DİN FENOMENOLOJİSİ VE BELLİ BAŞLI ÖNCÜLERİ

Muharrem YILDIZ (*)
Mehmet Mekin MEÇİN (**)

Öz

Bu makalenin konusu din fenomenolojisidir. Konu, Türkçeye çevrilmiş din fenomenologlarının yazıları, kitapları ve ülkemizde bu alanda çalışan akademisyenlerin eserlerinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Bu çalışmada amaç, din fenomenolojisi hakkında yazılanları taramak, sadeleştirmek ve anlaşılır kılmak suretiyle özgün bir metin oluşturduktan sonra, dinleri anlamada din fenomenolojisinin önemine vurgu yapmaktır. Bu çalışmayla din fenomenolojisinin işaret ettiği noktanın ve yöneldiği kıblegâhın, mistiklerin yöneldikleri yerle aynı olduğuna işaret edilmiştir. Eğer insanlık evrensel bir mabede, belli bir yönelişe ve aynı öze dönüşe doğru yol alacaksa, önemli bir köprünün de din fenomenolojisinin olacağı, bundan hareketle "Tanrı krallığı", "Evrensel Kilise", "Mehdilik", "Dünya Barışı" "Mutlak adalet" gibi umutların din fenomenolojisi üzerinden gerçekleşebileceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Din, Fenomen, Fenomenloji, Kutsal, , Otto, Leeuw, Heiler.*

Phenomenology of Religion and Some Major Pioneers

Abstract

This paper investigates the phenomenology of religions. The issue is studied by utilizing Turkish translation of writings and books of religion phenomenologists' and studies of domestic researchers. This study aims to first form an original text by surveying, simplifying and clarifyingexisting texts on the phenomenology of religions andthen aims to emphasize the importance of the phenomenology of religions toward understandingthe religions. This study points that both the phenomenology of religions and mystics point the same direction and qibla. If humanity takes a step toward a common temple, a certain direction and a return to the same essence,one of the important connectionswill be the phenomenology of religions.From this point, it is concluded thathopes for "the kingdom of god", "universal church", "Salvation", "the peace of world", "absolute justice" can be fulfilled through the phenomenology of religions.

Keywords: *Religion, Phenomenology, Sacred, Otto, Leeuw, Heiler*

---

*) Yrd. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. (e-posta: dr.m.yildiz007@hotmail.com)

**) Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Yük. Lis. öğr. (e-posta: ali_imran2002@hotmail.com)

Giriş

Bu çalışmanın konusu Dinler Tarihi Bilimi açısından din fenomenolojisidir. Konu ülkemizde yapılan çalışmalarla sınırlı tutulmuştur. Her ne kadar konunun anlaşılması için beş büyük din fenomenologundan yararlanılmışsa da sadece bu fenomenologların dilimize çevrilen eserleriyle yetinilmiştir.

Amaç, dini ve fenomenolojiyi tanımak, din fenomenolojisinin dinleri anlamada hatta birbirlerine yakınlaştırmada oynadığı role dikkat çekmektir. Konuyu çalışırken, evrensel bir din tanımına gidilebileceği, din fenomenolojisiyle evrensel bir buluşmanın dinler arasında mümkün olabileceği, tıpkı mistizmde olduğu gibi din fenomenolojisinde de beşerin dini fenomenlerinin altında yatan hakikatin "özde bir olduğu" fark edilmiştir.

Dinin birçok tanımı vardır. Her disiplin dini kendi perspektifinden anlama çabasına girmiş ve ne yazık ki dini kendi tanım ve kavramlarına hapsetmiştir. Hâlbuki dinin kaynağının aşkın olduğu ve bu münasebetle Tanrı, ruh, mana, doğaüstü güçlerin tümden reddi ile yola çıkamayacağımızı, dinin durduğu yerin aslında soyut bir varoluşla ilgili olduğundan hareketle her türlü beşeri mükemmel niteliklerin döndüğü soyut bir âlemin varlığını her zaman dikkate alarak bir tanım yapmak zorundayız. Bununla beraber fenomenolojinin daha çok felsefi bir terim olduğu ve dinin de salt rasyonel ve kavramsal bir olgu olmadığı kabul edilirse, din fenomenolojisi nasıl anlaşılacaktır?

Bir konuyu yahut kavramı incelemeden önce onu tanımlamak gerektiğinden biz ilkin "din" ve "fenomonoloji" kavramlarını tanımlamak durumundayız. Yapacağımız tanımlama ne kadar isabetli olursa peşinden gelecek inceleme de o denli yerinde olacaktır. Bu münasebetle biz evvela "Din Nedir" ve "Fenomenoloji Nedir" sorularına cevap arayacak, ardından ulaştığımız tanımların tahlilini yaparak bir sonuca gidecek ve müşahhaslaşan bu kavramları birleştirmek suretiyle "Din Fenomonolojisi" incelemesine girişeceğiz. Ancak dinin evrensel tarifine doğru yapılan denemelerde göz ardı edilmemesi gereken diğer bir nokta, dine "içerden bakış" yöntemi olacaktır. Dine farklı disiplinlerin bakışıyla değil, söz konusu dinin jargonları ve ruhuyla bakmak, dini ritüellere "kutsal bir sevgi", "empati" hatta "sempati"yle bakarak her dini formun özünü, manasını ve derinliğini anlamaya dönük samimi çabalara girmek, şahsi inançlarını bir kenara atarak tarafsız ve önyargısız olarak her dini kendi din dili, sakramenti ve müstakil teolojisi içerisinde ele alarak dindarların dini tecrübesini âdeta tadarak hissetmek bizi din tanımı üzerinden din fenomenolojisine götürecektir. Bu bakış açısına insanı yönlendirecek evrensel din tanımına götüren merkezi istikametin ise din fenomonolojisi olduğu görülecektir.

Din Fenomenolojisinin yeterince anlaşılması için beş büyük din fenomenologunun hayat hikâyesine, felsefesine ve metodolojisine temas edeceğiz. Sonuçta "Din Fenomonolojisi"nin dinleri anlamada oynadığı role mercek tutacak; "Tanrı Krallığı"nı gerçekleştirmede veya "kutsal ile bağ kurmada" yahut "dünya barışına giden yolda" din fenomenolojisinin oynadığı role dikkat çekeğiz.

1. Din Nedir?

Farklı disiplinlerde çalışan filozoflar, sosyologlar, psikologlar, ahlakçılar dini kendi dünya görüşlerine ve o görüşten kaynaklanan din algısına göre, teologlar ve ilahiyatçı-

lar ise dini, mensubu oldukları teolojik sisteme göre tanımlamaya çalıştılar. Dolayısıyla karşımıza farklı din tanımları çıkmış oldu. Nitekim Dünya Dinleri'ne dair kitabında Ferguson çeşitli kategorilere ayrılabilecek on yedi din tanımını sıralar: Bu tanımlar; teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ve sosyolojik tanımlardır (James L. Cox, 2004:18).

Biz Fergoson'un din tanımlarını ayırdığı kategorilerin kapsamına giren farklı tanımları da ekleyerek teolog ve bilim adamlarının gözüyle dini tanımaya çalışacağız.

1.1. Dinin Teolojik Tanımları

Dinin bu tür tanımları, dinin daha ziyade "Tanrı" ya da bir takım "doğaüstü güç"lerle ilintili olduğunu savunan tanımlardır.

"*Din, Tanrı'ya inanmadır*." Bu tanım, Ferguson'un "din nedir?" sorusuna sağduyulu bir yaklaşım gösteren bir okul çocuğunun verdiği cevaba atfedilir. 13. yüzyıl teologu St. Thomas Aguinas (1225-1274), dinin Tanrı'yla uygun bir münasebete işaret ettiğini ilan ettiğinde yukarıdaki tanıma oldukça benzer bir şey söylemiş olmaktaydı (2004:18).

"*Din, Tanrı'nın insan ruhunda yaşamasıdır*." Bu, 19. yüzyıl teologu W. Nemton Clark'ın tarifidir. Burada dinden söz etmek için Tanrı ve ruh kavramlarının zorunlu olduklarına ve iki gerçeğe olan imana işaret eder.

"*Din, manevi varlıklara olan inançtır*." Bu tanım, 19. yüzyıl antropologu E. B. Tylor'ın görüşlerinin kaba bir özetidir (2004:19). Tylor burada en zayıfından en güçlüsüne kadar tüm varlıkların bir ruhlar hiyerarşisini içerdiğini savunan düşüncelerine gönderme yapmaktadır.

"*Din, hem korkutucu, hem de cezbedici olan bir sırdır.*" (2004:19) Bu ifade, dinin özünü "kutsal" düşüncesinde bulan, esrarengizliği ve gücünden dolayı insanları cezp ettiğini iddia eden 20. yüzyıl Alman teolog ve filozofu Rudolf Otto'ya aittir.

"*Din, akıl sahiplerini Peygamberin bildirdiği şeyleri kabule çağıran ilahi bir kanundur.*" (Küçük vd. 2011: 21) Bu tanım, İslam bilgini Seyyid Şerif Cürcani'ye aittir. Cürcanî burada dine, akıl sahiplerine Elçi'nin Allah'tan getirdiği ilahi bir kanun olarak bakmaktadır.

"*Din, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle hâlde salaha, Âhirette felaha sevkeder.*" (Küçük vd, 2011: 22) İslam bilgini Tahnavi'ye ait olan bu ifadede din, irade sahiplerinin dünya ve Âhirette kurtuluşuna vesile olan hayati bir fenomen olarak görülmektedir.

"*Din, kul ile Allah arasındaki muameledir*."(Aydın, 2002: 14) Gazzali'ye ait olan bu tanım, dinin daha çok kişinin bireysel içtenliğiyle Allah'a yönelmesine işaret etmektedir.

Tüm bu teolojik tanımlar; dinin bir şahıs olarak Yüce Varlık'a, gücünü Yüce Varlık'tan alan başka güçlü manevi varlıklara yahut şahsî olmayan, sırlarla dolu, kutsal, tabiatüstü bir güce inancı esas alır.

1.2. Dinin Ahlaki Tanımları

Dinin, inananların "nasıl yaşamaları gerektiğini" anlatmaktan ibaret olduğunu vurgulayan tanımlardır.

"*Din, iyi bir hayata götürür*." Bu başka bir sağduyu tanımıdır ve Ferguson tarafından bir kız öğrenciye atfedilir. Bu tanım basit bir şekilde "ahlaklı olma"yı iddia eder (2004:20). "*Din, duyguyla karışık ahlaktır*." 19. yüzyıl yazarı Matthew Arnold'a ait olan bu tanım, beşeri duygu ve hislerin mevcut dine yönelik ahlaki anlayışa eşlik etmesi gerektiğini vurgular (2004:20).

"*Din, bütün görevlerimizi ilahi emirler olarak kabul etmektir*." 18. yüzyıl filozofu Immanuel Kant'a ait olan bu din tanımı, herkesin itaat etmesi gereken bir ahlak yasası olduğunu belirterek dinin ancak bu ahlaki yasayı Tanrı'dan bir emir olarak yorumladığı zaman var olabileceğini savunur (2004:20).

"*Din, melekelerimizin serbest olarak kullanılmasını engelleyen yasaklar bütünüdür*." (Küçük vd., 2011: 22) Salamon Reinach'a ait olan bu tanımla, dinin beşeri alışkanlıklarına çekidüzen veren dizginleyici bir fenomen olduğunu savunur.

Bu ahlâkî tanımlar; dinin, insanları doğru davranış kodlarına yönlendiren sorgulanmaz bir kaynak olduğuna vurgu yapar.

1.3. Felsefî Tanımlar

Din; gayri şahsi, soyut bir kavram olarak tasvir edilir.

"Din, ferdin kendi ile baş başa kaldığında yaptığı şeydir." 20. yüzyıl felsefecisi olan Alferd North Whitehead'den alınan bu tanım, soyut yalnızlık düşüncesini temel dini boyut olarak tespit eder. Yalnızlık durumu ya da yalnızlığın farkında olmayı başarmak dini bir tecrübeyi gerçekleştirmek olarak görülmüştür (2004:21).

"Din, insanın kendi dışında bir varlık olarak kendine özgü varlığıyla ilişkisidir."

(2004:21) Bu iddia 19. yüzyıl felsefecisi Ludwig Feuerbach'ın *"din, dua, kurban ve inançla kendini gösteren bir arzudur"* (Küçük vd., 2011: 22) tanımıyla ilişkilidir. Burada din, beşeri bir yansıtma olarak tanımlanmıştır. Buna göre din, beşeri özelliklerin mükemmelleştirilerek dışarıda var olduğu tasavvur edilen hayalî/gaybî bir varlığa nakledildiği andaki ve yerdeki fenomendir.

20. yüzyıl teologu olan Paul Tillich'in(1886-1965) yaptığı tanım, insanın psikolojik yapısındaki gerçeklere dayanır. O tanımında daha farklı kavramlara yer ve ağırlık vermektedir. O, Hıristiyanlık örneğini ele alarak dini: *"Din, insanın nihai bir ilgisidir"* (*ultimate concern*) tanımlar (Tillich, 1966:I,II-12,15). Bu tanımlamasının Schleiermacher'in kavramsal anlatımı ile yakın olduğunu ifade etmektedir (1966:I,42). Onun *ultimate concern* diye ifade ettiği kavramın muşahhas veya somut ismi Tanrı'dır ve Tanrı/tanrılar aynı zamanda kutsalın kendisidir (1966:I, 211-15,273). Ancak bu tanım da "bütün dinleri ve Komünizm ve Faşizm gibi yarı dinleri (*quasi-religion*) havi kapsamlı bir din tanımı olmamakla eleştirilmiştir. Tillich'in, objeyi Tanrı olarak belirlemesi onun tanımını sınırlandırmaktadır. Çünkü bu, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinleri içine almış olsa da onların dışında çok tanrılı ve tanrıyı kabul etmeyen dinleri ve nihayet kutsalı olmayan dinleri dışarıda bırakmaktadır. Dinin nihai ilgi veya tanrı ile sınırlandırılarak diğer iman obje ve ilkelerin devreden çıkarılması durumunda ise "dinsiz bir iman birliği" (Koç,1995:111) oluşturmak gibi daha da büyük bir eksikliğe sebep olacaktır (2002:24).

Yapılan tanımlar arasında Otto'nun tanımını unutmamak gerekir. Otto (1869-1936) tanımlarında dinin Özünü "*numineous*" kavramı ile ifade eder (Otto, 243). Bu kavram için yaptığı açıklamalarda, insanın yaratılmışlık duygusunu *(creaturefeeling)* ön plana çıkararak *numineous'un bu* duygu ile aynı şey olduğunu söyler ve onun, yani insanın yaratılmışlık duygusu ve bağlılık duygusu (*sense of dependence*) ile peygamberler (Hz. İbrahim)'de olduğu gibi tecrübe edilerek ortaya çıkabileceğini söylemektedir. İnsanın, insanüstü bir kudretle olan münasebetini ifade için Otto, *mysterium tremendum* kavramını kullanır. Bu kavram "müşahhas olmayan, gizli, esrarengiz, anlamının daha ötesinde olup harikulade, iyice bilinemeyen kavranamayan bir üstün kudret" anlamında "saf pozitif bir objeyi" tamamladığını açıklar. Bu münasebetin karakteri; "korkunun verdiği heyecanın bir benzeri" olup "saygıyla karışık korku (*aweful*)" şeklinde devam etmektedir (1964:246-249). Otto'nun açıklamalarına göre, "hakiki dinin farik alameti, şahsî bir tanrı mefhumu değil, insanın mehabetinden korkup aynı zamanda güzelliğine hayran kaldığı mukaddes, akıl ile idrak edilemeyen, hepsinden farklı olan (*mysterium tremendum et fascinosum*) bir varlığın mahiyetini duymasıdır."(Schimmel, 1955:9) Din kavramında ilahî otoriteye vurgu yapan Otto'nun delillerini kutsal kitaplardan getirmiş olması önemlidir. Kendisi örnek vermese de Kur'ân'dan da benzer dayanaklar bulmak mümkündür. Tercümesini Dilaver Yardım'ın yaptığı, R. İsmail Farukî'nin "Tevhid'in Düşünce ve Hayata Yansıması" adlı eserinde (1997: 240) Otto'nun bu izahları ile İslam'ın anlayışına iyice yaklaştığına dikkat çekmektedir.(2002:23)

Batıda dine bakışta kutsal ve kutsal dışı ayrımı dini düalizmi ortaya çıkarmakta, bu da aşılması güç bir problem hâline gelmektedir. Felsefî, sosyolojik ve antropolojik açılımlarda din tanımına başka faktörler de yansıtoılmıştır. Bunlar; dinin varolduğu sosyal , ekonomik, tarihi ve kültürel kontekslerdir. Buradan hareketle insanın yaşdığı tarihi ve zihnî değişimler yeniden değerlendirilerek açıklanmaya başlanmıştır. Bu tür tanımlar, aynı zamanda tarih içerisinde dinin toplumların hayatındaki rolüne çarpıcı bir şekilde işaret etmektedirler (2002:24).

Buraya kadar ele aldığımız felsefi tanımlar; dini, insanın kendi varoluşu ile kozmik düzen arasındaki ilişkiyi sağlayan soyut idealar ve sembollerle ifade etmektdir.

1.4. Psikolojik Tanımlar

Psikolojik Tanımlar dini, objeler karşısında insanın duyguları, hisleri, ledünni ve içsel tepkileri olarak tanımlar.

"*Din, sakin bir şekilde düşünüldüğünde, dehşete düşüren bir sahra olan bu dünyada teselli aramanın bir sonucudur*." Bu tanım 20. yüzyıl felsefecisi Betrand Rusel tarafından geliştirilmiştir (2004: 22). Bu tanıma göre acılar ve talihsizlikler yüzünden insanların dinde teselli ve avunma aradıklarına ve dini bu bakımdan bir sığınma aracı kabul ettiklerine işaret eder.

"*Din, mutlak itaat duygusundan ibarettir*." (Küçük vd., 2011: 22) 19. yüzyıl teologu Schleiermacher tarafından ortaya atılan bu tanım, dini, gayri iradi olarak her kutsala yargısız boyun eğmek olarak görmüştür.

"*Din, derin deruni tecrübenin bir türüdür*." (2004:22) Schleiermacher'in dini "mutlak bağlılık hissi" olarak tanımlaması kapsamına giren bir ifade olup, içsel bağlanma ve derinden kendini adamayı veya riyazete, iç kurbana gönderme yapmayı hedeflemektedir.

"*Din; evrensel, takıntısal bir nevruzdur*."(2004:22) Bu tanım Sigmund Freud'un psikanalist okulunun takipçilerinin bakış açısıdır. Buna göre din evrensel bir olgu olsa da, psikolojik sağlığa kavuştuğunda atlatılabilecek psikolojik bir rahatsızlık olarak tanımlanır. Ancak Freud, dini sembollerin belli iç duyguları bastırmada önemli rol oynadığına, Jung da dinin insan hayatında sanıldığından daha fazla bir role sahip olduğuna inanıyordu. Buna göre psikolojik olarak din, kendisiyle barışık daha iyi bir insan olmak için mutlak gerekli bir unsurdur. Bu nedenle Freud ve Jung'a göre din, psikolojik yönden incelenmesi gereken bir olgudur (Aydın, 2011: 20-21).

Psikolojik tanımlara göre din; insanın duygu ve hislerini tatmin etmek, deruni boşluklarını doldurmak ve aşkın ruhuna teselli olmak için geliştirdiği içsel tepkilerdir.

1.5. Sosyolojik Tanımlar

Tarifler, -eski ifadeyle- "efradını cami, ağyarına mani" diye tabir edilen bir içerikle yapılmalıdır. Ancak burada gerçek olan şudur: Tanımlar, tabiatı gereği tamamen 'doğru' veya 'yanlış' olmayıp sadece az ya da çok faydalı olabilirler. Belli bir alanda yapılan tanımlar genellikle birbirlerine yakın olan tanımlardır. Burada asıl üzerinde durulması gereken arlarında farklılıklar olan tanımların yararlı olup olmadığıdır (2002:20).

Batıda yapılan tanımlar, genellikle dinin sosyal ilişkilere, grup bilincine, toplumsal üretime dayandığını savunan tanımlardır.

Batıda yapılan tanımların en eskisi sayılan ve erken döneme ait tanım Cicero' (M.Ö. 106-43)'nun tanımıdır ki, günümüze kadar oldukça ilgi görmüştür. Ona göre din: *" (ilahi diye adlandırılan) yüce bir varlığa ihtiram ve tapınma (hissi-ihtiyacı)veren şeyin (duygu) kendisidir."* (Jung,1993:49)

"Din, halkın afyonudur." Karl Marks tarafından inşa edilen bu tanım, dinin sosyal ya da ekonomik gücü elinde bulunduranlar tarafından kalabalıkların bastırılmasından doğduğuna işaret eder. Bu güçler, dinin mesajını, bastırılmış olanı, gelecek adil bir düzen ümidiyle bu dünyadaki kaderinden memnun olmasını sağlamak için kullanırlar. Bu bakımdan din hem bastıran hem de bastırılan açısından sosyolojik bir fonksiyon icra eder (2004:23).

"Din, değerlerin muhafazasıdır." Şeklindeki bu tanım aynı zamanda ahlaki bir tanımdır da. 20. yüzyılın başında yaşayan Alman felsefecisi Harald Hoffing'e atfedilen bu tanım Emile Durkheim ile Bronislaw Malinowski tarafından da kabul edilen görüşleri de yansıtmaktadır (2004: 23).

"Din, bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan âyin ve inançlar sistemidir." Emile Durkheim'e ait olan bu tanım, dinin amacının bir toplum yaratmak olduğunu ifade eder.

Durkheim, dinin tabiatüstü ruhsal varlıklar veya tek bir ilah ile tanımlayamayacağını ileri sürerek bu tür tanımları tenkit etmiştir (Durkheim,1923:I,50-70). Ona göre âyinler ve

inançlar iki temel unsur olarak dini meydana getirirler ve din ancak bu ikisi göz önünde bulundurularak tanımlanabilir (1923:I,73). Bunun yanında kutsal olan (*sacred*) ve kutsal olmayan (*profane*) ayrımı din tanımının daha net bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Çünkü dünya iki farklı alana ayrılmıştır ve kutsal olan şeyler (ki; sadece ilah, ruh/ruhlardan ibaret değildir. Bir ağaç, taş, su kaynağı vs. fiziki şeyler de olabilir ve sınırları oldukça geniştir), (1923:I,174;II,179 vd. 2002:26) – din olaylarını dinî olmayandan ayırmaktadırlar. O hâlde "din, mukaddes belirlenmiş ve yasaklanmış şeyler hakkında birbiriyle uygunluk arz eden inançlar ve törenlerden oluşmuş sistemdir. Bu inanç ve ameller onları kabul edenleri 'kilise' denilen manevi topluluk hâlinde bir yere toplar." (1923:I,94) Bu örnekte olduğu gibi dini, bir toplumun meydana gelmesini sağlayan inanç ve ayinlerle sınırlandırmak, beraberinde dini toplumsal bir fenomen olarak algılamaya götürür. Bu tespiti tersinden alırsak; insani veya toplumsal olan her şeyin din veya dinî olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu da dinin din olabilmesi için toplumun aşırı önemsenmesi manasına gelecektir. Burada Durkheim'in din duygusunun kişisel yönünü ihmal ettiği görülür. Onun yaptığı bu tanımdan hareketle "*toplumların tanrısallaştırıldığı*" veya dinin "tanrıların, toplumun kılık değiştirmiş şeklinden başka bir şey olmadıklarını" düşünenlerin yadırganamayacağı anlamına gelmektedir (2002: 26-27).

Schleiermacher'e göre, insanın tabiatında din duygusu ve sezisi (intuition) vardır.(Sch leiermacher,1996:3-17,26) dolayısıyla "*dinin özü sezgi (intuition) ve (feeling) duygudur.*" Yani "*Religion'sessence is neitherthinking nor acting, intuition and feeling.*" (1996:22) Din bu noktada metafizik ve ahlaktan ayrılmakta ama onlarla birlikte hayat için lüzumlu ve vazgeçilmez bir üçüncü boyut olmaktadır. Böylece o, insanın evrende sonsuzluğu aramasından yola çıkarak meşhur din tanımına ulaşmaktadır. "*Din, sonsuzluğu sezmek ve tadını almaktır*." Yani: "*Religion is the sensibility and taste fort he infinite*." (1996:23) Bu tanımlamanın diğer bir ifadesi ise insanın sonsuz olana bağlılığı (dependence)dir (1996:46). Ancak o, Tanrı kavramını bilinçli olarak buj tanımın içine katmamaktadır. Tanrı'nın dinî duygunun bir objesi olduğunu ve ölümsüzlüğünü vurgulamakla birlikte "onun dinde her şey olmayıp sadece "din" de bir özellik olduğunu söylemesi dikkat çekmektedir. Bu haliyle din tanımı, "duygu" ve "bağlanmaya" indirgendiği, dolayısıyla kapsamlı bir din tanımı olmadığı (Edwards, 1972:60) ve Edvards; Hegel'in bu tanım hakkında: "eğer bu tanım doğru ise, o zaman bir köpek, insanlardan daha çok Hıristiyan olmalıdır.Çünkü köpekler bizim yaptığımızdan daha mutlak şekilde bağlılık hissederler." dediğini nakletmektedir. Burada geçen "bağlanma duygusu"nun yorumunda yanlış yaptığı yolunda tenkitler almıştır (2002: 21).

Bu görüşe göre din, muhafazakâr bir konumda olup sosyal değerleri doğaüstü güçlerle ilişkilendirerek güçlendirir ve korur.

"Din, bütünüyle tatmin edici bir hayata yönelik ortak bir arayıştır." Kaynağı belli olmayan bu tanıma benzer Martin Prozesky'nin dine getirdiği "nihai mutluluğu aramak" şeklindeki tanımdır (2004:23). "*Tatminkârlık*" ve "*mutluluk*" her ne kadar psikolojik ifadeler ise de "*ortak arayış*" kavramıyla dinin belli bir toplumun ortak merkeze yönelişini sağlayan bir olgu olarak daha çok sosyolojik bir yön çizdiği ifade edilmektedir.

Sosyolojik tanımlar, dinin esasını topluma dayandırır. Toplum inançlarla bir arada tutulur. Sosyal bir olgu olan dinin sembolleri toplumdaki fertleri bir araya getirir ve onların her biri için bağlayıcı olur. Buna göre dinin sembolleri, ibadet ve muamelatla ilgili kuralları sayesinde toplumu oluşturan bireyler bir araya gelerek birbirleriyle olan ilişkilerini geliştirip olgunlaştırırlar (2011: 21).

1.6. Din Kavramını Tanımlamadaki Problemler

Dini tanımlamada en büyük problem "evrensel bir tanım"ın olmamasıdır. Her teolog, bilim adamı veya yazar kendi alanından ve durduğu yerden bir tanım geliştirmiş ve maalesef dini ilgili oldukları disiplinlere indirgeyerek açıklamışlardır. Tanımların iç içe geçmesi büyük bir problem arz etmezse de, indirgemeci tanımlar mesafeyi derinleştirmiştir. Biz bütün disiplinlere ait tanımlamaları ortak bir ifadeye dönüştürmek suretiyle evrensel bir tanıma ulaşacağımızı mümkün görmüyoruz. Ancak dinin beşer türünden bağımsız bir olgu olmadığını kabul ederek beşeri niteliklerin psikolojik, sosyolojik, mantıksal, zihinsel, akli ve ahlaki kodlarıyla bir bütün olarak ilintili olabilecek bir tanım geliştirmek zorundayız. Dikkatlerden uzak tutmamamız gereken diğer önemli bir nokta ise, dinin kaynağının aşkın olduğu ve bu münasebetle Tanrı, ruh, mana, doğaüstü güçlerin tümden reddi ile yola çıkılamayacağı, dinin durduğu yerin aslında soyut bir varoluşla ilgili olduğundan hareketle her türlü beşeri mükemmel niteliklerin döndüğü soyut bir âlemin varlığını her zaman dikkate alarak bir tanım yapmak zorundayız.

Dinin bir tarafına odaklanıp dini en dibinden tahlil etmek ve Mircea Eliade'ın da ifade ettiği gibi, dinin bir bölümünü mercek altına alarak bir tanım geliştirmek her ne kadar kendi içerisinde doğru verilere ulaşma başarısını gösterse de indirgemeci bir hataya düşüleceğinden yine bizi "evrensel bir din tanımı"na götürmeyecektir**.** Evrensel bir din tanımına ancak evrensel bir din olan İslam'ın öğretilerinde karşılaşıyoruz. Dinin temel muhatabı akıl sahibi insanlardır. Burada insan için düşünülen temel amaç; doğru, dengeli, orta yol, her türlü aşırılıktan uzak, dünya ahiret dengesi yörüngeli ve insanın mutluluğudur. Yine bu tanımlarda hayat bir bütün olarak ele alınır. Bireyden topluma bütüncül bir yaklaşım sergilenir. Din hayatın bütününü içine alır.

1.7. İslam Âlimlerine Göre Din Tarifi

İslam âlimlerinin din tarifleri, mesajlarıyla, inanç öğretileriyle evrensel bir din olan İslamiyet'in bakış açısına göre yapılmıştır. Bu tanımlarda öne çıkan, üzeri vurgulanan temel kavramlar; Allah, Peygamber, Tevhit, Vahiy, Melek, Akıl sahibi İnsan ve onun dünya - ahiret mutluluğu, hayır, salah, en önemlileridir. Tanımlarda hep bu çerçevede yapılmış tanımlardır. Din, İman ve amelden oluşan Allah'ın düzenlediği "vad'un İlahiyyun" olarak ifadesini bulan "ilahi bir kanun" ve ilahi bir sistemdir. Burada özellikle günümüzdeki tanımlarda çerçeve genişletilerek hayatın bütün alanlarına yansıtılmaya çalışılmıştır. Bu da ciddi bir tenkit konusudur. Çünkü böyle bir tanımlama da din malumat ve fikrî bir sistem olarak görülme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Nitekim böyle bir tanımlaya örnek olarak merhum Seyyid Kutub'un (ö.1966) "din insanların bir kısmının üzerinde yürüdüğü programdır… Din, hayat nizamıdır." (Kutub,1992: 217,373) Veya "bütün hayat programları

dindir. İnsanların oluşturduğu bir topluluğun(cemaat) dini bu topluluğun hayatını yönlendiren programdır." şeklindeki bir tanım, klasik tanımların çok uzağında kalmaktadır." (Kutub,1988: 12,15) Böyle bir tanımın fikri kaynağının İslam dünyasından mı yoksa Batı felsefesinden mi kaynaklandığı hususu tartışmaya açıktır (Çalışkan, 2002:38). Biz burada bu tartışmalara girmeden klasik tanımlardan bazılarına kısaca temas edeceğiz.

İslam dünyasında yapılan din tanımları çok fazla çeşitlilik arz etmez. Özellikle bu tanımlar İslam Dininin tanımından başka bir şey değildir. Bunlar umumiyetle birbirine yakın tanımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki diyebileceğimiz ez-Zeccâc'ın (ö.311/923) tanımı şöyledir: "*Din yaratılmışların kendileriyle Allah'a kulluk ettiği, Allah'ın uyulması ve hayat tarzı hâline (âdetühüm) getirilmesini emrettiği ve kendisiyle insanlara karşılık verdiği şeylerin tümüne verilen isimdir."* Ne var ki bu tanım, bizim de çok katıldığımız bir tanım olmadığı gibi ibn'ül-Cevzi tarafından da pek kabul görmez (İbn'ül-Cevzi, 1978: I,310). En yaygın ve kabul gören tanım Seyyid Şerif Cürcanî'nin (ö.816/1413) tarifidir: "*Din, akıl sahiplerini Rasulüllah'ın (s) bildirdiği şeyleri kabule çağıran ilahi bir düzenlemedir."* (el-Cürcanî, trz :105, 1357:117) Bu tarife yakın bir tanım da Tahavi'nin (ö.321/933) kitabına şerh yazan el-Ezraî (792/1389) ye aittir: O, "*Din, Allah'ın Peygamberler diliyle kulları için vaz'ettiği (şe-re-a) şeydir."* (el-Ezraî, 1983:12) El-Beycûrî (ö.1277/1860) önceki tanımları da kapsayacak şekilde kendi tanımını yapmıştır: "*Yüce Allah'ın bizzat hayra sevk etmek üzere kulları için vazettiği hükümlerdir*." (el-Büceyrî,1983:12)

Din tanımı İslam ile sınırlandırıldığında daha çok Kur'an endeksli bir tanımla karşılaşırız. Bu bağlamda Taberî'nin tanımına baktığımızda din (İslam) "*İbadette İhlas, Allah'ı birleme ve kalbin ve azaların Allah'a boyun eğmesidir*." (Taberî, 1991: I,560) Bu tanıma benzer birçok tanım vardır. Konuyu daha fazla uzatmamak için bu kadarla iktifa yerinde olacaktır. Bu tanımda sadece İslam nazara alındığında diğer dinleri anlamaya ve genel bir din kavramına ulaşmaya engel teşkil edecektir (Çalışkan, 2002:36).

Tarihsel anlamda İslam klasik dönem müelliflerin çalışmalarına bakıldığında dinin bir genel tanımında yapıldığını söylemek mümkündür: Mesela, es-Sicistanî(ö.330/941) şöyle tanım yapar: "*Din, insanın İslam veya onun dışındakileri kendine din olarak benimsemesidir.*" (es-Sicistanî, 1993:197) O'na yakın çağda yaşamış Askerî ; "*müşriklerin dininde olduğu gibi şeriatı olmasa da insanın gittiği ve kendisini Allah'a yaklaştırdığına inandığı yol"* şeklinde tanımlayarak "*Allah'a giden yol"* (el-Askerî,1353:181) olarak düzenlemiştir. İbn'ül-Cevzî(ö.597/1200) nin tanımı bu grubun en kapsamlı tanımıdır: "Din, insanın kendisi için gerekli gördüğü ve bağlandığı (iltizam) şeydir." (İbn'ül-Cevzi, 1987:295) O tefsirinde rivayet ettiği Ali b. Ubeydullah'ın "*din, insanı Allah'a bağlayan (İltizam) şeydir."*(İbn'ül-Cevzi, 1978:1,310) Bu tanımda Cevzî Allah lafzını kaldırarak, zorlama ile benimsenen şeyin din olamayacağını, çünkü dinin "kalp ile bağlanılan şey" olduğunu ifade ederek, dini insan özgür seçimi ile içselleştirdiği bir şey olarak görmüştür (Çalışkan, 2002:37).

Çağdaş İslam araştırmacılarından Draz bu konuyu ciddi olarak ele almış ve özetle şu görüşlerini ileri sürmüştür: " *Din insanı ilgilendiren şeylerde düzenleme ve tasarruf sahi-*

bi, yüce ve gaib varlık veya varlıklara şuurlu ve özgür irade ile seçerek inanmak, bundan dolayı da korku ve arzu, yüceltmek ve boyun eğmek suretiyle bu yüce varlığa yönelmektir. Kısaca din, ibadet ve itaate layık olan yüce (ilahi) bir varlığa inanmaktır. Bu bireysel anlamda nefsî veya subjektif olan bir dindir. Dini Toplumsal olarak yani harici veya objektif olarak düşünürsek o vakit din, bu yüce sıfatlara sahip ruhî varlıkların hepsi ve bunlara ibadet yolunu gösteren amelî kaidelerin bütünüdür." (Draz, 1983:52)

Çağdaş eserlerde yine din, sadece doktrinel olarak değil toplumsal ve bireysel yansıması da dikkate alınarak tanımlanmıştır. İnsanın sadece madde olmadığına toplumsallıktan önce, ferdiliği içe dönük derunî yönü ağır basmaktadır. Bundan dolayı insanın iç huzuru ve psikolojik açıdan da duygularının tatmin edilmesi gerektiği de göz önüne alınmalıdır. Bu itibarla Muhammed İkbal'in din konusunda Alfred N. Whitehead aldığı şu tanımını dikkate değer bulmaktayız: "*Din, doktrin açısından içtenlikle kabul edildiği ve tam manasıyla kavrandığı takdirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte bir genel hakikatler sistemdir.*" (İkbal, 1984:18; 2002:37) Aynı çerçevede Ali Şeriatî (ö.1977) de "*din, insanın kendisiyle var olan dünya endişesinden, kendini arındırarak topraktan Allah'a geri dönmesidir. Din, İnsanın "dünya" olarak gördüğü tabiat ve hayatakutsiyet bağışlayıp ahrete dönüştürmesidir*." (Şeriati, 1990:I,142)

Sonuç olarak İslam dünyasındaki din tanımlarının en dikkat çeken yönü, Batı'dakinin aksine giderek toplumsal yöne ağırlık verilmesidir. Burada sözü edilen özellik, dinin bir hayat sistemi olduğu yolundaki "sistem" eksenli tanımlardır. Kur'an'ın sunduğu dünya ahiret bütünlüğünü koruyan bir hayat anlayışı Müslüman düşünürlerce daima göz önünde bulundurulmuştur (2002:38). Din kavramının tanımı gerçekten zor bir meseledir. Bir o kadar zor olan şey daha var ki, üzerinde ittifak sağlanacak ortak bir tanımın yapılmasıdır. Burada bir gerçek daha vardır, o da insanlık ortak bir tanımda karar kılamayacaktır. Çünkü her toplumun, her milletin, her grubun ve hatta her insanın bir din anlayışı vardır ve her din anlayışı beraberinde yeni bir takım tanımlar ortaya çıkaracaktır.

1.8. Evrensel Dini Tanıma Doğru

Amerikalı bilim adamları Hall, Pilgrim ve Cavanagh, din için "evrensel bir tanım" ortaya koymak için çalıştılar. Çalışmalarının sonunda şu tanımı takdim ettiler: "Din, halkın kendileri için sınırsız bir değere sahip varlık olduğunu kesin olarak teyit ettikleri şeyin, değişen sembolik ifadesi ve onların bu varlığa verdikleri bir cevaptır." (2004: 30)

Bu tanım evrensel olarak kabul edilmese de oldukça kapsamlı ve kuşatıcı olduğu söylenebilir. Çünkü bu tanımlamada, sınırsız bir değere sahip bir varlığın (kutsalın-Tanrı'nın) kabulü, bu varlığı gösteren ama dinamik olup değişen ve gelişen (yasa-şeriat-düzen-emirler ve yasaklar) sembolik ifadeler (formlar-kutsal zaman ve mekânlar) ve bu varlığa verilen cevaplar (ibadetler-dualar-yönelişler ve yakarışlar) bir arada bulunmaktadır.

Dinin evrensel tanımına doğru yapılan denemelerde göz ardı edilmemesi gereken diğer bir nokta, dine "içerden bakış" yöntemidir. Dine farklı disiplinlerin bakışıyla değil, söz konusu dinin jargonları ve ruhuyla bakmak, dini ritüellere kutsal bir sevgi, empati hatta sempatiyle bakarak her dini formun özünü, fenomenin anlamını ve derinliğini an-

lamaya dönük samimi çabalara girmekle, inançlarını ve kendi dini ve kültürel değerlerini bir kenara bırakmak pek mümkün olmamakla birlikte; objektif bir şekilde yaptığı gözlemlerle, –eski ifadeyle- "gayrin gözüyle" tabiri caizse "profile bakmak" gördüklerini tespit ve teşhislerini kaydetmek, belki de kendisini muvakkaten o ritüelin bir parçası (imişcesine) yerine koyarak tüm önyargılardan arınmış olarak; her dini kendi din dili, algısı, sakramenti ve müstakil teolojisi içerisinde ele alıp, dindarların dini tecrübesini âdeta tadarak hissetmek önemlidir. Bu bakış açısından hareketle insanlığın, fıtrî, doğuştan getirdiği inanma, sonsuz bir güce dayanma ihtiyacının evrensel bir duygu olduğundan hareketle, evrensel bir din tanımının yapılmasında yardımcı olabilecek bir yöntem olarak karşımıza din fenomonolojisi çıkmaktadır.

2. Fenomonoloji Nedir?

Fenomen ve fenomenoloji terimleri Grekçe Phainomenon ("kendini gösteren şey" veya "gözüken, zuhur eden şey") kelimesinden gelmektedir (Allen,1987: 35, 1996: 437-465).

Fenomenoloji, Alman felsefeci Edmund Husserl'e (1859-1938) atfedilen felsefi bir harekettir. Fenomenoloji, bizatihi gerçekliğin doğasının tasvirini sunmaktan daha ziyade gerçekliği bilme yolunu bilme ya da araştırma hususunda bir metot sunar (2004: 38). Herbert Spiegelberg'in de *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* adlı eserinin ilk cildinde ortaya koyduğu gibi, fenomenoloji teriminin hem felsefi hem de felsefi olmayan kökleri bulunmaktadır.

2.1. Felsefî Olmayan Fenomenoloji

Felsefi olmayan fenomenolojilerle tabii bilimlerde, özellikle de fizik sahasında karşılaşılır. Fenomenoloji terimiyle bilim adamları, çoğunlukla kendi bilimlerinin *açıklayıcı* yönünün aksine, *tanımlayıcı* yönünü vurgulamak istemişlerdir (Fenomenologlar, kendi yaklaşım tarzlarının dini fenomenlerin yapısını tanımladığını, ancak açıklamadığını kabul ettikleri için, din fenomenolojisinde de benzeri bir vurgu açığa çıkarılacaktır) (Allen,1987: 35, 1996: 437-465). Fenomenolojinin felsefi olmayan şekilde ikinci bir kullanımı ise, dinlerdeki tanımlayıcı, sistematik ve mukayese edici çalışmalarda ortaya çıkar. Bu çalışmalarda bilim adamları, dini fenomenler hakkındaki başlıca görüşlerini ortaya koymak ve bunların tipolojilerini formüle etmek için, dini fenomen gruplarını oluştururlar. Mukayeseli din çalışması türü olarak bu fenomenoloji, felsefi fenomenolojiden bağımsız köklere sahiptir. Allen,1996: 437-465)

2.2. Felsefi Fenomenoloji

"Fenomenoloji" kelimesini felsefî anlamda ilk defa Alman asıllı İsviçreli matematikçi ve filozof Johann Heinrich Lambert, *Neues Oraganon* (Leibzig, 1764) adlı eserinde kullanmıştır. Lambert'in çağdaşı Alman filozof Immanuel Kant (1724-1804) ise fenomen kelimesini eserlerinde iki defa kullanmış ve buralarda "tecrübenin yani görünen ve zihnimizce oluşturulan şeylerin verileri" olarak anlamlandırmıştı. Ona göre "numenler", yalnızca akıl ve idrak ile elde edilen şeylerken, kendinden olan şeylerden ayrışan feno-

menler ise rasyonel, bilimsel ve objektif olarak hareket eden eşyadır (Allen,1996 ; Alıcı, 2005: 3).

Felsefî fenomenolojinin en önemli ismi hiç kuşkusuz Georg W. F. Hegel (1770-1831)'dir. O, *Tinin Fenomenolojisi* (*Phanomenologie des Geistes*, 1807) adlı eserinde Kant'ın "phenomena" ve "noumena" şeklindeki ayırımına karşı çıkar. Hegel, Kant'ın fenomenler-numenler ayrımının üstesinden gelmeye kararlıydı. Hegel'e göre fenomenler, numenlerden bağımsız ve müstakil şeyler değil, saf zihin ve ham bilinçten başlayıp tekâmülle mutlak bilgiye dönüşmüş tekâmülcü bir sürecin safhalarıdır. Diğer bir ifadeyle ruhun gelişim sürecindeki tezahürlerdir. O, çokluğun gerisindeki tekliği fark etmek, zihnin ancak realiteyi tecrübe etmekle bilinebileceğini, özel tezahürlerin ve görüntülerin incelenmesi yoluyla yaklaşılabileceğini belirtmek istemişti. Fenomenoloji ise, aklın ve ruhun tezahürlerini, görünümlerini araştırmak suretiyle onun tekâmülünü anlamaya ve bizatihi bir varlık olarak Ruh'un özünü tanımaya yardımcı olan bir bilimdir (Sharpe,2002:113-114; Allen:1996: 274; Alıcı, 2005).

1900'lü yılların başına gelindiğinde bir grup Alman bilim adamı fenomenoloji üzerine bir dizi araştırma yayınladı. Bu grubun en etkili ismi 1905 yılından itibaren öğrenci toplamaya başlayan Avusturya doğumlu Alman filozof Edmund Husserl (1859-1938) idi. O, fenomenolojiye yepyeni bir kimlik kazandırdı: Deneyle işi olmayan sezgisel bir metot kazandırdı. Husserl ekolü, böylece nesnel bir ampirizm[1] uğruna her hayatî tecrübeyi reddeden bilimsel metodu reddetti. Beşeri tecrübeyi son derece önemseyerek gerçeğe ulaşmada birer araç olarak onlardan faydalandı (Sharpe, 2002:114; Allen:1996: 274; Alıcı, 2005).

Husserl'in Hegel Fenomenolojisinden etkilendiği savunulabilir. Çünkü ona göre Fenomenoloji kişinin veya nesnenin içinden başlar ve kişinin dışından dünyanın nesnel bir tasvirine doğru ilerlemeye çalışır. Bu süreçte hiçbir şey farz edilmez ya da ön görülmez. Her şey hatta görünen dünyanın kendisi bile, sorgulanmak zorundadır. Bundan maksat, fenomenleri tasvir etmek ve tezahür etmiş olanın anlamına ulaşmaktır (2004: 38).

Husserl fenomenolojisi, din fenomenolojisinin alt yapısını teşkil ettiğinden dolayı biz bu temeli daha iyi anlamalıyız: Hussserl, işe mantığın ve matematik kavramlarının açıklanmasıyla başlar. Ona göre matematik ve mantıksal formüllerin "zorunlu bir özü" vardır. Bu yüzden, 2+2= 4 şeklindeki basit matematik ifadeyi ele alarak, burada hususi nesneler sınıfının değişebildiğini ve sürecin sonunda farklı bir fenomene tekabül ettiğini savunur. İki muz ile iki muzun toplamından dört muz; iki kalem ile iki kalemin toplamından dört kalem meydana geldiğine göre, böylesi bir süreçte doğru sonuca ulaşabilmek için öznenin kaprislerini, duygularını, algılarını ve ön kabullerini işleme katsak bile formülün bir "öz" ya da "esas" niteliğini her zaman için koruyacağını belirtir (2004: 39).

Matematikte bulunan aynı tür "öz" bizzat dünyadaki nesnelere tekabül eder. Bu özlerle ilgili bir sonuca gitmek için gözlemci, kişisel duygularını, hislerini, düşüncelerini ve ön yargılarını da içeren dünya hakkındaki yargılarının tamamını askıya almalı ve feno-

1) **Ampirizm:** Doğru bilginin deney ve gözlemden çıkarıldığını savunan düşünce akımı. Deneycilik (Bkz. İsmail Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", Felsefe Dünyası Dergisi, 2004/2,41.

menlerin esas "özlerini" görmeye çalışmalıdır. Gözlemci bunu yapmak için iki anahtar işi başarmak zorundadır: *Epoche* (paranteze alma) ve *Eidetik Sezgi* (özü sezme) (2004: 39).

Yunancada "kendini tutmak", "alıkoymak" anlamına gelen *epoche*; kararın ertelenmesi, bütün mümkün kabullerin zihinden çıkarılması, bilinenlerin ve dış dünyadaki tüm algıların Husserl tarafından yine Matematikten ödünç alınan "paranteze alınması"yla gözlemcinin fenomenlerin bizzat konuşmalarına izin vermesidir (Sharpe, 2002:114; Allen:1996: 274; Alıcı, 2005; 2004: 39).

Yine Yunancada "düşünce" ya da "öz" "görünen şey" "form" anlamına gelen "eidos" kelimesinden alınan ikinci anahtar kelime olan *Eidetik Sezgi* ise, gözlemcinin bir durumun temellerini görebilme kapasitesi, fenomenin gerçek özünü kavramasıdır. Burada yapılan, olması gerekeni değil, doğru ve gerçek olanı değil, fenomenin esas anlamını, bizzat hakikatini, özünü tasvir etmektir (Sharpe, 2002:117-118; Alıcı, 2005; 2004: 39).

Bu iki temel fiili destekleyen, bu fiil ve eylemlerin maksada ulaşmasına yardım eden üç alt eylem daha vardır: Bunlar, Nesneleri isimlendirme, ilişkileri fark etme ve süreci tasvir etme.

2.2.1. Nesneleri isimlendirme

Kararlarını, duygularını ve ön kabullerini paranteze almış gözlemcinin, algıladığı fenomenleri birbirinden ayırmak üzere onları isimlendirerek görünen şeyleri anlamlandırmasıdır. Tam da bu yüzden bize görünen nesneleri taşlar, evler, ağaçlar, kitaplar diye isimlendiririz. Fenomenleri isimlendirme, kendisini bilincimize arz eden nesnelere dair anlaşılır bir biçimde konuşmamızı mümkün kılar (2004: 41).

2.2.2. İlişkileri fark etme

Fenomenleri isimlendirmenin ardından aralarındaki alakaları en basitinden an karmaşığına doğru anlamaya çalışmak, hem fenomenlerin kendi aralarında hem de dış dünya ile olan ilişkilerini mantıkî analizlerle fark etmek ve böylece fenomenleri yapısal olarak kavramaktır (2004: 41).

2.2.3. Süreci tasvir etme

Gözlemcinin, fenomenlerin faal olduğunu fark etmesi ve fenomenlerin başlangıcına inerek en baştan kendisine göründüğü ana kadar geçen süreci bir bütün olarak tasvir etmesidir (2004:41). Diğer bir ifadeyle fenomenin oluşum sürecindeki sebep sonuç ilişkisini çözmesi, kendisine görünen bir sonuç olan fenomeni tarif etmekle yetinmemesi, bununla beraber mezkûr fenomeni meydana getiren sebep ve süreci de bir bütünlük içerisinde tasvir etmeyi başarmasıdır.

3. Din Fenomenolojisi

Epoce ve Eidetik sezgi usulünü insanların uygun bir şekilde cevap verdikleri kendileri açısından sınırsız değer taşıyan kutsalın, farklı sembolik ifadelerin incelemesi yolunu uygulayan bir metottur (2004:49). Bu tanımı açacak olursak, gözlemcinin inanç ve kabullerini askıya alarak insanların sonsuz değer atfettikleri kutsal olana karşı verdikleri

uygun cevaplarını, tepkilerin farklı formlarını, sembolik tutum ve davranışlarını özü ve aslı itibariyle anlamak ve anladığı fenomenin özünü kendi sınırları içerisinde bütünlüklü tasvir etmektir.

Din fenomenolojisi, dinin incelenmesi için adım adım takip edilmesi gereken bir metodu öngörür: Bu adımlar şöyle sıralamak mümkündür.

3.1. Birinci Adım: Epoche'nin Uygulanması

Felsefi fenomenolojide olduğu gibi, din fenomenologu da herhangi bir fenomenle karşılaşırken, gözlem sürecinden önce bütün fikirlerini, kanaatlerini, inançlarını ve ön kabullerini askıya ya da paranteze alarak işe başlar. Bu hem kişisel inançları, inandığı dini askıya alması, hem de din hakkındaki disiplinlerin tanımlarını ve akademik tecrübelere dair yargıları kendisine saklaması demektir. Din fenomenologu, dini fenomenleri gözlemeden önce kendisinde yerleşmiş ve şekillenmiş kanaatleri vasıtasıyla değil, kendisine göründükleri şekilde anlamaya çabalar.(2004: 50)

Din fenomenologu, zihin ve hafızasında iz'an haline gelmiş inançlarını, kendi doğrularını ve imanını anlık bile olsa, devre dışı bırakması oldukça zordur. Bir anlamda bu zorluğu kendi inanç normları içinde tutan fenomenolog, ne yapıp - edip vak'ayı rapor eden bir raoportör gibi davranmak mecburiyetindedir. Belki de inanç ve inancın gerektirdiği ritüelleri gözlemci sıfatıyla ele alıp objektif sonuçları ortaya koymalıdır. Yoksa fenomenolog; tespitlerini ve yaklaşımlarını sergilemek için nasıl bir Budist, bir Yahudi, Taoist, bir Hıristiyan veya bir animist olabilir de onlar gibi düşünebilir, onun gibi bir hayat yaşayabilir? Bu mümkün değil. Belki şunu yapabilir; üzerinde çalışılan inanç normlarının sergilendiği muhitte onlarla birlikte yaşar, görür, tutar, hisseder, gözlemler, o duyguları, sembolleri, dini muhtevaya sahip figür ve motifleri, mabedleri, ayin ve ritüellerini manalarıyla birlikte anlamaya çalışır.

Aslında tarafsız ve objektif olma düşüncesi oryantalistçe bir yaklaşım ve bakış açısı oluşturuyor gibi görünse de "bîtarafane muhakeme tarafı muhalifi iltizamdır" mecelle kaidesince mümkün görülmemektedir. Kişi bir şekilde taraf olmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Fenomenolog, iyi, objektif ve doğru bir tanım ve yorum ortaya çıkaracaksa; vak'ayı rapor ederek sentez ve analizini yaparak bir sonuca ulaşacaktır. Bu araştırmacı açısından en sağlıklı, en tarafsız ve objektif bir bakış olacaktır. Sözgelimi, İsa Mesih hakkındaki "beşer" yahut "Tanrı" olmaya dair samimi fikirlerini paranteze alarak İslam ya da Hıristiyan dindarının dini pratiğine eğilmeli dikkat etmelidir. Gözlediği fenomenleri kendi inanç filtresinden geçirmeye çabalamadan bizzat fenomenleri konuşturmalıdır.

Din Fenomenologu aynı zamanda deist ve ateist bir inanca sahip olduğunda da inancını yahut inançsızlığını askıya almalıdır. Hazır bilgiler ve kabullerle iman yahut inkâra odaklanmış bir kişi olarak değil, gözlediği fenomenin bizzat kendisinin imanını yahut inkârını haykırmaya müsaade etmelidir. Fenomenlerin dosdoğru anlaşılması ve özlerinin tüm çıplaklığıyla anlaşılması için, çarpıtılmadan, yargılanmadan, kimi ölçütlerle değerlendirmeye tabi tutulmadan, olduğu gibi en saf ve orijinal şekilleriyle objektif olarak incelemeye tabi tutulmalıdır.

Din Fenomenoloğu aynı zamanda, farklı disiplinlerin dine dair kendi pencerelerinden yaptıkları indirgemeci tanımlamaları da baz alarak dine yaklaşamaz. Çünkü makalenin başında da faklı disiplinlerin dine getirdikleri tanımlamaları ele aldığımız gibi, bir din fenomenoloğu için din; ne sadece sosyalleşme aracı, ne bireysel psikolojik tecrübeler, ne afyon, ne de sadece duyguyla karışık bir ahlaktır. Fenomenolog, farklı disiplinlere ait bu ve benzeri tanımları bir kenara iterek, akademik kabullerini yutkunmalıdır. Çünkü onun alanı saf ve bakir bir alan, metodu ise geçmişinden arınmayı gerektirir.

Din Fenomenologu bir dinler tarihçisi de değildir. Çünkü o dinleri ve dinlerin tarihsel süreçlerini dışarıdan tasvir etmekle yükümlü değil, belki dinler tarihi verilerinden yararlanarak dini fenomenlerin özlerine inmek, temel yapılarını çözmek, aralarındaki ilişkileri kavramak, onları gruplandırmak ve karşılaştırmak suretiyle *fenomenlerin içine nüfuz ederek ruhunu yakalama* telaşındadır.

3.2. İkinci adım: Empatik Müdahaleyi (Interpolation) Yerine Getirme

Bu adım Epoche ile yakından ilişkilidir. Gözlemci burada artık dışarıda kalan pasif bir seyirci değil, incelediği mümin cemaatinin bir üyesi gibi tecrübelere bizzat iştirak eden aktif ve duyarlı bir kişidir. Burada onun işi gözlemek değil, anlamak, tatmak ve kısmen de olsa yaşamaktır. Husserl'in ifade ettiği "*içerden anlama*"nın gerçekleştiği safhadır. Din fenomenoloğu dini tecrübe dünyasını içerden öğrenmeli ve mümkün mertebe *dünyayı mü'minin gözüyle görmelidir.*(2004: 53)

Din fenomenoloğu, dini bir fenomeni, fenomeni bizzat yaşayan bir müminin duygu, düşünce ve lezzetiyle tasvir eden kimsedir. Fenomeni yaşayan mümin, söz konusu tasviri içselleştirmediği sürece din fenomenoloğu'nun yapacağı tasvir geçerli olmayacaktır. Bu da fenomenoloğu içerde bir yerde durmaya, en saf hâliyle fenomeni yaşamaya ve kendisini mü'minle özdeşleştirmeye mecbur edecektir. Bu mecburiyet din fenomenoloğu'nu dinin gerçek bir dindarı yapmaya götürmez ancak fenomenoloğu duyarlı bir empatiyle müminin zihnini tamamen anlamaya ve ondan biri olacak şekilde özdeşleştirmeye sevk eder.

Empatik tutum her zaman dinin bütün fenomenlerini anlaşılır kılmayı garanti etmez. Bu nedenle Fenomenolog incelediği dinde kendisine garip ve yabancı gelen, bu nedenle de anlaşılmayan fenomenleri anlaşılır ve yakın olan fenomenlerle birlikte düşünerek, onlara eklemleyerek diğer bir ifadeyle *yabancı olan fenomeni aşina olunana tercüme ederek* kendi tecrübesi içerisine dâhil edebilir (2004: 54).

3.3. Üçüncü Adım: Epoche'yi Sürdürme

İkinci adım olan empati, bir ihtida olmaktan ziyade, müminin dünyasını ve hislerini anlamak olduğundan epoche eylemi, fenomeni incelemenin başından sonuna kadar sürdürülür (2004: 56). Araştırma süresi boyunca din fenomenoloğu karşılaştığı tüm fenomenal durumları incelerken tarafsız konumunu sürdürmesi, dini bir cemaatin inançlarının doğruluğu ya da yanlışlığını göz önüne almaksızın *gerçek olan ile görünenin arasını ayırmayı* bilmesidir. Fenomenolog için önemli olan, karşılaştığı *fenomenlerin doğru olup olmadıkları değil, din mensubunun doğru olduğuna inandığı şeyi anlamak ve onu eksiksiz*

tasvir etmektir. Bunu yaparken fenomenolog işe başlarken inandıklarını paranteze aldığı gibi süreç boyunca da bu ilkesinden sapmaması ve kanaatlerini kendine saklayarak askıdan hiç indirmemesidir.

Ancak pek çok fenomenolog, böylesi bir parantez içine almayı, kritik edilmemiş ön kabullerimizin varlığını tümüyle inkâr etmekten çok, fenomenologları bu ön kabullerden kurtarma veya kendi ön kabullerimizi açıklığa kavuşturup aydınlatma amacı olarak yorumlamıştır.(Allen:1996) Her ne kadar inanç, kabul ve kanaatlerini kendine saklayıp askıdan hiç indirmeme şeklindeki ön kabul ve temel prensip, hiçbir zaman gerçekleşememiştir desek, yeridir. Aslında, tarafsızlığını ve objektif olduğunu, fenomenlere tamamen bilimsel yaklaştığını iddia eden o kadar çok, sosyolog, şarkiyatçı, teolog, ilahiyatçı veya fenomenolog vardır ki bir noktada onlar artık, oryantalistler gibi yazmaya düşünmeye ve öyle fikirleri konuşmaya, kamu oyu oluşturmaya başlamışlardır ki zannedersiniz başka bir misyonun veya kimliğin temsilcisi, figüranıdır. Aslında bu duruma gelen, kendisinin bilimsel düşündüğünü iddia eden böyle bir bilim insanı hangi noktaya geldiğinin farkında bile değildir. O, bu durumun farkına ancak, eşya ve tabiatın ledünniliğine vakıf, varlığın metafizik boyutunu okuyabilen, ona sağduyulu yaklaşabilen "selim bir gönüle" sahip, sözü özü bir ve davranışlarıyla çelişmeyen, kendisiyle, çevresiyle, eşya ve tabiatla barışık, kendi iç dünyasında duygularını savaştırmayan ilim ve bilim adına zülcenaheyn olan bir tefekkür ehli ile karşılaştığında bunun farkına varacaktır.

3.4. Dördüncü Adım: Fenomenleri Tasvir Etme

Fenomenolog dini fenomenleri içeriden anlamaya çalışırken değerlendirmelerini olgunlaşmamış fikirler üzerine inşa etmez. Bir fenomenin görünen kısmını temele alarak tasvire kalkmaz, belki o, fenomenin ya da sembolik ifadenin gerisindeki "anlamı" ve "özü" tasvir etmek için bekler. Bilgilerini, gözlemlerini, belgelerini, -eski ifadeyle- kitabi veya şifahi yazılı ve sözlü materyallerini sistematik bir biçimde kaydeder ve en sonunda tanımlamaya ve tasvire geçer (2004: 58).

Fenomenolog tarafından yapılan isimlendirme, tanımlama ve tasvirlerin mü'minin zihin dünyasının asla kabul edemeyeceği şekilde değil, kısmen müminin ve en önemlisi de *dini otoritenin söz konusu tanım ve tasvirleri kabul edecek* şekilde yapılması gerekir.

3.5. Beşinci Adım: Fenomenleri İsimlendirme

Fenomenolog gözlemlediği fenomenleri ya tahrif etmekten kaçınmak ya da onlardan bir anlam çıkarmak üzere isimlendirir (2004: 59).

Fenomenleri anlamak için aralarındaki ilişkileri incelemek, ilişkileri ve fonksiyonları bakımından tasnif ederek öz ve anlamlarına göre kategorilendirmek nasıl anlamanın bir parçası ise, onları taşıdıkları misyon bakımından isimlendirmek de fenomenleri anlamanın bir parçasıdır. İsimlendirmeler daha hususi olduğu için bir fenomeni tahrif etmeden, özünden saptırmadan ve taşıdığı anlama karşılık gelecek şekilde isimlendirilmesi fenomenoloğun görevidir.

3.6. Altıncı Adım: İlişkilerin ve Süreçlerin Tasviri

Fenomenolog, fenomenleri isimlendirdikten sonra, onların birbirleriyle olan ilişkilerine ve bu ilişkilerin sürecine yoğunlaşır. Fenomenler arasındaki ilişkileri anlayıp tasvir etmeye çalışırken fenomenolog mevcut fenomenin aldığı son formu tek başına dikkate almaz, bununla beraber tarihi arka planını; geçtiği süreçte uğradığı değişikliği, yontulmayı ve zenginleşmeyi birlikte ele alır (2004:62). O, fenomenin durağan ve değişmez bir form olmadığını, özü itibariyle dinamik olduğunun farkındadır. Fenomenolog "tarihsel fenomenoloji"yi işe koşturarak "yığınsal gelenek"lerin fenomenin özünü ne denli tahrif ettiğini veya zenginleştirdiğini tespit eder. Böylece özne gözlemci ile nesne fenomen arasındaki karşılıklı etkileşimde aradaki mesafe olabildiğince daraltılarak fenomenin ilk ortaya çıkışından o ana kadar geçirdiği süreç dile getirilerek bağlamların özle ve hakiki anlamla yakınlık ya da uzaklığı belirginleştirilir.

3.7. Yedinci Adım: Paradigmatik Model İnşa Etme

Bilim adamının elde edeceği sonuçlar ve veriler bakımından artık en önemli safhada olduğu söylenebilir. Çünkü artık o, herhangi bir dinin incelenmesi için evrensel bir model olarak paradigma resmetmeye hazırdır. Bu paradigma ile fenomenolog, fenomenlerin tasnifleri, karşılıklı ilişkileri ve içinden geçtikleri süreçleri dikkate alarak birçok gelenek arasındaki benzerliklere ya da farklılıklara işaret etme cesaretini gösterebilir. Bu noktada fenomenolog, farklı dinlerdeki inançlardan birinin tarihi seyir içerisinde nasıl değişip eridiğini veya başkalaştığını, aynı inancın başka bir dinde orijinalliğini nasıl muhafaza ettiğini de tespit edebilir.

Burada paradigma, mimarın elindeki inşaat planı gibidir. Mimar bu taslağa bakarak bina içerisindeki tüm bölümleri, bina içindeki bölümlerin bağlantılarını hatta diğer binaların bölümleriyle olan ilişkisini kavradığı gibi fenomenolog da zihnine yerleştirdiği bu safhadaki paradigma ile bir dinin içindeki fenomenlerin arasındaki ilişkileri tespit ettiği an bunların diğer dinlerdeki fenomenlerle olan yakınlık ve uzaklıklarını da belirler (2004: 64).

3.8. Sekizinci Adım: Eidetik Sezgiyi İcra Etme

Fenomenlerin isimlendirilmesi, aralarındaki ilişkilerin tasvir edilmesi ve paradigmatik modelin inşasından sonra gelen, *fenomenolojinin nabız attığı yer*dir. Çünkü bu safhada fenomenin özünü ele geçirme ve fenomeni özsel bir tanıma kavuşturma süreci başlamıştır. Böylece özne ile nesne arasında tüm kabullerden soyutlanarak başlayan saf ve objektif ilişki "özü isimlendirme" ile meyvesini vermiştir (2004: 65).

3.9. Dokuzuncu Adım: Sezgiyi Test Etme

Diğer beşeri araştırmaların herhangi biri gibi, dini çalışmalar da; Matematik gibi yüzde yüz doğru tespitlere götürmez. Çünkü dini fenomenler, her zaman gelişim hâlindedir ve bundan dolayı da asla *son formunu* almış değildir. Bu durum, dinin doğasının her zaman yoğun bir şekilde kişisel unsurlar taşımasından kaynaklanır. Varılan verilerin ve ulaşılan hakiki cevherlerin de bizzat ham olduklarını her daim kabul eden fenomenolog,

"son öz"e ilişkin tariflerini yeniden dokuz adımlık metodun ilk adımdan başlamak üzere tahkik ve yeniden tespit etme ihtiyacını duyacaktır. Böylece gidilen yolun, takip edilen izleğin, ulaşılan özlerin her zaman için revizyondan geçirilebileceği hesaba katılır (2004: 69).

4. Din Fenomenolojisi Tarihi

Modern anlamda bilimsel din çalışmaları on sekizinci yüzyıl sonlarında ve büyük oranda Aydınlanma Dönemi'nin rasyonel ve bilimsel tavrının bir sonucu olarak başlamıştır. Ancak bu alanın ilk büyük siması Max Müller'dir (1823-1900). Max Müler din bilimini (Religionsswisschaft), din alanındaki teolojik ve felsefi çalışmaların yasacı tabiatından farklı olarak tanımlayıcı ve objektif bir bilim olarak tasavvur etmiştir (Allen:1996).

Bazı kaynaklara göre P.D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920), özel bir bilim dalı olarak din fenomenolojisinin kurucusu sayılmıştır. Saussaye'ye göre "tarih" ile "felsefe" arasında aracı bir konumda olan din fenomenolojisi, "muhtelif dini fenomenleri toplamayı ve gruplandırmayı" da içeren, tanımlayıcı ve mukayese edici bir yaklaşımdır. Din biliminin kurucularından biri olan C.P. Tiele (1830-1902) ise, fenomenolojiyi, din bilimlerinin felsefi boyutunun ilk merhalesi olarak tasavvur etmiştir (Allen:1996).

C. Jouco Bleeker (1898-1983) ise, din fenomenolojisini üç bölümde ele alacaktır: Kendisini dini fenomenleri sistemleştirmeyle sınırlayan tanımlayıcı fenomenoloji, dinin farklı tiplerini oluşturan tipolojik fenomenoloji ve dini fenomenlerin temel yapılarını ve anlamlarını araştıran fenomenolojinin spesifik anlamıdır (Allen:1996).

İtalyan dinler tarihçisi Raffaele Pettazzoni (1883-1959), din bilimini tanımlayan farklı metodolojik eğilimleri ve itirazları, tarihi ve fenomenolojik şeklindeki iki yorumlayıcı duruma dayanarak biçimlendirmeye çalışmıştır. Bir yandan dinler tarihi, "kesin olarak neler olduğunu ve gerçeklerin nasıl meydana geldiğini" ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Ancak o, bunu yaparken ne vuku bulan şeylerin anlamıyla ilgili derin bir anlayışı ne de dini olanın manasını vermektedir. Çünkü bu anlayış ve mana, ancak fenomenolojiden gelmektedir. Diğer yandansa fenomenoloji; etnoloji, filoloji ve diğer tarih disiplinleri olmaksızın yapamamaktadır. Bundan dolayı da Pettazzoni'ye göre, fenomenoloji ve tarih, din bilimi bütününün, tamamlayıcı iki veçhesidir (Allen:1996).

5. Önemli Din Fenomenologlarından Bazıları

Biz bu başlık altında sadece beş etkili din fenomenoloğunun biyografik bir hayat hikâyesini ve yaklaşımlarını ele alacağız. Bunlar; W. Brede Kristensen, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler ve Mircea Eliade'dır. Bununla biz, din fenomenolojisinin daha iyi anlaşılmasını hedeflemekteyiz. Çabamız da o doğrultuda olacaktır.

5.1. W. Brede Kristensen (1867-1953)

Tiele'nin talebesi, Eski Mısır Tarihi ve Dinleri uzmanı Kristensen 21 Haziran 1867'de Norveç'in Kristiansand şehrinde doğdu. Babası mahallî bir kilisede rahip, annesi dramatist olan Björnson'un kız kardeşiydi. 1884 yılında Kristiania (Oslo) Üniversitesi'nde teoloji öğrenimine başladıktan bir yıl sonra oradan ayrılarak Edebiyat Fakültesi'nde klasik

dilleri öğrenmeye başladı. Bu dönemde "genel din olgusunun insan hayatının en derin gerçeği olduğuna" inanmaya başlayan Kristensen, o dönemde pek bilinmeyen ve henüz herhangi bir metodolojisi bulunmayan "dinler tarihi"ni kendine araştırma alanı olarak belirledi. Arkadaşları onun bu seçimini hafife alsalar da babası onu cesaretlendirdi. Evlerine yakın bir yerde balık tutmaya gelen İngiliz asıllı bir kişinin bıraktığı İngilizce gazetelerden genç Kristensen Mısır ve başka yerlerde kazılarda ortaya çıkan arkeolojik bulguları okumaktaydı. Bu gazeteden okuduğu makalelerin, onun antik milletlere yönelmesinde etkili olduğu söylenmektedir (Alıcı, 2007:196-197).

Kristensen "kadim dinlere yönelmenin en önemli aracının, onların dillerini bilmek olduğunu" kavrayarak *Mezopotamya çivi yazısının yanı sıra Latince, Grekçe, İbranice, Fenikece, Kıptice, Babilce, Sankristçe ve Avesta dilini öğrendi*. 1888'de Kristiania'da günlük bir gazetede "Eski Olan Yani Hâle Geldi" başlıkla bir makale yazan Kristensen ilk defa Norveç'te Dinler Tarihini anlattı. Eski Mısır dinine özel bir ilgi duyan Kristensen 1896'da Dinler Tarihi alanında doktoraya başladı ve iki yıl sonra doktorasını "Ölüm sonrası hayatla ilgili Mısır düşüncesi" hakkında ve Tiele'nin danışmanlığında tamamlayarak kendisine tahsis edilen makamla "Norveç'in Dinler Tarihçisi" unvanını kazandı. Edebiyat Fakültesinde *Avesta derslerini vermeye çabaladıysa* da öğrenci bulamadığından bu isteğini gerçekleştiremedi. İkinci dünya savaşı sırasında bombalanan bir köyde *basmayı düşündüğü tüm el yazması çalışma notları yok oldu*. Kristensen, Kristinia Üniversitesi'nde usta bir dille Roma, Yunan, Mısır ve İran dinleri hakkında konferanslar verdikten sonra ünü daha çok yayıldı. Kristensen 25 Eylül 1953'te Leiden'de ölümüne kadar şevk ve azimle çalıştı. Pek çok eser kaleme almasına rağmen bunlardan sadece birkaçı İngilizceye çevrilmiştir (Alıcı, 2007: 196-197; Sharpe, 2002:122).

Kristensen'e göre din fenomenolojisi, genel din biliminin bir alt basamağıdır ve dinler tarihi ile karşılıklı bir etkileşim içinde olmalıdır. O, din fenomenolojisini "tanımlayıcı", fakat kural koyucu olmayan "sistematik" ve "mukayeseli" bir yaklaşım olarak görmektedir. Kristensen, dine yönelik yaygın olan "dışarıdan bakış" ürünü pozitivist ve evrimsel bir gelişim taraftarlığı olan tekâmülcü yaklaşımların aksine, muhtelif metinlerdeki "derûni mana"yı ve dini değerleri kavramak için, verileri toplamada gerçeklerin tarihi bilgisini fenomenolojik "empati" ve "duygu" ile birleştirmeye çalıştı. Ona göre fenomenolog, mü'minlerin imanını yegâne "dini gerçek" olarak kabul etmelidir (Allen:1996). Hatta o şöyle demektedir: *"inananlar tamamen haklıydı."* (Kristensen, 1960: 14; Alıcı, 2007).

Kristensen'e göre, fenomenolojik bir bakış açısı için, öncelikle mü'minlerin tamamen haklı olduğu kabul etmeli ve kendi değer yargılarımızla onların tecrübelerini anlama ve değerlendirmeye tabi tutmaktan kaçınmalıyız. Diğer bir deyişle fenomenolojimizin asıl amacı, *mü'minlerin kendi imanlarını nasıl anladıklarının tanımlanmasıdır*. Müminlerin kendi imanlarına atfettikleri mutlak değere saygılı olmalıyız. Bizim, bu dini gerçeklik hakkındaki dışarıdan bakışımız ve anlayışımız, daima tahmini veya görelidir. Çünkü biz, başkalarının dinini hiçbir zaman tam olarak onların hissettiği şekilde hissedemeyiz. Bilim adamı, "mü'minlerin inancını" tanımladıktan sonra ancak fenomenleri asli yapılarına göre tasnif edip, mukayeseli değerlendirmelerde bulunabilir (Allen:1996).

Kristensen *insanlığa ait hikmetin sadece Grek dünyasında bulunmadığını, bunun Doğu dinlerinde de var olduğunu* kanıtlarıyla açıklamıştır. O, doğu sır dinlerine dikkat çekmiş, kadim geleneklerin dini değerlerine vurgu yapmıştır. Ortadoğu dinlerini incelerken karşılıklı etkileşim açısından *Firavun dönemi Mısır'ın anahtar rol oynadığına* da dikkat çekmiştir. Kristensen öteki dinlere ait fenomenleri düşmanca bir tutumla öğrenmekten kaçınan kimselere, sevgi dolu bir yaklaşımı ve içtenlikli bir anlama çabasına girmeyi tavsiye etmektedir (Alıcı, 2007: 229-230).

Kristensen, gözlemcinin gözlediği dini fenomeni anlamak için kendi dini tecrübesini işe katarak empatiyle fenomenin özüne nüfuz etmesini dinin ruhunu anlamaya dönük bir bilimsel çaba olarak tanımlar. Zira ona göre din biliminde rasyonel, sistematik ve laboratuar ortamındaki deneysel bir yapı aramak mümkün değildir. Bu yüzden kişisel sezgi (intuition)'ye oldukça iş düşmektedir. Ona göre din bilimcisi mantıklı bir bağlamda inşa edilmiş bir disiplinler yumağıyla karşı karşıya olmadığını kesinlikle bilmektedir. Bir başka ifadeyle saf mantık ve rasyonel kaideler, din fenomenolojisi alanında peşlerinde olduğumuz fenomenal özleri elde etmede yeterli araçlar olarak kullanılamazlar. Ancak yabancısı olduğumuz bir dinî veri topluluğuna yönelik tarifi imkânsız bir *sempati* devreye girmelidir. Bu yüzden Kristensen, tarihsel olgulara yönelik tam, candan ve doğru bir yaklaşım olmazsa bu sempatinin meydana gelmesinin zor olacağını ileri sürmekte ve bilhassa *objektif ve bilimsel tavırlara sahip olduğunda fenomenoloğun kişisel dindarlığının artabileceğini* de iddia etmektedir (Alıcı, 2005).

5.2. Rudolf Otto (1869-1937)

Alman Luteryan Teolog, Dinler Terihçisi ve fenomenolog Rudolf Louis Karl Otto, diğer Alman filozof Karl Bath (1886-1968) ile birlikte I. Dünya Savaşı sonrası Almanya'sının en etkili bilim adamlarından sayılır. 25 Eylül 1869 yılında Almanya'da, Hannover'e bağlı Peine şehrinde on üç çocuklu dindar bir ailenin on ikinci çocuğu olarak dünyaya geldi. Çocukluğunu içinde geçirdiği aile ortamı, dindarlığını derinden etkiledi. 20 yaşında tutucu görüşleriyle meşhur olan Erlangen Üniversitesi'inde Teoloji Fakültesi'ne kaydoldu. 1898 yılında "Luther'in Kutsal Ruh Anlayışı"na dair yaptığı çalışmayla Göttingen Üniversitesi'nden felsefe doktorasına denk görülen Lizantiat diploması aldı. Kant'ın teoloji kavramı üzerine verdiği büyülü bir dersten sonra iki sene daha teoloji öğretme hakkını elde etti. 1907 yılına gelindiğinde Otto, artık hem felsefeden hem de teolojiden doktorasını tamamlamış bir yetkinlikteydi. 1914 yılında Sistematik Teoloji profesörlüğü kadrosuna atandı ve 1917 yılındaysa aynı görevle Marburg Üniversitesi'ne tayin edildi. Ne yazık ki hayatının sonuna kadar bu kürsülerde kalan Otto, hiç bir zaman Dinler Tarihi kürsüsüne tayin edilmedi (Alıcı, 2007: 349-350).

Otto, Protestan ibadet uygulamalarını kendi teolojik anlayışına sadık kalarak yenilemeye girişti ve o dönemde ahlaki açıdan Hıristiyanlığın dinin en gelişmiş formu olduğuna inanıyordu. Otto, Farklı dinlere mensup insanları bir araya getirmek üzere "Religiöser Menscheheitsund" adında bir cemiyet kurdu. Sekiz farklı dine mensup temsilcinin katılımıyla ilk toplantısını 1 Ağustos 1922 tarihinde Almanya'da yaptı. Cemiyetin gayesi, siyasi çıkarlardan öte, kültürel değiş tokuşu başararak, *insanlığa ait en şerefli değerler olan*

din, sanat, bilim ve kültürel mirasın karşılıklı olarak paylaşılmasını ve yorumlanmasını sağlamaktı (Alıcı, 2007: 350-351).

Rudolf Otto, çağdaşı olduğu teologlardan farklı olarak dünyadaki diğer dinlere merak salmış birisi olduğundan, Sankristçe öğrenerek bu dildeki önemli yazmaları tercüme etti. İki kez bu amaçla dünya seyahatine çıkarak birçok din mensubuyla karşılaşıp onları gözlemlemişti. 1911-1912 yıllarında Güney Asya, Afrika ve Ortadoğu'yu kapsayan ilk dünya seyahatinde, "kutsal" karşısındaki insanın dinle ilişkisini anlamaya ve geliştirme arayışına giren Otto, bu ilk gezisinin etkisi ve önceki çalışmalarının desteğiyle, istediğine ulaşmış ve dini tecrübenin kutsal ile olan ilişkisini kavrayabilmiştir. Otto'nun küresel seyahatleri dinler arası ilişkilere daha fazla vurgu yapmasına yol açmış, 1924'te "Doğu ve Batı Mistizmi" adıyla çok çarpıcı bir konferans verdikten sonra, 1926'da "Hindistan'ın Lütuf Dini" adıyla basılacak ikinci bir konferans daha vererek bu alandaki çabalarını sistemleştirmiştir. Bunun yanında Otto, çeşitli dinlere ait eşyaların sergilendiği ve kendi özel arşivinin de içinde olduğu bir *dinler tarihi arşivi kurdu*. O, bu arşivi kurarken tüm dinleri ciddiye aldığını, onların kutsalla ilgili tecrübelerini bir Hıristiyan olarak değerli bulduğunu ve dinlerin ayırt edici karakteristiklerine saygılı olduğunu, böylece en küçük bir ortak paydanın bile dinin evrenselliği için yeterli olacağını göstermek istedi.(Alıcı, 2007: 351-352)

Rudolf Otto, yetişkinlik döneminde bile sürekli hasta olduğundan 1929'da emekliye ayrılmak zorunda kaldı. Hayatı acılar ve hastalıklarla geçen Otto, ağır bir zihinsel hastalık esnasında 1936 yılında yüksek bir kuleden düştükten sonra 6 Mart 1937'de 67 yaşındayken hayata gözlerini yumdu. Mezar taşında "Kutsal" isimli eserinin ilham kaynağı olan Yeşaya 6/3'ten kısa bir bölüm Almanca olarak yazılmıştır: "*Her şeye rağmen egemen Rab, Kutsal, Kutsal, Kutsal*'dır." (Alıcı, 2007: 352-353).

Otto'nun en etkili eseri Almanca yazılmış olan ve İngilizce'ye *"Kutsal Fikri: Tanrı Fikrinde Rasyonel Olmayan Faktörler ve Onun Rasyonel Olanla İlişkisine Dair Soruşturma"* ismiyle tercüme edilen kutsala dair meşhur kitabıdır. Alıcıya göre; Otto kitabının giriş kısmında, eseri okumak için eline alan birine, *öncelikle bir dini tecrübe yaşayıp yaşamadığını sorar ve herhangi bir kutsal tecrübesi yaşamayan birinin bu kitabı okuma zahmetine girişmemesini tavsiye eder* (Alıcı, 2007: 354). Bu kitabın hikâyesi de çok ilginçtir: Otto'nun öğrencisi Feriderich Heiler (1892-1967)'in anlattığına göre, bu eseri yazmadan önce hocası Tunus'ta ziyaret ettiği bir sinagogda bir cumartesi günü Kitab-ı Mukaddes'ten İşaya 6/3. Ayeti İbranice okunurken (*Kadoş, Kadoş, Kadoş Elohim Adonai Zebaoth Male'u haşamayim wahaarets kebodo*!- *Her şeye rağmen egemen Rab, Kutsal, Kutsal, Kutsal'dır. Yüceliği bütün dünyayı dolduruyor*!) vurgulu tekrar dizeleri esnasında büyük bir dini tecrübe geçirerek titretici bir korku ve huşu duymuş ve ruhani bir esrime, bir cezbe geçirmiştir. Bu tecrübe onun kutsal ile ilgili düşüncelerini ateşlemiştir (Heiler, 1973:473; Alıcı, 2007: 354).

Rudolf Otto'nun din fenomenolojisine yapmış olduğu çok önemli iki katkı vardır: "*Tecrübî yaklaşımı*" ve "*indirgeme karşıtlığı*" (Allen:1996) O, bütün dini tecrübenin özüne ulaşmak için evrensel kutsal unsurunu mana ve değerin yegâne apriori (deneyüstü salt

teorik bilgi) kategorisi olarak kabul eder. Kant'ın numen kavramıyla ahlaki ve rasyonel yönleri olmaksızın "kutsal" kavramını ifade eder. Dinin ahlaki ve rasyonel olmayan yönlerini bu şekilde vurgulamakla o, dini tecrübenin evrensel özünü oluşturan rasyonel ve kavramsala sığmayan "*anlam fazlalığı*"nı tespite çalışır. Rasyonel olmayan bu tür bir yegâne tecrübe, tanımlanamayacağı veya kavramsallaştırılamayacağı için, sembolik ve analojik tanımlamalar, okuyucudaki kutsalın tecrübesini dolaylı biçimde çağrıştırmaya yönelik olduğunu söyler (Allen:1996).

Bu hususta Otto, dini tecrübenin evrensel bir yapısını formüle eder. O Söderblom'un kutsallık (*holiness*), ile ilgili "dinde Tanrı kavramından da öndedir ve dini pratikler açısından dindar kişinin yöneleceği ilk hedeftir" düşüncesini benimseyerek geliştirir ve bütün dini pratiklerin kutsala kilitli olduğu sonucuna varır. Ona göre bütün dini ayinler kutsala verilen cevaplardan başka bir şey değildir. Bu evrensel tecrübî formülasyonda femomenolog, kutsal yönleri sayesinde otonom dini fenomenleri ayırt edebilir; özel dini tezahürleri düzenleyebilir ve analiz edebilir. Otto, kutsalın tecrübî varlığına tam bağlılıktaki "yaratılmış duygumuza" (*creature feelings*) işaret eder. Bu emsalsiz (*sui generis*) dini tecrübe, nitelik olarak tek ve aşkın olan "tamamen bir başkasının" (ganz Andere) tecrübe edilmesi olarak tanımlanır." (Allen:1996).

Otto, dini tecrübenin farklı disiplinlerin tanımlamalarına sığmayacak kadar özel ve otonom olduğunda ısrar eder. Dini tecrübenin yegâne apriori mahiyeti hususundaki bu ısrarı onun indirgenmezciliğini gösterir. O, pek çok yorumun entelektüel, rasyonalist tarafgirliğine karşı çıkmış; dini fenomenleri linguistik, antropolojik, sosyolojik, psikolojik analizlerle yorumlayıcı şemalara ve çeşitli tarihsel tasarımlara indirgemeyi reddetmiştir. Dinin özerkliği hususunda indirgenmez dini fenomenlerin manasını yorumlamaya müsait yegâne ve özerk olan bir fenomenolojik yaklaşıma duyulan ihtiyaç, genellikle din fenomenologlarının çoğu tarafından kabul edilmiştir (Allen:1996).

Otto, Kant'ın aklı zorlayan aşkın varlık problemini tahlil ederek dini çalışmalarda ilk defa dinin psikolojik ve sembolik tarafına dikkat çekmiş, dini duygunun tasviri için gerekli olan özgün bir yapı ortaya koymaya çalışmıştır. O, gerek dini tecrübe konusundaki aklın kavramsal ve tanımsal ifadelerinden arınık eşsiz psikosembolik anlayışı, gerek dini tecrübenin disiplinlerin tanımlama ve açıklamalarına denk düşmeyen otonomluğu, gerekse tüm dini tecrübelerin altındaki "kutsal" arayışında, kendisinden sonra gelen din fenomenologları için üstat konumuna yükselmiştir. Çağdaş din fenomologlarının Otto'ya olan hayranlıkları ve yakınlıklarını buralarda aramak gerekir (Alıcı, 2005:84-85).

5.3. Gerardus Van der Leeuw (1890-1950)

Hollandalı Dinler Tarihçisi, teolog, din fenomenoloğu ve devlet adamı Leeuw 1890'da Lahey'de dünyaya geldi. Leiden üniversitesinde teoloji öğrenimi görürken dinlere merak saldı. Bunun sebebi daha çok Saussaye'nin verdiği etkili derslerdi. Leeuw eski Mısır dinine yönelerek uzmanlaştıktan sonra "Kadim Mısır Piramit Metinlerinde İlahların Temsilleri" konulu tezle teoloji doktoru oldu. Aynı yıl Hollanda reform kilisesinde görev yapan Leeuw 1918 de "Din tarihi ve Tanrı Öğretisi Tarihi" kürsüsüne atandı. Aynı üniversitede eski Mısır Dili ve Edebiyatı derslerini de vermeye başladı (Alıcı, 2007: 241-242).

Leeuw 1920-1939 yılları arasında yaptığı bilimsel çalışmalarla din fenomenolojisinin öneminin artmasını sağladı. O bilimsel çalışmalarının yanı sıra Hollanda reform Kilisesi'ne öncülük etti ve Hollanda hükümetinde önemli görevler üstlendi. Leeuw, ömrünün son yıllarında Pettazoni ile birlikte küresel bir dinler tarihi oluşumu için yoğun çaba gösterdi ve uluslar arası dinler tarihi cemiyeti (IAHR)'nin Amsterdam'daki kuruluş toplantısına başkanlık etti. Bu makam onun Avrupa'da yayılmış olan ününün dünyaya yayılmasına sebep oldu. Leeuw akademik hayatının en önemli olan devresinde hayata gözlerini yumdu (Alıcı, 2007: 241-242).

Leeuw'un yaklaşık 650 çalışması vardır. Çoğunlukla Flemenkçe yazdığı eserlerinin bir kısmı İngilizceye çevrilmiştir. Etkili bir fenomenolog olarak bilinmekle beraber eski Mısır ve kısmen eski Yunan dini, hatta ilk dönem Hıristiyanlık ve Paganizm, eski ilahiler, eski ağıtlar konularına ilgi duymuş, dini ayinler, dini sanat ve dini musiki (özellikle Kilise ilahileri) ve Hıristiyan hayatına yönelik teolojik çalışmalarının yanı sıra edebi ve kültürel konularda da eserler kaleme almıştır (Alıcı, 2007: 242-243).

Leeuw'ün fenomenolojisini etkileyen önemli unsurların başında kuşkusuz Alman filozof Wilhelm Dilthey'in tefsir ilmi (hörmentik) ve anlama kavramına dair yazdıklarıdır. Ona göre fenomenolog, fenomenlerin bağlamları ve özel anlamlarına saygı göstermeli ve fenomeni "göze göründüğü şekilde" tanımlamalıdır. Fenomen özne ile nesne arasındaki doğrudan ilişki ile anlaşılır ve o fenomenin bütün özüne ancak gözlemciye göründüğü biçimden ulaşılır. Leeuw, bir adım öne geçerek dini fenomenleri anlamada sistematik murakabeyle ifadesini bulan "fenomenin yaşanması"nı zorunlu görmüştür. O, "sezgiye kılavuzluk edecek ve anlamayı hemen sağlayacak tecrübî bir metot ve dini fenomenleri yeniden tecrübe edecek psikolojik tekniklerle oluşturulan ideal tipler vasıtasıyla dini fenomenlerin tasnif edilebileceğini savunur (Allen, 1996: 448).

Leeuw'a göre fenomenoloji, tarihi araştırmayla birleştirilmelidir. O, fenomenolojinin her daim "en dikkatli filolojik ve arkeolojik araştırmaların daimi tashihine" açık olması gerektiğini savunarak böyle bir tarihi kontrolden kendisini uzak tuttuğu takdirde o, saf sanat veya boş hayal hâline geleceğini" belirtir. O, fenomenler vasıtasıyla ilahi kudretin insan hayatında nasıl yansıma bulduğuna dikkat çekerek tüm dini tecrübelerin hep birlikte ele alınması hâlinde insanın tuhaf ve bambaşka ilahi kudretle nasıl karşılaştığı anlaşılır hâle gelebileceğini ifade eder (Allen, 1996: 439-448).

Leeuw, iman ile bilimsel tarafsızlığın yekdiğerini nefyetmediğini ileri sürerek bütün anlamanın *teslimiyetçi bir sevgiden geçtiğini* söyler. Fenomenleri anlamak için sevginin şart olduğunu belirten Leeuw'e göre *anlama, aslında sevenin sevdiği nesneye yönelik sevgi dolu bakışından ibarettir.* Zira tüm anlama, kendini sevgiyle teslim etmeye odaklıdır. Böyle bir sevgi olmadığında, genelde tecelli eden tüm olgularla ilgili tartışmalar tamamen imkânsız hâle gelecektir. Ona göre *sevmeyen kimseye hiçbir şey kendi kapılarını ardına kadar açamaz* (Alıcı, 2005: 88). Zaten bu yüzden kendisini bir teolog olarak tanımlamakla beraber Leeuw, din fenomenolojisinin araştırmacıyı hem antropolojiye hem de teolojiye aynı anda götürebileceğini de ihmal etmez. Bilim insanları, onun bu baskın teolojik yanına itirazlarda bulunsalar da dini verileri mükemmel toplayan emeğine

karşı hayranlıklarını gizleyememiş (Allen,1996:449) ve din fenomenolojisine getirdiği sistematik yenilikler yüzünden onu "sistematik din fenomenolojisinin kurucusu" kabul etmişlerdir (Alıcı, 2005: 88).

Leeuw'a göre fenomenoloji, *henüz fenomene dönüşmemiş cennet yahut cehennem gibi alanlarla ilgilenemez.* Fenomenolojinin ilgileneceği alan, fenomenlerin dünyası olan görülen âlem, yeryüzüne ait olan görüngülerdir, asumana ait bilinmezler değil. Eğer fenomenolojinin din hakkında söyleyeceği bir şey varsa ancak fenomene nüfuz ederek öze dair bir şey söyleme cesaretini gösterebilir. Çünkü ona göre fenomenoloji teoloji değildir. Nitekim teoloji Tanrı hakkında konuşmaktadır ki bunu fenomenoloji yapamaz. Eğer fenomenoloji Tanrı hakkında konuşursa Tanrı ya özne ya da nesneye indirgenmiş olacaktır. Hâlbuki Tanrı ne öznedir ne de nesne. Her ne kadar Tanrı, dini tecrübeyi yaşayan ve ilahi vahye karşılık veren erkek ve kadını gözlemliyor olsa da, vahyin kendisi erişilmez olarak kalacaktır. Bundan dolayı o şöyle der: "Biz asla Tanrı'nın sözlerini herhangi bir pür entelektüellikle anlayamayız: Bizim anladığımız şey, sadece kendi yanıtımızdır…" (Sharpe, 2002:129) Son tahlilde fenomenoloji, "*Yukarıdaki'nin (Tanrı'nın) sevgisiyle rızıklanmasına rağmen kendini yeryüzünde, evinde hisseder*" (Alıcı, 2005: 87).

5.4. Friedrich Heiler (1892-1967)

Alman teolog ve dinler tarihçisi Feriderich Heiler, 30 Ocak 1892'de Münih'te zahit bir Katolik ailede dünyaya geldi. Münih Üniversitesi'nde sistematik teoloji eğitimini aldıktan sonra felsefe, Asya Dilleri ve psikoloji eğitimini almak üzere felsefe fakültesine girdi. 1917 yılına geldiğinde günümüzde hâlâ etkisi devam eden ve bir Dinler Tarihi klasiği kabul edilen *Das Gebet* (Dua) adlı doktora çalışmasını bitirdi. Heiler, çalışmalarında Tiele'ye oldukça borçlu olduğunu belirterek, Tiele'nin ünlü *Konpendium* adlı eserini okuyarak işe başladığını söyler. Ona göre bu eser, kendisinin Dinler Tarihindeki ilk ders kitabıdır ve neredeyse onu ezberleyecek kadar incelemiştir. Söylendiğine göre Heiler bu kitabı I. Dünya Savaşı sırasında askerken gece nöbetinde bile satır satır okuyordu. (Alıcı, 2007: 403).

1917'de "Budist Tefekkür" anlayışı hakkında yazdıklarıyla ünlenerek Münih Üniversitesi'nde Din Tarihi ve Felsefe öğretim üyesi oldu. Yine bu çalışmasının yaptığı yankıyla Söderblom tarafından İsveç'e davet edildi. Heiler İsveç'te kaldığı süre içerisinde bir Katolik olarak Luteryen Kilisesi'nin faaliyetlerine içtenlikle katıldı. 1920'de ise Marburg Üniversitesi'nde Mukayeseli Dinler Tarihi profesörü olarak Teoloji Fakültesi'ne dekanlık yapan Heiler, hocası Rudolf Otto ile birlikte çalışarak Marburg ekolünün diğer önemli bir üyesi Wach gibi Otto'nun dinde rasyonel olan ve rasyonel olmayan unsurlarla ilgili bakış açısını paylaştı (Alıcı, 2007: 404).

1953 yılında ise, Marburg Üniversitesi bünyesinde Otto tarafından kurulmuş olan Dinler Tarihi Arşivi'nin rektörü olan Heiler, 1955'te A.B.D.'ye giderek Chicago Üniversitesi'nde misafir hoca olarak görev alarak 1960'ta Almanya, Marburg'da düzenlenen Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'ne başkanlık etti. Aynı yıl emekliye ayrıldıysa da 18 Nisan 1967'de ölünceye kadar çalışmalarını Marburg ve Münih Üniversitesi'nde sürdürdü (Alıcı, 2007: 404).

Heiler'in Almanca olarak kaleme aldığı pek çok eseri vardır. Bunların arasında en önemli olanı *Dinin Tezahürleri ve Doğası* diye Türkçede ifadesini bulan eseridir. Heiler bu eserinde âdeta dinin kalbine inmek için fenomenlerin ve ilahi varlığa verilen beşeri cevapların halkalarının incelenmesi gerektiğini, böylelikle her dinin en derin, en kutsal ve en merkezi özüne yani numinousa ulaşılabileceğini ileri sürmüştür (Alıcı, 2007: 406).

Heiler'in diğer önemli bir çalışması, *İnsanlığın Dinleri* adını taşıyan ve dünya dinleri hakkında önemli verilere sahip klasik bir kaynaktır. Ama Heiler'e ait çalışmaların şaheseri hiç kuşkusuz "*Das Gebet*" (Dua) ismiyle kaleme aldığı kitabıdır. Dinin en merkezinde duayı gören Hiler'e göre din, ilahi lütuf tecrübesinden kaynaklanan *insanın "Aşkın Gerçeklik" ile birlikteliği (komünyonu)'dur.* Ona göre bu birliktelik en son hâlini tapınma ve kurban olayında alır. Bu durum ise son tahlilde insanın ve insanlığın kutsanmasına götürür. Heiler Dua isimli kitabının önsözünde, kitabın bazı bölümlerini I. Dünya Savaşı sırasında bir hastanede hastalara refakat ederken kaleme aldığını belirterek, duanın dindar hayatının en temel ve en gerekli ifadesi olduğunu ve bu yüzden dinin merkezi boyutunu oluşturduğunu vurgular. Heiler sayesinde ilk defa "dinin amel boyutu" olabildiğince önemli hâle gelerek onun gözüyle dua, her yönden insanı inşa hâlinde tutan dinin kendisidir (Alıcı, 2007: 407-409).

Heiler, tüm *zahitliğin kalbi* olarak gördüğü duadan mahrum kalan bir kişinin dini açıdan "ölü" olduğunu tespit ederek, duanın ortadan kalktığı yerde dinin de ortadan kalktığını açıklar ve Chrysostom'dan şunu nakleder: "Duadan daha güçlü, onunla kıyaslanabilecek hiçbir şey yoktur." O, duada tüm insanlığın Tanrı arayışını somut ve objektif olarak gördüğü için dinleri birleştiren en önemli bağın dua olacağını ifade eder. Heiler, "ne için dua edeceğimizi bilemeyiz ama ruhun kendisi sözle anlatılamaz iniltilerle bizim için aracılık eder" şeklindeki İncil sözüne işaret ederek şu sonuca varmaktadır: "Dua durumundaki insanlık, Tanrı'nın evrensel vahyine apaçık bir delil teşkil etmektedir." Dua Heiler için aynı zamanda dini tecrübenin sözlü ifadesi olup, *gerçek zahitlik hali* olarak hem en belirgin olarak dini tecrübeyi ortaya çıkarır hem de en utangaç hâlde onu gizleyebilecek güce sahiptir. *Nitekim gerçek, samimi ve özel bir dua, alçakgönüllülük içinde dindışı gözlerden ve kulaklardan gizlenmek ister. Öyle ki ilkel insanlar bile dini hayatlarını açığa vurmak istemezlerdi* (Alıcı, 2007: 409-411).

Heiler duayı dindarlığın standart bir ölçüsü olarak görüyordu. Ona göre bir insanın nasıl dua ettiğine, neler hakkında dua ettiğine bakarak dindarlığı anlaşılabilir. Çünkü insan dua ederken bir şahit veya aracı olmadan direk Tanrı ile konuştuğu için ruh, kendi yaratıcısının önünde gizlenmeden bütün çıplaklığıyla durmakta ve bu yüzden onun dediği şeyler aynı zamanda bu ruhun ne kadar zengin veya fakir olduğunu açıkça göstermektedir. Heiler'e göre *bir araştırmacı sadece dua tarihi araştırması yaparak Dinler Tarihi kitabını yazabilir.* Bunun için sadece temel kaynak olarak dindarın dini tecrübesine odaklanmayı yeterli gören Heiler, dindar ve deha sahibi zahit kimselerin gizli olarak yaşamayı sevdiklerini, Tek Olan ile yapayalnız kalmak istediklerini ve bu yüzden dinlerdeki büyük şahsiyetlerin çoğunlukla uzlete çekilerek toplumdan uzaklaştıklarını ve duayı Tanrı ile baş başa kalarak tatmak istediklerini ileri sürer. Ancak eldeki formel dualaların hiçbir za-

man dindarın Tanrı ile baş başa iken yaptığı basit ama oldukça içtenlikli dua örneklerinin yerini tutamayacağını ve yansıtamayacağını söylemeyi de ihmal etmez (Alıcı, 2007: 412-413).

Yine Heiler'e göre duanın bulunmadığı bir inanç ancak teorik bir kanaat olurken, duasız ibadet ise sadece ve sadece harice ait ve çok resmi bir eylemdir. Yine dua olmadan ahlaki eylemler manevi derinlikten yoksun kalırken, insan bu olumsuzluklar içerisinde kendini Tanrı'dan uzak hissedecektir. Bu durumda ise insanın zihninde sonsuzluk ve fanilik arasında derin uçurumlar baş gösterecektir. Bu yüzden dindar insan, *duanın anlamını adama ve tapınma ile iliklerine kadar hissederek dua sayesinde ruhen göğe yükselebilir, gökleri yerle birleştirebilir ve sonunda görülen ile görülemeyen (gayb ve şuhud) arasındaki perdeyi ardına kadar açıp Kutsal ile doğrudan karşılaşabilecek güce erişebilir* (Alıcı, 2007: 413).

Friedrich Heiler ibadet, önemli dini şahsiyetler, ekümenizm, bütün dinlerin birliği ve bir tür global din fenomenolojisi alanındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Heiler'e göre fenomenolojik metot, *dinin zahirinden özüne doğru giden bir yoldur*. Heiler'in teolojik olarak oluşturulmuş din fenomenolojisi, "empati"nin vazgeçilmez önemini vurgulamaktadır. Fenomenolog, verilerde ifade edilen bütün dini tecrübe ve dini gerçeklere saygı, tolerans ve sempati anlayışını göstermelidir. Gerçekte, fenomenoloğun kişisel dini tecrübesi, dini fenomenlerin bütünlüğünü empatik olarak anlamanın bir ön şartıdır.(Allen, 1996: 449)

Ne var ki Heiler'e göre hiçbir metot, din fenomenlerine tamamen nüfuz edecek bir başarıya ulaşamaz. Ancak fenomenolojik metot yine de bilimsel bir gerekliliktir. Ona göre bir fenomenoloğun, *fenomen*den (tezahürden) *eidos*'a (öze) gitmesi esastır ve dindeki fenomenler, sadece kendilerinin dayandırıldığı öze bağlı olarak araştırılırsa anlamlı olabilir. Bunun için din bilimcisi, dışarıda kalmamalı, her taraftan hareket ederek dinî tecrübenin kalbine inmelidir; bunu yaparken seremoniler, dogmalar gibi sabit formlardan koparak dinî hayatın kendisine nüfuz etmelidir. Heiler, sadece rasyonel, filolojik veya psikolojik (sezgisel) yöntemlerle fenomenlere yaklaşmanın yeterli olamayacağını, bunun yanında dinlere *saygılı olmanın* ve eşyayı merak etmenin de Dinler Tarihi için önemli ve geçerli kurallar olduğunu savunur. Zira *din, günlük meseleler veya cezbedici sorularla değil, hayat ve ölüm, en yüce şeyler ve her şeyden önemlisi ebediyetle ilgilenir* (Alıcı, 2005: 90).

5.5. Mircea Eliade (1907-1986)

Dinler Tarihçi, oryantalist, filozof, edebiyatçı ve belki de en önemli din fenomenoloğu olan Eliade, 9 Mart 1907'de Romanya'nın Bucharest şehrinde bir ordu görevlisinin oğlu olarak dünyaya geldi. O, 1925'te Bucharest Üniversitesi'ne girdiğinde yüzüncü makalesini yazmıştı. 1928 yılında Bucharest Üniversitesi'nde felsefe dalında mastır diplomasını alan Eliade, 1931'e kadar Hindistan'a giderek Sankristçe ve Hint felsefesini çalıştı. Bu sırada 6 ay süreyle Himalaya eteklerinde inziva hayatı yaşadı. 1932'de Romanya'ya döndüğünde filozof Nae Lonescu'nun asistanı olarak samimi takipçisi oldu ve ondan tecrübe, vaad, sezginin önemi, mental dünyaların ruhsal ve psikolojik realitesini öğrendi. 1933

yılında kaleme aldığı *Yoga: Hint Mistizminin Üzerine Bir Deneme* isimli eseriyle felsefe doktoru oldu ve 1933-1939 yılları arasında Dinler Tarihi ve Hint Felsefesi hocalığı yaptığı Burcharet'te doçent oldu (Aydın, 2003:125).

1934 yılında evlendiği eşini 1944'te kaybetmesi üzerine 1950 yılında ikinci evliliğini yaptı. İkinci Dünya savaşı yıllarında Romanya Kültür Ateşesi olarak Londra ve Paris'te çalıştı. Savaştan sonra bir dizi kitap yazdı ve Amerika'ya gitti. 1956 yılına geldiğinde Chicago Üniversitesi'nde Dinler Tarihi profesörü oldu. Burada "Şamanizm" üzerine yaptığı çalışmalar ve Dinler Tarihi verileri üzerindeki sentezleme faaliyetleriyle büyük etki uyandırdı. Eliade'ın buradaki sentezi bir tarih ve mit teorisini bir araya getiriyordu. Chicago İlahiyat Okulu'nun bakış açısını da ortaya koyan bu görüş Dinler Tarihi dergisi yoluyla yayınlanmaya devam etti. Bu teoriye göre, *kutsal ile kutsal dışı arasındaki ayırım dini düşüncenin temelidir ve egzistansiyal olarak yorumlanması gerekir*. Dinin sembolleri lafız olarak yorumlandıklarında kutsal dışıdır ancak kutsalın işaretleri olarak gözlendiğinde -kozmik görüş, yaradılış, insan ırkının başlangıcı ve insanoğlunun düşüşü gibi temel olaylara atıfta bulunarak- bu temel olayların mitlerin yeniden anlatılmasında ve ritüellerin tekrarında yeniden ortaya çıktığını savunur (Aydın, 2003:125).

Eliade'ın geleneksel dini kültürler ile ilgili temel yorumu ve mistik tecrübe biçimleri ile ilgili analizleri onun önemli eserlerini karakterize eder. Eliade, oldukça verimli bir hayattan geriye çok sayıda eser bırakır. Özellikle *Cosmos and History* (1959), *The Sacred and the Profane* (1959), *Myths, Dreams and Mysteries* (1960), *Myths and Reality* (1963), *Image and Symbols* (1969), *Zalmoxis* (1972), The Quest (1975) gibi eserleri ile kendisini takip eden okurlar üzerinde derin izler bıraktı. Sadece Dinler Tarihi'ne değil aynı zamanda sanat ve edebiyata da hizmet eden ve geride bu alanda eser bırakan Eliade 22 Nisan 1966'da hayata gözlerini yumdu (Aydın, 2003:126).

Eliade, Dinler Tarihi alanında dini semboller, mistik fenomenler, ilkel mitler alanında yaptığı büyülü araştırmaları, analizleri ve tespitleriyle seçkin bir yer işgal eder. Dini sembollerin yorumcusu olarak ona göre din, "kutsalın tecrübesine işaret etmektedir." Fenomenolog, hierophaniler ya da diğer deyişle kutsalın tezahürlerini açıklayan tarihi dokümanlarla çalışır; verilerle ifade edilen mevcut durumu ve dini manayı çözümlemeye gayret eder. Kutsal ile kutsal olmayan kavramları, "varlığın dünyadaki iki şeklini ifade eder". Din ise, daima, aşkın değerlerin "fevkalbeşer" dünyasını tecrübe etmek suretiyle, dindar insanı (homo religiousus) izafi, zaman ve mekânla kayıtlı, cismani ve "kutsal olmayan" dünyaya üstün kılma teşebbüsünü gerektirir (Allen, 1996:451).

Mircea Eliade'ın üzerinde en çok durduğu konuların başında "kutsal" gelmektedir. O Rudolf Otto'dan miras aldığı "kutsal" fikrini son derece geliştirerek en başta tüm âlemi kutsal ve kutsal olmayan diye ikiye ayırmakla işe başlar. Eliade'a göre kutsal, harici ve ulaşılmaz bir fevkalbeşerdir. Ancak bazen harici olan kutsal dâhili olan herhangi bir nesnede veya ayinde tecelli eder. Bundan sonra artık kutsal olmayan o nesne de kutsalın kendisi vasıtasıyla tecelli etmesinin ardından kutsal olmaya başlar. Sözgelimi herhangi bir ağaç dini bir sembolle ilişkili olmaya başladıktan hemen sonra artık o kutsal olmayan sıradan bir nesne değil, tersine kutsalın kendisi vasıtasıyla tezahür ettiği kutsal bir ağaç

konumuna yükselir. İnsanların kutsal ile olan ilişkileri bu şekilde kutsal olmayan zaman, mekân, nesne veya ritüellerin kutsallıkla ilişkilendirildikten sonra artık kutsal niteliğini kazandıkları ve ancak bu sayede kutsal ile bağ kurulduğunu vurgular (Taocu, 2000:13).

Eliade'ın üzerinde durduğu ikinci önemli konu sembollerdir. Ona göre *insan sembol türetme gücüne sahip olduğu* için *insanın ortaya koyduğu her şey semboliktir*. Ancak ona göre herhangi bir dini sembolün yapısının çözülmesi için, *yeterli sayıdaki örneklerin analizi şarttır.* Bu bağlamda sembolün *ilk orijinal örneklerine ulaşmak ve tarihi süreç içerisinde geçirdiği fakirleşme ve zenginleşme aşamalarını dikkate alarak birçok varyantlarını tahlil etmek* araştırmacıyı sembolün şifresini çözmede güçlendirecektir. Eliade göre Dinler Tarihçisinin yapacağı ilk iş, *dünyanın semboller vasıtasıyla konuştuğunu ve kendini onunla ortaya koyduğunu* tespit etmektir (Aydın, 2003:104-115).

Eliade'a göre dini semboller, *doğrudan tecrübe alanında gözlenmeyen ve dokunulmayan hakikatleri aşikâr kılmayı hedeflemektedir*. Semboller dünyayı canlı bir bütünlük olarak izah etmeye çalışır. Dünyadaki şifreler olan sembollerin çözülmesiyle *dünya semboller vasıtasıyla dile gelmekte ve artık hayat olarak anlaşılmaktadır ki bidayette hayat, varoluşun bir maskelenişidir.* Hayatın yapısına atıf yapan dini semboller, güncel hayatımızda alışık olduğumuz tecrübeden daha derin ve daha esrarengiz olan hayatı görmeye imkân tanır. Dini semboller, özellikle *harikulade hayatın ifade edilmeyen yönünü ve aynı zamanda insan hayatının sakramental boyutunu meydana çıkarır*. Hatta bizzat insan hayatı, dini sembollerin ışığında deşifre olmuş gizli bir yön arz etmektedir. *İnsan hayatı, çok uzaktan, başka bir taraftan gelmekte, Tanrı'nın veya başka tabiatüstü bir varlığın eseri olarak "tanrısal" bir mahiyet arz etmektedir (*Aydın, 2003:115-116).

Arkaik insan için *semboller daima dinidir*. Çünkü bu semboller gerçek bir şeye işaret etmektedir. Zira arkaik kültürlerde *gerçek, kutsal ile eş anlamlıdır*. Öbür taraftan dünya Tanrı veya tabiatüstü bir varlığın eseridir. Dünyanın yapısını ortaya çıkarmak, bir sırrın açıklanmasıyla veya Tanrısal yaradılış eserinin şifreli bir anlamının açıklanmasıyla eş anlamlıdır. Çünkü din öyle bir olgu ki, kavramlarla ifade edilememiştir ve her zaman kavramlarla da ifade edilemeyecektir. *Dinler ancak bünyelerinde tanrısal parlaklık (saf nur) taşıyan sembollerle anlaşılabilir (*Aydın, 2003:116-120).

Mircea Eliade'ın üzerinde durduğu üçüncü önemli konu mitlerdir. Büyük bir din fenomenoloğu olarak tahlil ettiği mitler Eliade'a göre, kutsalın sembolleridir. Diğer bir ifadeyle mitler, kutsala verilen cevaplar olan ayinlerle ortaya çıkan, tekrarlanan, yenilenen arketiplerdir. İnsan ve evrenin kökenine vurgu yapan mitler, beşeri, kutsal olmayan bir dünyadan kutsal bir dünyaya bağlamakta, Tanrı veya kutsal ile olan eski birlikteliğine atıfta bulunmakta, kendisi ve içinde yaşadığı evrenin Tanrı kökenli veya kutsaldan kopma bir hakikat olduğuna dikkat çekmektedir. Mitoloji sayesinde evrensel ve kutsal bir ruhla birleşen insan, kutsal olmayan dış dünyadan *âdeta bir mabedin kapısından içeri girer gibi kutsal bir âlemin içerisine girmektedir* (Taocu, 2000: 16-17; 2004: 130-139).

Eliade'ın mitolojiden anladığına göre, *her millet köken olarak kutsaldır.* Mutlaka Tanrı ile bir şekilde ilişkilidir. Yaratılırken Tanrı'dan bir parça olarak kopup ayrılmış ve yeryüzüne düşmüştür. Şintoizm'den Hıristiyanlığa hatta İslam'a kadar her dini mitolo-

ji, bunu değişik varyantlarla ifade etmekte, çeşitli ayinlerle bu mitleri canlandırmakta, tekrarlamakta ve yenilemektedir. Böylece tarihi ve oldukça uzak olan kutsal zamanı ve mekânı ana ve yakına indirmektedir. Fenomenolog burada tarihsel araştırmaların sağlam yerinde durmaya çalışan tarihçinin yerini alarak, mitoslarda hakiki, kutsal ve örnek bir tarih keşfetmeye çalışır. Kozmogonik mitoslar, halkların kutlu tarihini açığa vurur: Bu dünyanın yaradılış dramını gösteren ve bütün yaratılış için örnek teşkil edecek modeller öneren tutarlı bir tarihtir. Kaynak mitosları, başlangıçta var olmayan yeni bir durumu anlatır ve doğrular: Soy ile ilgili mitoslar, şifa ve ilaçların kökeni ile ilgili mitoslar, ilkel tedavi yolları ile ilgili mitoslar… Yenilenme mitosları ise bir yeniden yaradılışı gösterir: Bir kralın tahtına oturması merasimini gösteren mitoslar, yeni yıl mitosları, mevsim mitosları, kaya üzerine yontulmuş tasvirler, sonsuz dönüş mitosları… Dine yeni katılanlara bazı sırların (Bâtını bilgi) öğretilmesi esnasında yapılan ayinler de bu mitosların resimleridir. Eskatalojik (uhrevi) mitoslar da, tufan, dalların yıkılması, depremler, geçmişin büyük felaketlerini anlatır. Felaketlerden kaynaklanan bu yıkım manzaralarının üzerine tazelenmiş ve arındırılmış yepyeni bir dünya inşa edilir (Taocu, 2000: 16-17).

Yukarıda varyantları verilen tüm bu izlekler bir fenomenoloğun gözünde tutarlı fenomenlere dönüştükten sonra artık iş hermenöte[2] kalır. Bu mitleri tahlil etmek, yorumlamak ve içindeki mesajları deşifre etmek hermenötün görevidir. Mesela kozmogonik mitos çok yoğun bir mesaj içerir: İlahi varlıkların yaratıcı etkinliklerine ait bir gizemi açığa çıkarır. Kutsalın ansızın belirmesi dünyayı meydana getirir. Bu yaratılıştan yola çıkarak mitos, insana bizzat kendi hayatında yeniden üretmesi gereken bazı modeller belirler; insana kutsal etkinlikleri ve ilahi modelleri kendisine örnek almasını önerir. İnsana, örnek niteliğindeki ilahi davranışların devamlı güncelleştirilmesi suretiyle dünyayı kutsalın dairesi içinde muhafaza etmesini tembihler. Böylece kozmogonik mitos, örnek alınan ve kuralcı olması gereken kutsal bir tarih anlayışı ortaya çıkarır. Son tahlilde mistik davranış, anlamsız ve değersiz bir davranış olmaktan çıkarak dünyada insanı aşan (transhumain) bir modele özenmesiyle, örnek bir senaryonun tekrarıyla ve kutsal dışı zamanla olan alakanın kopuşuyla sonuçlanacak bir varoluş şeklini tasvire başlar (Taocu, 2000:17).

Eliade'ın dediği gibi insan, davranışları ilk kazanımını ve etkililiğini borçlu olduğu bir arketipi kendine kaynak ve referans alır. Mitos insan davranışlarına kutsalın tecrübesini ve bir başka âlem olan ilahi dünyanın bilincini uyandırır ve korunmasını sağlar. İnsan mitosun şifresini çözmekle yeniden başlangıçtaki temel olayın çağdaşı hâline gelir (Âdem'in yerine geçer), dünya onun için saydamlaşır. Şu hâlde din fenomenoloğu için mitos, kutsalın sembolik bir dilidir (Taocu, 2000:17-18).

Son olarak sonsuzluk, ölümsüzlük ve Tanrı'ya benzeme uğruna girilen erginleme ve esrime deneyimleri, insanlık için ideal hamaset örnekleri olarak ele alınması gereken mitoslardır: Sümer ve Babil mitolojisinde geçen Gılgamış destanı olmasaydı belki de Firdevsi 4000 yıl sonra ilahi sıfatlarla bezediği kahramanlık destanlarını Şahname'yle

2) **Hermenötizm:** Kaynağı Eski Mısır'a dayanan ve sezgiciliğin temellerini attığı düşünülen varlığa dair bir tür Bâtını bilgi. Fenomenlerden yola çıkarak yapılan sezgisel yorumlamalar bütünü. (Bkz. Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, 1997:116).

yaşatamazdı. Bu bakımdan mitoloji ulaşılmaz gibi görünen safsatalar değil, tıpkı sanatın yaptığı gibi zirveyi, kutsalı veya Tanrısal özellikleri insanlığın belleğinde canlı tutan semboller olarak değerlendirilmelidir. Bu mahşeri hafıza ve evrensel bellekle insanoğlu, kendini her daim "kutsal bir zaman" ve "kutsal bir mekân"ın içinde hisseder. Din fenomenoloğu için mitler, hem kutsal hikâyelerin tarihselliğini vurgulayan hem de onların tarihselliğini dikkate almayan dinlerdeki inanlar için doğruysalar, doğrudurlar (2004:139).

Özetle Eliade, genel olarak Dinler Tarihi'ne özel olarak da fenomenolojiye büyük katkılar sağlamıştır. *Hermenötik fenomenolojik yaklaşımı*, kutsal-profan ayırımı, kutsalın tezahürleri (hierophanie), dinî sembolizm, yaratılış ve kozmolojik mitler, arkaik din ve dindar, kutsal mekân, zaman ve tarih ile ilgili özgün hermenötiği, çalışmalarının iskeletini oluşturan parçalar sayılabilir. Fizik'te Enstein, Psikoloji'de C. Gustav Jung, Sosyoloji'de Durkheim veya Comte ne kadar önemliyse Din Fenomenolojisi'nde Eliade, o denli önemlidir. Dinler Tarihi çalışmalarında *dinlerin entegre edici dünya görüşlerini ortaya çıkaran hermenötik bir fenomenoloji* sergileyen Eliade, bunu hemen hemen tüm çalışmalarında hissettirmektedir. Ona göre fenomenolog, tarihçinin topladığı malzemeleri ele geçirmekle yetinmez, bu malzemeleri başka disiplinlerin tanım ve kavramlarına sığmayan dini fenomenlerin otonom ve indirgenmez yapısallıklarına sadık kalarak tefsir eden, üreten ve yeniden okuyup yorumlayan kimsedir.

Sonuç

Din; fenomen, sembol ve ayinlerle kutsala verilen tüm beşeri cevaplardır. Dini fenomen, beşerin Kutsalla münasebet kurduğu anda gözlenen tutum ve davranışlar ya da kutsalın kendisinde tezahür ettiği olgulardır. Din fenomenolojisi ise, ön yargı ve kabullerin her şeyden önce epoche ile paranteze alınması, duygu ve düşüncelerin askıya alınması, içtenlikli ve sevgi dolu bir empatiyle yüreğin fenomene açılması ve eidetik sezgiyle fenomenin ruhuna nüfuz ederek anlaşılmasının sağlanmasıdır.

Din fenomenolojisi dinin rasyonel olan ve rasyonel olmayan yönlerinin bulunduğunu tespit ederek, rasyonel olan dini fenomenler vasıtasıyla rasyonel olmayan dinin "öz" ve "ruhu"na giden bir metodu takip eder. Din fenomenoloğu, dinin hiçbir zaman laboratuar ortamında tahlil edilecek bir olgu olmadığını bilerek farklı disiplinlerin kendi metotlarıyla açıklamaya çalıştıkları dini fenomenlerin, onların tanım ve kavramlarına sığmayacak kadar özel bir yöntemle ele alınması gerektiğinin de bilincindedir. Bu yüzden dinin indirgenemez bir otonomlukta olduğunu, aslında açıklanamaz ve dışarıdan yorumlanamaz olduğunu, dinin ancak içerden hissedilerek, sezilerek ya da yaşanarak anlaşılabileceğini savunur.

Din fenomenologuna göre bütün dini fenomenler tek, eşsiz ve o yegâne öz olan kutsalın arayışında oldukları için, bütün dini tecrübelerin de aynı mihverin, aynı özün etrafında dönüp dolaşmaktadır. Bu yüzden fenomenologlar uçtaki ritüellere dalmadan, çok fazla ayrıntılarda boğulmadan dini pratiklerin temelinde gizli olan o "asıl öz"ün şifresini çözmekle global bir yönelişin farkına varılabileceğini sezdirmişlerdir. Büyük din fenomenologlarının neden aynı zamanda büyük mistikler olduklarını da burada aramak ge-

rekecektir. Çünkü insanlığın dini tecrübelerini içtenlikli bir empatiyle anlamaya çalışan ve kutsalla olan ilişkilerinde verdikleri her türlü cevapta her zaman haklı olduklarını görenlerin de benzer bir dini tecrübeyi ya yaşıyor olmaları ya da yaşayanlara bütün kalbini açarak hissediyor olmaları gerekir. Bunu da başaranlar dini tecrübelerin içinde kalan ve bunu ruhlarıyla hisseden büyük mistiklerdir.

Bu bakımdan din fenomenolojisinin işaret ettiği nokta ve yöneldiği istikamet, mistiklerin de yöneldikleri "O " kıbledir. Eğer insanlık, evrensel bir mabede, belli bir yönelişe ve aynı öze dönüşe çağrılacaksa, burada din fenomenolojisinin katkısı önemli olacaktır. O hâlde "Tanrı krallığı", "Evrensel Kilise", "Mehdilik", "Mesihlik", "Dünya Barışı" "Mutlak adalet" gibi umutların din fenomenolojisi üzerinden gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

Alıcı, M. (2007). *Dinler Tarihi'nin Batılı Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Aydın, M. (2011). *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Aydın, M. (2002). *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Din Bilimleri Yayınları.

Aydın, M. (2003). *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*. Konya: Din Bilimleri Yayınları.

el-Büceyrî, İbrahim b. Muhammed (1983) *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*. Beyrut.

Çalışkan, İsmail (2002). *Kur'an'da Din Kavramı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

el-Cürcâni, es- Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed (1991). *Kitab'üt-Ta'rîfat*. Kahire.

Durkheim, *Emile* (1923). *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*. (Çev. Hüseyin Caht).İstanbul

Edwards, Rem B. (1972). *Reason and Religion*. USA.

el-Ezraî: Ali b. el-Izz (1983). *Şerhu Cevhere'ti-Tevhîd*. Beyrut

Farukî, İsmail R. (1987). *Tevhid'in Düşünce ve Hayata Yansıması*. (Çev: Dilaver Yardım). İstanbul.

İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman (1978). *Zâd'ül-Mesîr fî İlmu't-Tefsîr*.Beyrut.

İbnü'l-Cevzi (1987). *Nuzhetu'l-E'yunu'n-Nevazir fî İlmi'l Vücûh ve'n-Nezair*. (Tah. Abdül-Kazım er-Radi). Beyrut.

Kutsal Kitap (2009). *Yeşaya 6/3*. İstanbul: Acar Basım.

Kutup, Seyyid (1988). *el-Müstakbel li baze'd-Dîn*. İstanbul.

Koç, Turan, (1995). *Din Dili*. Kayseri.

Küçük, A., Tümer G.-Küçük,M. A. (2011). *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Otto, Rudolf (1964). "The Numinous" . *Classical and Contemporary Readings of Philosopby of Religion*. USA: John Hick.

Özel, Aytekin. "*İhvanü's-Safa'nın Mantık Anlayışı*". (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi.

es-Sicistânî, Ebu Bekr Muhammed b. Aziz (1993). *Garîb'ül-Kur'ân*. (Tah. Ahmed Abdül-Kadir Saluhiye). Dımeşk.

Schleiermacher, F. (1996). *On Religion*. (Translated: Richard Crouter). Great Britain.

Schimmel, A. (1955). *Dinler Tarihine Giriş*. Ankara

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (1991). *Camiu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut.

Tillich, P. (1966). *Systematic Theology.* USA.

Allen, D. (1987). "*Phenomenology of Religion" Encyclopedia of Religion*. (Ed. Mircea Eliade). "*Din Fenomenolojisi*". (Çev. Mehmet Katar). *AÜİFD*, XXXV/35 (1996). 437-465).

James L. (2004). *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*. (Çev: Fuat Aydın). İstanbul: İz Yayıncılık.

Draz, M. Abdullah (1983). *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru* I. Baskı.(Çev.:Salih Akdemir). Ankara.

Eliade, M. (2003). Dinlerde Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Denemeler". *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*. (Ed. Mehmet Aydın). (Çev. M. Aydın; M. Şahin, M. Soyhun. Konya: Din Bilim Yayınları.

Eliade, M. ve Couliano, Ioan P. (1997). *Dinler Tarihi Sözlüğü*. (Çev. Ali Erbaş). İnsan Yayınları. İstanbul.

İkbal, Muhammed (1984). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. (Çev. N. Ahmed Asrar). İstanbul

Kutup, Seyyid. (1992). *İslam Düşüncesi* . (Çev: H.Şükrü-R.Tosun-M.Çelen). İstanbul

Sharpe, Eric J. (2002). "Din Fenomenolojisi". *Batı'da Din Çalışmaları*. (Derleyen ve Çev. Ömer Mahir Alper). İstanbul.

Şeriatî, Ali; (1990). *Dinler Tarihi I-II*. (Çev. A. Şahin ve A. Özer). İstanbul.

Taocu, Constantin. (2000). *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*. Çev: Hava Köse. İz Yayıncılık. İstanbul .

Alıcı, Mustafa (2005). *"Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihinde Metodolojik Bir Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3, 73-120.

Köz, İsmail (2004). "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi". *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2, 40.