanabilir, onun Asya, Afrika ver diğer yerlerdeki gelişmesi günümüze kadar ele alınır. Bir dinin herhangi bir ülkedeki durumu da çalışılabilir (Mesela Anadolu çalışılırken, İslamın buralara ulaşmasından önceki dinî durum, gelenek ve görenekler, kültürler ele alınır, daha sonra İslamın buraya gelişi ve bundan sonra ortaya çıkan dinî ve kültürel etkileşimler değerlendirilir). Veya dinin bilgileri fenomenolojik olarak sıraya konulabilir. Böyle bir çalışmada, araştırmacı dinî olguların özünü-mahiyetini ortaya koyabilir. Bu çalışmada, kişi, dinî olguların özünü araştırır. Tarihî geleneği veya coğrafî konumlarına dikkat etmeksizin, dinler arasındaki ortak konuların anlamını tasvir etmeye gayret gösterir. Söz gelişi, değişik giriş törenleri arasındaki benzerlikleri veya değişik dinlerdeki din adamlığının ortak formlarını araştırır.

Kristensen'e göre fenomenolojik çalışmanın amacı, bir dinin diğer dinler üzerine üstünlüğünü veya küçüklüğünü göstermek değildir. O, bütün dinlerin

---

50 S. G. F. Brandon, *Time and Deity*, 1965, s. 2.

temel olarak benzer olduğunu göstermeye de çalışmayıp, dinî olguların temelini keşfedebilme gayreti ile dinî ifadenin tarihsel formlarının altında yatan ortak bir din bulma gayretinin ayırt edilmesini tavsiye eder.

Ondokuzuncu son ve yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde, bütün dinlerin temelde benzer olduğunu ve mevcut farklılıkların da sadece, asıl ahlakî ve metafizik değerlerin kültürel değişiklikten kaynaklandığını söylemek moda idi. Tarihsel olarak oluşmuş şekillenmeleri ortaya çıkarmak, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Budizm gibi "pozitif dinler"e karşı "doğal din"i teşhir etmek idi. Kristensen, bu yaklaşımda, dikkatlerin çekilmesi gereken üç önemli meselenin bulunduğunu vurgular:

**Birincisi**, yirminci yüzyıl insanının diğerleri kadar tarihsel olarak uygun durumda oldukları gerçeğini araştırır. Ben, tarihî bir varlığım ve ancak tarihsel olarak uygun terimlerle dünyamı anlar, kendimi ifade edebilirim. "Doğal din" çalışanlar, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ve çağımızın ilk dönmelerinde, "doğal din"i bulduklarını ve yirminci yüzyılın ideal "doğal dini"ni gerçekten bulduklarını düşündüler.

**İkincisi**, ortak bir paydayı araştıranlar, dinler arasında benzerlikler olduğu kadar, farklılıkların da olduğu gerçeğini göz ardı ettiler. Halbuki, dinler arasında bir takım benzerlikler ve farklılıklar mevcuttur. Söz gelişi, Türkler ve diğer bir çok ulus, kurban uygulamasına çok önem verirken, ve hatta bazıları insan kurban ederken, Hinduların Caynizm kolu, kurbanı reddetmekle birlikte bite, sineğe ve hatta bitki köküne bile zarar vermezler; Mısırlılar, Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Türkler ölülerini bazen mumyalayarak, bazen gömerek, üzerine büyük mezarlar yaparlarken, Hindular ölülerini yakarlar ve küllerini bir ırmağa serperler, ve Parsîler dahil bütün Zerdüştiler ölülerini "sessizlik kulesi"ne bırakırlar. Yunanlılar tanrıların gücüne kavuşmak inancıyla, tanrılarına sarhoşken tapınırlar, tapınaktaki rahip ve rahibelerle cinsel ilişkiye girerlerdi. Buna karşılık, Budist, Hıristiyan ve Müslümanlar cinsel ilişkiye önem verirler, ama onun

temiz bir şekilde yapılmasına itina gösterirler, sarhoşluğa da karşı çıkarlar. Erken devir Budizmi, dünyayı şeytan olarak görürken, Sami dinler buranın öteki dünya için hazırlık yeri olduğunu ve hatta dindarlığın bu dünyada her türlü iyiliği getireceğini ileri sürer. Ortodoks ve Katolik Hıristiyanlar, kiliselerini kutsal resim ve heykellerle bezerken, kendilerinin onlardan daha Hıristiyan olduğunu iddia eden Protestanlar, Müslümanların resim ve heykellere karşı olması gibi, kutsal resim, heykel ve diğer şekillere karşı çıkarlar, bu tür süslemelere önem vermezler.

**Üçüncüsü**, "doğal din"i çalışanlar, her hangi bir dinin en önemli unsurlarından birini göz ardı ettiler: Her hangi bir dinin inananları, kendi hayat ve inançlarına temel olabilmesi için, dine değer katan dinin belli unsurlarını kendilerine rehber ederler.

Dinî düşünce ve simgelerin bu saf özelliği, din çalışmalarında en zor metodolojik sorunlardan bazısını ortaya çıkardığını söyler Kristensen. Ona göre esas dinî unsur, inananları üzerinde ilginç etki yaparsa, dini "tarafsız olarak" çalışmak nasıl mümkün olacaktır? Dinî olguların anlamlarını bulmayı amaçlayan fenomenolojik araştırma ile değişik dinlerin mensupları tarafından verilen anlam arasındaki ilişki ne olacaktır? Bunun için iki karşıt gerçek vardır:

**a-** Din hakkında kazanılan bilgi, kişiyi daha dindar bir kimse yapmaz. Bir çok dinî geleneklerin azizleri ve din adamları, çoğunlukla okumamış, eğitimsiz ümmî kimselerdir. Bu ise, onların zeki kimseler olmadığı anlamına gelmez, bilakis onlar çoğunlukla, oldukça zeki kimselerdir. Ancak onlar, üniversite seviyesinde uzmanlık derecesinde bilgilere sahip değildir. Yani, Din Sosyolojisi, Dinler Tarihi, Din Fenomenolojisi gibi dallarda derin bilgilere sahip değildirler. Bundan, dinî geleneklerin akademik çalışmadan korkmadıkları gerçeği sonucu çıkar. Akademik araştırmaların, dinî inançları yıktığı ya da tahrip ettiği şeklindeki geleneksel önyargılar, bilgi toplama ve

dinî zıtlıklarla ilgili irade arasındaki farkı tamamen yanlış anlamanın sonucudur.

**b-** Madalyonun arka yüzü, aynı şekilde çok önemlidir. Dini, mümkün olduğunca derinlemesine araştırmada başarısız kalmak, dinîlik açısından tehlikeli bir başarısızlıktır. Ona göre Din ve ilahiyat eğitim-öğretimi, her daldan yetişkin insdanlar için çok önemlidir. Bununla ilgili olarak Kristensen şöyle der: *Siyasî, toplumsal, bilimsel ve tarihsel bakımdan çok iyi eğitim almış, ama ilahiyat ve dinî konularda cahil bir kimse kadar acınacak bir kimse yoktur. Din ve ilahiyat eğitim-öğretimi, eğer bazı acayip şizofrenik eğilimler dikkate alınmazsa, kişinin genel seviyesi ile birlikte yürümelidir.*

Dinî bilgiler, kişinin bilgisine katkıda bulunur. Dinî bilgiler, simgelerle ilişkilendirilir ve varoluşsaldır. Onun amacı, kişiyi yönlendiren temel imgelere başkalarıyla katılımı sağlamaktır. Mircea Eliade, bu konuda şunları söyler:

"*Kutsalla yaşayan dindar insanın arzusu, aslında mekanını objektif gerçekliğe taşıma arzusu ile aynıdır, sübjektif tecrübelerin izafiliği içinde, gerçek ve etkili dünyada yaşama arzusu değildir.*"

"Tarafsız" tarihî ve felsefî bilgi ise, başkalarıyla aynı şeyi paylaşmaktan daha ziyade, daldan dala konan veya tasvirci bilgidir. Bu, varlığın kalıplarını eleştirel açıdan sorgulamayı, kültürlere göre değişik uygulamaları incelemeyi amaçlar.

Kristensen, "tarafsız" çalışma alanında, üç çalışma biçimini (tarihî, fenomenolojik ve felsefî çalışma biçimlerini) tavsiye eder. Ona göre kişi, tarihsel bilgi ve bulguları topladıktan sonra, bunların fenomenolojik düzenlemesini yapar ve onların anlamını felsefî yorumla tamamlar. Çünkü felsefî önyargılar olmaksızın, çalışmaya başlanamaz; bunlar bilgilerin şekillenmesine yardımcı olur.

Kristensen, bilgileri sınıflandırıp düzenlemek için fenomenolojiyi sınırlandırır ve onların yorumunu felsefeye bırakır. O, tasvirden daha ziyade,

açıklamalar ve teorilerle ilgilenen felsefe türünden, fenomenolojik çalışmaları ayırt etmek ister. Fakat o, "özlerin" tasvirini, fenomenolojik disiplinden daha ziyade, felsefî disiplin içinde yaparken, fenomenolojinin ana geleneğinden uzaklaşır.

Ona göre Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihinin sistematik incelemesidir. Yani, fenomenolojinin amacı, çok değişik ve farklı dinî olgu ve bilgileri, taşıdıkları değerler içinde sınıflandırmak ve kümelendirmektir. Bu genel görüş, yoğunlaştırılmış bir Dinler Tarihi olmayıp, bilgilerin sistematik olarak çalışılmasıdır. Değişik dinler, olguların çok farklı zenginliklerini sunar. Her bir dinin törensel uygulama ve inançları, aslında belli bir benzerlik gösterir: onlar, söz konusu dinin damgasını taşır, ama dinler, özellik bakımından birbirinden ayrılır. Uygunluklar sadece kısmidir. Dinler Tarihi sadece özelin kabulüne yardımcı olur.

"Din Fenomenolojisi" yerine daha eski ve daha yaygın bir ad olan "Karşılaştırmalı Din" adı kullanılabilir. Yaklaşık olarak 1880'den bu yana kullanılan "Karşılaştırmalı Din" deyimi, değerlerini tanımlamak amacıyla dinlerin karşılaştırılmasına önem vermiştir. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca, haklarında çok az bilgiler olan bir çok din, keşifler ve özgün belgelerin çalışılmasıyla daha iyi bilinir hale gelmiştir. Örneğin, Avesta gibi, eski Hindu, Mısır ve Babilonya dinleri gibi, hatta yazılı belgeleri olmayan ilkel dinler içinde aynı durum söz konusudur. Bunların geniş tasvirleri yapılıp resimleri ortaya konulunca, bu dinlerin izafî-göreli değeri nedir? sorusu soruldu. Onların birbirleriyle karşılaştırılmasıyla her bir dinin gelişme derecesini, hangi dinin ileri, hangisinin aşağı olduğunu tanımlamak mümkün olur. En önemlisi, karşılaştırmalı yaklaşım, Hıristiyanlığın üstünlüğünü açıkça gösteremez miydi? Böylece, karşılaştırmanın en önemli görevi, dinî gelişmenin farklı dereceleri hakkında genel bir fikir vermek ve bu gelişme çizgisi içinde, her bir dinin yerini belirlemek idi. Bir çok kimseye göre, "Karşılaştırmalı Din"in bu anlama hala sahip olduğunu düşünür. Ancak, esas

görevi bu olan Karşılaştırmalı Din'den, karşılaştırmanın ikinci yöntemi olan bir noktaya varılmalı, bu da fenomenoloji olmalıdır.

Fenomenoloji, genel anlamda, dinleri birbirleriyle karşılaştırmaya kalkışmaz, sadece farklı dinlerdeki benzer olgu ve olayları tarihî sıralamaya koyar ve onları bir araya getirip kümeler halinde inceler. Bazen neredeyse karakteristik olan mukabil bilgiler, otomatik olarak karşılaştırılmayı gerektirir. Böyle bir çalışmanın gayesi, dinî düşünce ve inançları bilmek veya mukabil bilgiler kümesini belirlemektir. Onun amacı, dinî değerin az mı, yoksa çok mu olduğunu tanımlamak değildir, o sadece onların dinî değerini tanımlar. Bu değerler de, izafi olmayıp daima somut olan, müntesiplerin sahip olduğu veya gösterdiği değerdir. Mukabil bilgilere karşılaştırmalı yaklaşım, genelde derinlemesine bilgiler verir. Fenomenoloji, bütün Dinler Tarihinde daima belirleyici olan fikirler ve inançlar hakkında bilgi sahibi olmayı sağlar.

Değişik dinlerdeki mukabil bilgiler çok fazladır. Tamamen eşsiz olgular bulunur, örneğin kurban olgusu, farklı formlarda olsa bile, hemen hemen bütün din ve kültürlerde yer alır. Bu tesadüfi değildir. Bu olgu nasıl açıklanabilir? Kurban uygulaması, evrensel karakterli dinî bir ihtiyaç konusudur. Bu ihtiyacı nasıl bileceğiz? Ele alınan her hangi bir dinde, beki de yalnız kurban kavramı ifade edilir. Biz daha fazlasını öğrenmek istiyoruz: hangi dinî ihtiyaç, bütün yer ve zamanlarda, insanları tanrı ya da tanrılara takdim sunmalarına neden oldu? Bunu öğrenmek için, değişik dinlerdeki "kurbanlar"ı ele almalıyız; ayrıca insanların bildiği kurbanla ilgili uygulama ve kavramlara dikkatleri çekmeliyiz. Bu noktada neyin yaygın olduğunu tanımlamak, o kadar kolay değildir. Bu, genelde sahip olunan haricî özelliklerde, rahiplerin-din adamlarının nasıl giydirildiğinde ve ritlerin kendi arasında nasıl bölündüğünde bulunamaz. Kurban uygulamalarının önemli bir yaygın anlamı vardır ve bundan dolayı onları anlamalıyız.

Kurbanın nasıl bir dinî değeri olduğunu nasıl anlarız? Sayısız bilgi ve belgeler, aynı derecede açık anlam vermez. Bazen dinî fikirler, yazmalarla veya ona dinî anlamı kazandıran diğer şeyler vasıtasıyla anlatılır. Bu tür bilgilere özel dikkat gösterilmelidir. Bu, çalıştığımız dinde önemli değildir. Dinî anlamların fazla açıklanmadığı yerlerde, diğer örnekleri açıklayıp açıklamadıklarını anlamaya çalışmak gerekir. Böylelikle, bir dinden toplanan bilgiler, daha önceki bir bilginin anlamı, daha sonrakinden daha anlaşılır olabileceğinden dolayı, diğerlerine ışık tutabilir. Son zamanlardaki görüşlere göre, kurbanın, bazen gerçek ihtiyaçları ifade eden, krallara sunulan hediyeler gibi, Tanrı ya da tanrılara sunulan hediyelerle aynı anlamdadır. Ancak bu anlayış doğru mudur? Hayır. Belli bir din açısından bu soruyu cevaplandırmak zordur. Bunu cevaplayabilmek için, mümkün olduğunca fazla dinlerden toplanan gözlem bilgilerine dayanan genel bilgilere sahip olmamız gerekecektir. Ardından, bunları her biri ile karşılaştırmak gerekir. Bu ise, fenomenolojik yöntemle olmalıdır: Yani, olguları sadece tarihsel şartlar ve çevrelerinde değil, aynı zamanda ilgili anlamları içerisinde araştırmak gerekir. Fenomenoloji sadece antik dinleri, Afrika dinlerini, Yunan ve Roman dinlerini, Yahudiliği, Hıristiyanlığı, İslamiyeti, vs. anlatan tarihî bir disiplin olmayıp, aynı zamanda sistematik bir bilimdir. Esas mesele, Yahudi, Yunan, Roman ve İslami kurbanın ne olduğu değil, kurbanın kendisinin ne olduğudur. Bu amaç doğrultusunda Fenomenoloji, farklı tarihî bilgilerin daha iyi, daha derin anlaşılması için önemli bir katkıda bulunur.

Karakteristik bir dinî fenomen olarak dua veya ibadeti ele alalım. Dua veya ibadet, her dinde ayrı bir biçim ve ayrı bir özelliğe sahiptir. Hiç bir din yoktur ki, ibadet uygulamasına yol açan dinî ihtiyaç hakkında tam bir bilgi versin. İbadetin etkisini temin eden, en azından ibadet gücünün toplanmasını sağlayan kutsal ritler (örneğin, kurban) ile ilişkili olan "sihrî ibadet" ile karşılaşırız. Ancak bundan başka, Tanrı'nın iradesini çevreleyen ve bu

çevreleyişten ruhanî kuvveti kazanan "ruhanî tapınma" vardır. Fakat yine de biz, her ikisine de "ibadet" deriz. Bu halde, Din Fenomenolojisinin görevi, "ibadet" kavramı ile ne anlamamız gerektiği ve onların değişik formlarında neyin ortak olduğunun sorusuna cevap bulmaktır.

Başka bir örnek, bir çok dinde görülen "Dinî Temizliktir". Bunun dinî önemi nedir? Yalnızca mukabil bilgileri karşılaştırmalı olarak çalışmak suretiyle, temizlenmenin, temizlenen kimseyi güçlendirici olumlu etkisine ya da manevî pislikleri yıkama yönünde olumsuz amaca sahip olduğunu anlarız.

Diğer bir örnek de, kahin örneğidir. Kahine verilen dinî değer nedir? Ülkemizde bir çok yerde görülen *hoca* veya *büyücüler*in gelecekten haber vermeleri, fala bakmaları, hastaları iyileştirmeleri gibi örnekler, bizleri yeterince tatmin etmezler, onlar bu konuda, yani işi nasıl yaptıkları hakkında yeterli bir bilgi vermezler. Ama burada önemli olan şey, buna inanan kimselere aşikar olmasıdır. Bu kimseler, uygulama üzerinde fazla durmazlar ve bundan dolayı bizleri muğlakta bırakırlar. Onlar belirtilerle yetinirler, ama bu durum bizlere yeterince net gelmeyebilir. Kendilerine aşikar olanı anlamak için büyük risk almak zorundayız, zira dinî tecrübelerimizden büyü veya kahinlikle, kurbanla, temizlenme ve diğer ibadetlerle ya hiç bilgilendirilmeyiz ya da çok az. Bizim onları anlayabilmemiz için karşılaştırmalı araştırma yöntemini kullanmalıyız. "Kurban", "temizlenme" ve bütün dinlerde yaygın olan evrensel kavramları, anlayabilmek için bunları bu yönteme uygulamak gerekir.

Bundan başka, bir çok imparatorluklarda veya küçük krallıklarda görülen krallara karşı yapılan törensel saygı ifadeleri vardır. Bu tür topluluklarda kral, yüce bir din adamı olmakla birlikte, aynı zamanda birer ruhanî şahsiyettir. Bu ne demektir? Ona nasıl bir yetenek, bir güç, bir mevki izafe ediliyordu? İnsanlar arasında bu tanrı-adam nasıl bir yer işgal ediyordu? Şüphesizdir ki, buradaki "ruhani" sıfatı kelime anlamıyla düşünülmemelidir. Aynı durum Türk hakanları için de geçerlidir. Diğer imparatorluklarda

olduğu gibi, Yazıtlarda söz edilen "Teng Tenri kağan ..." nitelendirmesinde, hakan tanrı insan olmayıp, insanların lideri olan yüce, yetenekli kimse demektir. Aslında bunun dinî açıklamasını ayrıntılı olarak bulma imkanı yoktur, çünkü, bu nitelendirme veya adlandırma, tarihin çok evvelinden kullanılagelmiş olabilir. Yani, biz bunu anlamıyoruz. Bu dinî düşüncenin önemi konusunda, Sami toplulukların fikir ve inançları, biraz olsun bizleri tatmin edecek bilgiler vermektedir. Özellikle Babilonya inancına göre, Tanrı yeryüzündeki insanları yönlendirmek ve hayatı devam ettirmek için yeryüzüne insan (kral) olarak gelir. Onların toplumsal ve siyasî kurumlarının başında durur. Çünkü, insanların hayatı tanrısal özelliktedir. Savaşlar, tanrının düşmanlarına karşı yapılan, tanrının savaşlarıdır; diğer insanlarla yapılan anlaşmalar ilahi anlaşmalardır. Bunlar fani dünyada son bulur, ama öbür dünyada tanrının ilahi düzenine göre devam eder. İnsanları yöneten kral, insanların hayatının devamını sağlar, yani tekrar tekrar dirilerek onların başına geçer. O insanların ölümü anlamasını sağlar, toprağın verimliliğinden sorumludur, kendilerini yok etmek isteyen düşmanlar üzerine zafer kazandırır. Bundan dolayıdır ki, o ölüm ve tekrar diriliş tanrısı gibi nitelendirilir; ve böylece o, Yunan ve Romanlarda Dionisüs, Jüpiter ve Janus'u takdim eder. İşte nu noktada, karşılaştırmalı yaklaşım bizleri, Yunan ve Romanlardaki krallığın kutsallığını anlamamıza yardımcı olur.

Tanrısal dünya düzeni, ilgili olan konulardan birisidir. Değişik dinlerde bu konu nasıl anlaşılmıştır? Farklı formlarda olmasına rağmen, çok sayıdaki dinlerde muayyen tabiat perestlik formları mevcuttur. Tanrı veya tanrıça olarak toprağa tapınma bir çok dinde görülür. Bunun dinî temeli nedir? Nasıl bir dinî değer ifade eder? Ateşin, suyun vb.nin kutsallığı, inananlara ne ifade eder? Su veya ateş perestlikte ne gibi fikirler bulunur? Cevap, bütün dinlerde aynı değildir ve hiç bir cevap da tam değildir. Ancak karşılaştırmalı bir analiz sonucunda, temelde yatan düşüncelere ulaşabilir, tam olmasa da, her bir tapınmanın dinî önem ve değerini tanımlayabiliriz.

Karşılaştırmalı çalışmalar, yabancı dinî fikirleri anlamaya yardımcı olan yegane yöntemdir, ama kesin, ideal anlam ifade etmeyebilir. Her din, kendi bakış açısından, yani inananlarının nasıl anladığı şekilde anlaşılabilir. Karşılaştırmalı araştırmanın ve her tarihsel araştırmanın sonucu aynı şekilde ideal değildir; sadece yaklaşık bilgiye ulaşma imkanını sağlar. Tarihsel araştırmaların sınırlı bir geçerliliği vardır; bu sınır, konunun kendisinden, yani bütün inançların kesin özelliğinden gelir. Her inanan kimse, kendi dininin eşsiz olduğunu, kesin olduğunu ve başkalarıyla kıyaslanamayacağını düşünür. Bu, her dinin inananları için geçerlidir. Bu inanç, dinin bütünüyle ilgili olduğu gibi, aynı zamanda dinî inancın her bir parçası ile de bağlantılıdır. Ancak dinler tarihçisi, dinle ilgili olan bilgileri, o dine inanan kimse gibi anlayamaz. Tarihçinin bakış açısı farklıdır. Onunla araştırma konusu arasında uzun mesafe vardır, o kendisini o dine inanan kimse gibi tanımlamaz. Söz gelişi, Hıristiyanlığı araştıran tarihçi, Hıristiyan olmaz, eğer olursa tarihçilik açısından araştırması son bulur ki, o zaman kendisi hakikati bizzat tecrübe etme durumuna düşer. Tarihçi, sadece anlamaya çalışır ve bunu da yaklaşık olarak başarır. Daha fazlasını yapamaz. Başkalarının duygularını anlayabilme yoluyla, öğrendiği "yabancı" tecrübelerle yetinmeye çalışır ve sonra da tahmin eder. Bu, bize ilginç gelen bir durumun, hayalî olarak tekrar tecrübe edilişi, yani tezahürün sunuluşudur, gerçeğin kendisi değildir. Bize yabancı gelen böyle bir olguyu, kendi manevi tecrübemizle de tahmin edebiliriz: Milli özelliğimizin resmini yaklaşık olarak şekillendirebiliriz, ve bunu çoğu kez yaparız. Fakat sonra, kendi şekillendirmemizin kısırlığını hissederiz; sunuş daime gerçekten başka bir şeydir. Dinî ölçünün "varoluş" özelliği, araştırmayla kesinlikle açıklanamaz, tanımlanamaz. İşte burada, tarihsel araştırmanın geçerliliğine bir sınır koyulur. Fakat bu sınır koymak, bu araştırmanın değerini inkar etmek anlamına gelmez.

Tarihle ilgili mukabil bilgileri anlamak için, karşılaştırmalı araştırmanın sonuçları olan genellemeleri sık sık (bazen devamlı) kullanmak gerekir. İsrail krallarının kutsallığı, eski krallık anlayışının ışığı altında; belli kurbanlar da kurbanın dinî özünün ışığı altında anlaşılmalıdır. Eski krallık veya kurbanın dinî özünün bir kavram olduğu, buna karşılık tarihsel bir gerçek olmadığı doğrudur, sadece muayyen uygulamalar gerçektir, ama bu kavramlarla meseleyi halledemeyiz. Tarihsel araştırmalarda bunlar, fiilen gerçek olarak kabul edilir. Tarihsel araştırmalar bir bakıma, araştırmanın yönünü belirler ve bilgiyi anlamaya yardımcı olur. Böyle hayalî gerçekleri kullanmaktan sonuçlanan bilimsel sonuçların geçerliliğinin sınırı, tarihsel araştırmaya yabancı olgular değildir. Böyle hayalî gerçekler ve genel şekillenmeler, bütün bilimlerde hatta tabiat bilimlerinde bile kabul edilir. Araştırma daima, bütün bilimsel araştırmanın ana hedefi olan olguların özünü sezinler.

Böylece, tarih ve fenomenoloji arasındaki ilişki ortaya çıkar. Fenomenolojinin çalışma şekli (nitelikli bilgilerin kümelendirilmesi) ve görevi (insanın dinî düzenini resmetmek), kendisinin sistematik bir disiplin olmasını sağlar. Ancak, mümkün olduğunca dinin tipik unsurları ve temellerini ifade eden özelliklerine göre dinî fenomenleri kümelendireceksek, insanların dinî eğilimlerini, mizaçlarını resmeden bilgileri ve dinin temel unsurlarının neler olduğunu nasıl tanımlayacağız? Bu soruya, daha önceden de teşebbüs edildiği gibi, fenomenlerin kendisiyle cevap verilemez. Bütün dinlerin, dinin bir kaynağı olması gerektiğine dair yaygın bir görüş vardır. Muayyen bir dine ait olanları göz ardı edersek, genel fikir, duygu ve uygulamaları terketmiş oluruz ki, bunlar aslında neyin dinî olduğunu ifade eder. Deyim yerindeyse, bu iş mekanik türden bir yöntem gibidir, ama bu da kullanışsızdır. Bütün dinlerde görülen bir çok unsur vardır. Temel ve önemli olmayan unsurlar da çoktur. Diğer yandan, tespit edilmiş olgulardan hiç birisi, bütün dinlerde meydana gelmez. Hatta, çok

bilinen "Tanrı, ruh ve ebedilik" üçlüsünü her yerde göremeyiz. "Tanrı" fikrini ele alırsak, hatta Budizm'de yok olduğu gerçeğini gözardı edersek, her yerde uygulanabilen muayyen bir tanrı fikrinin olmadığı sonucunu çıkarırız. Arkalarında nelerin olduğunu anlayabilmek için, Tanrı hakkındaki muayyen fikirlerin sunulan formlarını terk edersek, boş kavramlarla karşı karşıya kalırız. Bu usulle elde ettiğimiz yaygın unsurlar, öylesine müphem ve Fenomenoloji araştırmalarında yön göstermeyen geçici, ömürsüzdür. Daha derinlemesine anlaşılan bütün dinî bilgilerin genelde bilindiği ve var olduğu söylenebilir. Eğer bunların dinî değerlerine ağırlık verilirse, bizlere ve şüphesiz diğer inananlara da yabancı olmadıkları görülür. Özlerini anlamayı öğrendiğimiz zaman, yabancı unsur kaybolur ve içimizde yankılanan duygu ve düşünceleri ifade ederler. Sadece bu nedenden dolayı, yabancı olanları anlarız. Gerçek değerlerini anladığımız zaman, bunun bütün dinî fikir ve uygulamalarda görüldüğü farkedilir. Daha da derinlemesine gidilirse, her şeyin yaygın olduğu bilinir. Hiç bir şey ve her şey. Bu yolla dinin özünü nasıl bileceğimizi öğrenemeyiz.

Öz, felsefî bir kavram olup özü formülleştirmeyi amaçlayan Din Felsefesinin ana görevidir. Fenomenolojideki temel fikirler, Din Felsefesinden alınmıştır. Felsefe, fenomenolojik araştırmayı yönlendiren prensibi süslemelidir. Diğer bir deyişle, ikisinin arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Evet, Felsefe, kişisel dinî tecrübeleri önceden farzeder; dinin teorisi de, dinin pratiğini farzeder. Dinin özünü araştırmak isteyen kimse, dinî düşünce ve fiillerin, tanrı hakkındaki fikirleri ve tapınma fiillerin değişik türlerinin genel bir resmine sahip olmalıdır. Bu, onun araştırması için gerekli olan fenomenolojinin sağladığı bir malzemedir.

Din Fenomenolojisi ve Din Tarihi de bu türden, karşılıklı bir ilişki içindedir. Doğal olarak, Tarih, Fenomenoloji araştırması için bulgu ve bilgi sağlar, ama tersi de doğrudur.

Böylece biz, genel din biliminin bütün dallarında kullanılan kavram ve prensipleri görürüz: tarih, tipoloji ve felsefe. Bunların üçü de bağımsız değildir. Her birinin ulaştığı değer ve sonuçlar, diğer ikisinin değer ve sonuçlarına bağlıdır. Devamlı olarak daha sonraki araştırmanın sonuçlarını önceden sezeriz. Tarih ve felsefe arasında Fenomenolojinin işgal ettiği yer, onu olağanüstü derecede ilginç ve önemli kılar. Fenomenoloji bir defa sistematik Dinler Tarihi olup uygulamalı Din Felsefesidir.

Dinin özünün felsefî olarak nitelendirilmesinde, bilgimizin ve felsefenin alanının dışındaki bilgiler kullanılır. Diğerlerinin tecrübelerini anlayabilmek için, kendi dinî tecrübelerimizi kullanırız. Dinin ne olduğu ve dinin özünün ne olmadığını kendi tecrübelerimizden bilmez isek, dinin özünü tasvir etmeye kesinlikle muktedir olamayız. Bu tecrübe, sade bir tarih araştırmasında bile, üzerimizde etkisini gösterir. Bu durum, söz konusu üç bilim dalının kendi arasındaki karşılıklı ilişkisiyle ispatlanmıştır. Din biliminde rasyonel ve sistematik bir yapının olması mümkün değildir. Burada *sezgi* zaruridir. Sistematik bir biçimde mantıkî bir birlik olarak kurulan karşılaştırmalı bir bilimle (tarih, fenomenoloji ve felsefe) zıt düşmüyoruz. Tamamen mantıki ve rasyonel olan takip etmemiz gereken yolu işaret etmez. Çünkü fenomenolojide sezinleme ve ipuçlarıyla çalışılır. İşte bu nokta araştırmamızı önemli kılar. Bu çalışma kişiliğimizin dışında kalamaz. Aynı şekilde, çalışmamız da kişiliğimiz üzerinde etkili olur. Bu, sözünü ettiğimiz alanlardaki araştırmaya nitelik ve değer kazandırır. Anlamak istediğimiz konular hakkında, "duygu"muza eminlik kazandıran duyguya itirazlar yapılıyor. Bazen bize yabancı gelen dinî bilgiler için sahip olmamız gereken tanımlanamaz sempatiye yapılan bir itiraz vardır. Fakat bu sempati, tarihî gerçeklerle içten bir yakınlık olmaksızın düşünülemez. Çalışmamızın, günlük hayatımızın ilgilenmediği teorik bir işlem olduğu doğrudur. Bilimsel çalışmalarımızla yavaş yavaş büyüdüğümüzde şüphe yoktur; eğer çalışma konumuz din olursa, dinîlikle büyürüz. Bunu söylerken,

bilimsel görevimizin en yüksek önemini vurguladık. Tarafsız ve bilimsel olarak çalıştığımızdan eminiz, ama yararlı bir iş, şüphesiz ki, ruhumuzun üzerinde veya dışında bulunan bir Ruhun aydınlanmasıyla ancak bir yer bulabilir. Buna da *sezgi* diyebiliriz.

Şimdi de Fenomenolojinin uyguladığı yöntem hakkında bir kaç şey söyleyelim. Fenomenoloji, mümkün olduğunca oldukça uzak ve değişik dinî bilgilerle irtibata geçmek ve onları anlamak için, karşılaştırmalı yöntemi kullanan bir konuya sahiptir. Yukarıda sözünü ettiğimiz, yaygın "Karşılaştırmalı Din" kavramı ile zıt düşebiliriz. Bu kavrama göre, bilgilerin izafi değerleri tanımlanmalıdır; insanlığın dinî hayatındaki alt ve üst formlar arasında yapabileceğimiz ayırım vasıtasıyla, bize bir ölçü, standart sağlanmalıdır. Bu karşılaştırma, Dinler Tarihinin tekamülcü bir yorumu ile sistematik bir biçimde yapılır. Bu yorum şekli, geçen yüz yılın sonunda bilim adamları ve diğerleri arasında hayli taraftar buldu. Ancak günümüzde bilim adamları tarafından kullanılmaz oldu, ama bunun yanında halka yönelik çalışmalarda hala yer bulur. Halk arasında kabul görmesinden dolayı, bunu gerçekten, göz ardı edemeyiz. Bunun için biraz dikkatli ve uyanık olmamız lazım. Tarihin bir anlamı vardır: o, ilkel zamanlardan en üst dereceye kadar gelişmiş zamanın üzerinde seyreder. Dinimiz ve kültürümüzün geri kalan kısmı bakımından, tarih piramidinin tepesinde duruyoruz. Tekamülcü görüşe göre, dinin tarihsel açıdan karşılaştırmalı analizi vasıtasıyla, bu açıkça görülür. Böyle bir analiz, Dinler Tarihinin tekamülcü bir yorumuna yönlendirir.

Tekamülcü teori iki türlüdür: tarihsel ve idealist.

*Tarihsel tekamülcülüğe göre*, her bir tarihî dönemde ulaşılan sonuçlar, kendileri tarafından bir sonraki nesle aktarılır ve daha da geliştirilir. Değerler kesinlikle kaybolmaz; nesiller boyu devam eder gider. Kültürün bütün dönemleri arasında tarihî bir bağlantı vardır. Bu teori Tiele'e aittir.

*İdealist tekamülcülüğe göre*, insanlık ve dinin özü fikrinin sahip olduğu bir varlığı bulunur. Bu fikir, tarihî fenomenler vasıtasıyla, ve hatta gözlemlenemeyen tarihsel ilişkilerle anlaşılır. O kendisini ilkel şekillerde gösterilen gelişmemiş gerçeklerden koparır ve en yüksek uygarlık ve dinlerde tüm açıklığıyla gün ışığına çıkar. İdealist tekamülcülük, Hegel'in gelişme kavramını ihtiva eder ki, dinler tarihi, din fikrinin diyalektik gelişmesi olarak anlaşılır.

Felsefî bakış açısından, her hangi bir olgunun, karşılaştırmalı araştırmanın tekamülcü türüne göre yapılabileceğini kabul etmek gerekir. Dinin özünü diğer manevî gerçeklerle -ahlaki, psikolojik, tanrısal unsurlar- dinin ilişkisini tanımlamak suretiyle tasvir etmek ve böylece dinin ayırt edici tabiatının bir tanımına ulaşmak, Din Felsefesinin görevidir. Öz tasvir edildiği zaman, doğal olarak dinî olgulardaki önemsiz unsur da gösterilmek durumundadır. Bu ise, Din Felsefesinin hakkıdır. Bir takım dinî formlar, bazı inanç ve kutsal ritlerin şekillenmeleri, bu esas unsuru, diğerlerinden daha güzel ifade eder. Yüksek ve geri kalmış formlar, tarih araştırmalarında ayırt edilir. Dinin ise, kendini çok karşı durumlarda dahi koruyabilen, canlı bir güç halinde, öz biçiminde olduğu görülür. Böyle bir din kavramı doğrudan doğruya, tarih boyunca dinin geliştiği fikrine sevk eder. Felsefî alanda tarihsel ve idealist tekamülcülüğün her ikisi de savunulabilir. Felsefî yöntem, tümdengelimcidir; olguların özden nasıl geliştiğini ayırt edip anlamak suretiyle, tarihsel bilgiler anlaşılır.

Hatta, dinin özünün sadece filozofun değil, aynı zamanda tarihçi ve Fenomenoloğun ihmal edemeyeceği bir kavram olduğu unutulmamalıdır. Araştırmacı, araştırmacının konusu olan elde edilmiş tarihsel olgulardaki dinî olanları, önemsiz olanlardan ayırma yeteneğine sahip olmalıdır. Doğru bir sonuca ulaşabilmek için, o, dine karşı bir duyguya sahip olmalı, dinin ne olduğunu ve Din Felsefesinin neyi amaçladığını bilmelidir. Bir çok tarihçi, bu "duygu"dan yoksundur. Fakat bunun tersi de doğrudur: esas unsuru tasvir

etmek isteyen filozof, tarihsel bilgilerle çalışmalıdır. O, saf bir idrak ile onlar hakkında zihninde fikir uyandırmaz. Tarih ve felsefe birlikte çalışmak zorundadır; yani, biri birine üstün kılınamaz. Her biri kendi alanında eşit olarak özerktir.

Ancak özerklik, eğer tekamülün muayyen bir yöntemi tarih üzerine üstün kılınırsa, reddedilir. Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi, bizim dinî bilgilerin özü hakkındaki kavramımıza sahip değildir. Bu, filozofun görevidir. Onlar, inananların, inançlarına hangi dinî değeri verdiklerini, kendilerini hangi dinin tanımladığını araştırmalıdır. Anlamak istediğimiz şey, *onların* dinidir, bizimki değil.

Bütün tekamülcü görüş ve teoriler, eğer bizim tarihle ilgili çalışmamız için onun yöntemini uyarlarsak, bizi başlangıçta yanlış yönlendirir. İnananlar kendi dinlerinin kesinlikle tekamül zinciri üzerinde olduğuna inanmazlar. Belki de onlar, din hakkında bazen hedef olarak düşünmüşlerdir, ama asla bir aracı olarak düşünmemişlerdir. Tekamülcü görüşte bu, kesinlikle zorunlu kavramdır, o olmazsa olmaz. Hiç bir kimse, kendi inancının ilkel olduğunu kabul etmez. Eğer ilkel olduğunu düşünürsek, onu anlamayı başta kaybetmiş oluruz. Öyle olunca, sadece kendi inancımızla ilişkilendiriyor durumuna düşeriz, kendimizi aldatmayalım, zira bizler başkalarının düşüncelerini öğrenmek ve bilmek için eğitildik ve öğrendik. Tarihçi ve Fenomenolog bundan dolayıdır ki, kendilerini başkalarına teslim edebilmek için, kendilerini unutma temayülünde olmalıdır. Ancak bundan sonra, diğerlerinin kendisini onlara (araştırmacılara) teslim edeceğini keşfedecektir. Eğer onlar kendi inançlarını diğerleriyle bir araya getirirse, diğerleri, kendilerini onlardan dışta bırakır. Bize yabancı olan değerler hakkında hüküm verilmez, çünkü bu değerler kendi dillerinde konuşmazlar. Eğer tarihçi, dinî bilgileri, ona inanandan farklı bir bakış açısından anlamaya çalışırsa, dinî gerçekliği o reddeder. Zira müminlerin inancından başka dinî gerçek yoktur.

Dinin "ilkel" ve "gelişmiş" formları kavramı, tarihsel araştırma için hayati bir konum arz eder. Dinî fikir ve kutsal ritler, bir dizi izafî değerlere indirilir, böylelikle onlar gerçekte mutlak değerler olarak işlev görmüş olurlar. Başkalarını özerk ve ruhanî şeyler olarak anlamalıyız; kendi değerlendirmemizi onların ve kendimizin arasındaki ittifak veya ayrılık derecesiyle tanımlanmasına müsaade etmemeliyiz. Tarihçi için, sadece bir tekamül mümkündür: "*inananlar tamamen haklıdır*". Yalnız bu sonuca ulaştıktan sonra, bu insanları ve dinlerini anlayabiliriz.

Şüphesiz bu, tarihte görülen geçmiş bütün dinî temayüllerin böyle bir evrime maruz kaldığı anlamına gelmez. Mutlaka, dikkatimizi çeken önemsiz veya olağan üstü fikirler görülür. Bunlar birbirinden nasıl ayrılır? Bu büyük bir mesele değildir. Önemsiz olan herhangi bir şey, daima tarihte hiç bir şeyin yok olmadığını ispat eder. Cüzi değerlerinden dolayı, bu olguların sadece kısa bir varlığı söz konusudur. Eski dinler ele alındığı zaman, bu türdeki bilgilerin çoğu, bizlere her hangi bir iz bırakmadan kaybolmuşlardır, en azından bizden uzak olmalarından dolayı artık görülmezler. Bununla birlikte, tarihçi ve fenomenoloğun dikkatini çeken dinî olgular, yüzlerce hatta binlerce yıldır süren inanç ve uygulamaların şekillenmesidir. Onlar sayısız neslin hayatından parçalar taşıdığını ispat ederler, çünkü belli insanların dinî şuurlarını ifade etmiştir. Söz gelişi, tabiat perestlik veya ruhani varlıklara imanın çok eski formları günümüze kadar korunmuştur. Buna kurban ediş şekil ve içerikleri ilave edilebilir. Bütün bunlar, onların dinî değerini ortaya koyar, çünkü her devirde, her şartta kaybolmamış, günümüze kadar gelmiştir. Çünkü, bunlar geçici fenomenler değildir. Eski dinleri çalışırken, uzun zaman farklılığı şu yararı sağlar: sayısız düzensiz değişim, şüphesizdir ki, artık görünmemektedir ve neyin devam ettiğini ve neyin açık olduğunu gösteren ana çizgiler, daha açık bir biçimde faaliyet merkezinde ortaya çıkar. Nesillerce önem verilen ve hayatın temeli olarak hizmet veren olgular, aslında kendi iç değerlerini ispat etmişlerdir. Biz de,

müminlerin onu anladığı şekilde, aynı duygu içinde, yani bu değerin, hayatın mutlak değeri olduğunu anlayabiliriz.

Tekamülcü bakış açısı, bundan dolayı gayri-tarihî bakış açısıdır. Bir çok insan için, ruhanî konular söz konusu olduğu zaman, başkalarının anlayışını yargılamak-değerlendirmek zor bir görevdir. Tarihle ilgili araştırmada, gözlemciler olarak dinî bilgilerle karşılaşırız, bir çok kimse bu durumu, başarması zor bir görev gibi görür.

**9- Yeni Stil Fenomenoloji**

**a- Mariasusai Dhavamony**

Mariasusai Dhavamony, *tasvirci fenomenoloji* ile dinî olguların daha derin anlamını bulmayı amaçlayan *yorumlayıcı fenomenoloji*den farklı olarak, "yeni sitil" fenomenoloji adı verilen bir fenomenoloji geliştiren önemli bir İtalyan Dinler tarihçisidir. O, bir takım yazar tarafından kullanılan "tarihsel fenomenoloji" deyimini, belki de, tarihsel olarak sağlam bir biçimde yerleşen şeyleri tasvir etmek için en uygun bir deyim olmasıyla birlikte, dinî olguların sistematik ve karşılaştırmalı olarak incelenmesine yönlendirir. Fenomenolojinin tecrübî temelini ve kural koyucu olmayan özelliğini vurgularken, o daha önceki "karşılaştırmalı din", "karşılaştırmalı din çalışması" ve "din çalışması" gibi tanımlamaların anlamına çok yakın olur. Burada dinî fenomenler, yapısal ilişkileri içinde olduğu gibi, tarihsel bütünlüğü içerisinde sistematik olarak incelenir. Din fenomenolojisinin tarihsel yöntemini tartışırken, Dhavamony, teorilendirme, gelişen tecrübe ve bilimsel yöntemin kullanılışı arasındaki yakın ve sistematik ilişkinin altını çizer:

*"Gözlem ve tecrübe, onları indirgemek ve başka gözlem ve tecrübelerin sonuçlarıyla bunları karşılaştırmak suretiyle doğru veya yanlış olarak test edilen genellendirme ve hipotezler için, bizleri delillerle zenginleştirir. Ancak, fenomenoloji, çalışma alanının insanların zahiri fiillerinde ifade edilen subjektif düşünce, duygu ve niyetler gibi dini olguları ihtiva eden*

*muayyen bir problemle karşılaşır. ... Başka bir deyişle, dini fenomenler tarafsız olarak soruşturulup anlaşılabilir ama, sübjektif olarak kökleşmiş olgulardır.*"[51]

Buna göre Dhavamony, fenomenler hakkında konuşabilmek amacıyla, objektifliğin gerekliliğini anlamak için *epoche* prensibini benimser. Dinî fenomenlerin anlamlarını açıklayabilmek için, *epoche* kavramı, fenomenoloğun yerine getirmesi gereken görevleri arasında olmasına rağmen, Dhavamony, dinî inançların bulunduğu temelleri kabul etmez ve dinî hükümlerin objektif geçerliliğe sahip olup olmadığını sormaz, zira bu kavram ona göre, din felsefesi veya ilahiyat alanına ait bir kavramdır. Ona göre, *Eidetic vision*'un metodolojik prensibi, dahilî dinsel tecrübe ve inancın ifadeleri olan dinî bilgilerin anlam ve hedeflerini anlamayı amaçlar. Dhavamony, değişik yerlerde uygulanan değişik anlama türlerinin karmaşıklığını ve zorluğunu tartışır, dinî olguların anlamını anlamanın daima ve yalnızca ifadelerin veya başka bir deyişle tezahürlerin anlaşılmasıyla başarılabileceğini vurgular. Dhavamony, fenomenolojik yöntemi şöylece özetler:

*"Fenomenolojik yöntem, bazılarının yaptığı gibi, incelenen fenomenlerin, yalnızca ne sade bir tasvirini verir, ne de fenomenlerin felsefi mahiyetini açıklama iddiasında bulunur; zira fenomenoloji, sadece ne tasvircidir ne de kural koyucudur (normatiftir). O sadece, dindar insanlar tarafından yaşanıp tecrübe edilen dini bir olgunun derin anlamını verir. Bu "derin anlamı" kavramı, fenomenin özünü-mahiyetini oluşturduğu söylenebilir; fakat "öz" kelimesi doğru olarak anlaşılmalıdır; bu "öz"den kastımız, burada söz konusu ettiğimiz 'tecrübi öz'dür. Din fenomenolojisi, tecrübi bir bilimdir, din psikolojisi, din sosyolojisi ve antropoloji gibi diğer insan bilimlerinin sonuçlarını kullanan insan bilimidir. Bunlardan başka, din fenomenolojisinin, din psikolojine, dini fenomenleri konu eden diğer her*

[51] Mariasusai *Dhavamony, Phenomenology of Religion*, Rome, 1973, s. 16.

*hangi bir insan bilimlerinden daha yakın olduğunu söyleyebiliriz, zira din psikolojisi, kendi dinilikleri içinde dini fenomenleri çalışır."*[52]

Buraya kadar temsilcileri ile birlikte fenomenoloji hakkında verdiğimiz bilgilere göre, Din Fenomenolojisinin kesin bir konusunun ve genel anlamda ayrı bir yönteminin olduğunu söylemek oldukça zordur. Adlarını ve fenomenolojik düşüncelerini özet olarak verdiğimiz bilginler, Husserl fenomenolojisinin en azından bazı kavramlarını uyguladılar. Onların amacı gayet açıktı. Onlar, bilim adamlılığının bütün titizliği ile diğer insanların dini inanış ve uygulamalarının tam olarak anlaşılmasını dilediler.

Bu doğrultuda, fenomenolojik yaklaşımın en önemli noktası, çalışma yapan kimsenin daha önceden sahip olduğu bütün önyargılardan mümkün olduğunca sıyrılıp, toplanılan bilgileri tarafsız bir biçimde ele alarak onların anlamlarına ulaşmaktır. Fenomenolojinin amaçlarının, dinî olguların modellerini, yapılarını ve değişik tezahürlerinin arkasındaki dinin özünü araştırmak, dini fenomenlerin özellikle dinî tecrübelerin değerinin ne olduğunu, tarih ve kültürde dinin rolünün ne kadar önemli olduğunu anlamak olduğu biçiminde ifade edilir. Bunlardan bazılarının veya benzer amaçların, din çalışmalarında kural koyucu olmayan yaklaşım ile nasıl kaynaştırıldığını anlamak oldukça zordur.

Batılı bilim adamları, Dinler Tarihi ile Din Fenomenolojisinin ayrı olup olmadıkları, birbirleriyle iç-içe olup olmadıkları ve hatta din çalışmalarında birbirlerine karşı ayrı birer disiplin olup olmadıkları konusunda, uzun yıllar tartışmışlar ve tartışmaktadırlar. Bu konuda bir çok kitap ve makale yazılmış ve aynı şekilde konferanslar düzenlenmiştir. Takdir derecesinde programların çokluğuna karşılık, bilim adamları arasında, beklendiği kadar bir birlik sağlanamamıştır. Bütün bunlara rağmen, metodoloji anlamında büyük gelişmeler sağlanmış ve Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisinin yöntem ve çalışmaları olumlu yönde kabul görmüştür.

---

52 Dhavamony, s. 17.

## D- KARŞILAŞTIRMALI DİN
## ve
## FENOMENOLOJİK TİPOLOJİ

Genel anlamda dini gelenek, olgu, konu ve modellerin tarafsız bir biçimde karşılaştırılması, fenomenolojik tipoloji yoluyla olur ki, bu da din bilimleri arasında önemli bir yer işgal eder.

Din tipolojisi kavramı, Dinler Tarihi araştırmalarında bilinen bir yaklaşım olup, Din Fenomenolojisinin sahip olduğu sıkıntı ve zorluklarla karşı karşıyadır. Fenomenolojik tipoloji, esasen karşılaştırmalı dinin bir parçasıdır. Fenomenoloji vasıtasıyla tipler, anlaşılan nesne ile nesneyi anlayan şahıs arasındaki, tecrübi ve aşkın alanlar arasındaki direk ilişkileri oluşturur, ve böylece tipler, yapısal anlam açığa çıkarır. Bu durumda, tipoloji yöntemi, karşılaştırma yönteminin özel bir epistemolojik-anlama yöntemi olur. Bu yöntem, karşılaştırma yapıldıktan sonra, *epoche* ve *eidetic vision* vasıtasıyla tiplerin fenomenolojisini yapmaktır.

Bu yöntemi en güzel bir biçimde uygulayan dinler tarihçisi, Mircea Eliade'dır. Onun bir çok eseri, az veya çok, bu yöntemin uygulanışını ihtiva eder, ancak onun, *Patterns in Comparative Religion* (Karşılaştırmalı Din Çalışmalarında Yöntemler) adlı eseri, sanki bu yönteme özellikle ayrılmıştır. O, bu eserinde, kutsalın tezahürü olan Hierophanileri inceler; kutsal gök, güneş, ay, su, taş, yer, zaman, kozmik ağaç, yer ana, dünyanın merkezi, mitler ve simgelerin vs. tezahürlerini analiz eder. O'na göre, insanın aşk ile yaklaştığı ve temasta bulunduğu her şey hierophany olabilir.[53] Eliade'ın karşılaştırma sitili, bulabildiği ilgili kutsalların bütün örneklerini bir araya getirmek ve onların temellerine inmek şeklindedir. Bu örnekler, ilkel, arkaik ve büyük dini geleneklerden alınarak kutsalın tezahürleri ve simgeler

şeklinde gruplandırılmıştır. Onun bu tür karşılaştırma yöntemi, temel olarak fenomenolojik tipolojidir. O, dünyanın değişik bölgelerinden aldığı dini fenomenlerin tiplerini, temel yapı ve değerlerini anlayabilmek için yan yana getirir. Eliade, bu konuyla ilgili olarak şöyle der:

*"Ben, dinî fenomenleri tarihsel çerçeveleri içinde çalışmak istemiyorum, ben sadece onların hierophanilerini dikkate alıyorum, onları anlamaya çalışıyorum. Bundan dolayıdır ki, suyun hierophanisinin özünü açığa çıkarırken, Hıristiyan Vaftizini aralarındaki farkları göz ardı ederek Okyanusya, Amerika veya antik Grek-Doğusundaki mit ve ritlerle yan yana koymak için vicdanım elvermedi. İlk tezahür ettikleri zamandan bu yana, hiç bir tarihi kutsalın tezahürü yoktur. Hierophaniler, uzun çağlara rağmen, aynen devam ede gelir, yapının bu sürekliliği ise, onların daha kolay anlaşılmasını mümkün kılar."*[54]

Bu, Eliade'ın tarihi ihmal ettiği anlamına gelmemelidir. Zira o, üç ciltlik *Histoire des croyances et des idees religieuses* adlı eserinde, insanlığın dini inanç ve fikirlerini, paleolitik dönemlerden başlayarak günümüze kadarki tarih dilimlerine göre değerlendirir. Ona göre, her hangi bir fenomenin ileri dönemlerdeki tezahürlerinin farklılığı önemli değildir (örneğin, suyun kutsallığını ifade etmek için önce Hıristiyan vaftizmi, sonraki dönemde ortaya çıkan İslamın abdesti), önemli olan şey, her fenomenin kutsal bir yapı ve anlam açığa çıkarıyor olmasıdır.[55] Burada, Eliade'ın tarih anlayışı ile diğer tarihçilerin yorum anlayışı arasındaki fark ortaya çıkar: Diğer tarihçiler, yorumlama yaparken yazılı belgeleri hikayeleştirip değerlendirir iken, Eliade, belgelendikleri ya da keşfedildikleri zamanın çok öncelerini yansıtan mit ve simgeleri tarihi dökümanlar olarak kabul eder. Onun ilgisi, tarihi hikayeler ve metinlerden daha ziyade, tipolojilerdir; o, hierophanilerin

---

[53] Eliade, *Patterns* ..., s. 11-12.

[54] Eliade, *Patterns* ..., s. 461-462.

[55] Eliade, *Patterns* ..., s. 463.

ve simgelerin yapısı ile ilgilenir, ama kişiler yada grupların onları yorumlamasıyla ilgilenmez.

Eliade ayrıca, dinî bilgi ve bulguları tarihselcilik anlayışı içinde, tipolojilerini dikkate alarak karşılaştırır ve fenomenolojilerine girer.[56]

[56] Tipoloji hakkında yapılan geniş tartışma için bkz. Haralds Biezais, "Typology of Religion and the Phenomenological Method", *Science of Religion: Studies in Methodology*, ed. Lauri Honko, New York, 1979, s. 143-161.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# FENOMENOLOJİK UYGULAMA

## TANRI FENOMENOLOJİSİ

Tanrı fenomeni, Budizm'in bazı özel durumları hariç[1], hemen hemen bütün dinlerde merkez özelliği taşımakta olup, din araştırmalarında çok önemli bir yer işgal eder. Dinlerdeki tanrı ya da tanrılar, söz konusu dindeki işlevleri doğrultusunda, değişik araştırmacılar tarafından farklı biçimlerde anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bize göre, bu farklılığın en önemli nedenleri, İlahiyat merkezli bakış açısı ve Dinler Tarihi açısından yapılan anlama gayretleridir: ilahiyat merkezli bakış açısı, Tanrı fenomenini Aşkın ve Mutlaklık noktasında yoğunlaştırırken, Dinler Tarihi Tanrıya kutsalın kaynağı olarak bakar. Belli bir dinin ilahiyatı, Tanrısına "yegane varlık", "en yüce varlık" gibi mutlaklık ifade eden kavramlar tahsis ederken, Dinler Tarihi tanrıyı, ortak bir yücelik özelliği vermek suretiyle anlamaya çalışır. Bunlara ek olarak, tabii ki etnolojik, antropolojik açılardan tanrı

---

[1] Budizm'in Buda "aydınlanmış kimse" denilen, kurucusu Siddhartha Gautama Sakyamuni'nin dünyasında ve genel anlamda Budizm'de tanrı konusu, dinler tarihçileri tarafından sürekli tartışılagelmiştir. Aslında Budizm coğrafyasında tanrı kavramı biliniyordu, ama kutsal metinlerinde tanrıdan hiç söz konusu edilmemektedir. Bundan dolayı bu dine ateist din denilmektedir. Ancak, tapınılmak amacıyla Buda'nın heykellerinin yapılması dikkate alınırsa, Buda'nın zamanla tanrılaştırıldığı ve böylelikle bu dinin de teist bir din olduğu söylenebilir. (G. Tümer, A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1993, s. 161-162; Ugo Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, çev. Mustafa Ünal, Kayseri, 1999, s. 152; John Ferguson, *Religions of the World*, London, 1978, s. 57.

değerlendirmeleri de bulunmaktadır, ama bunlar şimdilik söz konusu edilmeyecektir.

Dinler Tarihi tanrıları öğrenmeye çalışırken, doğal olarak, disiplinin sahip olduğu araştırma yöntemlerini kullanır. Daha önceki bölümlerde de söz konusu ettiğimiz gibi, Dinler Tarihinin verilerini anlama gayretleri Karşılaştırmalı Dinler Tarihi ile bir nebze halledilmeye çalışıldı, ama Dinler Tarihi disiplini içinde mükemmele yakın anlama işi, ancak Din Fenomenolojisinin ortaya çıkıp geliştirilmesiyle sağlanabilmiştir. Anlama yöntemlerini daha önceki bölümlerde anlatmıştık. İşte bu bölümde, fenomenolojik yönteme göre bir fenomenin nasıl anlaşıldığını, "anlamının" ne olduğunu ve ona nasıl erişildiğini bir örnekle göreceğiz.

## I- GERARDUS VAN DER LEEUW'NÜN TANRI FENOMENOLOJİSİ

Fenomenolojiyi sistemli bir disiplin olarak ortaya ilk koyan Hollandalı din bilgini Gerardus van der Leeuw hakkında, çalışmamızın ikinci bölümünde (s. 115-121) geniş olarak bahsetmiştik, ama konumuzla ilgili birkaç noktayı çok kısaca vermemiz, hatırlamak için yararlı olur kanaatindeyiz.

Gerardus van Der Leeuw,[2] fenomenleri tasvir ederek tasnif eder. Tasvir esnasında iki aşama kullanır: birincisinde tasvir edilen tasnifin özelliklerini doğrudan doğruya verir iken, ikinci aşamada söz konusu tasvire uygun gelen örnekleri verir. Çalışmasındaki örnekleri, kendi döneminde yaygın olarak çalışılan Orta Doğu mitolojisi, Hıristiyanlık, Hinduizm, Budizm ve nadiren de Yahudilik, İslam, Afrika dinleri, İç Asya kültürleri ve bunlarla ilgili masal ve hikayelerden alır.

Van der Leeuw, fenomenlerin mahiyet ve özünü, yani fenomenolojinin hedefi olan "anlama"yı, fenomenin tasviri içinde gizli bir biçimde sunmaya çalışmıştır. Farklı tasnif, tasvir ve mahiyetleri, numaralandırarak, sıraya göre vermiştir. Bunlar için ayrı bir başlık kullanmamıştır. Ancak biz bu çalışmamızda, söz konusu konuları okuyucunun konuyu daha iyi anlayabilmesini sağlamak amacıyla, tip ve morfolojisine göre uygun birer başlık altında anlatmaya çalışacağız. Bunları

---

[2] Gerardus van der Leeuw, 1925 yılında yayınlanan *Din Fenomenolojisine Giriş* adlı kısa monografisinden sonra, *Phänomenologie der Religion* adlı kitabını yayınladı. Bu eser, Din Fenomenolojisinin şaheserlerinden biri olarak kabul edilmiş olup, *Religion in Essence and Manifestation, A Study in Phenomenology* başlığı ile Liverpool (İngiltere) Üniversitesi Felsefe profesörlerinden J. E. Turner tarafından 1938 yılında Londra'da İngilizce'ye tercüme edilip basılmıştır. Biz bu çalışma süresince, Turner'in İngilizce çevirisini kullanacağız.

yaparken, Leeuw'nün anlatım biçimini değiştirmeyip, olduğu gibi korumaya çalışacağız.

O, Tanrı konusuna "**Güç**" kavramından yola çıkarak başlar. Ona göre din ile ilgili bilim dalları, dinin özne ve nesneleri ile işe girişir. Başka bir deyişle, dindar kimse dininin, tefekkür edilen tecrübenin **Faili** olan etkin düşünceyle ilişkili olduğunu bilir. Din için ise, tanrı, insanla ilişkilerde faaldir, halbuki söz konusu bilimler, insanın Tanrıyla ilişkisini ve Tanrının fiillerini konu edinir. Leeuw, ele almış olduğu tanrı kavram, anlayış ve figürlerini, yukarıda sözünü ettiğimiz kültürlere ait kutsal metin, masal, hikaye ve mitolojilerden derlemiştir.

Şimdi, van der Leeuw'nün Tanrı düşüncesinin temeline yerleştirdiği **Güç** fikrinden başlayarak "mükemmel tanrı"ya ulaşmaya çalışalım.

**A- YÜCE GÜÇ**

Van der Leeuw'ye göre, dini tecrübenin failinin Tanrı olduğu ileri sürülürse, "Tanrı"nın oldukça sınırsız, mutlak bir kavram olduğu anlaşılır. Bu kavram, onunla ilgili anlaşılanlara tamamen karşılık gelmez. Dini tecrübe, "önemli bir kimse" ile ilgilidir. Önemli kimse ise, diğerlerinden tamamen farklı olup, oldukça istisnai ve etkilidir. İşte, farklı ve istisnai olan şey, doğaüstü ve aşkın olan "Tanrı"dır. Her şeyiyle diğerlerinden farklı olan Tanrı, temsili dini tecrübeler vasıtasıyla "diğerleri"yle birleştirilir veya ilişkilendirilir. Buna bağlı olarak oluşan dini tecrübelerdeki pratik "Güç", Tanrıdan kaynaklanır. Güç, insan ruhunda kendini hem korku hem de cazibe olarak açığa çıkaran korku hissini uyandırır. Korkunun ve aynı zamanda aşk ve cazibenin de olmadığı hiç bir din yoktur. Bunların kaynağı da Güç'tür. Leeuw, bu teoriye dayanarak, en ilkel dini tecrübelerin kesinlikle empirik olduğunu ileri sürer. Ona göre kişi, böyle bir durumda, kendini, Tanrı

kavramındaki doğaüstü unsuru, bir "Diğer", yabancı bir şey ve oldukça olağandışı düşüncesiyle yorumlamaya alıştırmalıdır.[3]

## 1- MORFOLOJİLERİNE GÖRE YÜCE GÜÇLER

### a- Manist Özellikli Güçler

Van der Leeuw, güç teorisiyle ilgili olarak, Max Müller'in yayınladığı *mana* fikri üzerinde de durur. O, kendinden önce R. H. Codrington ve Max Müller'in bu kavram üzerinde tasvirlerini kabul eder: buna göre *mana*, Melanezya dilinde ifade edildiği gibi, yalnız bir şeyle sınırlandırılmayan, her şeyde bulunabilen, fiziki olmayan, ama kendisini fiziki güçlerde gösteren doğaüstü güç veya tesirdir. *Mana*, genellikle Güç anlamında kullanılmakla birlikte, Tanrı, Kabiliyet, Otorite, Etki, Şöhret, Yüce, Zeki gibi sıfat ve isim anlamında da kullanılmaktadır. Ancak Van der Leeuw, buradaki doğaüstülük ile Güç arasında bir ayırım yapar. Güç, tamamen pratik testlerle ortaya çıkar: ne zaman ki, bütün durumlarda olağan olmayan, büyük, etkili veya başarılı şeyler tezahür ederse, insanlar o şeye *mana* yükler. Buna karşılık, herkesin umduğu şekilde "doğal" ve "adi" bir biçimde oluşan bir şeye *mana* yüklenmez. Bir şeye *mana* yüklenilebilmesi için, o şeyin mutlaka bir türlü "olağanüstülük" sergilemesi gerekir. Her olağanüstü fiil, Güç tecrübesini doğurur ki, Güc'e iman tamamen tecrübi bir anlamdadır.[4]

Güç, tecrübi bir çok uygulamalarda ortaya konulabilir. Örneğin, büyü uygulamasında olağandışı bir biçimde Güç, tezahür eder. Büyü*, Güç vasıtasıyla gerçekleştirilir, ancak Güc'ün her kullanılışı büyüsel bir fiil değildir. Bununla ilgili olarak, evrenin yaratılışı esnasında ilahi Güc'ün, *mana*nın etkisini örnek olarak gösterebiliriz. Benzer şekilde, değişik dinlerde yerine getirilen yağmur dualarından sonra yağmurun yağması durumunda tecrübe edilen Güç, bu türdendir. Farklı bir örnek ise, Güçlerin çatıştırılmasıdır: İyi ve kötü güçler, değişik amaçlar için karşılaştırılır ki, bu

[3] Van der Leeuw, s. 23.

türden tecrübeler, ak ve kara büyülerin uygulama ve bozulmalarında görülür.[5] Bunlara benzer Güçlerin tezahürü bir çok ülkede, farklı biçimlerde tespit edilmiştir.

İslamiyet'te de, mübarek insanlar diye vasıflandırılan kutsal insanlardan hasıl olduğuna inanılan güçler vardır. Söz konusu bu mübarek kimseler, değişik amaçlar için mezarlarına yapılan ziyaret sonucunda, ziyaret eden kimse üzerinde etkili olan güçler, ziyaretçinin hastalığını iyileştirmek, dileklerini yerine getirmek biçiminde açığa çıkarır.[6] İslamiyet'le ilgili olarak, Leeuw'nün sözünü etmediği koruma ve korunma amaçlı nazar büyüsü, kurt ağzı bağlama büyüsü vs., hatta kişinin kendini veya başka birisini şeytandan uzaklaştırmak için okuduğu *istiaze* gibi korunma biçimleri de Allah'ın gücünün tezahür ettiği Ak Büyü çeşidine giren büyüler olarak kabul edilebilir.

**b- Tabu Özellikli Güçler**

Kutsal gücü ihtiva eden potansiyel nesne ya da kişilerin güçlerini açığa vurmaları, muayyen bir zamana hasredilmiş olmayıp, herhangi bir zamanda, umulmadık bir tarzda, doğal bir yerde tezahür edebilir. Gücün tezahür ettiği mekan, kişilere göre anlamlı bir özellik kazanır. Kutsalı ihtiva eden veya kendinde tezahür ettiği yer, nesne ya da kişiler *mana* olarak

---

[4] Van der Leeuw, s. 24-25.

* Büyü, bir takım muayyen uygulamalar vasıtasıyla, görülmeyen güçlerle irtibata geçmekte uzman olan kimselerin, belli bir amaç doğrultusunda güçleri yönlendirme sanatıdır. Bu sanat kişisel veya toplumsal amaçlar için Ak Büyü ve Kara Büyü biçiminde uzman (büyücüler) tarafından icra edilir. Her bir uzmanın büyü çeşidinin cinsine göre değişik formülleri vardır. Büyü, tanrı ya da tanrılar veyahut şeytanlar üzerinde güç dener ve bu güçleri kendi amaçları için kullanır. Çünkü büyü, bir takım uygulamalarla dinin uğurlu veya uğursuz uygulamalarına müdahale eder. Din ve büyü birbirlerine benzemektedir: her ikisi de uygulanır, tecrübe edilir, her ikisi de tabiatüstüdür, simgeleştirilir.; W. A. Lesa, E. Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion, an Anthropological Approach*, s. 413-415; Bianchi, *age.* s. 48-50.

[5] Van der Leeuw, s. 26.

[6] Van der Leeuw, s. 27.

adlandırılırken, bu özelliğe sahip olanlar da, "kutsal yapmak", "tehlikeyi ikaz etmek" anlamındaki ***tabu*** olarak değerlendirilirler. Yunanlılar, bu kelimeyi "yabancı" anlamında korku, dehşet ve düşman güçleri ifade etmek için kullanmışlardır. Bu güce karşı insan, hem saygı, hem de nefret besleyebilir.

Güç, insan ruhunda kendini hem korku hem de cazibe olarak açığa çıkaran korku hissini uyandırır. Korkunun ve aynı zamanda aşk ve cazibenin de olmadığı hiç bir din yoktur. Bunların kaynağı da Güç'tür. Marett, Otto ve Freud gibi bir çok batılı araştırmacı ve düşünür, din duygusunun kaynağını, korkuya dayalı aşk ve ümide dayandırır. *Tabu*, şüphesiz ki yasağı ifade eder ve Güç kendisini, kendinden kaçınılması gerekli şey olarak açığa çıkarır. Her yerde yasak, emirden önce gelir, ancak Freud birincinin ikinciyi ima ettiğini anlatır: İnsan daima yasaklara karşı duyarlıdır, emirler ise genelde bilinmez. Kişi bir şeyi aynı zamanda hem sever, hem de nefret edebilir. Oscar Wilde'ın "*insan sevdiği şeyi öldürür*" sözü, bu anlayışı anlatan güzel bir ifadedir. Kutsal, nefret ve korku veya aşk ve kin duygularını açığa çıkarırsa, o daima karmaşıklık oluşturur, kişiyi birtakım zıtlıklara sevk eder. *Tabu* bundan dolayı, olması zorunlu unsurların en eski formlarından biri olarak tasvir edilmiştir.

Hemen hemen bütün kültürlerde, cinsel ilişki içinde bulunmuş bir kimse, "kirlenmiş" sayılacağından dolayı, *mana*lara karşı ne saygı ve sevgi ne de nefret beslemelidir. Benzer şekilde, aybaşı veya loğusa olmuş kadınlar da, kültlerine göre "kirli" oldukları için, bu durumlara ve hatta kurban, dua gibi diğer dini uygulamalara kesinlikle katılmamalıdırlar. Yahudilikte Şabat, Hıristiyanlıkta Pazar ve İsa'nın doğum yortusu günleri gibi, kutsal günlerde en ufak bir iş yapılmamalıdır (veya en azından önemsiz işler yapılmalıdır). Benzer kutsal günler eski Ispartalılar ile eski ve günümüz Almanya'sında Noel Arefesinde bütün şeylerin kapalı tutulması biçiminde gözlemlenmektedir. Aksi takdirde, tabu güçlerin, oradakilere olumsuz

etkisini gösterebileceğine inanılır. Eski İsrail'de Uzza ve Ahyo, Ahit Sandığını korumaktaydı, ama arabayla taşırlarken öküzün tökezlemesinden dolayı Tanrı Yahve, Uzza'ya kızdı ve onu orada öldürdü (II. Samuel, VI). Öyleyse *tabu* durumu, tanrısal gücün keyfiliği veya onun adaleti olmayıp, tanrının kızgınlığı esnasında gücün o yönde tezahürüdür. Dolayısıyla, kişi korku ve dehşet durumuna düşmemek için, tabuya yaklaşırken erkana göre davranmalıdır.[7] Tabuyu "güven"e dönüştürmek için, örneğin Eski İsraillilerin Ahit Sandığını taşırken kurban kesmeleri gibi, bir takım kurban veya başka sunular takdim edilmelidir.

Sonuç olarak, Van der Leeuw'ye göre Güç fikri, kişiler veya eşyalarda yaratıcı, etkili, heyecan ve korku verici türlerde, değişik olağanüstülük formlarında tezahür eder. Bu güçlere, insanın tepkisi, heyecan ve korku, bazen de ümit duyguları içindedir. İşte, bunun sonucunda, olağanüstülük düşüncesinin öteki şekli olan "kutsal" anlayışı gelişir ki, *mana* içeren her şeyde açığa çıkar.[8]

**c- Kutsal ve Kutsaldışı Güçler**

Mana ve tabu arasındaki ilişkilerin değişik biçimlerde insanlara tezahür etmesi sonucunda, insan zihninde iki kavram oluşmuştur: *Kutsal ve Kutsaldışı.*

Bu durumda, *kutsal* ile *kutsaldışı* veya laik arasındaki ilişki açısından, güç ile güçsüzlük arasındaki ilişki, kolayca ortaya koyulabilir. "Kutsal" (latince *sanctus*), sınırlandırılmış olan istisnai şeydir; onun kuvveti, kendine has bir yer yaratır. Bundan dolayı "kutsal", ne tamamen manevi, ne de arzulanan veya şükredilen bir şeyi ifade eder. Buna karşılık kutsallık, hatta kirlilik her halükarda tehlikeli olabilir. Kutsal güç, kişiye tehlike etkisi

[7] Van der Leeuw, s.43-46.

[8] Van der Leeuw, s. 28.

yapabilir. Tehlike kutsal değil, ama kutsal tehlikelidir. Kutsallık zamanla tanrı ile birleşir ve sır haline girer; ardından da "tanrı" dine girmiş olur.[9]

## 2- TİPOLOJİLERİNE GÖRE GÜÇLER

Yukarıda kısaca sözünü ettiğimiz güçlerin bulunduğu kutsallar, Leeuw'ya göre, değişik tipolojilerde değerlendirilir.

**a- Hanedan Otoritesi Biçiminde Olan Güçler:** Hindistan'da uygun bir güce sahip her bir *kast*ın idaresinin katmanlaşmasına yönelir.[10] Brahman rahipleri *kşatra*'nın *kşatriya*lara bağlı olması örneği. Mısır kutsal gücü *sa* örneğinde olduğu gibi, özel bir büyüsel güç, bazen diğerlerinden ayrılır. Nazari de olsa, Hindu *tapa*ları da özel ve kutsal güçlerdendir. Bu *tapa*lar, Avustralya'daki kutsalların yaptığı gibi, ısı ve ışık çıkarabilen enerjiye sahiptir ki, bu özelliği, gücünün tezahürü olarak kabul edilir.[11]

**b- Birlik sağlayan Güçler:** Gücün, Doğa ile Evrenin birlik anlayışını oluşturması düşüncesinin evrensel bir olgu olması nedeniyle, Teklik prensibi ya da tektanrıcılığın başlangıcı olarak da değerlendirilir. Zira Güç, hiç bir zaman kişisel olmamıştır. O, ister psikolojik anlamda olsun, ister insana uygulama yönünde olsun ya da kozmolojik yönde olsun, evrensel bir enerji olur. İlk durumda Güç, Ruh olur, ama insanüstü bir Ruh, Güce benzer. İkinci durumda ise, Güç, Evreni hemen harekete geçiren ruhani bir forma bürünür. Bu anlamda vahdeti vücutçular (panteistler) ve tektanrıcılar, çok eski bir

---

[9] Van der Leeuw, s. 48.

[10] Hindu kastları yaratıcı tanrı Brahma'nın insan şeklinde tasavvur edilen bedeninin değişik uzuvlarından yaratılmıştır. Buna göre, 1-*Brahmanlar* (rahipler, din adamları), Brahma'nın ağzından; 2-*Kşatriyalar* (hükümdar sülalesi ve savaşçılar) Brahma'nın kollarından; 3-*Vaisyalar* (tüccar, esnaf ve çiftçiler), Brahma'nın midesinden; 4-*Sudralar* (işçiler), Brahma'nın ayaklarından yaratılmıştır. Bkz. Tümer-Küçük, ilgili bölüm.

[11] Van der Leeuw, s. 29.

geleneğin varisleri olup, orijinal kurucuları ilkel veya vahşi insanların olduğu bir kavramı, aramızda muhafaza ederler.[12]

**c- Zamanla Kutsallık Kazanan Güçler:** Genelde ilkel dünyaya yabancı olan böyle teorik kabullenmeler, ara veya kısmen gelişen kültürlerin şartları altında yükselen etkisiyle devam eder. Evrenin değişen süreci, muayyen güçlerin kazara ve keyfi etkisiyle görülen oluşum değildir. Bu durum, birlik içindeki Dünya düzeninin kural ve kanunlara dönüş tezahürüdür. Çok eski insanlar, kurala göre değil de, şimdi bizim Doğa Kanunları dediğimiz düzene göre değil de, kendi haline göre hareket eden bir Dünya sahnesini bilmekteydiler. Çin'de *Tao*, Hindistan'da *Rta*, İran'da *Aşa*, eski Mısır'da *Ma'at* ve Yunan'da *Dike*, nazari olarak Evrenin bütün hesaplarını kanunlaştıran sistemlerdir, fakat yine de yaşayan, kişisel olmayan ve bir özellik olarak *mana*ya sahip güçlerdir.

Tao, Evrenin takip ettiği yoldur, daha dar anlamda düzenli bir biçimde oluşan mevsimlerin değişimidir. Bu dönüşümü tanımlayan ılıklık ve sıcaklığın "iki kaynağı", Tao'yu meydana getirir; bir Tanrı için dış dünyada bir yer yoktur. Yaratılış, Tabiatın yıllık yenilenmesidir. Bu düzenli dönüşüm, tamamen tarafsız ve tamdır; ve insan Tao'ya itaat etmek için çabalamalıdır. Fakat böyle yaparken heyecanlanmamalıdır; Tao itidalli olmayı, hatta en sakin hal içinde bulunmayı ister. İyi işler için O çok isteklidir: "*Yüce Tao var idi; sonra "insan" ve "adalet" yaratıldı, zekilik ve akıllılık yükseldi, bunun yanında riya da canlandı.*" İnsan, Tao'ya itaat etmek için, ebediyen ***wu wei*** yapmadan iyi işler yapmalıdır. Bu Güce inançtan, en sakin bir mistisizm türü ortaya çıkmış oldu. Kendisi ne bir insana ne de başka tanrılara ihtiyaç duyar, başkasına muhtaç olmaz. "*insanların normu topraktır, toprağınki de göktür, Göğünki Tao'dur, Tao'nunki ise, kendisidir.*" "*Tao, bütün varlıkları yaratır*

[12] Van der Leeuw, s. 30.

*ve onlara şekil verir, onları korur.*" İşte, *mana* derecesinde bir güce sahip olan Tao'ya "Yüce" denir ki, tecrübi olaylarda tezahür eder.[13]

*Rta* da, manevi kanun özelliği ile Evrenin Kanunudur. O, Varuna ve Mitra tanrılarının Kanunu olarak kabul edilir. Zerdüştlükteki Aşa gibi, Rta da Evrenin ve Kanunun kendisidir, gerçek doğru inancın kendisidir.[14]

**d- Varlığıyla Kutsallık Kazanan Güçler:** Güçler ya da Tanrılar var olduğu zaman, Dünya Düzenini sağlamasından ötürü yüceltilir. İsrail ve Yunanlılar, şeytani güçler tarafından sıkıştırılmalarına rağmen, tanrısal enerjinin gücünün değerinden haberdardırlar. İsraillilere karşılık Yunanda, Tanrılarla şeytani güçler arasında herhangi bir ilişki söz konusu değildir.

Tabii süreçler içerisinde, insan, sempatik olmasa da en azından insan hayatı için tarafsız olan, güvenli bir müessese keşfetti. Güneşin durumu, onların hayatı için belirleyici rol aldı. Heraklit, güneşin kendi ölçüsünün dışına çıkamayacağını ifade etti. Başlangıç olarak bu tavır, tanrısal güç ile ilişkilendirildi. Hala kabul edilen dini teoriye göre, Evrenin temeli olarak Güç kabul edilir.[15]

**e- Varlığında Kozmolojik Özelliğe Sahip Güçler:** Gücün bu şekildeki nazari incelenmesi, ağırlıklı olarak kozmolojik bir özellik taşır, ama aynı zamanda psikolojik bir değere de sahiptir. İnsanın içindeki güç, yaygın görüş olarak onun "ruhu" biçiminde değil de, sahibi ile özel bir ilişki içinde olan özel bir güç gibi kabul edilir. O, kişiye hükmetse de, kişinin sahip olduğu bir güçtür.

*Moiro*, Kader Gücü olmadan önce, insanın kişisel kaderi idi hatta bu anlayış, günümüze kadar, modern Yunanda *Mira* olarak sürmektedir. Almanların *hamingyası* da bir *can-ruh* değildir, insanın içinde ve üzerinde etkili olan bir güçtür. Ruh, ilkel bir kavram değildir. İlkeller için ruh, insanda

---

[13] Van der Leeuw, s. 30-31.

[14] Van der Leeuw, s.31.

[15] Van der Leeuw, s.32-33.

bulunur ama ona hükmeder ve ondan ayırt edilir. Kızılderililer, inançlarına göre, çok kahramandır, ancak savaş gücü yoksa, o hiç bir şeydir. Güç, her türlü eşya veya nesnelerle bağlantılı olabilir. Bütün bu düşünceler, kişisel olmayan güçten farklıdır. Bazı kimseler buna fazla sahip olurken, bazıları daha az sahip olabilir.[16]

Hıristiyan-Yunan dünyasında, Güç fikri, *fönöma* kavramıyla bir tek güce dönüşür. Stoacılar, kalpten başlayarak bütün bedeni yöneten kişisel ruh, *hegemonikan*'ı, Dünya Ruhu *fönöma* ile aynı kategoride kabul ederler. İnsan ruhu, evrenin ruhu ile aynıdır. Böylece, ilkel Güç düşüncesi, ilkel ruh-nefes düşüncesiyle birleştirilir.

Aziz Pavlos'un görüşüne ve Gnostisizme göre *fönöma*, *psyche* (ruh) ve insana nüfuz eden tanrısal ruh ile birlikte, hayatın prensibidir. Bu durum, insanı "ruhani insan"a dönüştürmez. Ancak, Aziz Pavlos'un ileri sürdüğü görüş doğrultusunda, tanrısal cevher, İsa-Mesih ile birleşmesiyle hafif bir değişikliğe uğrar ve "Rab, o Ruhtur" sözünde ifadesini bulur. Philo gibi Stoacılara göre ise ruh, kişisel bir özelliğe sahip olmayıp, ruh ile beden bir uyum içinde olmazsa, güç, insana hükmeder. Yeni Ahit'te *fönöma*, bir çeşit sıvı gibi tasvir edilir ve *Karizma*, *dinamizm* ve *doksa* adlı psikolojik güçler durumuna gelir. Bunlar Tanrıdan insana uçarak gelirler ve tanrısal karizma, dua ile verilir. Biz bunu Tanrının Rahmeti diye tercüme ederiz. Söz konusu rahmet ise, arkadaşvari bir acıma olmayıp, özümsenen bir Güç biçiminde insana mucize gerçekleştirme kabiliyetini kazandırır. Karizma, karizmata'yı, yani Rahmet İnayetini etkiler. Buradaki inayet de, rasyonel anlamda tanrısal cömertliğin inayeti olmayıp, tanrısal Gücün bir sonucudur. Eski Hıristiyan terminolojisi, bu deyimleri karıştırır: Aşai rabbanilikte, İsa-Mesih, gücüyle,

[16] Van der Leeuw, s.33-34.

*fönöma, doksa ve dinamizmi ile* tezahür eder. Yuhanna İncilinde "ululamak, hamd etmek", tanrısal Gücün dağılımı biçiminde insanın değişimidir.[17]

Hindistan'da da *karma*, aynı zamanda Güç'tür, Kanundur ve cevherdir.

**f- Birleşen Güç:** Başka bir Güç teorisinde, insan ve kozmik güçler birleşir. Kişinin ve diğer şeylerin özleri bir ve aynıdır, onların ayrılması geçici olup, sonuçta farklı anlaşılmaz. Hindistan'da orijinal olarak can-nefes olarak bilinen Atman, Upanişadlar teorisinde sessiz bir biçimde Kanunu düzene sokan bir Güç oldu:

*"katil katledileni, katledilen de kendisinin katledildiğini düşünürse, her ikisi de birisini katletmediğini, diğeri de katledilmediğini anlamakta başarısız kalırlar. Atman güvenir, O, yaratılanların kalbinde, hilekardan daha hilekar, yüceden daha yücedir. Arzularından hali olan kimse, yaratıcının rahmet ve inayetiyle Atman'ın yüceliğini görür. Atman uzaklara gider, her yeri gezer. Bu tanrıyı tanıyan kimse, değişen vecd ve istiğrak halindedir."*[18]

Diğer yandan Brahman, brahminlere, kurban takdimi esnasında söylenen dualarla ilham olduğu gibi, orijinal olarak dünyanın gücüdür, yani kozmik Gücün ifadesi olur. Ancak, Atman ve Brahman, son durumda bir tektir. Neyin nerede olduğunu bilen kimse, birleşik bir Gücü anlayabilir. Böylece, ilkel ve yoğun bir biçimde oluşan tecrübi Güç düşüncesi, dini Tekliğe (monizme) doğru gelişmiş oldu.[19]

**g- Fetiş Güç:** Onsekizinci yüzyılın sonunda, animizmle birlikte, tabiat kuvvetlerinin kişileştirilmesi biçiminde ilahi varlıklara tapınmayı anlatan Naturizm (tabiatperestlik) ortaya çıktı. Bu görüşe temel teşkil eden örnekler, eski Yunan ve Hind inanışlarında görülmüştür. Bu anlayışa göre, ilkel

---

[17] Van der Leeuw, s.35.

[18] *Kathaka Upanişad*'dan naklen Van der Leeuw, s.36.

[19] aynı yer.

insanlar tanrıları, ruhları ve cinleri tabiat olaylarında yansıdığını keşfetmişlerdir. Ancak bu günkü anlayışa göre, doğal olaylardaki yansımalar, dini oluşturmamaktadır. Zira tabiat, dinde bir temel veya prensip değildir. Buna bağlı olarak da, dinin tabiatperestlikten çıktığı söylenemez. Eski insanların dünyası, tabiat olarak değerlendirilemez, çünkü onlar yapay ile tabii eşya arasında ayırım yapmamışlardır.

Bu anlamda yapay özellik taşıyan Fetişizm ile Tabiatperestlik arasında aynılık olmadığı söylenmelidir. Kültürde olduğu gibi, Tabiat'ta kutsal Güç söz konusudur. Bir çok kültürde orman, ocak, dağ ve denizin muayyen güçlere sahip olduğu kabul edilir.

Modern Dinler Tarihi bilgilerine göre, tabiatın istisnasız bütün dinlerde önemli bir role sahip olduğu görülür. Tapınılan şey ne tabiatın kendisidir, ne de tabii olgulardır; tapınılan şey, bunlardaki veya arkalarındaki Güçtür. Bu güçler ise, tecrübi olarak anlaşılır.

Fetişizm ile tabiatperestlik, taşperestlikten açık bir biçimde ayrılırlar. Belli ölçü ve biçimlerdeki taşlara muayyen güçler yüklenilir. Yakub'un başını koyduğu taşın kutsallaştırılıp "Tanrı Evi" haline getirilişi (Tekvin, XXVIII: 17) buna bir örnek olup, etiolojik bir değere sahiptir. Eski Yunan'da dikilmiş bazı taşlar, koruyucu özellik taşır iken, *fallik* biçimindeki taşlar, üretkenlik ve verimlilik gücünü temsil etmekteydi.

Van der Leeuw, ilkellerin her şeyde bir ruhun olduğuna ve bu ruhun o şeyde her hangi bir biçimde açığa çıktığına, başka şeyleri etkilediklerine inandıklarını varsayar. O, ilkel veya geleneksel insanların, önemli yolculuklarında kendine şans veya yardım getirmesi inancıyla, muayyen bir güç ihtiva ettiğine inandığı taşları yanlarına almalarını örnek olarak verir. Onlara göre, her şey, etkisini gösterse de, göstermese de, bir Güç taşır. Kutsal güç olarak kabul edilen *mana* ihtiva eden şeylere *fetiş* adı verilir. İlk önceleri, insanlar tarafından eşyalara yüklenilen bu özellik, daha sonraları doğal nesnelere de hamledilmiş ve bu kavram, şekilsiz bir anlam

kazanmıştır. İlkel insanların inancına göre, fetişler bir takım güçleri açığa çıkarır. Ancak bununla birlikte, kutsal güçleri ihtiva ettiğine inanılan kutsal dağ ve ağaçlar fetiş olarak kabul edilmezler. Eski Ahit'te (I Samuel, IV) konu edilen İsrail ve Filistiler arasındaki savaşta, Filistiler galip gelir ve bundan sonra İsrail ihtiyarları yenilginin nedeninin Yahudilerin varlık sembolü olan Ahit Sandığını yanlarında taşımadıkları olduğuna karar verirler. Ahit Sandığını yanlarına aldıktan sonra, yeni bir savaşa girerler ve Filistiler de Ahit Sandığının İsrail ordugâhında olduğunu, Allah'ın onlara yardım ettiğini düşünürler, büyük bir bozguna uğrarlar.

Fetişlere en güzel örnek, üzerine totem simgesinin kazındığı ağaç parçası biçimindeki Avustralya *şuringa*sıdır. Şuringa "hususi gizem" anlamını verir ve fetiş nesne, kadın ve çocuklardan gizli tutulmalıdır. Zira o, kişisel ve totem güçlerini ihtiva eder. Eskiden fetişlerde bir ruhun bulunduğu iddia edilirken, bugün bu tezin tam zıddı bir hipotez kabul görmektedir. Fetişizm sürekli dinamik olup ideal bir tip olarak kabul edilir. Gerçi orijinalde de öyledir, çünkü muayyen bir güç onda bulunur ve onda tezahür eder.

Bunlardan hareketle van der Leeuw, fetişten puta doğru bir değişimin olduğunu kabul eder: Dünyanın bir çok yerinde, taş yığınları oluşturulur ve yolcular bunların üzerine kendi taşını atar. Böyle taş yığınları Afrika ve eski İsrail'de görülmüştür.[20] Daha sonraları buralar birer abide veya ölülerin terk edildiği ya da gömüldüğü taş yığınları olarak görüldü. Aslında bu taşlar,

---

[20] Benzer taş öbeklerine Türk ve Moğol coğrafyasında da rastlanır: *Oba* veya *Obo* adı verilen "nezir atmak için yol kenarında yapılı taş yığınından ibaret tepecik"ler kutsal addedilir ki, kabileyi koruyan ruhları ihtiva eder. Bu "obo"lar dağ tepelerinde, ırmak boylarında ve yol üzerinde bulunur. Yolcular buralardan geçerken, yolculuklarının güvenli geçmesi için, oranın koruyucu ruhuna kurbanlar sunar, taş atar ve çubuk dikerler, buna da çaput bağlarlar. Bu inanç ve uygulama daha sonra Budizm ve Moğolistan'a da geçmiştir. A. İnan, *Makaleler ve İncelemeler-I*, s. 614-616; bu kutsal taş öbekleri, Anadolu folklorunda da sıkça görülür. Burhan Oğuz, *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri-II*, İst. 1980, s. 479-497.

kutsallaştırılmış taşlar idi. Eski Yunan'da böyle taş yığınlarına *hermae* denilip bir tanrıdan kaynaklanır: "Tanrı Hermes taşları yığın haline getirdi". Hermes, Praxiteles'in ellerinde şahane bir insan şekline girmeden önce, fallik (erkeklik uzvu) taşı *herm*'in yanında yıllarca durması gerekmişti. Pallas'ın muhterem formu da, yıldırım savan palladion'un fetişinden gelişmiştir. O, orijinde yarı taş fetiş, yarı kadın heykeller idi, Afrodit'in başlangıçta çam kozalağı olduğu gibi. Nesnelerin gücü, aslında önce tanrıların, daha sonra da hayvanların gücünü düşürdü. Eski Mısır'da fetişler, hayvan ve insan şeklindeki güçlerden oluşuyordu. Yunan'da da buna benzer antropomorfik Güçlerin şekillendiği fetişler bolca bulunuyordu. Aşkın ve batıni arasındaki bu oldukça ilkel ilişki, Fetişizmin özelliklerindendir. Tanrıdan geldiğine inanılan kutsal veya uğursuz zaman, ağaç kütleleri, insanın kalbine büyük yaratılıştan önceki ilk zamanlarda girmişti. Fetişlere insanlar saygı göstermiş, onları ziyaret etmiş, dua etmişlerdir. Van der Leeuw, fetişizmin kalıntılarının, günümüz dünyasında da maskot adı verilen şekillerin modern sporda sergilenmesi, kukla, oyuncak ve hayvan temsilleri biçiminde, her ne kadar tanrısal güç taşımasalar da, bu anlayışın bakiyeleri olarak devam ettiğini ileri sürer.[21]

Tanrının gücü ile kutsallık kazanan bir takım nesneler, dünyanın değişik bölgelerinde halk tarafından değişik biçimlerde saygı görmüştür, görmektedir. Güney Afrika'dan Avrupa'ya, Japonya'dan Orta Doğu'ya, Hindistan'dan Kuzey Kutbuna kadar olan bölgelerde, bu türden Güç'lendirilmiş nesneler yaygın olarak görülür. Batı Afrika'da bıçak, balta, testere, çekiç gibi aletler kutsal kabul edilip, üzerine kutsal güc'ün adına yemin edilir ki, istenilen umulur. Yunan'da tanrıça Atena'nın tahtadan sembolleri tanrısal gücün ifadesi olarak kabul edilir. Eski İsrail'de, üzerine *On Emir*'in yazılı olduğu taş levhaların saklandığı kutsal sandığa aynı rol

21 Van der Leeuw, s.37-39.

yüklenilir. Eski Almanlar da kılıç, kıyafet ve mücevherlere, kutsal gücü içeren potansiyel nesneler olarak bakmışlardır.[22]

Bu tür fetişlerden ayrılan, ama yine de benzer rolleri olan bir tür kutsal açığa vuran muskalar vardır. Bunlar da tanrısal güç ihtiva eder ki, insanlar tarafından üzerlerinde taşınır ya da yaşadıkları yerlerde bulundurulur. Muskalar, hazırlanışları bakımından çeşitlilik arz eder. Bazıları kutsal güce atfedilen sözlerin yazıldığı muskalar, bazıları da söz konusu Güç ile irtibatlandırılan sembollerdir. Örneğin, Müslümanların Kuran'dan bazı ayetler yazarak hazırladıkları muskalar, Yahudilerin mührü Süleyman, Hıristiyanların haç ve bazı kültürlere mensup insanların ay veya güneş simgesi bulundurmaları bu türdendir.[23]

[22] Van der Leeuw, s.40-42.

[23] Van der Leeuw, s.42.

## B- TANRI

Leeuw, yukarıda ele aldığımız güç kavramından yola çıkarak, aşağıdaki bölümlerde de görüleceği üzere, adi tanrılara ve ardından da adım adım "mükemmel tanrı"ya nasıl gelindiğine ve anlamının ne olduğuna ulaşacaktır.

### 1- TİPOLOJİLERİNE GÖRE TANRI-LAR

#### a- Gök ile İlişkili Tanrı Tipolojisi

Van der Leeuw, bir takım tanrıları gök ile ilişkilendirerek tipolojilerini ele alır:

**a.a- Gök ile Aynı Anlamda İnanılan Tanrı-lar:** Bu özellikteki tanrılar, gökteki varlıklar ya da karakterlerden önde gelir. Yıldızlar, örneğin, kozmik düzenin unsurlarından birisi olduğundan, tanrıdan sonra gelmek durumuna düşerler. Burada birinci unsur, göksel tanrıdır. Böyle tanrılar, kabile topluluklarında daha yaygındır (Leeuw, her ne kadar eserinde bahsetmemiş olsa da, Eliade'ı inceleyeceğimiz bir sonraki bölümde de görüleceği üzere, Türk tanrısı Tengri ve Çin tanrısı Tien de fiziki anlamda olmasa da sıfatı bakımından gök ile ilişkili olarak anlam kazanır).

**a.b- Güneş ile Aynılaştırılan Tanrı-lar:** Böyle tanrı tiplemesinde esas Güç, güneşin kendisidir. Günlük dönüşümünde, güneş aydınlık yayar ve kendinden olma özelliğine sahiptir. Bundan dolayıdır ki, günlük dönüşümünde, doğuş ve batışında insana korku ve ümit vererek, kendi gücünü kendi açığa çıkarmış olur. Güneş ışığının doğması zafer ile, zafer de tanrı ile özdeşleştirilir. Bu zafere, dolayısıyla tanrıya ulaşabilmek için, insanlar Doğu yönüne yönelerek tapınmalarını tamamlarlar. Mısırlıların güneş tanrısı ve beşinci hanedandan olan Firavunların güneş tanrıları bu tiplemeye örnek olarak gösterilebilir.

**a.c- Göksel Tanrı Tiplemesinden Birisi de, Ay Tanrı Tipidir.** Bunlar küre biçiminde algılanır. Babilonya ay tanrısı bu tiptendir. Babilonya ilahilerinden birisinde ona şöyle seslenilir:

*Ey Rab! Senin üzerinde kim vardır? Kim sana eş olabilir?*

*Büyük kahraman! Senin üzerinde kim vardır? Kim sana eş olabilir?*

*Rab Nannar! Senin üzerinde kim vardır? Kim sana eş olabilir?*

*Gözlerini açtığın (baktığın) zaman, senden kim kaçabilir?*

**a.d- Dünya Hayatını Simgeleştiren Gün Tanrı Tipi:** Böyle tanrı tipleri, sabahleyin doğmasıyla, annenin bir çocuk doğurmasını; öğleye doğru yükselmesiyle çocuğun gelişim ve gençliğini; öğleden sonra inişe geçişi ihtiyarlığı; batışı ile de ölümü ifade eder. Onun her günkü dönüşümü, hayatın yenilenişi demek olur. Mısırlıların *Ra*'sı, Slovakların destanlarındaki tanrı ve Romalıların *mater matutas*ı bu tiplere birer örnektir.

**a.e- Yıldızlar** da, güneş ve ay örneklenmesinde olduğu gibi, göksel gücün bir simgesi olarak Mısırlılarda kabul görür.

**a.f- Göksel Olayların Zamanı ile Bağlantılı Olarak Gücünü Gösteren Tanrı Tipi.** Gökteki bütün varlıkların hareketini ve zamanını - zerre kadar değişmeyecek biçimde- düzenleyen bir Güç vardır ki, bu tip tanrılar hemen hemen bütün din ve kültürlerde mevcuttur. Göksel varlıkların hareket zamanının düzenlenmesiyle takvimler ortaya konulmuştur. Böylelikle, insan hayatı astrolojik olaylarla ilgili olarak tayin edilmiştir.[24]

**b- Kabus-Korkutucu Tanrı Tipolojisi**

Şeytan ve cin karakterli tanrı motifleri vardır ki, bunlar Doğa (*veya insanların, tanrıya karşı tutumu*) ile irtibatlandırılır. Bu tür tanrılar, yaratıcı yüce tanrılardan farklı olup, tarlalarda, dağlarda, insanların yaşadığı yerlerde bulunurlar ve oraların sahipleri durumundadırlar. Van der Leeuw, Babilonyalıların *utukku*su, İslam'ın Cin'i, Yahudi kültüründeki (geleneğindeki) evlerde, çöllerde ve ormanlarda bulunan ruhları, korkunç

tanrı tipine örnek olarak gösterir. Kendisi bunları "kabus tanrılar" diye nitelendirir.[25]

Van der Leeuw'ye göre eski insanlar, ruh durumundaki kabus tanrıların, yeryüzünü ot gibi kapladığına inanmışlardır. Buna karşılık bazı ruhlar, *şanslı* duruma sokulmuş ve bunlardan biri etrafında Tanrı kavramıyla birlikte, kabus tanrı tipinden farklı bir Tanrı inancı oluşmuştur. Örneğin, Yunan *Daimon* ile *teos*, aynı anlamlarda değildir. Benzer örnekler İran ve Hint tanrıları arasındaki ilişkilerde de görülebilir. İran korku tanrısı *Daeva*, Hintlilerde yüce tanrılar *Deva* olarak kabul edilmiş; İran'da tanrı *Ahura*, Hintlilerde *Asura* adı ile tanrıların düşmanı olarak kabul görmüştür. Tanrılar panteonundaki bir çok tanrılar, hala şeytani özellikler taşır: Yunan Apollosu, diğer tanrılara şiddet ve terörle yaklaşır, ama daha sonra, tanrı ile fani arasında aracı konumuna girer.[26]

Van der Leeuw, kabus tanrı tiplemesine, tanrı ile ilişkili olan şeytan ve cinleri de dahil eder. Şeytanlar, tanrılarla karşı karşıya geldikleri zaman, "şeytan" olmuşlardır. Başlangıçta tanrılar "şeytani" olarak, rasyonel ve ahlaki iken, şeytan ruhlar amaçsızca tanrıların düşmanı oldular, "şeytan" oldular. Bunlar daha sonraki yüksek kültürlerin dinlerinde, tanrılar ile insanlar arasında aracı konumuna gelmişlerdir, ancak tanrılar onlardan intikamlarını almışlardır. İranlılarda tanrı ile şeytan, hemen hemen eşit durumda iken, Yahudilerde, bir takım şeytani özellikleri de bulunan tanrı Yahve'ye bütün ürkütücü formlar yüklenmiştir.[27] İslam ve Hıristiyanlıkta da

---

[24] Van der Leeuw, s. 65-74.

[25] Van der Leeuw, s. 137-139.

[26] Van der Leeuw, s. 140.

[27] Leeuw'nün tasnifine koyduğu öfkeli-kabus tanrı tipine Yahudi tanrısı Yahve'yi dahil etmesine neden olan özellikleri şunlar olabilir:

a- Adem ve Havva'yı, yasakladığı meyvelerden yemesinden sonra, onlara kızıp Havva'ya zahmet, gebelik ve doğum sancısı, Adem'e de karnını doyurabilmesi için topraktan zahmetle ürün alması gerekliliğini vermesi, Tekvin, III:17-19.

b- Adem ve Havva'nın cennetten kovulup yeryüzüne gönderilmesi, Tekvin, III:23.

şeytani ruhlar, tanrıya mahsus güçler olarak kabul edilir, ama onlar yine de Tanrı'ya bağımlıdır.[28]

Dünyanın değişik yerlerinde insanlar, rüya tecrübesi vasıtasıyla bunlardan korkarlar veya onlarla evlenme gibi ünsiyet durumuna girebilirler. Örneğin İslam'da *Cin* ile, İskandinavya'da *Troll* ile, Babilonya'da *Ardatlile* ile, Yahudi geleneğinde *Lilith* ile evlilik, bu tip ilişkilerdendir.[29]

**c- Dema Tanrı Tipolojisi**

Dema tanrı veya tanrıçaları insan, hayvan veya insanüstü figürlerdeki mitolojik tanrılar olup, insanlara ülkelerini, yiyeceklerini ve kutsal unsurları bahşeder, onlara toprak işlemesini ve hayvan yetiştiriciliğini öğretir. Onun eti ve kanından, ülkedeki değişik kabileler ortaya çıkmıştır.

İlkellerin tanrısı, ilkel bir takım tapınmalarla tazim ediliyordu. Leeuw, bu inançları basitçe Tanrıya iman biçiminde olan "doğal" dinler olarak kabul eder. Ona göre bu dinlerde Tanrı, aslında kendine değişik ve mükemmel tapınmaların yapılmasını istemez, sadece kendinin sevilmesi yeterlidir[30] Bu türden tanrılar Malaka Yarımadası ve Avusralya yerlileri arasında görülür. Malakalıların tanrısı Keii, yer hariç bütün her şeyi yarattı, yeri ise, Ple yarattı. İnanca göre Ple, daha önce insan idi. Bundan dolayı o, Ple kabilelerinin atası kabul edilir.[31]

Avustralya'nın tanrıları Mungan-ngaua ve Baiame; Kaliforniya'nın iki tanrısı yaratıcı Olelbis ve hilekar tanrı; Afrika bantu kabilelerinin tanrıları

---

c- Yılanı lanetlemesi, Tekvin, III:14-15.

d- Kabil'in, kardeşi Habil'i katli ve tanrı'ya davranışından dolayı onu cezalandırması, Tekvin, IV:1-15.

e- Nuh'un kavminin yaptığı "zorbalık" ve "bozgunculuk" nedeniyle tufan olayını gerçekleştirerek kavmini helak etmesi, Tekvin, VI-VIII.

f- Uzza ahit sandığını taşırken, öküzü tökezletmesinden dolayı, Allah'ın Uzza'ya kızıp öldürmesi, II. Samuel: VI. gibi konular.

28 Van der Leeuw, s. 140.

29 Van der Leeuw, s. 140.

30 Van der Leeuw, s. 159-160.

Juju ve Nzambi gibi tanrıların birincileri, Malaka örneğinde olduğu gibi, yaratma işlevinde; ikincileri ise, bağlı oldukları topluluğun kültürlerinin oluşmasında faal ve etkili olurlar. Bunlar kendileri için yoğun şekilde tapınılmasını istemezler, ama buna karşılık ikinci tanrının oluşturduğu kültüre karşı eylemlerde bulunan günahkarları ağır bir biçimde cezalandırırlar. Leeuw, Çin tanrısını ise şu şekilde yorumlar: Şang-Ti yükseklerin rabbi olup cennet veya gök ile ilgilenir. Bunun yanında aynı seviyede bir kişi daha bulunur. Bu kişi, atalarla aynı derecededir. Bundan dolayıdır ki, kral "göğün oğlu" olarak adlandırılır. Fakat kral, ata değildir. O sadece gök, imparatorluk ve hanedanın orijini ile ilgilenir. Şang-Ti, manevi dünya düzenini temsil eder ve sadece yarattığı ve kolladığı dünyayı yönetir. Şang-Ti, Tao'ya karşılık, bir kişi gibi daha antropomorfik olarak kabul edilir. Leeuw, bunun için eski bir Çin metninden şu örneği verir: "Rab, kral Wen ile konuştu." O, yaratıcı olarak unutulmuştur, ama Çin dini anlayışında ayrı bir öneme sahiptir. O, emir ve yasakları bildirmiş olup, buna uymayan günahkarları cezalandırır. Ona ancak kral yaklaşabilir. Bu ise, kralın göğün sunaklarında, rabbe bir takım tapınmalarda bulunmasıyla mümkündür. Ancak bunun yanında, O'na herkes dua edebilir. Leeuw'ye göre, Çin'in rabbi, yukarıdaki örneklerden farklı bir biçimde, tek başına Çin kültürünün yapılanmasında etkilidir.[32]

Vedik Hindistan'da Varuna ve Mitra, Hindu tanrılar alemindeki yerini muhafaza etmesine rağmen, belki de İndra ve onun eşlerinden orijin itibariyle farklı bir tip tanrı olan Adityaların ana figürleridir. Adityalar krallıkla, gök ve güneş ile ilgilidir, hatta bunlar hayat yolu olan Rta ile ilişkilidir. Bazen de Varuna onun yaratıcısı olarak kabul edilir. Varuna'nın karakteri, sarhoş kabadayı İndra'nın aksine, evrenin düzenini sağlayan ve günahkarları cezalandıran kutsal krallığın sakin görünen yüceliği biçiminde

[31] Van der Leeuw, s. 162.

[32] Van der Leeuw, s. 163-164.

tasvir edilir: "Kişi düşmanını ancak savaşta öldürebilir, ama diğerleri kanunları düzeltmek durumundadır." Varuna her şeyi yerli yerince düzenler ve gözetir. Kişi ona şöyle dua eder:

*"elem verici günah ne idi, Ey Varuna!*

*Sana şükreden senin arkadaşını yok etmeyi kim ister?*

*Onu bana göster, sen yanıltılmayacaksın, sen yücesin!*

*Hürmetle, senin affını dilerim ki, fiillerimin yanlışlarından uzak durabileyim!"*[33]

Leeuw, farklı kültürlerden olan bu örneklerin farklı ve geniş zaman ve çevrelerden alındığına işaret eder ve insanoğlunun bu süreç içinde gelişmiş tanrı fikrine sahip olduğunu ileri sürer.[34] Ona göre, bu örneklerdeki insanlar, ortaya koyduğu uygulamalarla, tanrının gücünü tecrübe etmişlerdir. Uygulamalarla insan, dünyaya hakim olur, yani kaza ve belaları uzaklaştırabilir, rüzgar estirebilir, yağmur yağdırabilir. Burada tanrının gücü, aslında esastır, ama o gücü istediği yöne doğru yönlendiren, insanın dini uygulamalarıdır. Zira kişi, tabiri caizse, ihtiyaçlarını daha yüksek bir makama bildiriyor, ama arka düzlemde faal ve etkili olan tanrının gücüdür. Söz konusu güç, ritler üzerinde hakim olur, ama kendi yüce gücünü, yapılan uygulamalar vasıtasıyla açığa çıkarır. Güç buna özel itina gösterir ve onu göğe, tanrısala sevk eder; orada Tanrı her şeyi gözetir ve düzeni sağlar, böylece de arka planda bulunan tanrısal güçten çıkan dünyanın kesin varlığı olmasına rağmen, yaratıcı olmaktan daha ziyade koruyucu ve gözetici bir özellik kazanır. Fakat yaratma süreci, yaratıldığı zannedilen kişisel nesnelerden daha uzaklara gider; bu süreç devamlı olmayıp bir kerede tamamlanmıştır.

---

[33] Van der Leeuw, s. 164.

[34] Van der Leeuw, s. 164.

Yukarıdaki tanrı tipleri, kültürün ve kurtuluşun oluşumunu sağlarlar ve kabile atalarına yaklaşırlar.[35]

**d- Hilekar (Demiurge, Trickster) Tanrı Tipolojisi**

Yüce bir tanrının evreni yaratması anında veya yarattıktan kısa bir süre sonra, sahneye çıkarak Yüce Varlığa karşı veya onun yanında yardımcı işler yapmaya kalkışan ikincil güçlerdir. Bunlar genelde hile ile hakimiyet sağlamaya çalışırlar, ancak Yüce Varlık, sonunda onları kendine bağlar. Bu tipten tanrılar daha fazla, Kuzey Amerika yerlileri arasında yaygın olan geleneklerde bulunurlar. Örneğin, Maya yaratılış geleneğinde tanrı Tepeu Gucumatz, düzenleyici niteliğinde olup, demiurge tanrı özelliği taşır.

**e- Parlak Tanrı Tipolojisi**

Parlak tanrı, evrenin yaratılışı anında veya ilk zamanlarında Yüce Güç figüründeki Yüce Varlığın karşısına, demiurge tanrı gibi, karanlık veren tanrıyı mağlup edip aydınlığı sağlayan tanrıdır.

Bu bağlamda parlak efsane, yaratılış destanını derin bir biçimde etkilemiştir: Taymat'ı öldüren Marduk, Apap yılanını öldüren Ra, karanlık kaosunu yok eden tanrılar parlak tanrılardır. Demiurge'un işi hakkında başka bir anlayış, Mısır geleneğinde de görülür.

Bu türden yaratılış efsanelerinde, insan, kendi iradesi dışında verilen şeylerle, anlamaya çalıştığı dünya ile mücadele eder ve "bu dünyadan olmayabilen" işlere-şeylere imana ulaşmaya gayret eder. İnsan kendini ve dünyasını ihmal etmez, ama dünyanın sonunun geleceğine inanır ve Tanrı'ya ulaşmayı hedefler; vahiy ya da ilhamı Tanrı'nın yegane fiili olarak kabul eder.[36] Bu bağlamda nass ya da dogmalar, efsanelerin önüne geçer. Dogmada *yaratılışın yokluğu* vahiylere rağmen, ispat edilmeye çalışılır. Zira İrade ve Şekil, beklenen tanınmalarını aldıktan hemen sonra, "Hiç" yol verir ve yaratıcı tekrar bir demiurge haline gelir. Böylece, Tanrının kendi kendini

[35] Van der Leeuw, s. 165.

ihata etmesi gibi, tamamen yaratma işi, *imana* yönlendirilir. Bütün bunlarda yaratma işi, kesinlikle Evrenin orijininin her hangi bir açıklaması değildir. Dünyanın "orijini" hiçbir zaman dinde bir neden olmamıştır. Çünkü neden-Tanrı, Evrenin bir parçası olabilirdi; fakat yaratma fikri, bu dünyada olmayan bir şeyi ispat etmek için anlamlandırılır.[37]

**f-Düalist Tanrı Tipolojisi**

Dinler Tarihinde Güçlerin çokluğu veya birliği söz konusudur. Güçlerin birliği, mutlak Gücün (Monizm) veya Formun (Teizmin) zaferini ifade eder. Ancak Güçler, birbirleriyle mücadele eden anlayışa, yani Düalizme indirgenebilir. Böylelikle bu durumu ihtiva eden din, Güçler arasındaki yarışma dini olur.

Düalizm bir çok yerlerde görülebilir. Eski Mısır kültünde insanlar, tanrının düşmanlarına karşı, tanrıya yardım ettiklerine inanırlar. Aslında Mısırlılar, düalizme karşı mükemmel bir sabır sergilemişler ve her şeyi, göğü, cenneti, yeri, krallığı, bölgeleri ve tapınakları bölümlere ayırmışlardır. Onlar bütün dünyayı bölümlere ayrılmış olarak kabul ederler ve iki yarımkürenin temsilci tanrıları olarak da Horus ile Set'e inanırlar.

Bununla birlikte, düalizmin tarihi formu İran dini, Zerdüştlükte görülür. Bu dinde büyük kurucu ve şekillendirici, Tabiatın eylemini dikkate alarak düalizmi oluşturmuştur: Evrenin mutlak hayatı, yani insanın hayatı, kesintisiz bir mücadele halindedir.

Zerdüşti düalizm, ruh ve beden anti-teziyle ilgilenmez, ama bu farkı kabul eder. Bununla birlikte iyi ve kötü düalizmi içinde devamlı bulunmuştur. "Zeki Akıl"a karşılık "şeytani bir akıl"; "kötü" düşünceye "iyi" düşünce; "hakikat"e "yalan" vb. karşılık verilmiştir. Zerdüşte anti-tez ve insanlığa düalizm yükleme, insan dışı unsurlarda olmuştur: evcil hayvana kurt; suya kuraklık; bitkilere afet gibi zıtlıklar verilmiştir. Benzer zıtlıklar

---

36 Van der Leeuw, s. 579.

37 Van der Leeuw, s. 580-3.

Yasna, 60:5'te şu şekilde anlatılır: "*bu evde itaat, itaatsizliğe; barış, düzensizliğe; cömertlik, pintiliğe; teslimiyet, isyan ve gurura; doğruluk, yalancılığa; hakikat, yalana galip gelecektir.*" Böylece, bütün dünyada karşıt çiftler oluşturulmuştur.[38]

Zerdüştlükten ilham alan Mani dini de güçler arası mücadelenin tarihi bir formu olarak kabul edilir.[39]

**g- Sakin Tanrı (deus otiosus) Tipolojisi ve Onun İstirahat Dini**

İnsani faaliyetlerden elini eteğini çekmiş ve dolayısıyla ritüelde faal olarak görülmeyen yüce bir Varlığa, istirahat eden tanrı (*deus otiosus*) denir.[40] Bu tanrıların dinine Leeuw, *istirahat dinleri* demekte olup bunların her hangi bir tarihi forma sahip olmadığını ileri sürer.

Gücün ihtişamını tecrübe eden kimse onunla ve başkası arasında olabilecek mücadeleye ihtimal vermez, ya da kabul ettiği gücün, başka unsurlara karşı mutlaka ve her zaman üstün geleceğine inanır. Böyle bir kimsenin kabul ettiği dinin tanrısı itidalliği, dinlenmeyi tercih eder ve insanlar arasındaki işlere müdahale etmez. Mükemmel sakin bir din, tarihsel bir form olarak kendini tamamen yok edebilir, zira bir takım eylemler olmazsa, her hangi bir din olmaz; sükunet, mücadele olmaksızın devam edemez. Bundan dolayıdır ki, istirahat, bir hasretin hedefidir, ama yine de istirahat ya da geri çekilme, bir dine tamamen hakim olabilir ve ardından da monistik ve panteistik sistemler ortaya çıkar. Fakat geri çekiliş, bir dinin faal yönleriyle ilişki içinde bulunabilir. Bu türe örnek olarak Aziz Pavlos'un ifadeleri gösterilebilir: "*... her riyaset ve her hakimiyet ve kudreti iptal edip melekutu Allah'a, Baba'ya teslim ettiği zaman, son olacaktır. ... ve her şey ona tabi kılınınca, o zaman Oğul her şeyi kendisine tabi kılana tabi*

---

38 Van der Leeuw, s. 602.

39 Van der Leeuw, s. 603-604.

40 Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İst. 1997, s. 37.

*olacaktır, ta ki Allah her şeyde her şey olsun.*"-I. Korintoslular, XV:24-28. Bu ne bir monizm ne de bir panteizm olup, kesinlikle bir geriye çekiliş, istirahattır. Bu, sevgi adı verilen Tanrı'da birliği arzulamaktır ki, Tanrının kendisi tarafından hediye edilmiştir.[41]

Leeuw, çalışmasının bir çok yerinde Zerdüştlük dininden örnekler vermesine rağmen, *deus otiosus* konusunda Ahura Mazda'yı örnek olarak vermemektedir. Halbuki, fenomenolojik anlama usulüne göre, Ahura Mazda da *deus otiosus* tiplemesine girmektedir: Ahura Mazda dünyayı yaratır ve onun idaresini iki zıt güce, İyi ve Kötü Ruhlara teslim eder. Onun Zurvanizm şeklinde ise, Zurvan, Ahura Mazda ve Kötü Ruh'u yaratır ve ardından dünya işlerinden uzaklaşır.[42]

**h- Faal ve Müdahaleci Tanrı Tipolojisi**

Leeuw, istirahat dininin karşısına, istirahat ve geri çekilmeyi arzulamayıp, her işe müdahaleci olan Tanrının dinini koyar. Aktif olma durumu, hemen hemen bütün tarihi dinlerde bulunan en önemli konulardan bir tanesidir. Dinlenmez Tanrı ne uyuşuktur, ne de uyur; o hiç dinlenmez, her zaman faaldir. Bu tanrı aynı zamanda, kendine inanan insanların da dinlenmesini istemez. Bu tanrı mücadeleyi ve mutedilliği reddetmez, zira mücadele, faal olmanın bir formudur. Mücadele durumu, açıklıktır. Fakat tanrı, insanları mücadeleye teşvik eder ve mücadelenin sonucunu yine tanrı belirler; barışı, huzuru veya buna karşıt olarak huzursuzluğu, insanların mücadeleye katkısı oranında insanlara bahşeder veya cezalandırır. Bütün insan hayatını idare eden tanrı, asla dinlenmez.

Leeuw, Eski Ahit'te böyle bir tanrının varlığını Mezmurlar'a müracaat ederek gösterir:

(Mezmurlar, LX:1-12): *"Bizi kendinden attın, ey Allah, bizi kırdın; Gazaba geldin; bizi eski halimize koy. Yeri titrettin, onu yırttın; çatlaklarını*

[41] Van der Leeuw, s. 605.

*birleştir; çünkü sarsılıyor. Kendi kavmine güçlükler gösterdin; bize sersemlik şarabı içirdin. Hakikat uğrunda açılsın diye, senden korkanlara sancak verdin. Sevdiklerin halas bulsun diye, sağ elinle kurtar ve bize cevap ver. Allah kudsiyetinde söyledi: sevinçle coşacağım; Şekemi pay edeceğim; ve Sukkot vadisini ölçeceğim. Gilead benimdir, Manasse de benim; Efraim de başımın siperi; Yehuda değneğimdir. Moab yıkanma leğenimdir; Edom üzerine çarığımı atacağım; Ey Filistin, benim için alkış et. Beni duvarlı şehre kim götürecek? Edom'a kadar kim bana yol gösterecek? Ey Allah, sen bizi kendinden atmadın mı? Ordularımızla da çıkmıyorsun, ey Allah. Hasma karşı bize yardım et; çünkü insan yardımı boştur. Allah ile yiğitlikler ederiz; hasımlarımızı çiğniyecek olan odur.*"

ve (Mezmurlar, CXXI:1-8): "*Gözlerimi dağlara kaldırıyorum; yardımım nereden gelecek? Yardımım gökleri ve yeri yaratan Rabdendir. Ayaklarını sarsılmağa bırakmaz; Seni koruyan uyuklamaz. İşte, İsraili koruyan uyuklamaz ve uyumaz. Seni koruyan Rabdir; sağ yanında RAB sana gölgedir. Rab her şerden seni korur; senin canını korur. Şimdiden ebede kadar, Rab senin çıkışını ve girişini korur.*"

Buradaki tanrı, bir an olsun dinlenmez, insanları sevapları veya günahları karşılığında mükafatlandırır veya cezalandırır. Bu tanrının dini, İsrail'in tarihi formu ile sınırlandırılamaz. Çünkü onun yakın benzerliklerinin bulunduğu İslam ve Hıristiyanlıkta da aynı nitelikte müdahaleci bir tanrı ortaya çıkar.

Mezmurlar (CXXXIX:7-13): "*Ya Rab, beni denedin ve bildin. Oturuşumu ve kalkışımı sen bilirsin; yolumu ve yattığım yeri ayırt edersin, ve bütün yollarımı iyi bilirsin. Çünkü dilimde bir söz yokken, işte ya Rab, sen onu tamamen bilirsin. Beni arkadan ve önden kuşattın, ve elini üzerime koydun. Bu bilgi benim için çok aciptir; yüksektir ona erişemem. Senin ruhundan nereye gideyim? Ve senin yüzünden nereye kaçayım? Eğer göklere*

---

42 R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1961, s.354.

*çıksam, sen oradasın; ve ölüler diyarında yatağımı sersem, işte, oradasın. Seherin kanatlarını alsam, denizin sonlarına konsam; orada da senin elin bana yol gösterir, ve sağ elin beni tutar. Desem ki: gerçek karanlık beni örtecek, çevremdeki ışık gece olacak; karanlık da senden gizlemez; ve gece gündüz gibi ışır; karanlık ve ışık senin için birdir. Çünkü böbreklerimi sen teşkil ettin; anam karnında beni ördün. Sana şükreylerim; çünkü heybetli ve şaşılacak surette yaratılmışım; işlerin aciptir; ve canım bunu pek iyi bilir. Gizli yerde yaratıldığım zaman, dünyanın yerlerinde şaşılacak surette kurulduğum zaman, badenim sana gizli değildi. Gözlerin beni cenin iken gördü; ve daha onlardan hiç biri yok iken gördü; ve daha onlardan hiç biri yokken, benim için tayin olunan günlerin hepsi senin kitabında yazılmıştır. Düşüncelerin de benim için ne değerlidir, ey Allah! Onların topu ne büyüktür! Onları saysam, kumdan çokturlar; ben uyanınca yine seninle beraberim. Gerçek kötüyü öldürürsün, ey Allah; ey kanlı adamlar benden uzaklaşın. Çünkü onlar sana karşı kötülük söylüyorlar, ve düşmanların senin adını yalan yere anıyor. ... Ey Allah, beni dene ve yüreğimi bil; beni imtihan et ve düşüncelerimi bil; ve eğer bende kötülük yolu varsa bak, ve ebedi yolda bana rehber ol."*

Anlaşılacağı üzere, buradaki tanrı, tabiri caizse, kişiyi iliklerine kadar bilir ve her nerede olursa olsun onu yönlendirir. Bu dinlerdeki tanrılar, insanların ilahi emir ve yasaklarına göre hareket etmesi için zorlayıcı bir faktör konumundadır. Dolayısıyla insanlarda "tanrı korkusu" duygusunu onlara vermiş olur ve onları hayatları boyunca barış ve sükuna terk etmez.[43]

**i- Ana-Baba Şefkatli Tanrı (deus certus) Tipolojisi**

Çoktanrıcıl kültürlerde, her hangi bir muayyen tanrının muayyen bir iş ile ilgili sıfatının -genelde olumlu- öne çıkarılarak, O'nun ilgili sıfat ile anıldığı tanrılara "ana-baba şefkatli tanrı" yada deus certus denir. "Tanrı", söz konusu işin uzmanı değildir. Aşk tanrısı, bilgi tanrısı, bereket tanrısı gibi

tanrıların her biri, sıfatlarıyla anılırlar, ancak tanrı, bu işlerin idarecisi değildir; o, sadece mutlak tecrübedir. "Tanrı", ilgili olduğu işin koruyucusu konumundadır. Yani, tanrı bazı Güç tecrübesinin adıdır; o, ilgili olduğu işle alakalı ilginç güçler ortaya koyar ve bununla bağlantılı isim ve form ile anılır. Aslında bu tipteki tanrılar, insan özelliği sergilemez, ama bu karmaşalık içinde onun "sıfatları", onun yüce tanrılığından daha önemli bir hal alır.[44] Romalılar, bu türden yarı-şekillenmiş irade-güç yapısına, "kişi" yerine, daha uygun bir terim olan, insan başı anlamındaki *capita* veya *caput* terimini kullanıyorlardı. Burada Güçlü İradeye bir ad verildi ve bu kişilik, tanrılara atfedildi. Biz bu tanrısal kişilikleri şu şekilde anlayabiliriz: kralın gücü onun statüsüdür, buna bağlı olarak da tanrısal güç "resmiyet" kazanır. Tanrı, kral aileleri gibi merhametli, cömert ve şefkatli olup onun adı, kendisinden ne isteyeceğini bilen insan tarafından bilinir. İnsanlar ondan ne isteyeceğini, ne ümit edeceğini bilir. Bu tür tanrı *deus certus*'dur, toplumsal ilişkiler içinde ana-baba gibidir. Tanrının bu özelliğine bağlı olarak, bir takım tapınma biçimleri ortaya çıkar.[45]

Leeuw, Hıristiyan azizleri ve Müslüman şeyh ve evliyalarını evlerin, ailelerin ve insanların koruyucu tanrıları Lares ve periler gibi, tanrıların halifeleri olarak değerlendirir. Ona göre bu aziz ve evliyalar, tanrıların sıfatlarına göre, davrandıkları gibi dişi ağrıyanın dişini iyileştirir, kayıp eşyaların bulunmasını sağlar, sıkıntıda olanlara yardımcı olur. Leeuw, Hıristiyanlığın ve İslamiyetin, bu davranışları kısır bir tektanrıcılığa kurban etmeyip, onları bir takım motiflerle Hıristiyanlaştırdığı ve İslamlaştırdığı görüşünü savunur.[46]

---

[43] Van der Leeuw, s.607-608.

[44] Van der Leeuw, s. 156.

[45] Van der Leeuw, s. 157.

[46] Van der Leeuw, s. 158.

**j- Senkretik Tanrı Tipolojisi**

Polidemonizmden politeizme giden süreç, senkretizm ile adlandırılır. Ancak şimdi, onun doğasının başka bir yanına dikkatleri çekeceğiz. Bu özellik, dinamik dinler kavramını ortaya çıkarır. Diğer bir deyişle, eğer biz "büyük dinler"in özünü anlamak istersek, onların sadece durağan özelliklerini değil, aynı zamanda onların dinamik hallerini de görmemiz zaruridir. Tarihsel bir din, bir formdur, düzenli bir sistemdir, bazen de karmaşık bir durum içindedir: tarihi din, üretilmemiş ama geliştirilmiş ve büyütülmüş bir dindir (Wach'tan nakil): "*bütün dinler, daha öncelere giden bir tarihe sahiptir ve bundan dolayıdır ki, az-çok "senkretizm" özelliğine de sahiptir.*"

Mısır ve Yunan dinleri, bir çok yerel dinlerden beslenir. Daha sonraki tarihsel süreç boyunca yerel inanç ve uygulamalarla birleşmişler ve sonuçta sistemli din özelliğine bürünmüşlerdir. Aslında Mısır ve Yunan dinleri, tarihlerinde geleneksel bir hal alan Osiris, Ra veya Ptah; Apollo, Zeus ve Dionyus dinlerinin üzerine kurulmuş ve dünya küçüldükçe, bu dinlerin senkretizmi, dünyanın diğer bölgelerindeki başka kültürlere daha çekici gelmişler ve büyüsel, mistik ve felsefi noktalarından ithal edilmişlerdir.[47]

Tarihi dinler birden fazla farklı formları, sahip olduğu kendi formuna yaklaştırmış ve onları birleştirmiştir. Bu durum aslında büyük-evrensel dinler için de söz konusudur: Hıristiyanlık İsrail, Yunan ve az da olsa İran'dan; İslam Yahudilik, Hıristiyanlık, Yunan ve geleneksel kültürlerden unsurları birleştirmişler ve yeni bir forma girmişlerdir.[48] Leeuw'ye göre, söz konusu birleşme ve kaynaşma işinde, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam ve Budizm gibi senkretik evrensel dinlerde bir takım "değişmeler"in olması mümkündür. Ancak bu değişim misyon bakımından olmayıp, karakter ve dinamik açıdan olan bir değişimdir. Örneğin İslamın evrensel bir misyon ve

47 Van der Leeuw, s. 609.

özelliğe sahip oluşu, her zaman canlılığını korumuş, fetih anlayışı doğrultusunda misyon görevini, özel olarak eğitilmiş uzman kimselerle değil, bütün inananların günlük basit ibadetleri vasıtasıyla yerine getirilmeye çalışılır. Hıristiyanlıkta ise, misyon görevi daima hareketli olmak zorundadır ve bundan dolayıdır ki, değişik bölgelere özel olarak eğitilmiş misyonerler görevlendirilir. Ancak Japon milli dini Şintoizm ise, senkretizmden ari bir din olup, misyon müessesesine sahip değildir.[49]

[48] Van der Leeuw, s.610-12.

[49] Van der Leeuw, s. 611-12.

## B- ANTROPOMORFİK GÜÇLERDEN POLİTEİZME, DÜALİZMDEN MONOTEİZME VE ADİ TANRIDAN MÜKEMMEL TANRIYA MORFOLOJİK BİR BAKIŞ

Güçler, etkili ve ilgili oldukları olaylar sonucunda, insanlar tecrübe ettikleri şekillerde yüceltilerek olumlu ya da olumsuz veya iyi ya da kötü tanrı tipinde simgeleştirilir ve imgeleştirilirler. Böylece, insanın dünyasına "tanrı" anlayışı ve inancı girmiş olur. Aslında, Güç tecrübesi, insan zihninde daha önceden, özel ve belirli tanrılar yaratmıştır.

İnsanın kendi dini tecrübesi içinde ilişkiye girdiği somutlaştırılmış "doğaüstü varlıklar"a iman, bütün dinlerin belirleyici bir özelliği olup, bütün dünyada yaygındır. Ancak Tanrıya iman, kendini hemen hemen bütün dinlerde çok farklı tezahürlerde gösterir.

Tanrı ile ilişki, onun adını bilmekle başlar. Örneğin Romalılar, *di certi*'yi *incerti*'den ayırt ettiler. *Di certi*, adı ile bilinirdi, o, insanları ve hayvanları kuşatır. Fakat ikincisini ihmal etmemek gerekir. Zira, sayısız güçler vardır ve eğer biz onların adlarını emin bir şekilde bilmezsek, bütün olaylardan onlara boş bir alan, bilinmeyen tanrıya bir sunak bırakmalıyız.: "tanrı ya da tanrıça veya herhangi bir adı ile onu anmak, çağırmak gerekir." böylece, ona yapılan dua ve niyazı durdurabilecek hiçbir güç olmayacaktır. Eski Mısırlılar, tanrılarını yirmi dokuz ad ile çağırırlardı. Romalılarda tanrılarının adlarının yazılı olduğu gizli bir liste var idi ve bunu tanrıya niyazda bulunurken kullanırlardı, aynı şekilde aile ve bölgesel tanrıların adları gizli tutulurdu. İnsanlar tanrıların gizemli adlarını anarak, onun gücünün tecrübesine şahit olabiliyorlardı, zira gücün tezahürü için ona atfedilen kutsalın itina ile ifade edilmesi gerekiyordu. Her yerde, oldukça değişik güçler, kendilerini farklı biçimlerde açığa çıkarır. Yunanda iman

terimi, yüce bir güç ile ortaya çıkan etkiye imanın ifadesi için kullanılır.[50] Aslında, her gücün tecrübesi ve yüce irade ile buluşmak, bazı tanrısal formların ortaya çıkmasını sağlar ki, bu sık görülen bir durumdur. Ancak, her zaman olmamakla birlikte, ferdi veya muayyen tanrıları, Tanrı fikrinin gelişiminde gerekli üyeler olarak kabul etme durumunda değiliz, ama yapısal ilişki açısından onlara değer vermek gerekir. Tanrılar gücüyle, insanlara tezahür ettiği orman, dağ, ev, iş, vs. ile ilgili olarak adlandırılırlar. Bütün bunlarda herhangi bir karışıklık görülmez. Karışıklık, kişinin tanrıya onun adları ile dua ve niyazda bulunurken, onu simgelerle anlamaya çalıştığı anda başlar. Burada kişinin ümidi ile tanrının esas özelliği arasında bir zıtlık oluşur. Örneğin, kurak bir mevsimde kişi yağmur diler iken, tanrının gücünü yağmurla sembolleştirmesinde, o, iradesine sınır vurulamayan, yaşayan bir güçtür. Öyleyse, her hangi bir ritüel tecrübe tanrıya ait olmayıp, tanrı ile ilişkilidir, diyebiliriz. Değişik Güç tecrübesi özel ve belirli tanrılar yaratmıştır. Bu durumda, genellikle Güç sorunu olmaz, Güç fikri biraz muğlaklaşır, ama kişinin her an ilgilendiği ve her durumda arzu ettiği mutlak güç ön plana çıkar. "Yapısal ilişkiler" ifadesi, "muğlaklık" deyiminde daha uygun bir durum kazanır. Böylece, her an faal olan tanrı deyimiyle, münferit ve bir anlık tecrübeden sürekli forma dönüşümü idrak edebiliriz.[51]

Tanrının isimleri, onları özel tanrılar yapar ve bununla ilişkili olarak insan hayatındaki her işi, her tecrübeyi ve olayı bir tanrıya dayandırır. Monoteist dinlerde ise, bu iş tanrının yüce gücü içinde sınırlandırılabilen sıfatlarına dayandırılarak yapılır.[52]

Muayyen tanrıların bulunduğu dinler, soyut tanrıların dininden daha pratiktir, muayyen tanrıların dinindeki tecrübeler, yüzeysel olan dini tecrübelerden daha güçlüdür. Romalı Wissowa, bütün tanrıların her şeyde

---

[50] Van der Leeuw, s. 149.

[51] Van der Leeuw, s. 150.

[52] Van der Leeuw, s. 152.

faal bir tarzda olduğunun düşünüldüğünü kabul eder ve şöyle devam eder: *bir çok tanrının ve sayısız tanrısal varlıkların adları, günlük ve anlık işlerle ilgili dini düşüncenin farklılıklarına bağlıdır.* Bu bağlamda, bizim düşüncemize tamamen soyut gelen tanrıları sıfat ya da nitelik tanrılar olarak yorumlamak durumundayız. Bu tanrılar hiçbir şeydir, ama sıfattırlar, yani soyutlamalardır, demek yerine, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın Tanrılarındaki "sıfatlar" (güç, hakimiyet, adalet, merhamet), düşüncelere dönüştürülmüş tecrübelerdir; bunlar tanrıların sıfat adları ile bazı özel formlar kazanır. İlk önce, tanrının sıfatları vardı, daha sonra ise tanrının kendisi, gölgeli ağaçlar, mavi gök, güneşli tarlalar ve uçsuz bucaksız araziler gelir. Buradaki "ilk önce" ve "sonradan" ifadeleri, tamamen tarihsel ve kronolojik anlamda olmayıp, sadece yapısal ve psikolojik anlamda kullanılmıştır.[53]

Biz burada, tanrının orijini esnasındaki olaylarla değil, Tanrı fikrinin yapısını anlamaya çalışıyoruz.

Yunanlara göre Paian, hastalıkları tedavi eden güç idi. Biz buna insanlaşmış reçete diyebiliriz. Damia ve Auxesia da benzer şekilde, büyüme ve gelişmenin kişileşmesi olarak bizlere gelir. Nike ise, "zafer tanrıçası" veya zafer gücü olarak gelir.

Hindulara göre, kurbanlık gücü yansıtan en gerçek Brahman, yüce tanrı olup, başka nesnelerin gücü ile birleşir ve pati bileşik kelimesi ile ifade edilir: Brahmanaspati (dua tanrısı), Kşetrasyapati (toprak tanrısı). Buradaki durum, kavramların gelişmesi olmayıp, formun ilk evrimidir. Ortaçağ allegorik-kinayeli- figürleri de (biz bunları kansız mecazlar olarak değerlendirebiliriz), muayyen tanrıların canlılığı gibi şeylere sahipti. Zira, ortaçağdaki bir çok kimseye göre her düşünce ve tecrübe, bu türden arzulanan form idi.

---

[53] Van der Leeuw, s. 153.

Romalılar her sıfata ait bir tanrının olduğuna inanıyorlardı, dolayısıyla Şans, zafer gibi bir çok sıfatı taşıyan tanrılar ortaya çıkıyordu.[54] Roma tanrıları arasında Nerio Martis, Salacia Neptani, Lua Saturni gibi tanrılar arasında tanrısal bir evlilik söz konusudur. Nerio Martis erkek tanrı; Salacia Neptuni su; Lua Saturni ise, döllenme gücü özelliğinde tezahür etmektedir. Bunların yaratma özellikleri, ismen de olsa kral, kraliçe, kutsal papa ve papazlarda tezahür eder. Bunların unvanları, aslında kişi ve güç arasında, yani bu özelliği taşıyan ile insanüstü güç arasında bir elçi, aracı sıfatına yüklenilir. Ancak bu isim, sıfat veya unvanlar, saygı duyulmaz hale geldiği zaman, söz konusu tanrı yok olur ve "yüce tanrı"nın bir lakabı olarak kalır.[55]

Tanrıların isimleriyle özdeşleşen tanrı tipolojileri, gücün tezahürünün sürekli değişmesi suretiyle yeni bir üstünlük kazanabilir: ocaklardan bir çok ruh, belli olay ve süreç sonrası Vesta Publica gibi, sayısız kapı ruhlarından Janus'un ve kadınları koruyucu binlerce ruhtan Juno'nun yüce güce yükselmesi gibi örnekler Roma ve Yunan tanrıları arasında görülebilir.

"Tanrı", bundan dolayıdır ki, söz konusu işin uzmanı değildir. Aşk tanrısı, bilgi tanrısı, bereket tanrısı gibi tanrıların her biri, sıfatlarıyla anılırlar, ancak tanrı, bu işlerin idarecisi değildir; o, sadece mutlak tecrübedir. Böylece, çoktanrıcıl dinlerin, nasıl üstün gücün evrimi olarak muayyen bir olayın "tanrısı"ndan bahsettiğini kolayca anlayabiliriz.[56] "Tanrı", ilgili olduğu işin koruyucusu konumundadır. Yani, tanrı bazı Güç tecrübesinin adıdır; o, ilgili olduğu işle alakalı ilginç güçler ortaya koyar ve bununla bağlantılı isim ve form ile anılır. Aslında bu tipteki tanrılar, insan özelliği sergilemez, ama bu karmaşalık içinde onun "sıfatları", onun yüce tanrılığından daha önemli bir hal alır. Aslında Romalılar, bu türden yarı-

[54] Van der Leeuw, s. 154.

[55] Van der Leeuw, s. 155.

[56] Van der Leeuw, s. 156.

şekillenmiş irade-güç yapısına yabancı değildi. Zira, saf yerli kültürlerinde böyle unsurlar daha önceden bulunuyordu. Onlar, "kişi" yerine, daha uygun bir terim olan, insan başı anlamındaki *capita* veya *caput* terimini kullanıyorlardı. Burada Güçlü İradeye bir ad verildi ve bu kişilik, tanrılara atfedildi. Biz bu tanrısal kişilikleri şu şekilde anlayabiliriz: kralın gücü onun statüsüdür, buna bağlı olarak da tanrısal güç "resmiyet" kazanır. Tanrı, kral aileleri gibi merhametli, cömert ve şefkatli olup onun adı, kendisinden ne isteyeceğini bilen insan tarafından bilinir. İnsanlar ondan ne isteyeceğini, ne ümit edeceğini bilir. Bu tür tanrı *deus certus*'dur, toplumsal ilişkiler içinde ana-baba gibidir. Tanrının bu özelliğine bağlı olarak, bir takım tapınma biçimleri ortaya çıkar. Buna karşılık, isimsiz veya sıfatsız bir Güc'e atfedilen şeyler ise, *büyü*dür.[57]

Leeuw, Hıristiyan azizleri ve Müslüman şeyh ve evliyalarını evlerin, ailelerin ve insanların koruyucu tanrıları Lares ve periler gibi, tanrıların halifeleri olarak değerlendirir. Ona göre bu aziz ve evliyalar, tanrıların sıfatlarına göre, davrandıkları gibi dişi ağrıyanın dişini iyileştirir, kayıp eşyaların bulunmasını sağlar, sıkıntıda olanlara yardımcı olur. Leeuw, Hıristiyanlığın ve İslamiyetin, bu davranışları kısır bir tektanrıcılığa kurban etmeyip, onları bir takım motiflerle Hıristiyanlaştırdığı ve İslamlaştırdığı görüşünü savunur.[58]

Ondokuzuncu yüzyılın Evrimci anlayışının gelişimi, Tanrı kavramının doğmasını sağlamıştır. Bu anlayışa göre, eski ve ilkel Tanrı fikri, zamanla gelişme kaydetmiştir. Bu anlayışa karşılık, Felsefe kendini "evrim karşıtı" olarak ilan etti ve tanrı fikrinin gelişimi düşüncesinin karşısına "Aydınlanma"nın Tanrı kavramını yerleştirdi.

İlkel insanların tanrı fikirlerinin gelişimini Andrew Lang, Yüce Tanrı fikrinin başlangıcıyla olduğunu ileri sürdü. Söz konusu Yüce Tanrı fikri,

---

[57] Van der Leeuw, s. 157.

aslında günümüzde de Yaratıcı, Evrenin düzenini sağlayan ezeli ve ebedi, görünmeyen, alim, rahim ve koruyucu olarak kabul edilmektedir.

İşte bundan sonra, bütün bunların anlaşılmasında etkili olan ve tecrübe edilen morfolojik ilişkileri şöylece sıralayabiliriz.

**1- TANRILAR-GÜÇLER ARASI İLİŞKİLER**

**a- Üçlü İlişki:** Güçler arasında değişik ilişkiler vardır. Bu ilişkiler insan topluluğunun ilk durumlarını ifade eder ki, Teogoni ifadesiyle anlatılır. Bununla, değişik türdeki tanrılar, eğilim veya ilişkilerine göre, bir araya getirilir. Belki de bunun en basit örneği, Ana, Baba, Çocuk karakterindeki Triad formudur. Bunun Eski Mısır'daki örneği Osiris, İsis ve Horus'tur. Horus, eski bir göksel tanrıdır. Bunun Osiris ile hiçbir işi yoktur. Ancak üçlü içinde Horus, sanki sadık bir oğul gibi görünür. İsis ise, tipik bir Mısırlı eştir. Aile üçlüsü öyle güçlüdür ki, insan ruhunda önemli bir etkiye sahiptir.

Leeuw bu bağlamda, Hıristiyanlıktaki İsa, Meryem ve Yusuf üçlüsünün "Katolik halk dindarlığının" üçlemesi olarak kabul edilebileceğini söyler. Ancak bunun yanında başka durumlar da vardır.[59] Zira, anaerkil durum Ana ve Oğul, veya Aşık ikileminde yansır. Burada Yakın Doğu'ya ait bilgi ve bulgular benzer özelliklere sahiptir: Kibele ve Attis, İştar ve Temmuz, eğer ataerkil tanrı, onlarla birleşirse, orada diğer bir üçlü ortaya çıkar. Boğazköy'de bulunan kabartmalardaki tanrı grupları, bu anlamda anlaşılmalıdır: bıyıklı baba tanrı, panter üzerindeki genç tanrı tarafından takip edilen aslan üzerindeki ana ile karşılaşır.[60]

**b- İkili İlişki:** Düalizmin açığa çıktığı tanrı tipleri de vardır. Bunlar genelde erkek kardeş ikizler biçiminde gün ve ayın ilişkisi üzerine temellenen birlik oluşturur ki, bir çok mitte görülür ve bir bütünlük oluşturma meylinde bulunurlar. Benzer "Güçler"in birleşimi anlayışı,

---

[58] Van der Leeuw, s. 158.

[59] Van der Leeuw, s. 169.

[60] Van der Leeuw, s. 176.

Hıristiyanlıktaki üç Güc'ün birleşerek üçleme biçiminde ve Vedik sonrası Hindistan'ın Trimurti'sinde, karşılıklı Mutlaklığı biçimlendiren Brahma, Rudra ve Vişnu'yu içeren üç tanrıya indirgenmesinde kendini gösterir.[61]

**c- Çoğul İlişki:** İnsanın çevresinde kutsallığı haiz nesnelerdeki orta ve Yukarı dünyaların Gücü, kendisini geri plana çekebilir, ama önemli anlarda yeryüzüne inebilir. Her halükarda bu güç, dünya ile ilişkilidir: "Tamamen Farklı" olan olaylar dünya olaylarıdır. İlerleyen zamanlarda, daha ulu olan diğer olgular zincirinde ortaya çıkarak özgün kutsallıklarını kaybeder ve sonuçta da "dünyevi" olur. Çoktanrıcılık ya da Politeizm adı verilen birden çok tanrıya inanma sisteminde, Kutsal Güç ile dünyevi arasında kesintisiz bir bağımsızlık savaşı devam eder, fakat tamamen mantıki politeizmde dünya ve tanrı birbirlerini fişeklerler. Bu durum, Politeizmin hatası olmayıp, Tanrı tarafından dünyaya karşı belirlenen sınırları göstermeye yarar; biz insanlar bunu, "*sınır insanlar içindir, Tanrı için değildir*" biçiminde ifade ederiz. Zira, ne güçlerin çokluğu, ne de biçimin ana çizgilerinin hayali yoğunluğu, kendi içinde, Tanrının dünyevi ve ardından da insan olacağı gerçeğini reddeder. Çünkü, kendinden başka mutlak Güc'ün olmadığı, mutlak bir tek Tanrı, dünya ile tamamen özdeş olabilir ve Hıristiyanlık Tanrı'ya karşılık dünya ve onun hakimi Şeytan'a yer verir. Güçlerin kendileri bize herhangi bir şekilde, herhangi bir zaman bir türlü tezahür eder, onun mutlak birliği dini olmayıp, itikadidir, zira Güc'ün dini, genelde Evrenselperestlik olabilir.[62]

**d- Antropomorfik İlişki:** Antropomorfizm de fetiş ve hayvan formunda tamamen şeytani değildir, muhtemel *Başka bir Şey* ifadesi kabul edilemez. Fakat, gücün insan formu, aynı zamanda uzaklığı ifade eder; insanoğlu dünyada kendininkinden daha yüce bir güç keşfetmemiştir, o şimdi, daha önceden olduğu gibi, kendi gücüne nüfuz eder. Böylelikle o,

---

61 Van der Leeuw, s. 171.

dünyanın bazı kısımlarını güçsüz kılar, ancak kendisini de olağanüstü bir güçlülüğe çıkarmaz; bu sıfatı tanrıya atfeder, çünkü tanrı insandan üsttedir, bir çok konuda insanla kıyaslanamayacak kadar farklıdır, güçlüdür. Öyleyse, fiziki antropomorfizm, tamamen hükmedilmediyse de, alt edilebilir, ama fiziki antropomorfizm, aynı zamanda insan düşünce ve fikirleri olarak ifade edilir ve bunu aklından çıkarmayı düşünen kimse, tanrı hakkında mutlaka sessiz kalmalıdır. Zira bütün konuşmalar insani olup insan formlarını yaratır. Hayvan tanrısı aslında ilk önce bir insan olabilirdi. Antropomorfizmden kaynaklanan Çoktanrıcılık bir çok yerde görülür. Örneğin Yunan edebiyatında yoğun olarak bulunan antropomorfik politeizm, insanların kendi imgelerine göre yaratılmıştır.[63]

İrade'nin insanlaştırılması ve Form'un gelişmesi, tanrılara atfedildiği gibi konunun temeli değildir. Zira her yerde öyle Güç ve insan birbiriyle karşılaşır; bu sorun, insan tabiatının sınırlarıyla Babilonya ve Yunan trajedilerinde görülür. Güç artık baştan sahip olduğu iddiaya sahip değildir, onu yedeğe alır ama Politeizmde ve hepsinden ziyade en güzel şekliyle, sorun ortadan kaldırılır. Güç ve Tabiat, Tabiat ve insan hayatı iç-içedir. Böylece Güç, bizim hayatımız olur, hesaplanabilir zekilik haline gelir, tanrının imgesi insanın imgesi olur. Aslında bunun arkasında bilim ve sanat yatar. Yaratıcı'ya iman, Antropomorfizmin sonuçlarını ortadan kaldırır, çünkü Tanrı, kendi imgesinden sonra, insanı yarattı: Tanrı insan olur, dünya değil. Antropomorfizm de korkulacak bir şey değildir.[64] Çünkü o, Şekli Tanrı'ya bildiren biz değildir, o, bize bildirir; antropopati bütün hakimiyetin Tanrı'dan gelip, Onun iradesiyle yükseldiği bir tehlike değildir. Güçleri çok eden, Tanrı'dır. Bundan dolayı onun birliği, izafi bir mutlaklık kazanır; bu çerçevede Form ve İrade'nin Tanrı'da, Yaratıcıda gerçek ve tanrısal hayatı

62 Van der Leeuw, s. 172.

63 Van der Leeuw, s. 173.

64 Van der Leeuw, s. 176.

buldukları biçimindeki ifadeyi dile getirdik. Fakat Evrenin arkasına dayanan bir Yaratıcı'yı kastetmiyoruz; kastettiğimiz tanrı kendini, kendi yaratma anında anlatan bir tanrıdır.[65]

Bu bağlamda, sadece İsrail Tektanrıcılığını kabul etmeye kendimizi meyilli hissederiz. Buradaki tanrı tipi "Baba" formundadır. Halbuki bu zamana kadar "Ana" tanrı formunu biliniyordu. Leeuw bu hususta Frazer'in görüşlerine başvurur. Frazer'e göre kadınlar, tanrıçalara tapınmayı keşfettiler, zira "*eğer kadınlar tanrıları yaratsalardı, onlara kadınımsı özellikten daha ziyade erkeksi özellikler verirlerdi.*" (Frazer, *Man, God and İmmortality*, s. 129) Bu cümlenin ikinci hipotezi tamamen yanlış kabul edilebilir. Doğru olan şey, Tanrı fikirlerinde, belli bazı dönemlerde her ikisinin ayrı ayrı baskın dönemleri olsa da hem erkeksi hem de kadınsı unsurların varolmasıdır. Fakat her erkekte çok fazla kadınsı, her kadında da erkeksi unsurlar çokça bulunur. Kadın ağırlıklı din, bundan dolayı Baba öncelikli insanlık ileri sürer.

Bazı kültürlerde, iki cinsiyet arasında kapalı bir ayırım söz konusudur. Eski Babilonya'da Baba ile "ana"nın ayırımı "Dayı" ile yer değiştirilerek gizlenmeye çalışılmıştır. Burada, iki farklı cinsiyetin sahip olduğu farklı özelliğin, insanların lehine olacak şekilde yeniden düzenlenmesi önemlidir: erkek faal, kadın ise durağandır. Bu farklılık ananın kardeşi "Dayı"nın gelişiyle yok edilir. Ana doğurur, baba doğurtturur; ana alır, baba verir. Böylece, anacıl figürün yanında babacıl figür ortaya çıkar; kadın tarladan ürün toplarken, erkek sabanla toprağı işliyor. Yunanlıların Eriçtonis ve Ereçtous'u böyledir.

Kutsal evlilikte de doğal olarak erkek ve kadın bulunmaktadır. Bu formdaki tanrılar genelde kadın, toprak ana formunda olup yüceliğini muhafaza eder.

---

[65] Van der Leeuw, s. 177.

Bununla ilgili olarak, doğrudan bir yakınlık olmasa da, Hıristiyanlığın, İsrail dininden Baba'ya imanı nasıl ödünç aldığını anlamak oldukça zordur. Daha önceden bir koca ve doğurtucu konumundaki Baba formu ("*çünkü Babamız sensin, İbrahim bizi bilmez ve İsrail bizi tanımazsa da, sen, ya Rab, Babamızsın; ezelden beri Kurtarıcımız senin ismindir. Ya Rab, kendi yollarından bizi niçin saptırıyorsun ve niçin senden korkmıyalım diye yüreğimizi katılaştırıyorsun? ...*"-İşaya LXIII:16- ve "*ve şimdi, ya Rab, sen Babamızsın; biz balçığız ve sen çömlekçimizsin; ve hepimiz senin elinin işiyiz. Ya Rab, çok öfkelenme ve fesadı ebediyen anma; işte, yalvarıyoruz, bak, hepimiz senin kavminiz.*" –İşaya, LXIV:8), tamamen yok oluyor. Buradaki figür, husule getirici figür olmayıp, yaratıcı formdur. Onun insanla ilişkileri, akrabalık ilişkilerinin tam zıddıdır.

İlkel ve eski insanlarda "baba" deyimi, şimdiki anlamında kullanılmıyordu: o zamanlar yaş sınırını belirleyen "yaşlılık" ifade ediyordu.[66]

Bu form için, Tanrı'nın birliği o kadar da önemli değildir, en azından çokluğun bir inkarı olarak değildir ve Dinler Tarihini "Tektanrıcılık"a götüren bir gelişme olarak anlamak kesinlikle yanlış bir şeydir. Hatta, gelişmiş din, Monoteizm ve Politeizm gibi kavramlar boş sayısal şemalardır; bir dinin değeri, kendinden çoğalan çocukların evliliğiyle ölçülebilir. Öyleyse, Tanrı'nın birliği sorun olmayıp, Onun yeganeliği önemli bir konudur: Tanrı, bizim gözümüzle görülmez. Tanrı'nın yeganeliği sadece onun çokluğunu inkar değil, fakat Onun gücünün kabul edilişidir.

Böylece, İslam Tektanrıcılığı, aynı zamanda Çoktanrıcılığa karşı değildi, ama burada Tanrı'nın Kadir-i Mutlaklığına hararetli bir inanç vardır. Zira, "Kadir-i Mutlaklık", dünyanın idarecisi veya yaratıcısına ruhsuz bir isnat değil, ama buna karşılık Tanrı'ya ait olan bütün Güçlerin ona

66 Van der Leeuw, s. 178.

yüklenmesidir, bu özellikler, insana yüklenmez, ama Tanrıdan ilham veya vahiy alan kimselere kısmi olarak yüklenir.

## 2- TANRININ DEĞİŞİK İLİŞKİLERİ

Yukarıda bahsedilen tanrılar-güçler arası ilişkiler, görüldüğü üzere, tanrılar ya da güçler birbirine karşı mücadele veya alternatif olma ya da tanrıların birbirine iç-içe girme (kavga anlamında değil), yahut da çok değişik biçim, davranış ve figürler içinde olma durumunda bulunmuşlardır.

Tek Tanrı ise, sahip olduğu gücü insanlara veya onların ilgili olduğu dünya ile ilişki konumuna getirir. Leeuw'nün anlatışına göre, Tanrılar ve Güçler birbirleriyle mücadele ede-ede, sonuçta tek tanrı kalmıştır. Bu deyim, bir takım olaylar dikkate alınarak, her ne kadar fiziki mücadele olarak anlaşılsa da, Leeuw, bunun anlayış olarak mükemmelliğe yürüyüş anlamında olduğunu anlatmıştır.[67]

Ona göre, Evrende hareket eden isimsiz Güç, kesinlikle Bir'dir, yani onun yanında başkası veya başkaları yoktur. Burada birlik (monoteizmdeki değil), kendinin bütün vurgusunu ve ifadesini bulur. Dünyaya karşı duran Baba formu, yeganedir. Bunun yanında hava gibi Güç, her şeye sızar ve Bir'dir (Bir ve Bütün anlamında). Benzer örnekler eski dünya kültürlerinde bolca görülür. Mısır tanrısı Atum'un adı, örneğin, "Atum, bütün tanrılardır" diye açıklanır; ölü tanrılaştırılır ve uzuvlarının her biri tanrı olarak tanımlanır, öyle ki bir cenaze töreni ile ilgili *Metin*, ölü kimseyi saçlarının Nun, yüzünün Ra vd. olduğu biçiminde anlatır ve şöyle devam eder: "*bazı tanrının bir parçası olmayan vücudunun bir uzvu yoktur.*"

---

[67] Burada tanrının evrimi anlayışının işaretleri görülebilir. Çünkü O, değişik ilkel ve eski kültürlerdeki tanrılardan yola çıkarak, konuyu Sami anlayışla noktalamıştır. Belki de bunun sebebi, kendisinin önceden Hıristiyan ilahiyatçısı olmasından dolayı, kronolojik olarak Hıristiyanlığa inme düşüncesinde olmuş olabileceğidir. Çalışmasında bunu görebiliyoruz, ama bir din bilimcisi olarak, bir din fenomenoloğu olarak onun, Hıristiyanlık noktasında kalmayıp, İslam'ı konu edip değerlendirmesi, *epoche* yöntemini mükemmelen uygulaması takdire değer bir davranıştır.

Hindu geleneğinde bütün kişisel güçlerin Brahman ve Atman'ın birliğinden kaynaklandığı yaygın olarak bilinmektedir. Özne ile nesne arasındaki aralık, bundan dolayı tamamen iptal edilir ve mutlak başkalık, Gücün aşkınlığı sadece Evren içinde daldırma ve batırma duygusunda ısrar edebilir. Bhagavad-Gita'da Yüce şöyle der:

"*Ve diğerleri, bilgi kurbanıyla kurban edenler değişik biçimlerde bana ibadet ederler. Ben adağım, ben kurbanım, ben atalara sunulanım, ben ölümsüzlük bitkisiyim, ben kutsal düzenim, ben aynı zamanda erimiş tereyağıyım, ben ateşim, ben yanmış sunularım. Ben bu evrenin babasıyım, anasıyım, destekçisi, büyükbabasıyım, temizleyici Om (Rigveda, Samaveda, Yajurveda'nın anılışında söylenen kutsal, büyülü hece)! Rigveda, Samaveda, Yajurveda; Ebediyim ve aynı zamanda ölümüm, olmak ya da yok oluşum, ey Arjuna!*"

Yunan geleneğinde de Zeus, bütün Güc'e sahip olmasa da "*Zeus havadır, Zeus topraktır, Zeus göktür, Zeus her şeydir ve her şeyden de yücedir.*" deyişinde olduğu gibi, benzer özellikler taşır.[68]

"Tanrı Birdir", bir ifade veya tarif değildir, bu ifade bir imanın tasdiki anlatılışıdır. Tanrı Bir'dir, çünkü Ondan kurtuluş gelir, iyiliklere yönelten Güçler ondan çıkar, çünkü o, istediği her yerde hazır olur.[69]

Tek Tanrı, mutlak hakimiyetini tezahür ettirmek ve insanları bunlara inandırmak için, insanla çeşitli ilişkilerde bulunmuştur. Bu ilişkiler şöylece sıralanabilir:

**a- Tanrı-Dünya İlişkisi**

Leeuw'ye göre Tanrının ilk ilişkisi Dünya ile olan ilişkidir. Bu ilişkinin başlangıcı da Evrenin yaratılışı ile başlar. Bununla ilgili olarak Leeuw, eski Alman edebiyatından başlayarak Maya, Eski Ahit, Babilonya,

---

[68] Van der Leeuw, s. 185-6

[69] Van der Leeuw, s. 180.

Hıristiyan, Hind, Mısır ve Yahudi-Yunan geleneklerindeki tanrı-evrenin yaratılışı konusundan "hakimiyet" anlayışına geçişi, örneklerle anlatır:

Dokuzuncu yüzyıl eski Alman şiirlerinde evrenin yaratılışı kutsal bir Tanrı'ya dayandırılır. Bunlardan birinde kozmosun orijini "*ne yer, ne gök, ne ağaç, ne dağ, ne yıldız, ne de parlayan güneş, ne yuvarlak ay, ne büyük okyanus vardı. Her şey sınırsız iken, sadece yüce bir Tanrı var idi, (sonra) insan, (ve ona verilen) yüce ruhlar var idi. Yüce Kutsal Tanrı var idi.*" biçiminde tasvir edilir. Aslında, söz konusu bu metinde Hıristiyanlığın ilgili inanç ve düşüncesi anlatılmaktadır, zira Hıristiyanlığın benimsediği *Eski Ahit*'in *Tekvin* kitabının başında anlatılan evrenin yaratılışı ile büyük oranda benzerlik göstermektedir: "sınırsızlık", "evren henüz yaratılmadan önce, Onun kutsal ruhlarıyla birlikte sadece Tanrı var idi" gibi kavramlar, Tekvin'in de ifadesidir. Leeuw, Buradaki *başlangıç* deyiminin, Tanrı'ya rağmen dünyaya atfedildiğini kabul eder. Ona göre insan, bir anda yaratılış konusuna girer ve kendi tecrübesini anlatan "tarih" içinde yaşar. Bu ve başka hikayelerde de dünya öne çıkarılır, hatta Evrenin yaratılışından dahi önemli hale getirilir.[70] Örneğin Maya yaratılış geleneğinde de tanrı Tepeu Gucumatz, her şeyden önce var idi ve Evreni yaratmış, inşa etmiştir. Yoktan var olan mutlak Odur. Ancak, görülmemekle birlikte yer ve gök de mevcut idi. Dolayısıyla tanrı Tepeu Gucumatz, burada *düzenleyici* niteliğinde olup, *demiurge* tanrı özelliği taşımaktadır. Yaratılışı en başta olan Eski Ahit de kaos fikrini ihmal etmez ve evreni tedricen şekillendiren değişik safhalarda gerçekleştiren bir iş olarak tasvir eder. Başka bir Eski Ahit rivayetinde demiurge, kaosa üstün gelir.

**b- Tanrı-Melek İlişkisi**

Melekler, ruhani varlıklar olup, bağımsız Güç değildirler, fakat diğer Güçlerden kaynaklanan potansiyel güç formundadırlar. Tanrılar, bunları ve insanları göndermiştir, melek fikri, harici ruh ile irtibatlıdır. Bunlar koruyucu

ruhlardır. Babilonya ilahilerinde de görüldüğü üzere, kişilerin iyiliklerini isteyen, her kişiye mahsus tanrı ve tanrıça vardır. Bunlar kişiden uzaklaşınca, kişi eziyet çeker. Söz konusu melekler, tanrı mertebesindedir. Mısır'daki *ka*, hayatı şekillendirir ve güvenliği sağlar. Burada melekler, ruhani konumundadırlar. İran'da da her bir şeye mahsus koruyucu ruhlar, *Fravaşi* vardır. aynı zamanda tanrıların da birer *Fravaşi*si vardır. Fravaşi, ayrı bir varlık değildir.[71]

Yahudi halk inancında da benzer motiflere rastlarız. *Resullerin İşleri*, xii:15-19'te bahsi geçen Roda, Peter'in koruyucu meleği olarak görülür. Talmud'da da koruyucu meleklerden bahsedilir: İmparator Jovinian hikayesinde, Gesta Romanorum imparatorun uğuru olarak görülür. Alman folklöründeki Fylgja, bir adamın gücünün taşıyıcısıdır. O, kişiye kendine öleceğini haber veren hayvan veya bir kadın formunda, rüyada görülmüştür. Ailelerin de birer Fylgjuru vardır.

Tanrının melekleri tanrıdan kaynaklanan potansiyel güçlerdir. Mısır masallarından birinde bir akbaba, kedinin eniklerini çalar ve tanrı Ra ondan intikamını alması için bir "güç" gönderir. Fakat İran'da durum farklıdır: zira Ameşa Spenta, Ahura Mazda tarafından gönderilen enerjilerdir. Onların adları Ahura'nın değerini gösterir: *Vohu Manah*, iyi düşünce; *Hşatra Vairya*, tanrısal hakimiyet; *Ameretat*, sonsuzluk; vs. Keskin ahlaki ve ruhani özelliğiyle, Zerdüştlüğün etkisi altında, bu değerler melekuti varlığa dönüştürülmüştür. Buradaki tanrı anlayışı "yüce ve kadir tanrı" tipolojisinde olmayıp, Ahura Mazda'nın güçlendirdiği enerjilerdir: O, Vohu Manah ile idare eder, Hşatra Vairya ile hakimiyet sağlar. Bu meleklerin formları, zamanla daha açık niteliklere kavuşmuştur. Vohu Manah, cennet kapılarının bekçisi olmuş ve Ahura Mazda'nın cenneti, onun *divanı* ile kuşatılmıştır. Meleklerin bu formu, Yahudilik ve İslam'a etki edip hemen hemen aynen

---

70 Van der Leeuw, s. 578.

71 Van der Leeuw, s. 141-142.

geçmiştir. Fakat Yahudilik ve İslam'da melekler Tanrı'nın somut sıfatlarıdır. Uriel, Tanrı'nın zaferidir; Rafael, Tanrı'nın kurtuluşudur gibi. Aynı zamanda onlar, aynı İran melekleri gibi, zamanla Tanrı'nın elçileri, halifeleri ve kuryeleri durumuna gelmişlerdir. Bunun farklı bir delili Rabbin meleği (*melehi Yahveh*) ile bağlantılı Fars öncesi Yahudi melek inançlarında görülür. Aslında bu, Yahve'nin hizmetçisi değil, onun harici bir ruhudur. Tekvin 48/15'te "melek" basitçe, Yakub'u idare eden Tanrı'nın başka bir ifadesi olarak kullanılmıştır. Çıkış, 23/21'de "melek" benzer anlamda kullanılmıştır. Bu noktada, melek düşüncesini teşvik eden Yahve'yi insanlaştırmak ihtiyacı doğar. Melek de soluk kopya değildir. O, Yahve'nin kendisidir, ancak daha sonraları, Tanrı'nın bir elçisi, habercisi olmuştur.

Dünyanın değişik yerlerinde Güç ve ruh ile kuvvetlendirilen daha başka melekler de vardır. Zira, Güç ve Arzu yok olur, ama mahiyet ve şekilleri devam eder. Yunan İris ve Hermes bu türden elçilerdir. Hermes kendi özelliği içinde, ruh ile ilişkili haldedir. Yine Udin'in kargaları ve Jüpiter'in kartalı, ruhani hayvanlardır.

Böylece melekler, aracı varlıklar ve güçler olmuştur. Aziz Pavlos'a göre, Yahudi inancında melekler, Tanrı'nın va'di olan Kanun'un arabulucularıdır. Hıristiyanlıkta onlar Meryem'e, Kurtarıcı'yı doğuracağını müjdelediler. Meleklerin görevi, sonsuzluk için Tanrı'ya hamt etmektir. İslamiyet'te ise, bu "hamd" onların yiyecekleri, "Allah mübarektir" şeklindeki duaları da içecekleridir.

**c- Tanrı-Şeytan İlişkisi**

Van der Leeuw, Yüce Varlık, Tanrı'nın karşısına geçerek, onlara kötülüğü telkin eden bir güç ile tanrı arasında ilişkinin olduğunu ileri sürer. Aslında bu kötü ruh durumundaki güçler çok fazladır. Ancak bunlardan çok azı veya birisi, *şanslı* duruma sokulmuş ve "şeytan" anlayışı bunun ya da bunların etrafında yoğunlaşmıştır. Örneğin, Yunan *Daimon* ile *teos*u, İran korku tanrısı *Daeva*, Hintlilerde İranlıların tanrısı *Ahura*'nın, tanrıların

düşmanı olarak kabul edildiği *Asura* tipi. Leeuw'ye göre tanrılar panteonundaki bir çok tanrılar, hala şeytani özellikler taşır: Yunan Apollosu, bunlardan birisidir.[72]

Van der Leeuw'ye göre şeytanlar, tanrılarla karşı karşıya geldikleri zaman, "şeytan" olmuşlardır. Başlangıçta tanrılar "şeytani" olarak, rasyonel ve ahlaki iken, şeytan ruhlar amaçsızca tanrıların düşmanı oldular, "şeytan" oldular. Bunlar daha sonraki yüksek kültürlerin dinlerinde, tanrılar ile insanlar arasında aracı konumuna gelmişlerdir, ancak tanrılar onlardan intikamlarını almışlardır. İranlılarda tanrı ile şeytan, hemen hemen eşit durumda iken, Yahudilerde, bir takım şeytani özellikleri de bulunan tanrı Yahve'ye bütün ürkütücü formlar yüklenmiştir. İslam ve Hıristiyanlıkta da şeytani ruhlar, tanrıya mahsus güçler olarak kabul edilir, ama onlar yine de Tanrı'ya bağımlıdır.[73]

**d- Tanrı-Peygamber İlişkisi**

Peygamber, vecd hali içinde kendinden başka yüce birinin sözlerini konuşan kimsedir. Zaman zaman peygamberin kişiliği tamamen ortadan kaldırılır, böylelikle sadece temsilci durumuna geçerler. Öyleyse peygamber, yalnızca Güc'ün aracısıdır, "tanrı ile doludur" ve kendisi kendinin olmaktan çıkmıştır. Bu ifadeyle ilgili olarak Leeuw, Eski Ahit, Yunan, Endonezya ve Roma geleneklerindeki peygamberlerden örnekler verir.[74]

**e- Tanrı ile Ahitleşme**

İnsanın başka biriyle, her hangi bir konuda antlaşma yapması gibi, Güç ile, Tanrı ile bir antlaşma yapması da mümkündür. Tanrıyla ahitleşmenin kuralları, Tanrı ile insan arasında oynanacak oyuna göre oluşturulur. İnsan ile Güç, mutlak bazı sözleşme üzerine yeminleşirler. "Barış veya kurtuluş" önde gelen bir şarttır. Eski Roma'da cemiyetin hayatı,

---

72 Van der Leeuw, s. 140.

73 Van der Leeuw, s. 140.

74 Van der Leeuw, s. 222-224.

(*Pax deorum* denilen Barış Tanrısı ile yapılan) bir antlaşmaya dayanıyordu. Bu "barış", değişik anlamlarda uygulanan bir ahitleşme sağlamıştı. Bela insanlara musallat olduğunda, Pax'ın antlaşmasının ihlal edildiği anlaşılıyor. Pax deorum muhafaza edildiğinde ise, kurban, dua, adakların yerine getirilmesi ve arınma ile statü sağlanıyordu.

Bütün bu örneklerde, tanrılara güvenin olmadığı görülür; Romalılar sadece güçleri nitelendiren doğru kelimelere ve antlaşmalara inandılar. Örneğimizdeki pax, tanrısal güçlerin insan hayatını gözlediği biçiminde anlaşılıyor.[75]

Eski Ahit'te insanla Tanrı'nın ahitleşmesi kutsal mekanda gerçekleşmiştir. Antlaşma riti, kommünal yemek veya yiyecektir. Bu ise Barışı, Şalom'u getirir. İsraillilerle Tanrı'nın antlaşması Nuh, İbrahim ve Musa aracılığı ile yapılmıştır. Ahit'e uyulursa, onlar düşman üzerine muzaffer olur. Bu antlaşmanın riti ise, kurban sunma ve sünnet olmadır.

Görüldüğü üzere, antlaşma hiçbir zaman sadece ne rasyonel ne de avantajlı bir iştir. Ahitleşme, İsrail örneğinde olduğu gibi, bu noktadan oldukça farklıdır. Bir yanda Tanrı'nın sözüne güven, diğer yandan O'nun emirlerine itaat daha ağır ve daha deruni ve tecrübi bir hal almıştır: bu bağlamda ahitleşme, arkadaşlık ilişkisine yaklaşır (Mezmurlar, CV:8).

Daha önceki ahit düşünceleri, açıkça anlaşılır ve "yeni" antlaşma, "eski"sinden bazı noktalar açısından ayrılır: yeni antlaşma eskatolojik bir değere sahiptir. "gençlik yıllarında seninle yaptığım antlaşmamı hatırlayacağım"(Hezekial, xvi:60; İsaah, lv:8; LXVI:22). [76]

Antlaşmadaki taraftarlar dosttur, arkadaştır; böylece, antlaşmada taraftar olan tanrı da bir arkadaştır, dosttur. Tanrı ile arkadaşlık, tanrı ile insan arasındaki benzerlik gibi bir duygu uyandırabilir. Öyle ki, din konusunda insanın arkadaşlık vasfından ihtiyatlı olduğunu anlayabiliriz. Bu

---

[75] Van der Leeuw, s. 474.

anlayış biçiminin baskın durumda olduğu ve Helenizmden etkilenen Yunan-Sami dünyasında tanrı ile arkadaşlık fikrinin oluşumu vardır. Eflatunda da insan ile tanrı arasındaki arkadaşlık konusu işlenmiştir. Peygamber İbrahim'in (daha sonra Musa'nın) Tanrı ile arkadaşlığı anlayışı, büyük ihtimalle Helen Kültüründen kaynaklanmıştır. Zira, buradaki Tanrı ile arkadaşlıklarda benzer iki durum vardır:

1- Tanrısal bilgiye sahip olma (*"Ben sana "Kul" demeyeceğim. Zira kul, Tanrı'nın ne yaptığını bilmez. Bundan dolayı ben sana Arkadaş diyeceğim, böylece Baba'dan aldıklarımı sana açıklayacağım*"-Yuhanna İncili, XV:15).

2- Arkadaşlıkla ilgili emirlerin uygulanması ("*Size her ne emrettiklerimi yaptığınız sürece, siz benim arkadaşlarımsınız*" –Yuhanna, XV:15). Tabii burada Yuhanna, Tanrı'yı kastetmeyip Tanrı'nın tezahür ettiği İsa'yı kastetmektedir ki, arkadaşlık tanrısal aşk anlamı kazanmış olur.[77]

Arkadaşlık, derunilik ve samimiyet ihtiva eder ki, İslam sufiliğinde de, özellikle Gazali'de ifadesini bulur:[78] Tanrı ile arkadaşlığın amacı, Tanrının Gücü ve Potansiyelini bilmektir. Bilgi güçtür. Bu bilgi ile kişi, psikolojik ve eskatolojik Kurtuluşuna erişir. Kurtuluşa erişebilmek için ise, kişinin dindarlık havası içinde, kutsal metinleri öğrenmek ve içinde anlatılan emirleri ve yasakları çalışıp uygulaması gerekir. buna Hindu geleneğinde Tanrı adına kurban sunmakla ulaşılır.[79]

Tanrılardan önce yeraltında var olan Orfic, başlangıcını şöyle anlatır:

*"Ben, Yerin ve Yıldızlı Göğün çocuğuyum.*

*Fakat benim ırkım Göktür."*

---

[76] Van der Leeuw, s. 475.

[77] Van der Leeuw, s. 477.

[78] Van der Leeuw, s. 478.

[79] Van der Leeuw, s. 479-482.

Yunan ve ilkel kültürlerde kahramanlar genellikle tanrısal Güç ile ilişkilendirilirler. Buna bağlı olarak insan, toplumsal köken ve toplumsal kabiliyetlerini muayyen kozmik güçlerle irtibatlandırır. Eski Ahit'te İsrail halkı ve Tanrı'nın oğlu olarak Mesih, yoğun bir biçimde tanrı ile birliktedir. Burada oğul, samimi bir şekilde Baba ile beraber olup, O'na boyun eğer ve güvenir. Tanrı figürü mükemmelen ona benzer. Fakat bu fikri kabul eden Hıristiyanlık, evlatlığı, yakınlık meselesinden Tanrı'ya evlatlığa dönüştürür ki, bunu da imandan kabul eder. Zira İsa, yalnız ve eşsizce yakınlık anlamında "Tanrı'nın Oğlu"dur. Bundan dolayı insan, Tanrı'nın oğlu değildir, fakat o, öyle de olabilir. O, Tanrı'nın oğlu değildir. Bu oğulluk bir hediyedir: "*Tanrı'nın Ruhu ile yönlendirilenler, Tanrı'nın oğullarıdırlar. Siz, oğulluk ruhu almıştınız. Baba, Baba diye haykırdığımız zaman, o, Tanrı'nın oğulları olduğumuzu belirten Ruha şahitlik eden ruhtur.*" (Rom.VIII:14).[80]

**f- Tanrı-İnsan İlişkisi**

Bedenin birliği ve Tanrı'dan bir ruh, bir yaratık olarak insan kavramı, Dinler Tarihinde en önemli konulardan biridir. Bu anlayış, Yunan düşüncesinin etkisinde oluşmuştur, denilebilir. Hatta bugün bile, "ebedi ruh" ve bedenin değersizliği düşünceleri, Hıristiyan menşeli olduğu varsayılıyor. Bu ise, sadece İsraili değil, aynı zamanda Yeni Ahit (Hıristiyan) temelini reddeder. Yine de Kilise, temellerini insanı bir bütün olarak kabul eden Hıristiyan görüşü içinde muhafaza etmektedir.[81]

İsraili-Hıristiyan ruh kavramının, Platonik ruh anlayışından daha ziyade ilkel yapıya daha yakın olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. İnsan, bir bedende bir ruh değildir, fakat bir beden-ruhtur; o bir bedene sahip değildir, ama bir bedendir ve onun ruhu mutlak bir güç değildir, ancak güçlü

80 Van der Leeuw, s. 515-516.

81 Van der Leeuw, s. 314.

olsun ya da olmasın o kendindedir. Ruh, enerji ve gücün ikincili olarak ortaya çıkar.[82]

İnsan ruhunun bir kaderi olmasına karşılık, ruhun böyle bir durumu yoktur. Zira beden ve ruh, eşit olarak geçicidir ve yine eşit olarak Tanrı'nın gazabı altında olup insana belirli bir süre için ihsan edilmiştir. Bu ihsan, aslında yeni bir yaratmadır. İnsanın hayatı, bir Güc'e sahip değildir; onun her hangi bir töreni, ayini hiçbir ebedi güç yaratmaz, fakat "Kadir" tanrı ona ebedi hayat verir. Bu ebedilik ise, kişisel dünya hayatının ne devamlılığı ne de kesintisi biçimindedir. Bu ebedilik, mutlak olarak orijinal ve yeni hayattır, Ruhun Tanrı'ya ulaşması biçimindedir.[83]

**f.a- Tanrıyla Birlik Olmak:** Tanrıyla birlik olmak, onun vasıflarını öz olarak insan hayatında yaşanmasıdır. Tanrıyı takip etmek dramatik bir biçimde tanrının tekrar tekrar tezahürünü, hayatını taklit etmektir.

Hıristiyan geleneğinde Aziz Pavlos, tapınma anlamında, İsa'dan sonra va'z etmiştir: "*İsa ile birlikte ölmüşüz gibi, Onunla yaşayacağımıza da inanırız.*" –Romalılar, VI:8). Aynı şekilde, vaftiz ile ilgili olarak onun takip edilişi de vurgulanır (Roma. VI:4vd.). bu tavırlara bakıldığında Tanrı ile insanın arkadaşlığı veya Onunla birlik oluşu, mistik bir anlayış içinde ifade edildiği görülür.[84]

Tanrıyı takip etme anlayışı, Fars geleneğinde de sadece ibadetlerde değil, dini geleneğinde de ortaya çıkar. Orada, hayatın gereği, işlevi ve emri, Ahura Mazda'nın şeytani Güce engel olmak zorunda olduğu büyük savaşa insanın katılmasıdır. Bu katılım sevap işleri, iyi iş ve toprağı sürmek gibi, tamamen tecrübidir. Öyle ki, ziraatçılık, kötü Güce karşı yapılan bir mücadele olarak kabul edilir: İşlenmiş arazi Ahura Mazda'ya, çöl araziler ise, şeytanlara aittir. Uygarlık işinde insan tanrının savaşına dahil olur,

---

82 Van der Leeuw, s. 315.

83 Van der Leeuw, s. 334.

84 Van der Leeuw, s. 483-485.

böylece kültür, ahlak ve taoınma (yaz), tanrının savaşına katılmakla birliklerini bulur: "*Her kim tahılı ekip-biçerse, kanunu kazanır ve Mazda'ya tapınanların en yükseğine yükseltilir ... Her nerede tahıl üretimi varsa, oradan şeytan uzaklaşır.*" Hıristiyan mistisizminde de, Tanrı (İsa)'nın haça gerildiği esnada çekmiş olduğu acıyı, kişinin kalbinde aynı acıyı hissetme durumu, tanrı ile birlikteliğin başka bir takip etme tezahürüdür.[85]

Tanrı ile birlik olmak için yapılan ritlerin malzemeleri, hemen hemen bütün din ve kültürlerde bulunan kanlı-kansız kurban takdimi, alkol, tütün, şarap (özellikle Hıristiyanlık'ta), Hinduizm'deki soma, Zerdüştlük'te haoma, İslamiyet'te hayat suyu (sufilikte), mevlevi müziği vs. bu unsurlar söz konusu geleneklerde muhtemelen varlığı kabul edilen yerel-şamanist uygulamalarda da kullanılır. Bunlar kişi ya da grupların vecd ve istiğrak haline geçmesini sağlar ve tanrı ile birlik olmasına yardımcı olur.[86]

**f.b- Mistisizm:** Mistisizmde insan, harici dünyanın engellerini kırmaya çalışır; gücü tecrübe etmek ve baskın olmayı arzu eder. Yüce Gücün tecrübe edilmesinin dışındaki tecrübeleri kabul etmez. Vecd ve istiğrak hali, "ben"i boşaltmayı ve "Başka" şey ile dolmasını amaçlar. Vecd ve istiğrak hali, bundan dolayı, her mistik tecrübede var olur, fakat mistisizm vecd ve istiğraktan daha ileri gider; mistisizmdeki konu ile nesne, prensipte yok edilir. İnsan, verileni sadece reddetmez, aynı zamanda karşı çıkar. O güce ulaşmak için her hangi bir adete, töreye, geleneğe, şekle ve konuşmaya ihtiyaç duymaz.[87]

**f.c- İtaat:** İnsanoğlu, ister efsanevi, ister büyüsel, isterse de nazari olsun, dünyayı kendi dünyasına dönüştürür ve kendini de onun egemenliğine koyar: bu durum, bütün kültürlerin dini temelidir. Fakat iman, istisnasız dünyanın hakim her formuna karşı olan bir şiddettir, zira iman, dünya

---

85 Van der Leeuw, s. 483-485.

86 Van der Leeuw, s. 487.

87 Van der Leeuw, s. 493.

hakimiyetini Tanrı ile bir rekabet olarak kabul eder. İman aynı şekilde büyüsel, efsanevi ve rasyonel unsurları içeren kültürü de, dini gibi kabul edilse de, dünyevi unsurların Tanrı hakimiyetine karşı sahte yaratıcı olarak kabul eder. İman, prensipte bütün insan kontrolünü sorgular. Hatta, gereğinde kültür içinde yer alan kültür bildirgesi iman ile tekrar yetkisiz hale getirilir.

İmanın yolu itaattir. Bu, Evren hakkında konuşmayı ima eder ki, bununla da Tanrı konuşulur, diğer bir deyişle, ilahiyat konu edilir. İlahiyat terimi, tanrının öğretisini sistematik olarak anlatan bir kavramdır. O, kontrol edilemeyen ve edilemeyecek olan gücü konu edinir. İlahiyat bundan dolayı, teori değildir, formu şekilsizleştirmektir, konuşulamayan hakkında konuşmayla ilgilenir. İşte bu, onun temel ve özel gerilimidir, baskın olma yerine kurtuluşu öne sürer. Bir başlangıç noktası olarak iman, kendi potansiyelini kurtuluşa yönlendirir. İlahiyat, va'z etme şeklinin bir tanesidir. İlk Hıristiyanlık, ilahiyatçılara sahip değildi. Aslında daha sonrakiler de sadece resmi törenleri va'z eden kimselerdi. Kült bütünlüğü içinde va'z etme, ilahiyat olarak adlandırıldı. İlahiyat böylece, kutsal nesnelerin bilinmesi, Tanrı bilgisi, törenlerin, tapınmanın belli bir şekle getirilişi ve özelliğini sürekli olarak muhafaza etmiştir.[88]

Aslında dünyaya yöneliş, Tanrı yoluyla irtibatlandırılarak Tanrı'nın öğrenilmesine yardımcı olan bir yol olarak kabul edilebilir. Şöyle ki, dünyayı araştırmak, tarihi öğrenmeye yardımcı olur. Bu tarih içinde ise, tanrısal olaylar yer alır, dolayısıyla tanrıyı bilmeye geçişi sağlar.

Örneğin Hz. İbrahim'in tanrı ile olan konuşması, Yahudilikteki Fısıh Ziyafeti tanrısal kurtuluş ile birlikte, tarihsel kurtuluşu da içerir. Yahve, kendisinin sahibi olduğu tarihin Tanrısıdır. Hıristiyanlık da İsraili olması nedeniyle onun Tanrısı da tarih içinde bir Tanrıdır. Bu bağlamda bu tanrılar, tarihin dönüm noktalarında arzu ettiği yönde değişiklik yapan, yani olaylara

müdahale eden bir Güçtür. Hıristiyanlık, dünyayı tarif ederken düşmek ve kurtulmak konusunu ele alır ve dünyaya bir değer vermez. Düşkünlükten kurtulmanın yolu ise imandır.[89]

**f.d- İbadet** : İbadetler, tanrının gücüne sığınma duygusunun anlatılışıdır. İbadetler vasıtasıyla tanrının gücü kişisel ve toplumsal psikolojinin isteği yönünde etkili olur.[90]

**f.e- Tanrıya Kulluk:** Büyük isyanın karşı kutbu, Güc'ün kesin kanununa büsbütün ve sınırsız bir biçimde, Tanrıya kulluktur. İnsan kendi dini şuurunun formu içinde Güce bağımlı olduğunu anlar ve bu bağımlılığa kendini zorlar. İnsan burada, kendisinin bu itaati sınırsızca tanımasını ifade etmek için bir kul formunu seçmiştir. Tanrı, Sami kültteki *baalim* gibi sadece yerin değil, aynı zamanda yeryüzünde yaşayan ve Onun kullarının Rab'bidir: O, yeryüzü ve kendisine hizmet etmesi gereken insanların kralıdır. Dünya Kralı, sahip olduğu tanrısallığı içinde, "Rab" Tanrı'nın prototipi olmayıp, O'nun gölgesi veya Onun oğludur; öyle ki, İbraniler kendilerini "Biz senin kullarınız" diye ifade ederler (İlahiler, CXVI:16). Yeni Ahit'te de kulluğun ifadesi Mesih ile irtibatlandırılır: "İsa Mesih'in kulu (Phil. I:1). Burada, kulca kullukaçıkça ima edilir, fakat aynı biçimde kutsalın huzurunda boyun eğmeyi de ifade eder ki, Eski Ahit'in bir çok yerinde görülür. Hz. İbrahim'in sözü (Tekvin, XVIII:27) örnek gösterilir.[91]

"Tanrı'ya kulluk" ifadesi, sadece tam teslimiyetle ilgili olmayıp, aynı zamanda itaat ve hizmet için hazır olmayla ilgilidir; burada, Tanrı'yı taklit etme veya ona benzeme çabasındaki kulluk sınırları vardır. itaat, Tanrı'nın emir ve nehiylerini dinlemek, ona boyun eğmektir. Hayat, bunları uygulamakla anlam kazanır. Bu anlayış, Parsilikte çok güzel anlatılır; itaat

---

88 Van der Leeuw, s. 560-561.

89 Van der Leeuw, s.563-564.

90 Van der Leeuw, s. 446.

91 Van der Leeuw, s. 472.

(sraoşa) Ahura Mazda'yı kuşatan kutsal varlıklardan biridir. Daha sonraki bir dönemde sraoşa, ölüm yolundaki ruha tahsis edilir.

İtaat, kişisel güçsüzlüğün karşısında Güc'ü arama duygusundan doğar. Bu anlamda İsa'nın itaati, çektiği ıstıraplar neticesinde öğrendiği söylenir (İbraniler, V:8). Ayrıca bununla bağlantılı İşaya, LIII, örnek verilir.[92]

**g- Tanrıya Düşmanlık**

Tanrı'ya düşmanlığın doğası, her hangi bir yanlışın sonucunda oluşan bir suç değildir. Aslında bunun tersidir: Düşmanlık, insanın doğasında var olan suçluluk durumunun üzerine kuruludur. Bu durumun alışkanlık, adet, kanun ve emirle her hangi bir ilgisi yoktur. Bu, her hangi bir çeşit işin veya değişmenin, bozulmanın yok olması değildir. İnsan başlangıçta suçlu değildir, ama o daha sonra suçlu olmuştur. Suçun her hangi bir özgün başlangıcı yoktur. Öyleyse Günah ve Suç, insandaki en derin unsurla ilgilidir. İnsanı Tanrı'ya düşmanlığa iten, onun törenleri ve amellerinde ortaya koymaya çalıştığı gücünün hiç bitmeyeceği gurur duygusudur. Bundan dolayıdır ki, o, tecrübelerinin karşılığında *bir* hediye istemez, o, Tanrı olmayı diler; sevgiye karşılık, nefreti yanına alır. Günah, Tanrıyla düşmanca bir ilişkidir, ama yine de günah, Tanrı ile karşılaşmadır.

**h- Tanrı ve Vahiy, ya da Kelimenin Kutsallığı**

Dünya kültürlerinde bulunan sözlü anlatıların içinde "kutsallık" ihtiva eden kavramlar, özellikle "tanrı"nın adının şekle sokulması, yani harflere dönüştürülmesi bir bakıma büyüdür. Şöyle ki, kutsallığı bilinen söz, yazıya dökülerek o söze kutsallık kazandıran "güç", değişik amaçlar doğrultusunda yönlendirilmiş olur, yani bir tür büyü yapılmış olur.

Hiçbir kutsal metin, baştan yazılmamıştır. Önceleri sözlü iken, Vedalar'da olduğu gibi, daha sonraları yazılı şekle getirilmiştir. Bu yazılar böylece, orijinde var olan kutsallığı da sahiplenmiş olur. Daha önceden, yani sözlü iken, bazı muayyen kelimelerin kutsallık ihtiva etmesine rağmen,

yazılı hale getirildikten, metin haline getirildikten sonra, metnin tümü kutsallık kazanmıştır. Leeuw, metin haline getirilen sözlerin Ak Büyü niyetiyle kullanılmasına Tevrat'tan (Sayılar, V:11) ve Mısır masallarından, kutsal metinden bir kısmının yazıldığı kağıdın batırıldığı sudan içerek "kutsal"ın içindeki "güç"ten faydalanmalarını ve İncil'den bu amaçlı kutsal bir metin (Yuhanna:I:1) ile Hıristiyan dünyasının İncil üzerine yemin etmesini, örnek olarak verir. Bunlardan başka, Mısırdan, Japonya'dan, Yahudilikten, Roman, İslam'dan ölümle ilgili cennete "pasaport" mahiyetindeki uygulamalardan da örnekler verir.[93]

### 3- MÜKEMMEL TANRI-MÜKEMMEL DİN

Leeuw, Güç ve Güçler ile başladığı tanrı kavramının gelişimini, Yahudi, Hıristiyan ve İslam dinlerinin anlayışıyla sürdürür. Ona göre Mutlak Güç anlayışı, söz konusu bu dinlerde zirveye tırmanır. Zira bu dinler, sırasıyla sonradan gelen, bir öncekinden etkilenmiş; müesseseleri ve anlayışları bakımından, bir öncekinin önüne geçmiştir. Buna göre, Güç'ten kaynaklanan "hakimiyet" anlayışı, Yüce Güç veya Yüce Varlığa, yani yaratıcı, yönetici, affedici, cezalandırıcı gibi sıfatlara sahip Tanrı'ya yüklenilir. Bununla, Tanrının mutlak hakimiyeti, hem bu dünyada hem de öteki dünyada kendini gösterir. Bu konular dikkate alındığında, Leeuw'ye göre Tanrı'nın mutlak hakimiyetinin mükemmelliği, sadece İslam'ın Tanrısı Allah ve bu anlayışın inancı Allah'ın dini İslam'da görülür.

Yahudi tanrısı Yahve, çölde kükreyen savaşçı bir aslan tipolojisindedir. Hıristiyanlığın tanrısı ise, ilham aldığı kültürün tanrısından farklı olarak "sevgi" tanrısına dönüştürülür. Hıristiyanlıkta Tanrı ile dünya, yani insan arasında karşılıklı olarak görülen eylem "sevgi"dir. Gücün dünyaya karşı yaklaşımı, dünyanın Güç ya da Tanrı'ya yaklaşımı aşk iledir.

---

92 Van der Leeuw, s. 473.

93 Van der Leeuw, s. 435-437

İnsanlığın Tanrı sevgisi, tanrısal insan sevgisinin bir yansımasıdır. Yani, Mesih formu, insanda gerçekleşti.[94]

İslam'ın Tanrısı Allah da, Yahve gibi, çölde kükreyen savaşçı aslana benzer. İslam'ın tanrısı Allah, eski Ahit'te olmakla birlikte çok az bilinen ve fazla önemsenmeyen, dünya ile ilişkili bir kişisel İradeye de sahiptir ve buna çok önem verir. Çünkü Allah'ın hakimiyeti, Yahudiliğin fazla önem vermediği bu ve öteki dünya ilişkisi ile sağlanacaktır. Leeuw, bu noktaları dikkate alarak, İslam'ın Yahudiliğin bir mezhebi olamayacağını, ama "*Sami peygamberliğinin bir dalı ve reform edilmiş yeni bir din*" olduğunu söyler. O, İslam'ın, Tanrı'nın hakimiyetini oldukça ciddiye almasından dolayı, diğerlerinden ayrıldığını, hatta yegane olduğunu kabul eder. İslam'ın yegane olduğu diğer bir konu da, insanın, Tanrı iradesi ve gücü ile çevrili olduğunu kabul etmesidir: "*İslam, Hakim-i Mutlak'a iman ve ibadet etmektir. Allah'ın eşsizliği ve üstünlüğü, dünyanın her boylamında, yüzyıllardır minarelerden haykırılmaktadır. Öyleyse, Güç kavramı, zirvedeki en üst noktasına İslam'da ulaşır. Bu anlayış Eski Ahit'te neredeyse yok gibidir, ama İslam'da Evrensel bir Güç haline gelir*".[95]

Leeuw, İslam'da tavsiye edilen yegane Kadir-i Mutlak'a kesinlikle, zerre kadar şüphe olmadan iman ve kulluk edilmesi şartının, ne eski Yunan dininde, ne Brahmanizm'de, ne de Yahudilik'te vurgulandığını belirtir. Bu dinlerde görülen din kurucuları ile halk arasındaki mücadele, İslam'da tamamen yok edilmiştir. İslam'da Tanrı ve Peygamber Muhammed, insanlar ile barıştırılmış ve Onlardaki vasıflar insanlara da hediye edilmiştir.

Sonuç olarak, Yahudilik, tanrısı ile devamlı dalaşır, kavga eder; ancak İslam'da Tanrı'nın yüce gücüne, Peygamberi ve Onun ümmeti, saf ve şüphesizce yoğun bir imanla inanırlar, ama bunu yaparken insanlar Onun gücü karşısında bir "hiç" olduklarını kabul ederler.

---

[94] Galatyalılar, IV:19.

Leeuw, Güç ve Tanrı kavramı çalışmasının son bölümünde, "*bir-tek Tanrı, Allah'ın her şeye sahip olduğu, O'na hiçbir gücün eşdeğer görülmediği, hatta bunu "şirk" ile yasakladığı, yoktan her şeyi yaratabildiği, dünya ve ahiret hayatına hakim, her şeyi yönetebilecek güce sahip olduğu inancını veren, "**İslam'ın, Tanrı'nın tek dini**" olduğunu söyleyebiliriz*" demektedir.[96]

[95] Van der Leeuw, s. 641-642.

[96] Van der Leeuw, s. 643-644.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Gerardus van der Leeuw'nün, dinin özne ve konularını ele aldığı Din Fenomenolojisi adlı eserinden seçtiğimiz "tanrı fenomeni", eserin her hangi bir bölümünde özel bir başlık altında incelenmemiş, ama başından sonuna kadar dağınık bir biçimde "anlaşılmaya" çalışılmıştır. Bununla birlikte, başta da belirttiğimiz üzere, kendisinin eserinde, uygulanmasını tavsiye ettiği fenomenolojik yöntemleri, "tanrı fenomeni" için anlaşılır bir biçimde kendimiz göstermeye çalıştık.

Dinlerin en temel konu ve öznelerinden olan tanrı fenomenini, Gerardus van der Leeuw, ilkel olarak yaşayan toplululuklardan başlayarak evrensel ve müesses dinlerden örnekler vererek anlamaya çalışmıştır. Başta da işaret ettiğimiz gibi, van der Leeuw, çalışması esnasında konularla ilgili her hangi bir tipoloji ve morfolojiyi açık-seçik ortaya koymasa da, tasvir işlemi esnasında tanrı tip ve morfolojisini gizli ve yaygın bir biçimde vermeye çalışmıştır. Aslında onun, kitabın başından sonuna kadar verdiği bilgi ve tartışmaların her biri fenomenolojinin uygulanmasına örnek teşkil etmektedir.

Van der Leeuw'nün bu çalışması boyunca ortaya çıkan en önemli ve takdir edilmesi gereken özelliği, kendisinin bir Hıristiyan ilahiyatçısı ve fiili olarak Hollanda kiliselerinde papazlık ve vaizlik yapmasına ve koyu bir Hıristiyan mü'mini olmasına karşılık, Dinler Tarihi, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisinin uygulanmasını hararetle tavsiye ettiği, araştırmacının mensubu bulunduğu dini övmemesi, diğerlerini ise yermemesi kurallarını, yani genel anlamda sempati ve antipati duygusunu yansıtmadan, her bir fenomen karşısında "empati" duygusunu öne çıkarmasıdır. Başka bir deyişle, Leeuw'nün çalışması esnasında, *epoche* kuralını mükemmelen yerine getirmesi, onun, Din Fenomenolojisi disiplininin köşetaşlarından birisi olmasını sağlamıştır. Onun empati kuralını olgun bir biçimde uygulamasında, herhalde, kendisinin iyi bir Hıristiyanlık

bilgisine sahip olmasıdır. Onun *epoche* kuralını uygulamasının örneğini, biz, yukarıdaki **Mükemmel Tanrı** bölümünde ortaya koyduğu mahiyetin sonunda yaptığı yorumda görmekteyiz. Herhalde bunun başka örneğine rastlamak oldukça zordur.

Burada işaret edilmesi gereken diğer önemli bir nokta da, bu disiplinle ilgili olarak Wach, Eliade gibi bir takım dinler tarihçileri tarafından daha sonraki dönemlerde tartışma konusu edilen Fenomenolojik Yorumlama çalışmasını van der Leeuw'nün daha o zamanlarda, ayrıntılı ve sistematik olarak olmamakla birlikte, başlatmış olmasıdır. Biz bunu fenomenlerin mahiyet ve özünü kavradıktan sonra, onun ortaya koyduğu yorum cinsinden değerlendirmesinde, açıkça görebilmekteyiz (İslam'ın tanrısı Allah'ın en mükemmel Tanrı ve Onun vahyettiği dinin en mükemmel din olduğu; Hıristiyanlığın "sevgi dini" olduğu şeklindeki yorumları).

Sonuç olarak, *epoche* kuralının din bilimlerinin bir disiplini olan Din Fenomenolojisinde uygulanamayacağına dair, bir takım ilahiyatçılar tarafından ileri sürülen itiraza karşılık, Gerardus van der Leeuw, kendisi bir ilahiyatçı olmasına rağmen, en azından örneğini aldığımız "tanrı fenomeni"inde bu kuralı mükemmelen uygulamıştır, demek çok büyük bir iddia olmayacaktır, görüşündeyiz.

## KAYNAKLAR


**Akarsu, Bedia,** *Çağdaş Felsefe, Kant'tan günümüze felsefe akımları*, İstanbul, 1987.

**Baillie, J.,** *The Interpretation of Religion*, London, 1928.

**Banton, Michael (ed.),** *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Edinburgh, 1966.

**Bernard, H. Russel,** *Research Methods in Cultural Anthropology*, London, 1988.

**Bettis, Joseph Dabney,** *Phenomenology of Religion, eight modern descriptions of the essence of religion*, London, 1969.

**Bianchi, Ugo,** *The History of Religions*, Leiden, 1975.

**Biezais, Haralds,** "Typology of Religion and the Phenomenological Method", bkz. L. Honko, s. 143-161.

**Bjerke, Svein,** "Ecology of Religion, Evolutionism and Comparative Religion", **bkz. L. Honko (ed.)**, s. 237-248.

**Brandon, S. G. F.,** *Time and Deity*, 1965.

**Chantepie De la Saussaye, P. D.** *Manual of the Science of Religion*, London, 1891.

**Clarke, James Freeman,** *Ten Great Religions, An Essay in Comparative Theology*, Boston-New York, 1899.

**Clemen, Carl,** *Religions of the World, Their Nature and Their History*, New York, 1969.

**Czaplicka, M. A.,** "The Influence of Environment Upon the Religious Ideas and Practices of the Aborigines of Northern Asia", *Folk-lore*, 25 (1914), s. 34-54.

**Dhavamony, Mariasusai,** *Phenomenology of Religion*, Rome, 1973.

**Dupré, Louis,** "Truth in Religion and Truth of Religion", *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, ed. Daniel Guerriére, New York, 1990, s. 19-42.

**Eliade, Mircea & J. M. Kitagawa (eds.),** *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago and London,

**Eliade, M.,** *Patterns in Comparative Religion*, London, 1958.

**Eliade, M.,** *The Quest, History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969.

**Eliade, M.,** *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Ankara, 1990 (*The Quest* ...'in çevirisi).

**Eliade, M.,** "1912-1962 Arası Batı'da Dinler Tarihi Çalışmaları", çev. Mehmet Aydın, *Belleten*, LIX, Aralık 1995, sa. 226, s.837-861.

**Eliade, M.,** *İmgeler Simgeler*, tr. M. Ali Kılıçbay, Ankara, 1992.

**Ferguson, John**, *Religions of the World*, Guildford and London, 1978.

**Geden, Alfred S.**, *Studies in the Religions of the East*, London, 1913.

Geertz,

**Guerriere, Daniel (ed.)**, *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, New York, 1990.

**Heidegger, Martin**, *The Basic Problems of Phenomenology*, tr. Albert Hofstadter, Bloomington, 1982.

**Honko, Lauri (ed.)**, *Science of Religion, Studies in Methodology (Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, Held in Turku, Finland August 27-31, 1973*), Paris ve New York, 1979.

**Hutchison, John**, *Paths of Faith* (1969)

**James, E. O., History of Religions, London, 1960.**

**Jurji, Edward J.**, *The Great Religions of the Modern World*, 1947.

**Kirk, G. S.**, *Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley, Los Angeles, 1970.

**Lessa, William A. and Evon Z. Vogt**, *Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach*, New York, 1965.

**Ling, Trevor**, *A History of Religion East and West, An Introduction and Interpretation*, Bristol, 1977.

**Merleau-Ponty, Maurice**, "An Introduction to Phenomenology", bkz. **Bettis**.

**Moffat, James C.**, *A Comparative History of Religions*, New York, 1875.

**Müller, Max**, "The Comparative Study of Religions", *Introduction to the Science of Religion*, London, 1873, s. 34.

**Noss, John B.**, *Man's Religions*, 1966.

**Özdalga, Elisabeth**, "Tarih ve Ötesi: Mircea Eliade ve Dinin Tarihi", çev. Ahmet Çiğdem, *Felsefe Dünyası*, s. 51-59, sa.9, 1993, Ankara.

**Panikkar, Raimundo**, *The Unknown Christ of Hinduism*, 1964.

**Panikkar, R.**, "The Category of Growth in Comparative Religion: A Critical Self-Examination", *Harvard Theological Review* 66, s. 113-140.

**Panikkar, R.**, *Christianity and World Religions*, 1969.

**Panikkar, R.**, *The Trinity and World Religions*, 1970.

**Panikkar, R.**, *Myth, Faith and Hermeneutics*, 1978.

**Panikkar, R.**, *The Intra-Religious Dialogue*, 1978.

**Panikkar, R.**, *The Vedic Experience*, 1978.

**Parrinder, Geoffrey**, *The World's Living Religions*, London, 1969.

**Parrinder, G.**, *Comparative Religion*, London, 1976.

**Pettazzoni, Raffaele,** *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954.

***Problemes et methodes d'histoire des religions**, Melanges publies par la Section des seciences religieuses a l'occasion du centenaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, Paris, 1968.

**Pye, Michael,** *Comparative Religion An Introduction Through Source Materials*, 1972.

**Schmidt, W.,** *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, London, 1931.

**Scruton, Roger,** *From Descartes to Wittgenstein, A Short History of Modern Philosophy*, London, 1981.

**Sharpe, Eric J.,** *Comparative Religion, A History*, London, 1992.

**Slater, Robert Lawson,** *World Religions and World Community*, New York and London, 1963.

**Smart, Ninian,** *The Religious Experience of Mankind* (1969).

**Smith, Huston,** *The Religions of Man*, 1958.

**Smith, Wilfred Cantwell,** *Islam in Modern History*, Princeton, 1957,

**Smith, W. C.,** *The Meaning and End of Religion*, New York, 1964.

**Smith, W. C.,** "Comparative Religion: Whither and Why?", bkz. M. Eliade & J. M. Kitagawa (eds.), s. 31-58.

**Spineto, Natale,** "Mircea Eliade ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki İlişkiler", çev. H. Sayım, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, Ankara, 1998, s. 381-412.

**Thomas, David,** "Abu İsa al-Warraq and The History of Religions", *CSIC Seminars*, Birmingham.

**Tillich, Paul,** *Dynamics of Faith*, New York, 1958.

**Tümer, Günay –Abdurrahman Küçük,** *Dinler Tarihi*, Ankara, 1997.

**Ünal, Mustafa,** "Azerbaycan ve Türkiye'de Halk Dini Fenomenolojisi", *Dinler Tarihi Açısından Din ve Din Anlayışı Sempozyumu*, Konya 20-21 Kasım 1998.

**Ünal, M.,** "Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi", *E.Ü. İlahiyet Fakültesi Dergisi*, sa.11, Kayseri, ????

**Van der Leeuw, Gerardus,** *Phänomenologie der Religion.* (İngilizce çevirisi J. E. Turner, *Religion in Essence and Manifestation*), London, 1938 ve 1948).

**Vrijhof, Pieter Hendrik and Jacques Waardenburg (eds.),** *Official and Popular Religion, Analysis of a Theme for Religious Studies*, The Hague, Paris, New York, 1979.

**Waardenburg, Jacques (ed.),** *Classical Approaches to the Study of Religion Aims, Methods and Theories of Research,* Mauton, The Hague, Paris, 1973.

**Waardenburg, Jacques,** "Chantepie de la Saussaye, P. D." *ER,* vol. 3. s. 202-203.

**Wallace, Anthony F. C.,** *Religion, An Anthropological View,* New York, 1966.

**Whaling, Frank (ed.),** *Contemporary Approaches to the Study of Religion,* 2 Volumes, Berlin, New York, Amsterdam, 1984.

***Bu kitabın 2. Cildinden kullanılan makaleler şunlardır:***

**King, Ursula,** "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion", s. 29-164.

**Anthony Jackson**, "Social Anthropological Approaches", s. 179-230;

**David Wulff**, "Psychological Approaches", s. 21-88;

**Günter Kehrer** and **Bert Hardin**, "Sociological Approaches", s. 149-177.;

**Jarich Oosten**, "Cultural Anthropological Approaches", s. 231-264.

**Michael Hill**, "Sociological Approaches", s. 89-148;

**Whaling, Frank,** "Comparative Approaches", s. 165-295.

**Westphal, Merold,** *God, Guilt and Death, An Existential Phenomenology of Religion,* Bloomington, 1984.

**Widengren, Geo,** "Some Remarks on the Methods of the Phenomenology of Religion", *Acta Universitatis Upsaliensis* 17 (1968), s. 250-260.

**Wolf, Kurt H.,** "Fenomenoloji ve Sosyoloji", çev. Harun Rızatepe, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi,* Ankara, 1997, s. 497-553.

**Yinger, J. Milton,** *The Scientific Study of Religion,* New York, London, 1970.

**Zaehner, Robert Charles,** *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma,* Oxford, 1955.

**Zaehner, R. C.,** *Mysticism, Sacred and Profane,* Oxford, 1957.

**Zaehner, R. C.,** *Hindu and Muslim Mysticism,* London, 1960.

**Zaehner, R. C.,** *Concise Encyclopaedia of Living Faith,* Boston, 1968.

**Zaehner, R. C.,** *Evolution in Religion,* Oxford, 1971.