

DİN BİLİMLERİNİN TEORİK VE METODOLOJİK SORUNLARI

Prof. Dr. Ünver Günay
Prof. Dr., Erciyes Ü. İlahiyat F.
ugunay@erciyes.edu.tr

Görüş ayrılıkları ve tartışmalar devam etse de, en genel kabul gören şekli altında din "*kutsal'ın yaşanması*"¹ şeklinde tanımlanmakta; öte yandan, tarihen bilinen tüm insan topluluklarında dine rastlanmaktadır. Dinlerin bir toplumdan ötekine, bir kültürden bir başkasına değişen zengin çeşitlilikle karakterize olduğu hususu da gerek tarihsel ve gerekse de aktüel gözlem, tespit ve verilerden anlaşılmaktadır. Esasen, insanlık tarihi dinin, insan, toplum ve kültür üzerinde çok geniş kapsamlı etkilerinin bulunduğunu göstermekte; bu bakımdan, dinin anlamı, kaynakları, çeşitli formları ve etkilerini bilimsel olarak incelemek çok önemli olmakta; ancak dinî inanış, uygulama, yaşantı, olgu ve süreçleri incelemek üzere geliştirilmiş genel geçerli evrensel bir bilimsel yaklaşım modeli bu güne kadar ortaya konmuş görünmemektedir. Tersine, çok çeşitli paradigmlar ve teoriler üzerine bina edilmiş farklı yaklaşım şemaları, yöntemleri ve teknikleri mevcut olup; esasen, bu amaçla farklı disiplinler ortaya çıkmış bulunmaktadır. Kaldı ki, dinin sözü edilen bu çok çeşitli kuramlar, yöntemler, teknikler, modeller ve disiplinler aracılığı ile bilimsel perspektiften incelenmesi hususu da anlaşılan oldukça uzun ve karmaşık bir evrim süreci sonucunda erişilmiş bir olgudur. Zira, insanlık dini, gerek tarih öncesi çağlar ve gerekse de tarihsel dönemler içerisinde çok uzun süreler bilimsel bir inceleme konusu olmaktan çok bir hayat tarzı ve kültür olarak algılamış ve yaşamış ve ancak zamanla ve çok çeşitli denemeler ve arayışlar aracılığı ile ve oldukça değişik safhalar ve süreçlerden geçerek bilimsel bakımdan inceleyip değerlendirme şuuruna erişmiştir. Böylece, uzun süre dinle ilgili bilgiler mitolojik bir karaktere sahipken giderek normatif teolojiler ortaya çıkmış; sonra buna spekülâtif din felsefeleri eklenmeye başlamış ve nihayet din ancak modern dönemde çok çeşitli disiplinler aracılığı ile analitik ve sistematik bilimsel incelemelere ve hattâ disiplinlerarası yaklaşımlara konu teşkil etmeye yönelmiş olup; esasen günümüzde süreç tüm hızıyla devam etmektedir.

Hakikaten, dinin bilimsel yaklaşım perspektifinde incelenmesi konusuna böylesine dinamik bir çerçeveden baktığımızda, bir kere anlaşılan sosyo-kültürel farklı-

¹ Bk . J. Wach, *Din Sosyolojisi* (Çev.: Ü. Günay), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., 1995, s. 37. Krş.: R. Otto, *The Idea of the Holy*, (Çev.: J. W. Harway), Londra ve New York: Oxford University Press (Huphrey Milford), 1925.

laşmanın en alt basamaklarında yer alan, organik cemaat bağlarının hakim olduğu, çok küçük boyutlu kolektivist topluluklarda din, toplum hayatı ve kültürü ile bütünleşmiş bir şekilde hayatîyet bulduğundan, orada ayrımlaşmış bir din mevcut olmadığı içindir ki onlar kendi dinleri ve inanışlarını kavramlaştırarak ayrı bir isimle adlandıracak bir şüura bile henüz pek erişmiş görünmemekte; her hallükârda, dinle ilgili bilgilerin asgari bir düzeyde olduğu bu tür özdeş dinî gruplarda din hayatı baskın şekli altında "*ritüel*" bir karakter arz etmekte; dinî tecrübenin teorik veçhesi ise ancak "*mitler*" denilen efsanelerde ifadesini bulabilmekte, bu durumda orada bir din biliminin varlığından söz etmek mümkün olamamaktadır.

Sözlü kültüre dayalı bu toplumların mitolojik rivayetlerinin bir doktrin etrafında birleşip sistemleşebilmesi ve giderek normatif bir hüviyet kazanması suretiyle bir "*ilahiyat sistemi*" ve "*bilim*"nin ortaya çıkması ve gelişmesi için dinî otoritenin kurumlaşmasına imkân veren belli bir ölçüde farklılaşmış, daha karmaşık ve yerleşik yazılı kültür ve özellikle şehir kültürü ve hattâ medeniyeti ortamlarına ihtiyaç bulunmakta; nitekim, tarihen bildiğimiz ilahiyat sistemleri ve ilimleri böylesine farklılaşmış sosyo-kültürel ortamlarda gelişmiş görünmektedirler.

Esasen, böylesine ortamlarda, belli bir dinî otoriteye bağlı olarak ilahiyat oluşmaya ve hattâ sistemleşip kurumlaşmaya başlayınca, dinle ilgili sözlü rivayetlerin derlenmesi ve yazıya geçirilmesi süreçleri de harekete geçmekte, dinî inanç esasları ve pratikler normatif bir ilahiyat sistemi ve bilimi şeklinde formüle edilmekte, imanının sembolleştirilmesi aynı zamanda onun muhtevasının derinleştirilmesi sürecini başlatmakta, ilahiyat felsefeyi doğurmakta, dinde kurumlaşma ve teşkilatlanma gelişip olgunlaşarak giderek gelenekleşmeye yönelmekte; bu süreçler çerçevesinde dinî terminoloji oluşup gelişmekte, dinî normlara dayalı ahlâk kavramları gelişmeye başlamakta ve bütün bunlar ahlâk ve hukukun gelişmesine zemin teşkil etmekte, böylece ileri bir safhada din, ahlâk ve hukuk birleşirken eğer süreç devam ederse bu defa da kurumlar ve hattâ değerler ayrımlaşmaya ve uzmanlaşmaya, toplumsal hayat sekülerize olmaya ve bu arada din de kendi öz alanı denilen inanç ve ibadet alanına çekilerek orada uzmanlaşıp derinleşmeye yön tutmaktadır².

Kuşkusuz, bir dinin sözü edilen bu gelişim süreçleri çerçevesinde tüm bu safhalardan geçebilmesi için uygun iç ve dış dinamiklere ihtiyaç bulunmaktadır. Aksi halde dinler, tarihî ve hattâ aktüel pek çok örneklerinden de bildiğimiz üzere gelişimin belli bir safhasında tıkanıp kalmakta veya dejenerasyona uğrayarak duruma göre silinip yok olmaya mahkûm olabilmekte; bu bakımdan, burada din bilimleri ile kültür, bilgi ve özellikle de bilim sosyolojilerinin kavşağında yer alan bir perspektif-

² Kış.: J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 46-49.

ten konuya baktığımızda, dinle ilgili bilimsel bilgilerin belli bir ölçüde sosyo-kültürel çevre koşulları ile şartlanmış bulunduğuyla önemle işaret etmek gerekmektedir.

Nitekim, meseleye böylesine bir perspektiften yaklaşıldığında, anlaşılan Tanrıyı, insanı, dünyayı, "kurtuluşu" (soteriyoloji) ve "başlangıç ve sonu" (mebd ve meâd) konu alan ve belli bir dinin incelenmesi, açıklanması, yorumlanması ve savunulmasını amaçlayan "teoloji" (ilahiyat) kavramı, terimi ve hattâ biliminin ortaya çıkması, şekillenmesi, kurumlaşması ve yaygınlaşıp genelleşmesi de bu tür bir sosyo-kültürel etkileşim bağlamında ve uzun bir evrim sürecinde gerçekleşmiş bir olgu şeklinde görünmekte; nitekim, tarihî olarak "teoloji" terimi ve bilimi ancak antik dönemden itibaren eski Yunanda net bir biçimde kendini göstermeye başlayan ve zamanla şekillenip sistemleşen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçi, antik Yunandan önce eski Mezopotamya, eski Mısır, eski Hint, Çin, vb. kültür çevreleri yukarıda sözünü ettiğimiz basit kültürler ve toplumlara göre gelişmiş ilahiyat sistemlerine ve bilgilerine sahip olmuşlarsa da, bildiğimiz kadarı ile onlar bunu toplumdaki öteki olgulardan ayırarak ayrı bir isimle adlandıracak bir kavramlaştırma ve sosyo-kültürel farklılaşma düzeyine pek erişmiş gözükmemekte; böyle olduğu için de oralarda meselâ eski Yunandaki gibi ilahiyat sistemini ifade eden özel bir terim ya pek mevcut görünmemekte veya olanlar belirgin, yaygın ve sistematik bir kullanıma erişmemiş bulunmaktadır.

Bilindiği gibi, ilahiyat anlamında "teoloji" terimine biz ilk olarak eski Yunanın büyük filozofu Eflatun (M.Ö. 428-347)da rastlamaktayız. Eflatun ve hattâ Aristo'da teoloji kavramının polemiğe yönelik bir kullanım amacına sahip olduğu ve buna mitolojik ve pedagojik bir vurgu ve içeriğin eklendiği anlaşılmaktadır. Mamafih, aslında Eflatun'un tüm felsefî sistemi zaten teolojik bir yapı ve özelliğe sahip olup; esasen o, ideal toplumunu da buna göre tasarlamış ve hattâ onu devlet tarafından gerçekleştirilecek olan yasal düzenlemelerle bir şekilde koruma altına almayı da düşünmüş bulunmaktadır. Öte yandan, antik Yunan kültürünün ve dininin baskın mitolojik eğilimi orada teolojinin belli bir ölçüde "mitoloji"nin içinde doğup gelişmesine ve dolayısıyla da teoloji ile mitolojinin özdeşleştirilmesinin bir gelenek haline gelmesine de imkân vermiş görünmekte; her halükârda, orada zamanla "teologlar", ilahî olanı doğrulayan ve beyan eden "din mensupları" kategorisini ifade eder bir konuma erişmiş olup³; böylece artık pratik olarak teoloji tanrılara inanç ve ibadet şekillerini ve bunların öğretimini ifade eden bir anlam kazanmış ve bu şekli altında Orta Çağ Hristiyanlığına intikal ederek özellikle din adamlarının kendi inanışlarını anlayıp açıklayarak beyan etmek üzere gösterdikleri manevî ve dinî çabayı ifade etmeye başlamış ve zamanla tüm dinlerin inanışlarını, öğretimlerini, kurumlarını, kaynaklarını, uygulamalarını, anlayışlarını bizzat o dinlerin kendi bakış açıları, de-

³ W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* Oxford, 1960.

ğerleri, zihniyeti ve dünya görüşü açısından sistematik bir biçimde incelemeyi, açıklamayı, düzenlemeyi ve savunmayı amaçlayan normatif dinî düşünce ve bilgi sistemleri ve bilimini ifade etmek üzere evrensel bir genel kullanıma yönelik teolojiye erişilmiştir.

Bu şekli altında teolojinin en karakteristik bir özelliği normatif olmasında toplanmakta; buna otoritelere dayanma ve dolayısıyla da hiyerarşik, "külli" (total) ve "savunmacı" (apolojetik) olma nitelikleri eklenmekte; öte yandan, gerçeklik konusunda onun "tekelci" (exclusiviste) karakteri sebebiyle rekâbete tahammülü bulunmadığından, farklı anlayışları bir noktadan itibaren kolaylıkla "itizal" ya da "irtidat" olarak damgalamak suretiyle dışlayabilmekte; nitekim, meselâ gerek Hristiyan ve gerekse de İslam ilahiyatından olgusal tarihsel örnekler bunun böyle olduğunu açıkça ortaya koymaktadırlar.

Bununla birlikte, yine de aslında aynı bir din ya da gelişimin belli bir düzeyine erişmiş tüm büyük dinî bünyeler içerisinde bile zamanla ortaya çıkan gelişmelere, anlayışlara, farklılaşmalara, mezheplere ve öteki yeni eğilim, akım ve gruplaşmalara göre tek bir ilahiyattan değil fakat bir çok ilahiyatlardan söz etmenin mümkün olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu bakımdan, farklı dinlerin ve meselâ İslamiyet'in, Hristiyanlığın, Yahudiliğin, vd.nin ilâhiyatları birbirlerinden ayrıldıkları gibi aynı bir dinin ve hattâ yerine göre bir mezhebin, tek bir ilahiyatından değil de değişik ilahiyat eğilimleri, akımları, ekolleri ve sistemlerinden söz etmek de mümkün olmakta; zira, tüm normatifliği ve tekelciliğine rağmen ve bu durum bir çelişki gibi görünse de, bir dinin yahut inancın ilahiyatının en önemli özelliklerinden birisi onun değişik tandanslara kapıyı daima bir şekilde açık tutmasında toplanmaktadır.

Gerçi, gelişmiş büyük dinî bünyelerde ve meselâ İslam'da veya Hristiyanlıkta zamanla bu eğilimlerden birisi egemen olmakla, dinî bünyeler de belli bir ölçüde onların kurumlaşmış ve hattâ gelenekleşmiş normatif ölçütleri çerçevesinde ve onların mihverinde oluşup belli bir yapıya kavuşmakta, teşkilatlanıp kurumlaşmakta ve hattâ gelenekleşmekte; esasen, böylesine kurumlaşmış ve gelenekleşmiş bir yapıyı değiştirmek de öyle pek kolay olmamaktadır. Ancak, bu şekli altında dahi değişik ekoller, mezhepler, fırkalar, eğilimler, akımlar ve alt-grupların bulunmadığı bir büyük dinî bünyeyi de olgusal olarak ne tarihte ve ne de günümüzde bulmak mümkün değildir. Öyle ki, bu değişik alt-grupları, mezhepleri, akımları ve eğilimleri telif ya da telfik edici her evrensel yönelimli girişim de sert kayalara çarpmaktan kendini pek kurtaramamakta; din tarihi ve özellikle de büyük dinî bünyelerin tarihleri bunun pek çok ve çeşitli tipik örneklerini bize sunmaktan geri durmamaktadır. Her halükârda, fiiliyatta çeşitli büyük dinî bünyelerin içerisinde farklı inanışlara, uygulamalara, amaçlara, yöntemlere ve anlayışlara sahip çeşitli ekoller, mezhepler ve fırkalar bu şekilde ortaya çıkmış olup; onlardan bir kısmı zamanla silinip gitmekte, buna karşılık ötekiler varlık alanında hayatîyetlerini sürdürmeye devam ettikleri gibi çok çeşitli

etkenler altında ve meselâ günümüzde bunlara yenileri eklenmekte ve süreç böylece devam etmektedir.

Bununla birlikte, belli bir dinin kaynakları, inanç esasları, değerleri ve zihniyetinden hareketle o dinin incelenmesi, açıklanması ve savunulmasını amaçlayan ilahiyat sistemleri ve ilimleri ne ölçüde tekelci, küllî, apolojetik ve normatif eğilimlere sahip bulunurlarsa bulunsunlar, üstelik orada zamanla potansiyel alternatif ancak yine de normatif ilahiyat akımları hangi ölçüde güçlü bir biçimde sistemin içinde veya dışında yer tutarlarsa tutsunlar, yine de insan toplumlarında din konusunu bu şekilde normatif bir biçimde değil de olgusal ve objektif bir yaklaşım perspektifinden hareketle bilimsel olarak inceleme eğilimleri de mevcut olmuş; üstelik onlar da zamanla gelişerek ve hattâ normatif ilahiyatlarla duruma göre çatışarak kurumlaşma yolunu tutmuş ve hattâ özellikle modern dönemde giderek geleneksel ilahiyat ilimlerini de bir şekilde etkilemek suretiyle kendilerini onlara empoze etmeyi başarmışlardır.

Esasen, din konusuna bu tür bir tecrübi ve objektif bilimsel yaklaşım olgusunun, çok büyük bir ölçüde modern döneme has bir durum ve gelişme olarak karşımıza çıktığına önemle işaret etmek gerekir. Ancak, bu eğilimin kökleri de aslında bir biçimde tarihin derinliklerine uzanmaktadır. Zira, din meselesi, çok eski dönemlerden itibaren seyyahlar, düşünürler, tarihçiler ve filozofların dikkatini çektiğinden, onlar konuyu ötekilerden farklı bir biçimde ele almaya yönelmiş bulunmaktadır; nitekim, meselâ antik Yunan dünyası, konuya bu tür yaklaşım gayretlerinin oldukça tipik örneklerini sunmaktadır. Hakikaten, anlaşılan orada örneğin şair Hesiod'un daha M. Ö. 800'lerde kaotik ve görünüşe göre çelişkili bir manzara arz eden eski Yunan mitolojisi ile ilgili derlemeleri içeren Teogoni'si din konusuna karşılaştırmalı ve sistematik bir perspektiften bilimsel yaklaşım konusunda bir hareket noktası olmak bakımından tipik bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. M. Ö. VI. yüzyılda İyonyalı filozoflar ve meselâ onlardan Tales, Heraklit ve Anaksimander'in konu ile ilgili fikirleri din konusuna daha kritik ve belli bir ölçüde akılcı yaklaşımlara giden yolda önemli birer örnek teşkil etmiş görünmektedir. Buna, M. Ö. VI. ve V. yüzyılların filozof, şair ve din reformcusu Ksenofanes'in geleneksel Yunan mitolojisine daha doğrudan bir biçimde yönelttiği eleştirileri eklemek gerekir. Böylesine bir eleştiri çizgisi, M. Ö. VI. ve V. yüzyıllarda, antik Yunan trajedisi, Empodekles ve Parmenides gibi filozoflar yahut Herodot gibi tarihçi ve seyyahlar ve nihayet IV. yüzyılın büyük filozofu Eflatun tarafından güçlenerek sürdürüldü. Bu tenkitçi yaklaşım çizgisine Protagoras gibi Sofistlerle birlikte şüpheli ve bir ölçüde akılcı bir yaklaşım tavrı eklendi ve o özellikle Aristo felsefesinde güçlendi.

Din konusuna olgusal ve objektif bilimsel bir yaklaşım çizgisine doğru seyre-den bu tenkitçi, şüpheci, akılcı ve hattâ bir ölçüde "fıtrî" (natüralistik) yaklaşım tutumları ve eğilimleri müteakip dönemin Yunanlı ve Romalı düşünürlerince de değişik şekiller, yönler ve tonlarda sürdürüldü⁴. Her halükârda, oralarda eski Yunan ve Roma dinlerine karşı takınılan eleştirel tutum aslında yine bu dinlere karşı bir tepki ortamında ortaya çıkan ve hızla yayılan Orta Çağ'ın aşkın ve evrensel büyük dinlerinin otoritelerinin ve özellikle de Hristiyan ve Müslüman ilahiyatçıların eski payen ve politeist dinlere yönelttikleri eleştirel söylemlerde de varlığını sürdürdü ve hattâ bu ilahiyat sistemleri ve ilimlerinin normatif, tekeli ve savunmacı özellikleri ona belli bir güç katmaktan da geri durmadı. Buna, onların vahiy ile aklı ve hattâ bir ölçüde tarihi bağdaştırmaya çalışan ve dini belli bir fıtrî çizgide tabiileştirmeye çalışan çabaları eklendi. Böylece, meselâ vahyî mesaj erişmese bile insanın Tanrıya aklı çabalarla da ulaşabileceği fikrine erişildi. Nitekim, meselâ İslâm dünyasında İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan adlı felsefî romanında bu fikri hangi ustalıkla işlediği bilinmektedir.

Her halükârda, ilkel insan dinini kolektif bir düzen içerisinde ve monistik, mistik ve mitolojik bir din ve dünya görüşü ortamında yaşamış; antik dönemde bu din ve dünya görüşünün mistik ve mitolojik vurguları güçlenmiş; Orta Çağ'ın aşkın ve evrensel dinleri ile birlikte kolektiflikten ve hattâ mitolojiden sıyrılmaya ve kendi ferdiyetini keşfetmeye başlayan insan, dinini de aşkın Tanrı ile ilişkileri çerçevesinde belli bir dinî ümmet ve onun ilâhiyat sistemi çerçevesinde yaşama yolunu tutmuş; ancak, Orta Çağ'ın dünyaya karşı belli bir olumsuz tutum çerçevesinde kendi içine kapanık karanlık ortamının dogmatizm, skolastisizm ve fanatizmi normatif, küllî, tekeli ve apolojetik ilahiyat anlayışının giderek güç kazanmasına ve başta vahiy olmak üzere belli otoriteler etrafında kurumlaşıp sistemleşerek gelenekleşmesine pirim verdiğinden, böylesine bir dinî ve sosyo-kültürel yapıda yukarıda sözü edilen eleştirel, şüpheci, akılcı ve natüralistik eğilimler de güçlenerek bir atılım yapmaya meyletmek yerine giderek kösteklenip kısırlaşmaya mahkum olmuşlardır. Zira, bu ancak, geleneksel dinin değişime uğrayarak bireyselleşme ve sekülerizasyonun ortaya çıktığı toplumlarda mümkün olmaktadır.

Nitekim, Orta Çağ'ın sonlarına doğru ve özellikle de Rönesans ve Reform dönemlerinden itibaren, çok çeşitli iç ve dış dinamikler dolayısıyla, karanlıklar içerisinde yüzen Batının bu kendi içine kapanık durumu ve statik zihniyetinde çok önemli değişiklikler ve yeni gelişmeler gözlenmeye başlanmış; büyük coğrafi keşifler, sanayi devrimi, Aydınlanma hareketi, bilimsel ve teknolojik buluşlar, şehirleşme, eğitim, iletişim, vb. alanlarda kaydedilen yenilikler, buluşlar ve gelişmelerin etkisi altında

⁴ Bk.: P. Deschamps, *La Critique des Traditions Religieuses Chez Les Grecs*, Brüksel: Culture et Civilisation, 1966. Krş.: E. R. Dodds, *Les Grecs et L'Irrationnel*, Paris: Aubier, 1965.

modern dönemde Batı Hristiyan dünyasında birbirini izleyen ve sonra etkileri giderek tüm dünyaya yayılan ve insan ve toplum hayatının din dahil her kesiminde yankılar uyandıran yeni ve büyük değişimler din konusuna bilimsel yaklaşım çizgisinde de yeni gelişmelere imkân hazırlamıştır.

Daha Rönesans döneminden itibaren aydınlar, filozoflar, yazarlar ve sanat-kârların, bilime önem veren ilk dönemlerin dinamik İslam düşüncesinin yanı sıra akla ve düşünmeye önem veren eski Yunan ve pratik eğilimleri son derecede güçlü olan Roma kültür ve medeniyetleri ve düşünürleri ile sağladıkları doğrudan bağlantı, Batıda yeni ve önemli gelişme ve değişimler yönünde bir harekete imkân verdi. Reform tartışmaları düşünürlerin dinî ve felsefî konulara olan ilgisini artırdığı gibi, aynı zamanda bu konularda sistematik gelişme ve derinleşmelere de kapıyı açtı. Böylece, Orta Çağda kurumlaşıp gelenekleşen şekli altında, kendi içine katlanıp kapanarak gözünü daha çok öteki dünya mutluluğu üzerine odaklamış olan "teolojik" ve "teosantrik" insan, toplum, din ve bilim anlayışlarında ciddi tutum değişiklikleri kendini göstermeye ve özellikle de doğa, insan ve toplum konularında eski pesimist telâkkilerin yerini giderek bir iyimserlik ve ilerleme düşüncesinin almaya başladığı gözlemlendi.

Büyük coğrafi keşifler, kendi içine kapanıklıktan artık dünya ölçüsünde dışarı açılmaya başlayan insanın, dünyanın başka yerlerinde yeni kıtalar, halklar, kültürler, medeniyetler, dinler, inanışlar ve geleneklerin varlığından haberdar olması ve bunlarla teması, onları gözleyip derleme ve karşılaştırmalarda bulunması yönündeki ilgisini ciddi bir biçimde artırdı. Ticarî münasebetler, sömürgecilik ve misyonerlik faaliyetleri özellikle XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar uzanan dönemde seyyahlar ve bilginlerin, bu yeni keşfedilen toplulukların kültürleri, inanışları ve dinleri hakkında çok büyük bir malzemeyi derlemelerine ve sonra da kendi toplumları ve dinleri dışındaki toplulukların kültürleri ve dinlerini normatif ve apolojetik mülahazaların ötesindeki bir zihniyet ve tutumla incelemeye yönelmelerine imkân sağladı.

Böylece, özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda insanı, toplumu, kültürleri, medeniyetleri ve dinleri doğal toplumsal, kültürel ve tarihî kontekstlerinde olgusal, gelişmeci ve ilerlemeci süreçlerde incelemeye olan eğilim arttı. Hakikaten, bu şekilde meselâ İtalyan filozofu G. Vico (1668-1774), antik Yunan dininin, önce tabiatın ve sonra da ateş gibi birtakım tabiat kuvvetlerinin ilahlaştırılması ve bunu takiben evlilik gibi kurumların kutsallaştırılması ve nihayet Homer'in eserlerinde gözlemlendiği üzere insanların tanrılaştırılması şeklinde birbirini izleyen dönemlerden geçmek suretiyle bir gelişme gösterdiğini öne sürdü. İngiliz filozofu David Hume (1711-1776) ise, *Dinin Tabii Tarihi* (*Natural History of Religion*) adlı eserinde din konusuna yaklaşımında dönemin giderek artan rasyonalizmini tipik bir biçimde yansıtmaktaydı. Aydınlanma döneminin rasyonalizmi "Tabii Tarih", "Tabii Hukuk", "Tabii Toplum", "Tabii Din" adına hem paganizm hem de Hristiyanlığın bir tür reddini içermektedir. Gerçekte ise, Deizm de denilen Tabii Din anlayışı, "kafa dini"ne karşı

"gönül dini"ni savunan Pietistler'in dinde "duygu ve heyecanları daha çok öne çıkaran" (emotional) antidogmatik tavırlarının entelektüel bir karşılığını oluşturmakta; dönemin Fransız ansiklopedistlerinden Voltaire (1694-1778) antiklerikal bir Deizme meylenmekte ve politeizmin gelişmesini ruhban sınıfının faaliyetine bağlamaktaydı.

XVIII. yüzyılın Rasyonalizm'i Alman filozofu İmmanuel Kant (1724-1804)'ın eserlerinde doruk noktasına erişmekte; ancak bu durumda rasyonalizm belli bir değişime uğrayarak dine ahlâkî idealler üzerine temellenmiş bir yer ayırmaktaydı. Kant'ın bu görüşlerine karşı kendini gösteren tepkiler Batı'da insan, toplum ve din konusunda ortaya çıkan çeşitli yeni bilimsel yaklaşımlara giden yolu açtı. Şarkiyat araştırmalarının yanı sıra etnoloji ve antropoloji çalışmaları insan, toplum, kültür ve din ile ilgili dokümantasyonun dünya ölçüsünde bir zenginlikle araştırmacıların hizmetine sunulmasına imkân verdi ve böylece insan, toplum, tarih, kültür ve din Orta Çağ ilahiyatçıları'nın normatif açıklamaları ve dogmatik kabullerinin ötesinde bir sebeplilikle açıklamalara yer veren incelemelere sahne olmaya başladı.

Bu çizgide, meselâ Fransız rahip Bergier (1718-1790), ilkel dinleri psikolojik nedenlerden kaynaklanan ruhlarla ilgili inanışların gelişmesine bağlamaktaydı. Kant'ın din konusundaki fikirlerinin eleştiricilerinden olan Herder (1744-1803) insan türünün incelenmesi konusunda evrimci bir tavra yöneldi ve mitolojide dilin daha derin ve anlamlı sembolik anlatımlarını görmeye eğilim gösterdi. Schelling (1775-1854) bu pozitif yaklaşımı Romantizm geleneğinde sürdürdü. Nihayet, Avrupa dinlerinin dışındaki dinler ve özellikle de Hint dinleri hakkında elde edilen yeni bilgiler Hegel (1770-1831)'in eserlerinde görüldüğü üzere dinin tabiatı konusunda daha geniş tartışmalara kapı açtı. Hegel'in tarih felsefesinin, çok çeşitli düşünce ve bilim çevrelerinin yanı sıra din ve toplum incelemelerinin gelişim seyri üzerinde de köklü yankılar uyandırdığına önemle işaret etmek gerekir. Onun takipçileri büyük ölçüde modern bilimsel tarihin kurucuları oldular ve bilimsel düşüncelerinin teorik çerçevesini onun diyalektik şeması üzerine bina etmeye yöneldiler. Hegel, aynı zamanda dinin her bir gelişim safhasına kısmî bir gerçeklik atfeden değişik bir "rölativizm" fikrini de ortaya attı ve bu fikirler de evrimci karşılaştırmalı din teorileri ve incelemelerinin gelişmesinde geniş yankılar uyandırdı. İdealist felsefenin taraftarı olarak Hegel, insanlık tarihi üzerinde manevî ve ruh olanın etkisini vurgulamaktaydı.

XVII. ve XVIII. yüzyılların bütün bu felsefî, bilimsel ve entelektüel gelişmeleri, XIX. yüzyılda Batı'da insan, toplum, tarih, kültür ve din konusuna yeni ve değişik yaklaşım modellerinin ortaya konmasına imkân tanıdı. Bu çerçevede, XIX. yüzyılın özellikle ilk yarısı gerçek bir din biliminin gelişimine hazırlık bakımından çok önemli oldu. Nitekim, bu dönemde Fransız sosyal filozofu A. Comte (1798-1857)'un, insanlık tarihini pozitivist ve materyalist bir felsefî bakış açısından evrimci bir perspektifte görmek suretiyle ortaya koyduğu yeni ve değişik teorik ve metodolojik yaklaşım şeması toplum ve din incelemeleri üzerinde çok derin ve geniş etkiler uyandırdı. Bu etkiler, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısının bilimsel metodolojisinin çerçe-

vesi üzerinde büyük ölçüde belirleyici oldukları gibi XX. yüzyılda da bir şekilde varlıklarını sürdürdüler. Bu bağlamda, İngiliz filozofu Herbert Spencer (1820-1903)'in, toplum ve dinin bilimsel incelenmesi konusunu "bilinmez" (unknown) ve "Mutlak" (Absolute) olana atıfta bulunmak suretiyle biyolojik bir tekâmül telakkisinin çerçevesi üzerine oturttuğu değişik bir neo-Pozitivizm, XIX. yüzyılın özellikle ikinci yarısında oldukça etkin görünmekte; "biyolojik evrim" anlayışının özellikle yüzyılın son çeyreğinde giderek bağımsız bir hüviyet kazanmaya başlayan din bilimleri araştırmaları üzerinde derin etkileri gözlenmektedir. Nitekim, bu dönemlerden itibaren ortaya konmaya başlanan ve dinin özü ve başlangıcını entelektüel kurgulara dayalı, basitleştirici ve düz hatlı evrimci bir perspektifte açıklamaya yönelen natürizm (Max Müller), manizm (H. Spencer), animizm (E. Tylor), animatizm (R. R. Marett), totemizm (E. Durkheim) veya büyü (J. Frazer) kuramları bu etkileri tipik bir biçimde yansıtmaktadırlar. Öte yandan, Alman filozofu L. Feurbach'ın (1804-1872) dini, insanın arzuları ve iştiaklarının bir "projeksiyon"u gibi gören anlayışı, başta Marx, Freud ve Barth olmak üzere din konusuna bilimsel yaklaşımların teorik çerçevesi üzerinde köklü yankılar uyandırmış bulunmakta; bu etkileri, XIX. yüzyılın son çeyreğinde dini bilimsel olarak incelemek üzere ortaya çıkmış bulunan modern din bilimleri araştırmalarının en azından önemli bir bölümünde tipik bir biçimde görmek mümkün olmaktadır.

Dinin bilimsel perspektifte incelenmesi bakımından, modern dönemde kaydedilen bu gelişmeler ve çeşitli fikir akımlarına filoloji, edebî kritik, tarih, arkeoloji, etnoloji, antropoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi pek çok modern bilim alanlarındaki yeni ve değişik görüş ve gelişmelerin eklenmiş olması kayda değerdir. Bu bakımdan, modern din bilimlerinin, çeşitli fikir akımları ve bilimsel disiplinlerin kavşağında yer aldığını ve bu durumun onların din konusuna bilimsel yaklaşım paradigmaları ve yöntemlerinde tipik bir biçimde yansıdığını önemle belirtmek gerekir. Esasen, tüm bu akım ve gelişmeler kültürler ve medeniyetler arasındaki karşılaştırmalı incelemelere belli bir ivme kazandırdı ve böylece, insan, toplum, kültür, tarih ve din konularını antik ve özellikle de Orta Çağlarda incelemek üzere gelişmiş bulunan normatif ilahiyata ve metafiziğe karşı yeni paradigmalar, değişik bakış açıları çerçevesinde oluşan yeni teorik yaklaşım modelleri, şemaları, yöntemleri ve uygulamaya yönelik teknikler ve bunları kendi özel araştırma alanları, konuları ve problemlerine uygulamak üzere yeni din, toplum ve insan bilimleri ortaya çıktı ve giderek sistemleşti.

Nitekim, modern "din bilimi" (Religionswissenschaft) yahut oraya dinler tarihi, karşılaştırmalı din bilimi, din sosyolojisi, din psikolojisi, din fenomenolojisi, din antropolojisi, din etnolojisi gibi disiplinlerin dahil oldukları "din bilimleri" yukarıda ana hatlarına işaret edilen uzun bir tarihî birikimi arkalarına alarak ancak modern dönemin büyük değişim ve dönüşüm ve bu çerçevede ortaya çıkan sorunlara Orta Çağdan kalma geleneksel, normatif ve skolâstik Hristiyan ilminin çözüm üretmekte aciz kaldığı bunalım ortamında ilâhiyat ve felsefeden ayrılarak sistematik bir bi-

çimde bağımsızlığına kavuşmuş ve giderek gelişip sistemleşme yolunu tutmuş; bu bağlamda, teorik temelleri, çerçeveleri ve metodolojilerini oluşturup geliştirmeye yönelmiş ve din problemini, dinin mahiyet ve anlamını, dinî tecrübenin kaynağı, tabiatı, tarihi, tezahürleri ve işlevlerini, dinî hayatın ve kültürün süreklilik ve değişimleri, yapıları, ilkeleri ve hattâ kanunlarını araştırıp incelemek üzere karmaşık analitik ve sistematik yaklaşım yöntem ve tekniklerine dayalı bilimsel çaba ve girişimler ortaya koymayı başarmış bilimsel disiplinlerdir.

Böylece, insanın kutsalla olan ilişkilerinin incelenmesi işi ne sadece ilâhiyatlar ve ne de metafiziğe kalmamakta; modern din bilimleri de olayda yerlerini almakta; bu şekilde meselâ din konusuna Orta Çağ ilahiyatlarında görüldüğü üzere tek bir din ve onun dinî inanış ve değerler sisteminden hareketle normatif olarak yaklaşmak ve sadece filoloji ağırlıklı kutsal metin incelemeleri ve yorumuyla yetinmek yerine, bundan böyle insan ve toplum tarafından yaşanan dine giderek onu tarih öncesi, tarihsel ve aktüel boyutları içerisinde olgusal ve "çoğulcu" bir ortamda çeşitli bilimsel disiplinlerin işbirliği çerçevesinde "disiplinlerarası" (enterdisipliner veya mültidisipliner) analitik ve sistematik bir metodolojik yaklaşım perspektifinde alan araştırması, yerinde gözlem, katılma tekniği, tarama, görüşme, monografi, anket, soru kağıtları gibi tekniklerle derlenmiş bilimsel verilerden hareketle deneysel, fenomenolojik, etnolojik, tarihsel, matematik, istatistik, karşılaştırmalı, tipolojik, eleştirel ve objektif yöntemler ve şemalar perspektifinde ele alma ve hattâ onun eğitim-öğretimini de bu çerçevede düzenleme ve gerçekleştirme anlayışı giderek belli bir ilgi ve önem kazanmaya başlamış bulunmaktadır.

Modern din bilimleri genelde dinin anlamını, başlangıçlarını, çeşitli formlarını, dinî tecrübenin yapısı, tabiatı ve dinamiklerini anlayıp açıklamaya yönelmiş bulunmaktadır; bu amaçla aslında metodolojik bakımdan en genel çerçevede dinin biri "tarihsel" ve ötekisi de "sistematik" olmak üzere iki tür bilimsel yaklaşım perspektifinde incelenmesi söz konusu olmakta; ancak, her iki yaklaşım tarzı da önce materyalin derlenmesi ve sonra da onun anlamına erişecek biçimde verilerin analizi ve yorumunu gerektirmektedir.

Bununla birlikte, ilâhî dinlerin "vahiy" kaynaklı ve ötekilerin de "uydurma" oldukları inanç ve kanaatinin yanı sıra dinle ilgili arkeolojik, etnolojik, tarihsel, toplumsal, kültürel ve psikolojik olgu, bulgu ve veriler karşısında din bilimlerinin inceleme konusunun tabiatı hususunda bilginler arasında pek bir fikir birliği sağlanmış görünmemekte; görüş ayrılıkları ve tartışmalar dinin bilimsel incelenmesi meselesine kayda değer bir biçimde damgasını vurmuş bulunmaktadır.

Esasen din, oldukça karmaşık bir olgu ve gerçekliktir. Nitekim, onun çok çeşitli boyutları ve veçheleri mevcuttur. Bu bakımdan, onu belli bir veçhesine indirgeyerek basitleştirilmiş şemalar üzerine oturtmak suretiyle bilimsel yönden incelemeye yönelik psikolojizm, sosyolojizm, historisizm, spiritüalizm, materyalizm gibi "indirgemeci" (redüksiyonist) eğilimler bir dönem rağbet görseler bile zamanla eleştirileri

üzerlerine çekerek gözden düşmeye mahkûm olduklarından, din konusuna teorik ve metodolojik yaklaşım çerçeveleri de sürekli yeniden gözden geçirilip geliştirilmeyi ve olgulaştırılmayı gerekli kılmış bulunmaktadır.

Gerçekte, dinin bilimsel incelenmesi meselesini genel olarak ilâhiyat, felsefe ve özellikle de epistemoloji, bilgi sosyolojisi, bilim felsefesi, bilim sosyolojisi ve bilimsel metodolojinin öteki sistematik problemlerinden tamamen ayrı düşünmek de pek mümkün görünmemektedir. Zira, dinler ve özellikle de büyük dünya dinleri tipik akideler, mitler, ahlâkî ve toplumsal öğretimler, ritüeller, toplumsal kurumlar, spesifik iç tecrübeler, eğilimler, ilgiler, tasavvurlar, duygular, vb. oldukça değişik süreç, olgu ve oluşumlarda tezahür etmekte, kurumlaşmakta ve gelenekleşmektedirler. Gerçi, ilkel kabile dinleri böylesine ayrımlaşma ve kurumlaşmalara pek imkân vermiyor görünse de, her halde dinin bilimsel incelenmesinde onu tek bir boyutuna meselâ inanç, ibadet, törenler veya tecrübe yahut ahlâk, bilgi, vs. yönü veyahut bireysel ya da toplumsal bir fonksiyonuna irca etmek yeterli olmamaktadır.

Öte yandan, özellikle insan bilgisi ve bilimdeki değişiklikler dinin bilimsel incelenmesinin teorik ve metodolojik çerçevelerinin de sürekli yeniden gözden geçirilmesi ve olgunlaştırılması zorunlu kılmakta; nitekim bu durumu meselâ Orta Çağa nispetle modern dönemde dünya ölçüsünde konu ile ilgili olarak kendini gösteren değişme ve gelişmelerde açıkça görmek mümkün olmakta; esasen süreç günümüzde de devam etmektedir. Öyle ki, dinin bu çok yönlü ve çok fonksiyonlu gerçekliği ilâhiyat ilimlerinde zamanla kendini gösteren çeşitlilikte yankısını bulduğu gibi, modern din bilimleri de bağımsız tek bir bilimsel disiplin ve meselâ XIX. yüzyılın son çeyreğinde "din bilimi" şeklindeki teşekkül eğilimine rağmen sonuçta dinin çeşitli veçhelerini incelemek üzere bir çok disiplini içeren bir uzmanlaşma yelpazesinde geliştiler. Nitekim, bu durum, dine bilimsel yaklaşımların metodolojisinin farklılaşması olgusunu da beraberinde getirdi.

Bu bakımdan, metodolojik bakımdan, ilk planda din konusuna deskriptif bir bilimsel yaklaşım söz konusu olmakta; ancak bu yeterli olmadığından, dine daha derinlemesine, analitik ve sistematik bilimsel yaklaşım yolları kendilerini göstermiş ve bu çerçevede çeşitli bilimsel disiplinler ve hattâ alt-disiplinler şekillenmiş bulunmaktadır. Böylece, dinî tecrübenin tezahürlerinin zaman içerisindeki boyutlarının tarihsel yöntem ve teknikler aracılığı ile bilimsel incelenmesi din tarihi ve hattâ dinler tarihi; olgular ve süreçlerin dinler, toplumlar ve kültürler bağlamındaki tezahür çeşitliliği karşılaştırmalı din bilimi ve tipolojik ve hermenötik yaklaşım da din fenomenolojisi incelemelerinin gelişimine imkân verdi. Özellikle sözlü kültüre dayalı yazısız halkların dinlerinin incelenmesi din etnolojisinin konusu oldu. Psikoloji dinî tecrübenin duygular, tutumlar, davranışlar, mitler ve sembollerdeki tezahürlerinin incelenmesine yönelir ve çağdaş bir din psikolojisi disiplininin oluşup gelişmesine imkân verirken, sosyoloji de toplumsal olgu ve tezahür olarak dinin ve din ve toplum ilişkileri ve etkileşiminin incelenmesine yönelmek suretiyle bir din sosyolojisi

disiplininin tesisine kapıyı açtı. Sosyal ve kültürel antropoloji bir din antropolojisi disiplininin oluşumu suretiyle dinî geleneğin kurumları ve bunların inançlar ve değerlerle ilişkilerini incelemeye yöneldi. Edebiyat, filoloji, arkeoloji, vb. diğer bilimsel disiplinler mitlerin ve öteki unsurların anlaşılıp açıklanmasını konu aldılar. Felsefe ve özellikle din felsefesi genellikle dinin ve dinî kavramların yapısı ve tabiatı meselesini geniş ve sistematik bir spekülâtif yaklaşım perspektifinde anlayıp değerlendirme çabası içerisinde oldu. Nitekim, din konusuna bilimsel yaklaşımların metodolojik çerçevesi de bu bağlamda şekillendi. Ancak, bu bilimsel perpektiflerden din meselelerine yaklaşım girişimleri, sorunların normatif ilâhiyatla bağlantılarını da sürekli gündeme getirdiğinden, dinin bilimsel incelenmesinde teorik çerçeve ve yöntem konusu din bilimleri için daima temel bir sorunsal olarak kendini gösterdi.

Nitekim, olgusal tarihsel çeşitliliğin betimlenmesinin ötesinde konuya karşılaştırmalı ve sistematik metodolojik yaklaşım ve analiz bağlamında dinî tecrübenin zengin tarihsel tezahürlerini birbirine bağlayan sistem ve yapıların ayırt edilmeye başlanması ile birlikte bir ki çağdaş anlamda bir din bilimi ortaya çıkmaya başlamış bulunmaktadır. Bu anlamda, XIX. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Max Müller (1823-1900)in filolojik yöntemi de kullanarak gerçekleştirdiği karşılaştırmalı din bilimi incelemeleri oldukça dikkate değer olup; buna C. P. Tiele (1830-1902) ile A. Réville (1826-1906)in daha somut tarihsel ve Chantepie de la Soussaye (1848-1920)in somut olmaktan çok tasnif edici incelemeleri eklendi. Araştırmacılar, Hristiyan İncilinin bir benzerini öteki dinî kültür çevrelerinde de bulabilmeyi ümit ederken, kutsal metinlerin değişik dinî kültür çevrelerinde farklı rol ve fonksiyonlarının bulunduğu gerçeği ile karşılaştılar. Bu durumda, din bilimi araştırmalarında yöntem konusunun önemi daha da artı ve meselâ özellikle Tiele, tüm dinlerin objektif bir yaklaşım tutumu perspektfnde incelenmesi şeklindeki metodolojik ilkeyi ısrarla vurguladı.

Bu gelişmeler, bundan böyle dinler tarihinin bilimsel bir disiplin olarak üniversitelerdeki yerini almaya başlamasına da imkân verdiği gibi, sözü edilen din bilimi araştırmacıları deskriptif ve tasnifci bir bilimsel disiplin olarak din fenomenolojisinin temellerini de atmaktaydılar. Mamafih, modern dinler tarihi ve din fenomenoloji Vico, Herder, Hegel ve Schleiermacher gibi felsefî öncülere dayanmakta; bunların etkilerini meselâ W. Dilthey (1833-1911)in fikirleri ve çalışmalarında tipik bir biçimde görmek mümkün olmaktadır. Vico gibi Dilthey da, XIX yüzyılın pozitivist eğilimli düşünür ve bilim adamlarının insan bilimlerini tabiat bilimlerinin model ve yöntemi-ne göre şekillendirmek isteyen anlayışının aksine bunların arasında net bir ayırımı gözetmekte ve insan bilimi incelemelerinin konusunun sebeplilik kanunları ile açıklanmak yerine beşerî sükelerın kasdettikleri anlamlar çerçevesinde anlaşılabilceğini öne sürmekteydi. Empatik manâda "anlama" (Verstehen)ya tarihin psikolojik vechelerine vurguyu ekleyen Dilthey; yazılı metinlerde tarih araştırmaları için özel bir yorum bilimi ve san'atı önermekte; böylece, din bilimleri alanında tabiat bilimci, determinist ve pozitivist eğilimli "açıklayıcı" (Erklären) akıma nispetle "anlayıcı ekol"

kendini göstererek, özellikle dinler tarihi, din fenomenolojisi ve din sosyolojisi alanlarında önemli temsilciler elde etmiş bulunmaktadır.

Öte yandan, din antropolojisinden farklı olarak dinler tarihi ve din fenomenolojisinin gelişiminde, felsefi tesirlere kayda değer teolojik etkilerin eklenmiş bulunduğuyla önemle işaret etmek gerekir. Hakikaten, meselâ İsveçli ilâhiyatçı ve dinler tarihçisi Nathan Söderblom (1886-1931), Alman ilâhiyatçısı ve Hıdıizm uzmanı Rudolf Otto (1896-1937), yine Alman ilâhiyatçı ve mistik mizaçlı dinler tarihçisi Friedrich Heiler (1892-1967) yahut Hollandalı ilâhiyatçı ve din fenomenoloğu Gerardus van der Leeuw (1890-1950), vd. gibi önde gelen Batılı dinler tarihçileri ve din fenomenologları çoğunlukla ilâhiyatçı ve sofu Hristiyan çevrelere mensup olup; onlar, bilimsel yaklaşımda dini sadece bir inceleme objesi olarak değil fakat araştırıcının kişiliği ve zihninde zarûrî bir unsur ve din bilimini de bilim adamının dinî kişilik gelişimine katkıda bulunan dinî bir istidat ve eğilim olarak görmektedirler. Yine de, onlara göre, dinler tarihi ve din fenomenolojisi normatif olmayan din bilimleri kategorisinde yerlerini almakta; bu bakımdan onlar olayların belli bir dinin normatif bakış açısından hareket etmeyen objektif yaklaşımla ele alınması ilkesinin önemini ısrarla vurgulanmakta; öte yandan, bu ilke, dinlerin ilâhiyat sistemlerinin bilimsel incelenmesini de kapsayan karşılaştırmalı din bilimi incelemeleri için de geçerliliğini korumaktadır.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde, kültürlerarası karşılaştırmaları konu alan dinler tarihi araştırmalarında gözlenen gelişme, onu üniversitelerde kurumlaşmaya götürürken, yine de bir kısım gelenekçi dindar çevrelerde belli bir kuşku ve küçümseme ile karşılama eğilimi uzun süre devam etmiş ve meselâ Almanya'da Adolf von Harnak'ın başını çektiği hareket örneğinde görüldüğü üzere teolojiye nispetle o en azından amatörce bir yönelim olarak görülmüş; Mukaddes Kitap incelemelerinin konuyu yeterince kapsadığı öne sürülmüştür. Her halükârda, 1897'de Stokolm'de ilk "din bilimi" kongresi gerçekleştirildi ve bunu takiben Uluslararası Dinler Tarihi Derneği din konusunda ağırlıklı olarak normatif ve teolojik olmayan bilimsel araştırma ve çalışmalara yöneldi. Başta *Encyclopaedia of Religion and Ethics*⁵ olmak üzere ansiklopedi derlemeleri din bilimi çalışmalarının gelişimi açısından temel bir atılıma imkân sağladı. Böylece, XIX. yüzyılın din bilimcileri dinin menşei ve evrimi problemine odaklanmışken yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında yeni konular ve yönelmeler kendilerini gösterdi ve önce dinin tabiatı ve özüne, sonra da toplumdaki anlamı ve işlevine ilişkin sorunlar ilgi odağı oluşturmaya başladı. Öte yandan, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren alan araştırmalarında bir patlama gerçekleşmiş olup; bu çerçevede, Helenist-Hristiyan heretik mezheplerin yanı sıra Budizmin ilk dönemlerinin yahut Gnostisizmin tarihi gibi belli kütürler, dönemler ve oluşumların

⁵ J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 13 vol. (1908-26).

özel tarihlerini karşılaştırmalı ve yapısal metodolojik yaklaşım perspektifinden hareketle araştırıp inceleme eğilimi oldukça güç ve rağbet kazanmış bulunmaktadır.

Bu gelişim sürecinde, Schleiermacher, Marett, Edmund Husserl ve yeni Kantçı Jakob Fries (1773–1843)'nin etkilerini sentezleyen Rudolf Otto (1869-1937)'nin Kutsal (Das Heilige) adlı eserinde yer alan görüşlerin etkisinin önemine işaret etmek gerekir. Merkezî bir tecrübe ve duygu olarak "kutsal" kavramını a priori bir anlam ve değer kategorisi şeklinde ele alıp açıklamak suretiyle Otto, dinî yaşayışın öteki hayat faaliyetlerinden ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip olduğunu gösterdiği gibi, dinî bilginin epistemolojik temellerini de tesis etmekte ve onun psikolojik olarak sensus numinis vasıtasıyla elde edilebileceğini belirtmektedir. Dinî tecrübenin gerek sübjektif gerekse de objektif yönlerini analiz etmek üzere karşılaştırmalı ve fenomenolojik temele dayalı bir metodoloji de geliştiren Otto, orada "öteki" yahut "aşkın" ve "korkutucu ve büyüleyici sır" (mysterium tremendum fascinans) rın algılanışının sui generis olduğunu düşünmekte ve bunun beşeri gerçeklik alanında kutsalda kategorize olduğunu öne sürmektedir. Her halükârda Otto, "numen" in irrasyonel karakterine vurgu yapmakta, ancak ona rasyonel vasıfların uygulanabileceğini inkâr etmemektedir. Ancak, araştırmacılar, Otto'nun, merkezî bir unsur olarak numen'in evrensel olduğu görüşü hususunda hemfikir değildirler. Nitekim, bizzat Otto menşei Jainizm ve Theravada Budizminde başka merkezî değerlerin varlığını varsaymış görünmekte; onun özellikle Budizmin merkezine yerleştirdiği mistisizme yaklaşımı pek oturmuş görünmemekte; "büsbütün Öteki" ve "ürkütücü" (tremendum) kavramlarını Nirvana ve mistik şuurun diğer temaşacı kurtuluş formlarına uygulamak öyle pek de kolay olmamaktadır⁶.

Otto gibi, Almanya'da Marburg'da çalışmalarını sürdüren Heiler, fenomenolojik ve karşılaştırmalı yöntemin güçlü bir savunucusu olmuş; Nathan Söderblom'un ve onun etkisi altında kalan Edvard Lehman'ın araştırmalarının temel konusu kutsal kavramı etrafında odaklanmış; aynı çizgideki Danimarkalı din fenomenoloğu W. Brede Kristensen (1844-1953)'in araştırmaları ise yabancı din inancını da araştırmacının kendi inancı gibi sempatik bir anlayışla incelenmesi ilkesini temel almış; bununla birlikte, başkalarının inancının tam bir tecrübesini hakkıyla gerçekleştirmek hiçbir zaman mümkün olmayacağından, böylesine bir tavır ve anlayış çerçevesindeki bir yaklaşım yöntemi ile elde edilecek bilginin sonuçta ancak yaklaşık olacağına önemle işaret etmiştir. Kristensen göre, genel din biliminin üç ana disiplininin fenomenoloji, betimleyici ve tipolojik olması itibarıyla, yöntem bakımından, deskriptif ancak "olgusal" (factual) olan tarih ve teoloji gibi normatif bir disiplin olan felsefeden ayrıldır. Yöntem konusunda yeterince açık olması sebebiyle fenomenolojik eğilim Otto'dan sonra güçlü bir temsilcisini de, Fransız antropoloğu

⁶ Krş.: R.F. Davidson, *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton, 1947.

Lucien Lévy-Bruhl'ün mantık öncesi zihniyet kavramının etkisinde kalan ve böylece ilkel kültürlerle yüksek kültür ve medeniyetleri birbirinden ayırdeden Gerardus van der Leeuw'de bulmuştur. *Özü ve Tezahüründe Din* adlı meşhur eserinde⁷ temel bir dinî kavram olarak "güç"(power) üzerinde ısrarla duran Leeuw, dinî fenomenin oldukça geniş bir tipolojisini ortaya koymakta ve Husserl'in de etkisiyle fenomenolojinin dinin tarihsel gelişiminden öğrenebileceği pek bir şeyin bulunmaması şeklindeki görüşü sebebiyle, dinî fenomenin "zaman-dışı" özlerine yöneldiğini öne sürmekte; bu bakımdan, din konusuna "tarih-dışı" yaklaşımı sebebiyle eleştirilmektedir. Esasen, konuya bilimsel yaklaşımda tipolojik ve tarihsel teknikler ve sonuçlar öyle pek de uyumsuzmuş gibi görünmemekte; nitekim Max Weber, dinî değişimin yahut daha fenomenolojik terminoloji ile "zamanî dizilişler"in tarihsel perspektifte tipolojik tasnifini gerçekleştirmeyi başardığı gibi, öte yandan, Söderblom da "Yaşayan Tanrı" konulu çalışmasında⁸ tarihsel, fenomenolojik ve tipolojik yaklaşım yöntemlerini başarı ile bağdaştırmış olup; nihayet Şikago ekolü'nün din bilimcilerinin din konusuna bilimsel yaklaşımında bu eğilim güçlü bir biçimde sürdürülmüş bulunmaktadır.

Bilindiği gibi, Almanya'dan ABD'ye fenomenolojik yöntemi götüren Joachim Wach (1898-1955)'tir. O, Şikagoda "din bilimi"ni tesis etmiş ve böylece modern Şikago ekolünün kurucusu olmuştur. Dinî tecrübenin teorik, pratik ve kurumsal yahut zihinsel (dinî fikirler ve imajlar), davranışsal ve toplumsal yönlerini vurgulayan Wach, bunlardan kurumsal yahut toplumsal veçhenin bilimsel incelenmesine özel bir önem göstermiş ve böylece dinî değerlerin onların anlatımları olan kurumları nasıl şekillendirdiğini göstermeye çalışmıştır. Bununla birlikte, onun din bilimi anlayışı kendisini dinî bir nötralizme değil fakat dinin anlamını derinleştirmeye yöneltmiş; buna karşılık halefi Mircea Eliade (1907-1986) ondan farklı bir metodolojik çizgiye meyletmıştır. Tesis ettiği Dinler Tarihi (History of Religions) dergisindeki yazılarında Şikago ekolünün görüşlerini açıklayan Eliade'ın Yoga⁹ ve Şamanizm¹⁰ incelemeleri modern din bilimlerinin klasikleri arasındaki yerini almış ve çalışmalarında çeşitli kültürlerden derlenen geniş bir veriyi, bir tarih ve "efsane"(myth) teorisi çerçevesinde sentezlemiş bulunmaktadır. Anlaşılan Eliade, hem meselâ Yoga gibi bazı dinî tecrübelerin psikolojik yorumu hem de mitik materyalin derinliğine anlamlandırılıp açıklanmasında bir ölçüde Jung'dan mülhem olup; insanın dinî ve egzistansiyel konumunda, entelektüel dünyada dinler tarihinin bir "yaratıcı hermenötik" ve "eleştirel yorumcu yöntem" sağlama yönündeki müspet rolüne

⁷ Bk.: G. Van der Leeuw, *La Religion Dans Son Essence et Ses Manifestations* Paris: Payot, 1955.

⁸ N. Söderblom, *The Living God: Basic Forms of Personal Religion* Londra: Oxford University Press and Humphrey Milford, 1933.

⁹ M. Eliade, *Le Yoga, l'Immortalité et la Liberté* Paris: Payot, 1954.

¹⁰ M. Eliade, *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase* Paris: Payot, 1951.

önemle işaret etmektedir. Eliade'a göre dinî tecrübeye kutsal ve kutsal-dışı ayrımı temel bir yer işgal etmekte, bu durumu egzistansiyel olarak yorumlamak gerekmektedir. Böylece, meselâ bir dinin sembolleri edebî bir yorumda profan olarak açıklansa bile kutsalın işaretleri şeklinde görüldüğünde kozmik anlamlara sahiptirler. Öte yandan, "arkaik din", düz hatlı tarihsel dünya görüşü ile bağdaşmamakta; zira, böylesine bir dünya, zaman ve tarih algısı "biblik din"den kaynaklanmaktadır. Halbuki, arkaik dinî dünya görüşü ve tarih algısında zaman, devrî ve mitik özellikleri ile karakterize olmakta; bu çerçevede o, "dinî törenler" (ritüel) ve mitlerin tekrarında daima yeniden temsil suretiyle, yaratılış, insan neslinin başlangıcı, insanın düşüşü gibi temel olaylara yani illud tempus diye adlandırdığı "kutsal ilk zaman"a atıfta bulunmaktadır. Halbuki biblik din ve meselâ Hristiyanlık bu arkaik unsurları ihtiva etmekle birlikte temelinde düz hatlı ve tarihseldir. Bu bakımdan Hristiyanlık, "arkaik ilk zaman"da bir tür "düşüş"ün yanı sıra "dünyevileşme" (sekülerizasyon) ile ikinci bir düşmeyi içermekte; zira, Eliade'a göre, bu sonucunda dinin açık sembolizmi "şuurdışı" (inconscient)na itilmektedir. Mamafih, bu konuda Eliade yeterince açık görünmemekte; oysa ki onun deskriptif fenomenoloji çalışmalarında zaman ve mekânın dinî fonksiyonları üzerine olan analizleri çok daha aydınlatıcı; ancak "düşme" kavramında görüldüğü üzere metafizik spekülasyonlara da meyyaldir. Mit ve ritüel arasındaki ilişkiyi her zaman için ayrıntılı biçimde açıklamamış olsa da, bu konuda, 1930'ların dinler tarihi çalışmaları ve özellikle de Orta Doğu mitolojisinin yorumu üzerinde önemli etkileri olan "mit ve ritüel ekolü"nün görüş ve yönteminden yararlandığı anlaşılmaktadır¹¹.

Öte yandan, dinlerin politeizm, henoteizm vb. kategorilerde tiplere ayrılmak suretiyle incelenmesi yönündeki eğilim, monoteizmin ortaya çıkışının daha derinden yoklanması ve anlaşılmasına olan bilimsel ilgiyi tahrik etmekte; her halükârda, araştırmacılar bu konuda eski evrimci görüşlerin etkisinden pek kurtulabilmiş görünmemektedirler. Bu durumun tipik bir örneğini sunan İtalyan dinler tarihçisi Rafaele Pettazzoni (1883-1959) yöntem bakımından din fenomenolojisi ile dinler tarihinin kesin bir çizgiyle birbirinden ayrılmasını eleştirmekte ve fenomenolojinin tarih, filoloji ve arkeoloji gibi tarihsel bilimlerin yardımı olmaksızın varlığını sürdüremeyeceğini; buna karşılık, fenomenolojinin de onlara dinî olayın anlamını öğreteceğini düşünmekte; esasen bu görüş İsveçli din bilimcisi Geo Widengren tarafından da geniş bir biçimde açıklanmış bulunmaktadır¹². Her halükârda, tarihsel ve yapısal incelemelerin bütünleştirilmesi meselesi yakın tarihlerde din bilimcileri arasında bazı tartışmalara sebebiyet verdiği gibi, tarihsel yaklaşımlarla çağdaş sosyolojik ve teolojik yaklaşımlar arasında da bazı uyumsuzluklar görülmekte; bilimsel disiplinleri birbirinden ayıran sınırlar işbirliği için bir ölçüde engel teşkil etmeye

¹¹ Krş.: D. Allen, *Mircéa Eliade et le Phénomène Religieux*, Paris: Payot, 1982.

¹² Krş.: C.J. Bleeker, *The Phenomenological Method*, Leiden, 1963.

devam ettiğinden pek çok din bilimi mensubu din konusuna disiplinlerarası metodolojik yaklaşım meselesini anlamakta güçlük çekmekte; yine de klasik yöntem ve teknikler araştırmacıları giderek daha az tatmin etmeye başladığından yeni arayış ve denemeler kendilerini göstermekten geri durmamaktadır. Böylece, meselâ Fransız karşılaştırmalı filoloji ve mitoloji uzmanı Georges Dumézil¹³ (1898-1986) geleneksel "etimolojik analiz" (sözcüklerin iştikakının analizi) yönteminden ayrılarak "tematik" (konu) incelemeye yönelmiş; ancak, uluhiyetlerin sosyolojik fonksiyonları konusunda indirgemeci kuramın açmazına sürüklenme hususunda oldukça ihtiyatlı davranmaktan da geri durmamış; böylesine bir yaklaşım tarzı, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiler ve etkileşim bağlamında, Hindû-Avrupaî toplumların ruhbanî kraliyet, asalet ve üreticilerden oluşan üçlü bölümlenmesi ile ilâhların fonksiyonları arasındaki paralellik kuramının teşkiline olanak sağlamış; teori, bazı bakımlardan tartışmalı da görünse, mitoloji araştırmalarında yeni yöntem ve kuramların gelişimi bakımından oldukça önemli görülmüş; böylece II. Dünya savaşını takip eden dönemden itibaren karşılaştırmalı tematik incelemeler büyük bir gelişme göstermişlerdir.

Mamafih, daha XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Orta Doğu araştırmaları çerçevesinde eski Mısır, Mezopotamya, Hitit medeniyetleri ve dinlerine olan bilimsel ilgide çok büyük bir artış gözlenmiş bulunmaktadır. Arkeoloji araştırmalarının Sami kültürler ve dinlerin yanı sıra onların dışındakilerin incelenmesine olan katkıları da büyük olmuş; böylece bir din arkeolojisi disiplinin temelleri de atılmıştır. Zira arkeoloji, bu dönemde artık ciddiyetle tartışılmaya başlanan prehistorik insanın dinî gelişimi ve dinî tarihin başlangıç dönemleri meselesine ışık tutacak bir mahiyeti haizdi. Esasen, arkeolojik çalışmalar ve bulgular tarih öncesi dönemin insanların dinî inanış, tutum ve davranışları ile aktüel "ilkel" halkların inanışları arasında karşılaştırmalar yapma ve paralellikler kurma düşüncesini de harekete geçirdiği gibi, dinde yapıların ve sanatın rolü ve öneminin araştırılması hususuna da dikkati çekmiştir.

Öte yandan, antropoloji ile sosyoloji arasında net bir ayırım çizgisi koymak oldukça güç görünse de, onların yöntemden ziyade gelenekte birbirlerinden ayrıldıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, antropolojinin daha çok yazısız halklar ve teknik bakımdan ilkel kültürlerin dinlerine yöneldiği ve bu amaçla da orada başvuru tekniklerin arasında "katımlı gözlem" in çok önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Mamafih, günümüzde din antropolojisi artık daha karmaşık kültürlerin dinlerinin incelenmesine de yönelmiş bulunmakta; her halükârda antropologlar için dinin menşei ve fonksiyonları meselesi temel bir sorunsal oluşturmaya devam etmekte¹⁴; bir fonksiyonalizm ve strüktüralizm dönemini müteakip, Amerikalı Clifford

¹³ Bk.: G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, Paris: NRF, 1968, 1973, 3C.

¹⁴ Krs.: M. Banton, *Anthropological Approaches to the Study of Religion* Londra, 1966.

Geertz'in de dahil olduğu pek çok çağdaş antropoloğun kültürlerin sembolizmini daha derinden ve somut biçimde keşfe ilgi duydukları görülmektedir. Esasen, çağdaş antropologlar, ilk dönemlerin din antropologlarını, çalışmalarında yetersiz ikinci el verileri kullanmak, hiçbir bilimsel kritiğe tabi tutulmamış kaynakları temel almış olamak, gerçek dışı karşılaştırmalara yönelmek, garip olayları vurgulayan rasgele sentezlere kalkışmak veya olgusal örnekleri önceden tasarlanmış teorileri destekleyip kanıtlayacak biçimde derleme yoluna gitmek bakımlarında eleştirmekte; her halükârda, bu sahada müteakip alan araştırmaları da empresyonizm veya gelişgüzel tavır yahut anlamsız basit işgüzar davranış eğilimlerinden pek sıyrılmış görünmemektedir. Hattâ, katımlı gözlem tekniği dahi, birkaç ay veya yıl içerisinde oldukça yabancı bir kültürü içten aydınlatma iddiasına yönelik romantik bir illüzyon eğilimini taşımak bakımından eleştirilmiş bulunmakta; onlara nispetle ilk misyonerler ve sömürge yönetimleri gibi öteki yabancı gözlemcilerin yerli halklarla ilgili raporlarının ömür boyu yaşanmış tecrübelerle dayandığı hususuna işaret edilmektedir. Öte yandan, anlaşılan uzak kültürlerin hermenötik sorunu, yazısız halklar konusunda özel bir hassasiyetle kendini göstermiş bulunmaktadır¹⁵. Esasen anlama, anlayanı göre daima başkasına ve dolayısıyla da belli bir mesafede bulunana yönelik bir zihinsel eylem olduğundan, XX. yüzyılın Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer gibi hermenötik kuramcıları, yorumcunun ön kabul ve yargılarının, tarafgir tutumunun ve kültürel geleneğinin ötekini anlama fiilini bir şekilde zorunlu olarak etkileyeceğini öne sürmekte; böylece din bilimlerinin metodolojisinde sübjektiflik ve objektiflik temel bir sorunsal olarak varlığını sürdürmekte; redüksiyonizm riski her zaman için hazır durmaktadır.

Nitekim, çağdaş din bilimleri arasından din antropolojisinin yanı sıra özellikle din psikolojisi ve din sosyolojisi incelemelerinde böylesine bir indirgemci eğilim sıklıkla kendini göstermekte; bu bakımdan bu disiplinlerin metodolojisinde ön kabul ve yargılardan arınmış bir yaklaşımla objektif bilim üretme konusu daha da önemli ve hassas bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen, din konusuna meselâ psikolojik yaklaşımlarda indirgemci eğilimin kökleri, antik Yunanda dinin menşei ve tabiatı konusundaki ilk arayış ve deneme girişimlerinden itibaren bir şekilde kendini göstermiş görünmektedir. Romalı şair Lucretius dinin korkudan doğduğu fikrini şiirsel bir anlatımla dile getiriyor. Hermenötik ve fenomenolojik düşünce, kökleri en azından Alman düşünür Schleiermacher'in "mutlak bağımlılık duygusu"na uzanan ve Otto'nun "kutsalın tecrübesi" anlayışında olgunlaşan metodolojik eğiliminde açık bir psikolojik unsuru ihtiva etmekte; antropolojik din teorileri aslında psikolojik ve sosyolojik görüşleri uzlaştırma gayreti içerisinde görünmektedirler. Psikolojik din kuramları konusunda oldukça hararetli bir bilimsel tartışma, İngiliz antropologu E. E.

¹⁵ Krş.: S. Cain, "Study of Religion", *The Encyclopedia of Religion*, ed.: F. E. Bryan, M. Eliade, Nev York-Londra, 1987, s.73.

Evans-Pritchard (1902-1973)'ın *İlkel Din Teorileri*¹⁶ adlı eserinde görülmektedir. Max Müller'in "sonsuz" yahut "ilahî" fikrinin tabîî fenomenin duyuşsal tecrübesinden türediği şeklindeki nazariyesinden çağdaş antropologların dinî tecrübeyi korku, heyecan, stres, vb. duygusal hallere bağlamaya çalışan yahut ilkel dini temelinde rasyonel bir ürün şeklinde görmekle birlikte hata yaptığına insan zihninin toplumda yaygın fikirlerden psikolojik olarak etkilendiğini öne süren Tylor ve Spencer'inki gibi XIX. yüzyılın entellektüalist ilkel din teorileri ya da Marett'inki gibi zihnin affektif, heyecansal ve şehvî yönlerini kapsayan daha karmaşık psikolojik din nazariyeleri, Evans-Pritchard'ı dini korku, hayranlık, harika, ilgi, saygı, ve sevgi duygularının bir bileşimi şeklinde betimlemeye götürmekte; Ernest Crawley dini fizyolojik ve psikolojik baskılara karşı korkuya dayalı ancak olumlu bir fonksiyonel tepki; Malinowski, din ve büyüü stres hallerine katarsik bir cevap ve Kuzey Amerika Yerlilerinin uzmanı Lowie, dinin menşei Olağanüstü, Esrarengiz ve Tabiatüstü'nün varlığı karşısında hissedilen korku ve şaşkınlık ve nihayet Freud, din ve büyüü, nörotik psikopatolojik hallere benzer bularak illüzyon şeklinde açıklamak istemektedir.

Din konusuna çeşitli bilim mensuplarının bu psikolojik yaklaşımlarına, XIX. yüzyılın sonlarına doğru bağımsız bir din psikolojisi disiplininin bilimsel yaklaşım çabaları eklenmeye başladı. Onun gelişimi geniş ölçüde bağımsız bir psikoloji biliminin gelişimine refakat ettiğinden, oradaki doktriner tartışmalar din psikolojisinin teorik şemaları ve metodolojisinde yankılarını bulmaktan geri kalmadılar¹⁷. Böylece, din psikolojisi araştırmalarında kantitatif tekniklerin mi yoksa tabiat bilimlerinin yaklaşım şemalarının mı ya da sezgici yahut içe bakışçı yöntem ve tekniklerin mi esas olacağı meselesi temel bir metodoloji problemi olarak kendini gösterdi. Bununla birlikte, tecrübî psikolojinin kurucusu olduğu gibi fenomenoloji ve sosyal psikolojinin yanı sıra din psikolojisinin de öncüsü olan Wilhelm Wundt (1832-1920), daha XIX. yüzyılın ikinci yarısında laboratuvar tecrübesi ile "iç gözlem" (introspection)i bağdaştırmaya yönelik metodolojik yaklaşımına din konusunun psikolojik incelenmesini de dahil etmiş bulunmaktaydı. Onun çalışmaları, öğrencisi G. Stanley Hall (1844-1924) sayesinde ABD.de tecrübî psikolojinin yanı sıra din psikolojisinin gelişiminde de çok etkili oldu. Hall'in öğrencileri olan James H. Leuba (1868-1946) ve E. D. Starbuck (1866-1947, din değiştirme, dua, mistik haller gibi dinî tecrübeleri, soru kağıtları, kişisel görüşmeler, otobiyografiler, vb. tekniklerle derlenen empirik verilerin analizi, tasnifi, istatistik çözülmesi ve yorumu suretiyle incelediler. Onların dine bilimsel yaklaşımlarının teorik çerçevesi dinin kişilik gelişimi ve oturması sürecindeki pragmatik fonksiyonları üzerine temellenmiş bulunmaktaydı. Leuba, yöntem bakımından dinin natüralistik incelenmesine taraftardır. Ötekiler din

¹⁶ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1965.

¹⁷ Bk.: J. M. Pohier, *Psychologie et Religion*, Paris: Le Cerf, 1967.

psikoloğunun nötr bir tavır alması gerektiğini savunuyorlar. Edward S. Ames (1870-1958) ve özellikle James B. Pratt'ın çalışmaları ABD.de din psikolojisini Protestanlık tecrübesinin incelenmesinden, gerek kişisel ve gerekse de toplumsal planda evrensel dinî tecrübelerin psikolojik analizine yöneltmiş bulunmakta; her halükârda, filozof ve psikolog William James (1842-1910) in çalışmaları özellikle *Dinî Tecrübenin Çeşitleri*¹⁸ adlı eseri ile din psikolojisi alanına damgasını vurmuş olup; aslında bir laboratuvar psikoloğu, biyolojik natüralist ve fonksiyonalist olan James'in dine yaklaşımı pragmatik bir bakış açısı üzerine temellenmiş bulunmaktadır. Özellikle mistik tecrübe din psikologları için özel bir ilgi konusu olmuş, bu çerçevede meselâ İngiliz bilim adamı Evelyn Underhill (1875-1945), yahudi, hristiyan ve islam geleneklerinden derlediği örneklerden hareketle konunun sistematik bir analizini gerçekleştirmiştir.

Modern din psikolojisi araştırmalarının teorik ve metodolojik çerçevesi üzerinde derinlik psikolojisi'nin etkilerine de önemle işaret etmek gerekmektedir¹⁹. Şuuraltı kavramı ve onun dinî hallerle ilişkisi ancak geç dönemde derinlik psikolojisinin gelişimi ile bilimsel araştırmalara konu teşkil etmeye başlamıştır. Bu gelişimde, Fransız psikologlar Jean-Martin Charcot (1825-1893) ile Pierre-Marie-Félix Janet (1859-1947)'in çalışmaları etkili olmuş; Charcot'un hipnoz üzerine vurgusunun yanı sıra psikonevrozların tedavisi amacıyla bilinçsiz zihin incelemeleri öğrencisi Janet tarafından geliştirilerek çeşitli dinî haller, inançlar ve onların insan hayatındaki fonksiyonlarının psikolojik analizini gerçekleştirmesine imkân vermiş; öte yandan, Charcot'un bir başka öğrencisi ve psikanalizin kurucusu Sigmund Freud (1856-1939) şuuraltı ve onun dinî fenomenle ilişkileri meselesini, özellikle J. Frazer ve Robertson Smith'in antropoloji çalışmalarının materyalinin psikanaliz yöntemiyle incelenmesi suretiyle gerçekleştirdiği *Totem ve Tabu*, *Musa ve Moneteizm*, *Bir İllüzyonun Geleceği* gibi çalışmalarıyla dünya çapında bir ilgi konusu yapmayı başarmış bulunmaktadır²⁰. Öyle ki, onun indirgeyici din nazariyesinin din psikolojisi araştırma geleneği üzerindeki etkisi belki de James ve Leuba'dan daha güçlü görünmüş, ancak tepkiler de o ölçüde şiddetli olmuş; böylece, psikanaliz ve din ilişkileri üzerine geniş bir literatür oluşmuş; özellikle "menşei sürü" (primal horde), ilkel babanın öldürülüşü ve bunun sonucunda günahkârlığın baskısı, Ödip kompleksi'nin insan neslinin şuuraltına gömülüşü gibi kavram, görüş ve iddiaları kanıtsal temelinden büsbütün yoksun tarih dışı fabrikasyonlar olarak etiketlenmiştir. Her halükârda, son tahlilde dini bir illüzyon sayan psikanalitik din teorisi, tüm ateistik karakterine ve dinî inanişaya yönelttiği eleştirilere rağmen, dinî inanışlar ve davranışları çocukluğun marazî takıntılarından kaynaklanan psikonörotik semptomlar ve hallerle ilişkileri

¹⁸ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, 1902.

¹⁹ Krş.: K. Stern, *La Troisième Revolution: Psychanalyse et Religion*, Paris: Le Seuil, 1955.

²⁰ Krş.: A. Plé, *Freud et La Religion*, Paris, Le Cerf, 1968.

bağlamında açıklamak istemesi bakımından önemli görüldüğü gibi, halk psikolojisinde dinî gerçekliğin meydan okumalarına cevap oluşturan şekilleri temsil eden bazı operatif mekanizmaları tanımlamasının inançla bir şekilde bağdaşabilir olduğu da öne sürülmüş bulunmaktadır.

Öte yandan, "*kişisel şuur dışı*"nın yanı sıra bir de insanî tecrübelerin biriktiği ve kültürlerden bağımsız evrensel temel imajlar olan "*arketipler*"in yer aldığı "*kollektif şuur dışı*" kabul ederek bu imajların şuur dışından şuur alanına sızmasını dinî tecrübenin temeli şeklinde gören ve dinin insanı gizemli ve sembolik ihtiyaçların karşılanması ve bireyselleşme olgu ve sürecinde desteklediğini ifade eden İsviçreli psikanalist C. G. Jung (1875-1961)'un dine karşı daha sempatik ve dinî sembolizmin müsbet bir takdiri konusu ile daha ilgili analitik yaklaşımı, özellikle dinler tarihi ve din fenomenolojisi alanlarında daha etkin ve verimli çalışmaların gerçekleştirilmesine imkân vermiştir²¹. Bir başka psikanalist din yorumcu da, Freud'un teorisini değiştirmek suretiyle meselâ *Ödip kompleksi*'ni cinsel değil de çocuğun koruyucu figürlere bağlılık arzusu gibi çok daha derin bir "*arzu*" şeklinde görerek dinin fonksiyonlarının çok daha karmaşık bir muhassılasını ortaya koymak suretiyle onu insanın mümkün en yüksek ideallerinin besleyicisi şeklinde anlayan Amerikalı psikolog Eric From (1900-1980) olmuştur. Nihayet, psikanalitik din teorisini bazen öteki kuramlarla sentezlemek suretiyle dinler ve kültürlerarası karşılaştırmalı materyale uygulamaya yönelik olarak, Meyer Fortes, G. M. Carstairs ve Michael Argyle'in çalışmalarında görüldüğü gibi, çeşitli sistematik inceleme ve araştırmalar gerçekleştirilmiş bulunmaktadır.

Her halükârda, artık dinin psikolojik ve sosyolojik yaklaşımlarda bilimsel incelenmesi, hem verilerin derlenmesi ve tasnifi ve hem de çeşitli açıklayıcı şemaların inşası ve genellikle geniş ölçekte test edilmesini gerektirmekte ve anlaşılan sözü edilen bu metodolojik çerçevenin özellikle ilk ayağı din fenomenolojisinininki ile büyük ölçüde örtüşmekte; bu çerçevede betimleyici yöntemin işlevselliği bir ölçüde keyfi bir seçim meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, din bilimlerinden özellikle de din psikolojisi ve din sosyolojisi araştırmaları için betimleyici yöntem bilimsel çalışmanın ancak bir ilk düzeyini oluşturmakta; dinin tabiatı ve fonksiyonları konusunda daha derinlemesine ve sistematik bilgilere erişebilmek için, ister tümevarım isterse de tümdengelim yoluyla olsun, daha operasyonel analiz yöntem ve tekniklerinin devreye sokulmasına ve özellikle de din konusuna çoğulcu ve interdisipliner yaklaşım biçimlerinin çeşitli disiplinlerin işbirliği çerçevesinde geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Dinî tecrübenin betimlenmesi, tipolojisi, dinî sembolizmin tabiatının bilimsel analizi, işbirliğine olan ihtiacı kuvvetle hissettiriyor. Dinin

²¹ Krş.: R. Hostie, *Du Myth à la Religion: La Psychologie Analytique de C. G. Jung*, Paris: Desclée de Brouwer, 1955.

öğretimine ilişkin çağdaş eğitim teorisinin şekillenmesinde Fransız psikoloğu Jean Piaget (1896–1980)'nin dinî gelişim psikolojisi çalışmaları oldukça etkili olmuş; ancak anlaşılan bu konularda bilimsel olarak gerek teorik düzeyde ve gerekse de uygulamaya yönelik olarak yapılması gereken daha pek çok şey kalmış bulunmakta; bu yolda yeni metodolojik yaklaşım şemalarının ortaya konması büyük önem arz etmektedir. Nitekim, meselâ din psikolojisi alanında, çeşitli kişilik tiplerine göre dinî tutum, davranış ve tepkilerin empirik veriler aracılığı ile bilimsel analizi önemli bir araştırma alanı oluşturmaktadır.

Gerçekte, din ve toplum arasındaki ilişkiler konusu seyyahlar ve düşünürlerin dikkatini çok eski devirlerden beri üzerine çekmiş olup; özellikle dinin toplumsal rolü ile seküler güç ve nüfuzun artışına tepkileri meselesi üzerinde önemle durulmuştur. Modern düşünür ve filozoflar ise, din ve toplum ilişkileri konusuna, Comte ve Spencer örneklerinde görüldüğü üzere, oldukça seküler bir bakış açısından yaklaşma eğiliminde olmuşlardır. Özellikle, modern sosyolojinin kurucusu sayılan Comte'un genel teorisinin büyük ölçüde özel bir din görüşü üzerine bina edilmiş olması müteakip din sosyolojisi çalışmalarının teorik çerçevesi ve metodolojisini oldukça etkilemiş; onun *natüralistik Pozitivizm* anlayışı, tıpkı fizik ve biyolojide olduğu gibi din ve toplum alanlarında da sosyolojiye beşerî ahlâk ve toplumu yöneten kanunların araştırılması görevini yüklemiştir. Bu çerçevede, pozitivist sosyolojik din teorilerinin gelişiminde etkili iki isim Spencer ve Durkheim olmuştur.

Esasen, ilk olarak "Din Sosyolojisi" (Sociologie de la Religion) terimine de Fransız Sosyoloji Ekolü'nün kurucusu E. Durkheim'e'nin Sosyoloji Yıllığı (Année Sociologique) dergisindeki bir yazısında rastlanmaktadır. Durkheim, bu dergide yayınladığı daha sonraki bir çok makalenin yanı sıra, H. C. Yalçın tarafından Dinî Hayatın İbtidai Şekilleri (Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse) adlı altında Türkçeye de çevrilmiş bulunan kitabını da tamamen din konusunun sosyolojik yaklaşım perspektifinde bilimsel incelenmesine tahsis ettiği gibi öteki bir çok çalışması ve eserinde de din sosyolojisinin çeşitli meseleleri üzerinde önemle durmuş; onun başlattığı sosyoloji ekolüne mensup sosyologlar ve meselâ onlardan Marcel Mauss, Henri Hubert, vd. din sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuşlar, ancak bu arada Durkheim'in bir kısım görüşlerinden de uzaklaşmışlar²² ve hattâ onlardan bazıları Gaston Richard örneğinde görüldüğü üzere, teodise sorununu kapsamadığı ve esa-

²² Bk.: M. Mauss, *Oeuvres, I: Les Fonctions du Sacré* Paris, Minuit, 1968; H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice*, Paris, 1899; *Esquisse d'une Théorie de la Magie*, Paris, 1904; *Introduction à l'Analyse de Quelques Phénomènes Religieux*, Paris, 1906.

sen objektif de olmadığı gerekçesiyle Durkheim'ın din anlayışına çok önemli eleştiriler yöneltilmiştir²³.

Bilindiği gibi Durkheim, sosyal gerçeklikler olarak din olaylarının incelenmesi konusunda "kutsal" (sacré) ve "kutsal-dışı" (profane) arasında net bir ayırım gözeterek dini "kutsal şeylerle ilgili inanç ve amellerden oluşan dayanışmalı bir sistem ve buna inançla bağlılık etrafında manevî bir birlik oluşturmak üzere birleşip bütünleşmiş bir dinî cemaat" şeklinde tanımlamakla²⁴, dinin sosyal bütünleşme ve kontrolün sağlanmasındaki fonksiyonel rolüne de önemle işaret etmiş olmakta; esasen o, dini toplumu meydana getiren "temel unsurlar"dan (éléments constitutifs) biri olarak görmektedir. Bununla birlikte, aslında sosyoloji anlayışı itibarıyla Fransız filozofu A. Comte'un pozitivist felsefesinin etkisi altında kalmış bulunan E. Durkheim'ın temelde dinin özünü ve başlangıcını tamamen sosyal şartlardan hareketle açıklamaya yönelik bu çabaları yakın mesafede arkadaşlarının dışında bir çok tepki ve itirazları da beraberinde getirmiş; özellikle dinin süjesi ile muhtevasını birbirine karıştırarak onu toplumun bir fonksiyonuna "indirgeme"ye kalkışması bakımından şiddetle eleştirilmiş; hattâ din konusunda ön yargılı davranmakla suçlanmış²⁵; her halükârda Durkheimcı etkiler Türk düşünürü ve sosyoloğu ve hattâ Türkiye'de din sosyolojisinin kurucusu Ziya Gökalp örneğinde görüldüğü üzere ülkemize kadar uzanmıştır²⁶. Öte yandan, Durkheim'ın din sosyolojisinin "işlevselci" (fonksiyonalist) eğilimi, II. Dünya Savaşı sonrası dönemde ABD'de T. Parson'un sosyolojisinde din konusuna yapısal fonksiyonalist bir sosyolojik yaklaşıma imkân hazırlamış; onun "fonksiyonalist din sosyolojisi" eğilimi R. K. Merton'da "ılımlı" bir fonksiyonalizm şeklinde olmak üzere öteki bir çok din sosyoloğu tarafından oldukça değişik şekillerde sürdürülmüştür.

Pozitivist çizgideki Fransız Sosyoloji Ekolünün "sosyolojizm"inin dine yaklaşımının "ırcacı" eğiliminin tipik bir benzerini, XIX. yüzyılın ortalarından başlayarak Marksist çevrelerde önemli temsilciler bulan "materyalist eğilimli din sosyolojisi" vermiş olup; böylece, bir çok marksist ve özellikle de meselâ Lenin (1870–1924) yahut K. Kautsky (1854–1938), "sınıf çatışması" teorisine dayalı toplumsal din yorumları geliştirmişlerdir. Din konusuna natüralistik hümanizm çizgisinde yaklaşımlar bağlamında değişik yönlerde gelişmelere ve anlayışlara imkân vermiş olsa bile bu akımın son tahlilde dini projeksiyonist din kuramını çerçevesinde sosyo-ekonomik

²³ Bk.: G. Richard, "L'Athéisme Dogmatique en Sociologie Religieuse", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1923, 2, s. 125-137, 3, s. 229-261.

²⁴ E. Durkheim, *Les Forms Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris: Alcan, 1912, s. 65.

²⁵ Bk.: J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 27; G. Mensching, *Dini Sosyoloji*, (Çev. M. Aydın), Konya, 1994, s. 1; G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, Paris: PUF, 1956, II, 96.

²⁶ Bk.: Ü. Günay, "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri, S. 3, 1989, s. 223-237.

faktörlerin bir tür "epifenomen" (gölge olay) ine indirgenmek istemesi çok şiddetli etki ve tepkileri de beraberinde getirmiş bulunmakta; etkileri bir ölçüde günümüzde ve hattâ Türkiye'de de devam etmekte olan bu akımın temsilcilerinden bazıları ve meselâ Fransa'da Michèle Bertrand'ın Marksizm'in kurucularının dinin müstakbel sonunu ilân etme kehânetlerinde aldandıklarını ifade etmektedir²⁷. Zira, geleneksel dinlerin ve özellikle de meselâ Hristiyanlığın Orta Çağ'dan intikal eden geleneksel formlarının Batı toplumlarında modern sanayi medeniyetinin ilerlemesine bağlı olarak belli bir sarsıntı geçirmiş olmasına ve bu çerçevede geleneksel dinî inanış ve pratiklere bağlılıktaki nisbî düşüşe ve sekülerizasyona rağmen dinin bu toplumlarda belli bir dinamizmi korumaya devam ettiği ve hattâ "yeni dinî hareketler" örneğinde görüldüğü üzere önemli canlanma belirtileri gösterdiği, bu bakımdan modern sanayi toplumunda ve hattâ genel olarak insan topluluklarında dinin sonu konusunda acele genelleme ve yargılarda bulunmanın yanıltıcı olduğu; esasen toplumsal, kültürel ve ekonomik durum ve şartlardan hangi ölçüde etkilenirse etkilenir yine de beşerî ve toplumsal olaylar olarak dinî fenomenler ve tecrübelerin son tahlilde onları aşan ve onlardan bağımsız kendi öz dinamilerinin varlığı hususiyle modern din bilimlerinin ve meselâ din sosyolojisinin katkıları ile bu gün giderek daha iyi anlaşılmaktadır. Kaldı ki, modern bilimin, teknolojinin, medeniyetin ve demokratik sanayi toplumunun gelişmesi her zaman için dinî bir gerilemeyi de beraberinde getirmemiş ve meselâ ABD'de tersine bu gelişmeye, Alexis de Tecqueville'in daha XIX. yüzyılın ortalarına doğru işaret ettiği üzere, dinî bir canlanma eşlik etmiş bulunmaktadır²⁸.

Esasen, XX. yüzyılın başlarından itibaren tüm dünyada entelektüel planda dikkati çeken en önemli olaylardan biri, modern toplumlarda geleneksel dinin geçirmekte olduğu sarsıntıya rağmen, din araştırmalarına duyulan ilginin gittikçe artan bir seviyeye erişmesi olmuştur. XIX. yüzyılın son döneminin sosyologları dini, daha ileri şartlara doğru gelişen toplumlarda anlamını gittikçe yitiren bir olgu olarak telâkkî ederlerken, bu tür bir evrimci düşüncenin XX. yüzyılın başlarından itibaren şiddetle reddedilmesine şahit olunmuş; böylece, XX. yüzyılın başlangıcından bu yana, din sosyolojisi araştırmalarında XIX. yüzyılda görülen pozitivist ve tekâmülcü dalga belli bir inhitata sahne olurken, uzun süre dinî duygunun menşei ve tabiatını açıklama teşebbüsleriyle vakit geçirmiş ve bu arada incelemeleri için ana malzemeyi tercihen etnoloji, etnografya ve folklor gibi dalların verilerinden almış olması sebebiyle imtiyazlı araştırma alanı "ilkel dinlerin etnolojik sosyolojisi" olarak kalmış olup, öte yandan yakasını da bir türlü komşu disiplinlerin inhisarından kurtaramamış bulunan din sosyolojisi, bir yandan felsefeden sıyrılarak "objektif" bir karakter kazanmaya çalışırken, öte yandan da etnolojinin yanı sıra tarih, ekonomi, psikoloji, fenomenoloji ve istatistik gibi sosyal bilimlerin verilerine yönelmek suretiyle "deney-

²⁷ M. Bertrand, *Le Statut de la Religion Chez Marx et Engels*, Paris: Editions Sociales, 1979, s. 184-185.

²⁸ Bk.: Alexis de Tecqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 1835, 1840.

sel" bir temele oturmak suretiyle bağımsız ve sistematik bir ilmî disiplin olarak kuruluşunu tamamlamış; din olaylarının sosyolojik olarak incelenmesinin özel bir araştırma alanını teşkil etmesi şeklinde ortaya çıkan bu olayda ise en büyük pay Alman sosyoloğu Max Weber (1864-1920)'e ait olmuştur.

Gerçekten de bu anlamda Weber, ilk sistematik ve bağımsız din sosyolojisi biliminin kurucusu sayılmaktadır. Zira Weber, sosyoloji tarihi içerisinde Dilthey ve Rickert'ten gelen "Manevî Bilimler" akımına bağlı olup, "Anlayıcı Sosyoloji" olarak nitelenen sosyoloji geleneğini olgunlaştırmış ve aynı zamanda öteki toplum olayları gibi din olaylarına da birer "ideal tip" gözüyle bakarak sınıflamasını yapmak şeklindeki "anlayış metodu"nu tarihî ve karşılaştırmalı yöntem ve tekniklerle de zenginleştirip sentezleyerek din sosyolojisi araştırmalarına uygulama başarısını göstermiştir. Weber'in din sosyolojisi çalışmalarının ana temasını özellikle din ve iktisat münasebetlerinin sosyolojik tedkiki teşkil etmiş; 1904'ten itibaren yayınladığı eserleri bu sahanın klâsikleri arasındaki yerini almıştır. Gerçi Weber din sosyolojisi üzerine gerçekleştirmeyi tasarladığı eserini tamamlayamadan vefat etmiştir. Din sosyolojisi anlayışının etkileri özellikle Türk düşünür ve sosyoloğu S. Ş. Ülgener²⁹ örneğinde tipik bir biçimde görüldüğü üzere Türkiye'ye kadar uzanmış bulunan Weber, bilhassa İslâm dini üzerine yazmayı tasarladığı bölümden ancak bir takım notlar bırakmış, onun bu konudaki fikirleri özellikle son dönemde eleştirel tavırları da beraberinde getirmiştir³⁰. Her halükârda, dinî davranışın iktisat, ahlâk ve kısmen de siyaset ve eğitime etkileri üzerinde duran Weber, bu konuları o kadar genişliğine ve öylesine derinliğine bir nüfuzla incelenmiştir ki, onun çalışmalarının aşağı yukarı bütün kültürlerin "karşılaştırmalı ve sistematik din sosyolojisi"nin gerçekleştirilmesine yöneldiğini ve pek çok vakıaları ele alarak sosyolojik analize tabi tutmayı başardığını önemle belirtmek gerekmektedir; ancak yine de Weber bu alanda kendisinden sonra yapılacak çok şey bıraktığını bulunmaktadır.

Her halükârda, bir çok eleştirilere konu olmaktan da geri kalmayan Weber'in özellikle karşılaştırma yöntemi din sosyolojisi biliminde deneysel yöntemin geniş biçimde kullanılmasına kapıyı açmış olup; bu yoldan hareketle XX. yüzyılda din sosyoloji sür'atle gelişmiş ve çok çeşitli verimli çalışmalar ortaya konmaya başlanmıştır. Bu çerçevede, E. Troeltsch, J. Wach ve G. Menschig gibi Batılı din sosyologlarının XX. yüzyılın ilk yarısında gerçekleştirmeyi başardıkları çalışmaların önemine işaret etmek gerekir. Bunlardan kendini Hristiyan dünyası ile sınırlayarak, Hristiyan cemaatleri ve onların sosyal ve ahlakî anlayışlarını incelemiş bulunan Troeltsch'un

²⁹ S. Ş. Ülgener, *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, İstanbul: İktisat Fak Yay., 1951.

³⁰ Max Weber'in İslâmiyet üzerine tamamlamadan bıraktığı notlardan hareketle Weber sosyolojisine tenkitçi bir yaklaşım ve değerlendirme konusundan bk.: B. S. Turner, *Max Weber ve İslâm. Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Çev. Y. Aktay), Ankara, 1991.

görüşleri kendisinden sonra din sosyolojisi sahasında çalışanlara büyük bir kaynak teşkil etmiş; gerçekten de meselâ Richard H. Niebuhr Amerika Birleşik Devletlerinde dini incelerken onun görüşlerinden hareket etmiş; kiliseler, mezhepler, ümmetler ve öteki dinî grupların sosyolojik incelenmesi konusunda XX. yüzyılda geniş bir literatür ortaya çıkmış; sekteryanizmin modern araştırmacıları arasında Bryan Wilson önemli bir yer edinmiştir. Öte yandan, XX. yüzyılda din sosyolojisi sahasının en önde gelen isimlerinden biri olarak bilenen ve bu bilim dalının kuruluşu ve gelişmesinde çok büyük emeği geçen Wach da Troeltsch'tan büyük ölçüde etkilenmiştir. Ancak, gerçekte Otto ve Weber'in tilmizi olan Wach, Troeltsch gibi bir tek dinle ve özellikle de Hristiyanlıkla sınırlanmak yerine bütün dinleri araştırma kapsamına almış ve fenomenolojik, tarihî, karşılaştırmalı ve tipolojik yöntemler yardımıyla "genel ve sistematik bir din sosyolojisi"ni gerçekleştirmeye yönelmiştir³¹.

Bununla birlikte, bu din sosyologlarının hemen hepsi genelde hep dolaylı gözlem yani tarihî ve etnolojik metotlardan faydalanarak, dinler tarihi, etnoloji, antropoloji, vs. ilim dallarının verilerinden hareketle etnolojik yahut tarihî ve tipolojik bir din sosyolojisini gerçekleştirmek amacına yönelmiş; buna karşılık, din sosyolojisi, özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren günümüz toplumlarında din konusunu ele almaya başlamıştır. Gerçi, din sosyolojisinin günün sorunlarına yönelmesinin tarihi de eskilere uzanmaktadır. Ancak, özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşanan büyük değişimler, din sosyologlarının bakışlarını daha da çok günümüz toplumlarında din sorununa yöneltmelerine imkân vermiş bulunmaktadır; bu çerçevede, modern toplumun yapısı ve hayatında dinin yeri, dayanakları ve fonksiyonları, dinin diğer toplumsal kurum ve sistemlerle, kültürle ilişkileri; modern toplumda kurumsallaşmış dinin durumu, modern insanın dinî tutum ve davranışları ve kurumsallaşmış dinin dışında kalan dinî tutum ve davranışlar ve özellikle de değişim olgusu ile ilişkileri bakımından din, sekülerizasyon, geleneksel yapıdan modern bir yapıya doğru değişim sürecinde din, dinî inanç, tutum ve davranışlar, kurumlar ve örf ve âdetler ve nihayet yeni dinî akım ve hareketlerin incelenmesi gibi konular başlıca ilgi odaklarını oluşturmaya başlamış görünüyorlar. Şüphesiz bu durum din sosyolojisi incelemeleri için yeni metodolojik yöntem ve tekniklerin geliştirilmesi problemini de beraberinde getirmiş bulunmaktadır.

Etnolojik ve tarihî yönelimli bir din sosyolojisi eğiliminin geniş ölçüde aşılıarak, günümüz toplumlarında sosyolojinin bakış açıları ve yaklaşım yöntemlerinden hareketle dinî tecrübenin çeşitli anlatımları olan iman, ibadet ve cemaat'in sosyolojik bakımdan ele alınmaya başlamasının en tipik bir temsilcisi olarak karşımıza Fransız din sosyoloğu G. Le Bras çıkmaktadır. Le Bras'ın "dinî morfoloji" araştırmalarına yöne-

³¹ Bk. J. Wach, *Din Sosyolojisi*

lik din sosyolojisi çalışmalarını³² takiben, hemen bütün ülkelerde ve tüm dinler ve toplumların dinî-sosyal hayatları üzerine tecrübi din sosyolojisinin yaklaşım yollarından hareketle büyük bir araştırmacı kitlesi tarafından pek çok araştırmaların gerçekleştirildiğine şahit olunmaktadır. Öyle ki, genel olarak sosyolojik araştırmalarda gözlenen ve teorik tartışmaların ikinci plana itilerek uygulamalı araştırmalara yönelme ile karakterize olan eğilim din sosyolojisi alanında da kendini göstermiş bulunmaktadır. Böylece, günümüz toplumlarında din konusu çok çeşitli yöntemler ve teknikler aracılığı ile bir çok veçheleri altında adetâ laboratuvar incelemesine tabi tutulmaktadır. Toplumsal değişme ve çağdaşlaşmanın din ve dinî davranış ve yaşayışla ilişkileri ve etkileşimi veya daha genel olarak sekülerizasyon sorunu yahut dinin çeşitli toplumsal kurumlarla olan fonksiyonel ilişkileri bu bağlamda ele alınan en önemli konuları oluşturuyor. İşte bu şekildedir ki meselâ, S. S. Acquaviva, P. Berger, T. Luckmann, B. R. Wilson, D. Bell gibi din sosyologları, seküler toplumda din konusunu geniş bir incelemeye tâbi tutuyor ve modern dönemde Batının sanayi toplumlarında kurumsallaşmış dinin durumunu ve hattâ kurumsallaşmamış yahut yeni formları altında kutsallık, din ve dinî tutum ve davranışlar gibi çeşitli konuları bir çok bakımlardan tartışıyorlar³³. Bununla birlikte, çağdaş din sosyologları araştırmalarında en çok sekülerizasyon meselesine vurgu yapmakta, bunun yankılarını Amerikalı teolog Harvey Cox'un *The Secular City* (1962)sinde görüldüğü üzere, modern Hristiyan teolojisinde görmek mümkün olmaktadır. Her halükârda, sosyolojik fonksiyonalistler bir toplumda belli bir din formunun yahut hiç değilse ikame bir dinin daima mevcut olacağını varsayarken, marksistler sınıfsız toplumda dinin tamamen ortadan kaybolacağına inanmakta; Kilise teşkilatları evangelizm ve öteki faaliyetlerinde sosyolojinin ışıklarını kullanma yoluna seçmiş görünmekte ve bu amaçla onlar "objektif" din sosyolojisinden farklı olarak kendi normatif değer yargılarına göre bir "dinî sosyoloji"(religious sociology) tesis etme gayretine yönelmiş bulunmaktadır.

Her halükârda, günümüz toplumlarında din konusunun incelenmesi çerçevesinde, ileri derecede modern toplumların yanı sıra daha az modern yahut geleneksel kategorisinde yer alan ve yahut modern etkiler altında hızlı bir değişime uğramakta bulunan toplumlarda din, dinî yaşayış ve davranışların bilimsel ve sosyolojik incelenmesi giderek daha büyük bir önem kazanıyor. Bu meyanda, toplum içerisinde dinî davranışın ölçümü sorunu, insanın dindarlığı ve dinî aidiyeti konusuna bağlı olarak özel bir önem kesbetmiş görünüyor. Böyle olunca da din konusuna sosyolojik yaklaşıma bir şekilde, kantitatif tekniklere dayalı sosyal psikolojik pers-

³² G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, Paris: PUF, 1955, 1956, 2C.

³³ Bk.: P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, Inc., 1967; City T, Luckman, *The Invisible Religion*, New York: MacMillan, 1967; B. R. Wilson, *Religion in Secular Society*, London: Watts, 1966.

pektif egemen olmaya başlamış bulunuyor. Şüphesiz böylesine bir yönelimde din sosyolojisinin öteki bilimler ve özellikle psikoloji ve sosyal psikoloji ile olan ilişkileri ve bu bilim dalları arasında artan işbirliğinin payı çok büyük görünüyor. Böylece, modern dönemde artık dinin bilimsel incelenmesinin, çeşitli sosyal bilim, insan bilimleri, din bilimleri, ilâhiyatçılar ve hattâ tabiat bilimleri mensuplarının sıkı bir işbirliği çerçevesinde disiplinlerarası bir çalışma ve çaba ile gerçekleştirilebileceği hususu daha iyi anlaşılmaya başlanmış bulunuyor. Bu çerçevede meselâ dinî antropolojinin din sosyolojisinin gelişmesine olan katkılarının da artarak devam ettiğine önemle işaret etmek gerekiyor.

Öte yandan, aslında sosyolojik araştırmalarda psikolojik yahut sosyal psikolojik yönelimin kökleri de oldukça gerilere gidiyor. Şüphesiz, Leuba, Starbuck gibi psikologların ve özellikle de William James'in çalışmaları, "dinî sosyal psikolojisi" alanına olan ilginin artışında önemli bir rol oynamıştır. Kidd, Ellwood ve Ross gibi sosyologların fonksiyonalist yönelimli din yorumlarının da dinî sosyal psikoloji alanına duyulan ilginin artışında büyük payı olmuştur. Böylece, sosyal psikolojik yönelimli din araştırmalarında Allport, Yinger ve Fichter gibi güçlü isimler kendilerinin gösterdiler. Bu bakımdan da, sosyal psikoloji yönelimli din sosyolojisi eğilimi özellikle ABD'deki din sosyolojisi incelemelerinde çok güçlü bir şekilde kendini göstermek imkânını elde etti ve doğrusu, aynı ölçüde olmasa bile, yine de birinci derecede anlaşılan oradan hareketle öteki ülkelere de uzanmaya başladı. ABD'de meselâ Gerhard Lenski, Weber'in artık klâsik hale gelmiş bulunan tezinden hareketle Detroit eyaletinde dinî aidiyet ile ekonomik faaliyetler arasındaki ilişkiyi geniş bir örneklem grubu aracılığı ile teste tabi tutmuş bulunmaktadır³⁴. Kaliforniya Üniversitesinden Glock ve Stark, geniş bir "tarama" (survey) ölçeğinden hareketle ABD'deki halihazır dinî durumu incelemeye almış bulunuyorlar³⁵. Bu tür incelemeler, gerek metot ve teknikler ve gerekse de muhteva yönünden, dinî davranış incelemeleri ve ölçümlerinin daha bir incelik, derinleşme ve sistematığe kavuşmasına imkân hazırlamış bulunuyor. Köy, kasaba, şehir, vb. grupları, üst, orta ve alt toplumsal tabakalar, gecekondu, gençlik, öğrenci, işçi, tüccar kesimleri gibi çok çeşitli sosyo-kültürel çevreler ve gruplarda dinî tutum ve davranışların ve onların ekonomi, ahlâk, siyaset gibi öteki toplumsal kurum, davranış ve faaliyet şekilleriyle olan karşılıklı etkileşimi ve ilişkilerinin yaş, cinsiyet, meslekî ve sosyo-ekonomik statü, medenî durum, eğitim, dinî, etnik, vb. aidiyet durumu gibi bir çok değişkenlere göre incelemeye alınmış ve bunların arasındaki korelasyonların araştırılmış olması kayda değerdir. Bu durum, dinî yaşayış ve davranışın çok çeşitli boyutlarının ayırt edilmesi ve bu şekli altında daha bilimsel bir yaklaşımla incelenmeye alınmasına imkân vermiş olup; daha sonra dinî yaşayış ve davranış boyutlarının "ölçekleri"nin oluşturu-

³⁴ G. Lenski, *The Religious Factor*, New York: Doubleday, 1961.

³⁵ C. Y. Glock and R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand McNally, 1965.

rulmasına yönelinmiş bulunuluyor. Böylece, oldukça çeşitli tutum ve davranış ölçeklerinin oluşturulduğuna önemle işaret etmek gerekir. Bu araştırmalar ve böylece oluşturulan ölçeklerin küçük gruplar ve dar dinî, kültürel ve toplumsal çevrelerin ötesinde giderek, dinî yaşayış ve davranışın çok geniş ölçekli ve boyutlu toplumsal ve kültürel çevrelere ve gruplara uygulanmak suretiyle "kültürlerarası" (crosscultural) boyutlardaki incelemelere dönüşmeye başlamış olması ve bunun da dinlerarası diyalogun gelişmesine olan olumlu katkılarına önemle işaret etmeliyiz.

Bütün bu gelişmelerin modern dönemde din bilimleri incelemelerine dünya ölçüsünde yeni bir önem ve boyutlar kazandırdığına ve bu bağlamda, din bilimleri-ne, yeni sorunlar çerçevesinde ve disiplinlerarası işbirliği ile yepyeni kavramlar, terimler, yeni yaklaşım kuramları, paradigmaları ve yöntemlerinin eklenmekte olduğuna işaret etmek gerekir. Böylece, meselâ "yapı" (structure), "kültür", "sembol", "işaret" (sign), "anlam", "yorum", "sistem" kavramlarının yeni tanımları bağlamında din konusuna yeni yaklaşım modellerinin anahtar terimlerini oluşturduğu görülmekte³⁶; C. Levi-Strauss "yapısalcılık", R. Bastide "sürekli değişen kültürel yapı", J. Berque "derinlik sosyolojisi", E. Gellner "sarkaç nazariyesi", C. Geertz "kültür sistemi, semboller, işaretler, anlam ve yorum", Mary Douglas "sembollerde şifrelenmiş anlamların çözülmesi", R. Wuthnow "kültürel yapısalcılık", D. Bell "farklılaşmış toplumda din ve kutsalın dönüşü", P. Berger ve T. Luckmann "fenomenoloji ve kognitif işlevselcilik", J. M. Yinger "işlevselcilik" perspektifinde yaklaşmaya yönelmişlerdir. Yapısal fonksiyonalist R. N. Bellah ise, modern toplumda din konusunun analizi bağlamında "sivil din" kavramını operasyonel biçimde devreye sokmuş bulunmakta³⁷; din antropolojisi mitoloji ve dinî sembolizm, Wittgenstein'in etkisi ile din felsefesi dilin fonksiyonlarının açıklanması, din psikolojisi mistisizm, din sosyolojisi yeni dinî hareketler, Weber'in karşılaştıma ve tarihsel yorum yöntemi aracılığıyla kültürlerarası din ve nihayet bilgi sosyolojisindeki gelişmelerin etkisi altında da dinde özel sistemlere bağlı olarak anlam meselelerinin bilimsel incelenmesine giderek daha çok ilgi duymaya başlamış görünmektedir.

Şüphesiz, burada bu tür çalışmalar ve hattâ öteki bir çok çalışmanın yöntem, tahlil ve sonuçlarını ele almak bu çalışmanın sınırlarını ziyadesiyle aşmaktadır. Esasen, din bilimlerine duyulan bilimsel, akademik, pedagojik ve hattâ pratik ilginin

³⁶ Krş.: M. Meslin, *Pour une Science des Religions*, Paris: Seul, 1973; S. Cain, "Study of Religion", 64-83; Ninian Smart, "Study of Religion", *Encyclopedia Britannica*, 2001; R. N. Bellah, "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 1964; J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, The Hague, Paris: Mouton, 1973; F. Whaling, *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, C. I ve II, Berlin, NewYork, Amsterdam: Mouton, 1983, 1984.

³⁷ Bk.: R. N. Bellah, "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 1964; *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditional World*, New York: Harper and Row, 1970; "La Religion Civile en Amérique", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 1973, 35, 7-22.

giderek dünya çapında yaygınlık kazanmaya başlamasının yanı sıra yine dünya ölçüsünde gözlenen büyük etkileşim ve değişimler ve bu çerçevede kendini giderek daha net bir biçimde göstermeye başlayan eğilimler ve meselâ dünya kültürel sistemini gündeme getirmek isteyen "küreseleşme" yahut bir ölçüde bunun din alanındaki yansıması sayılabilir olan ve dünya dinlerini giderek daha çok ilişkiye ve etkileşime sokmaya başlayan "dinler arası diyalog" yahut "dinî çoğulculuk" gibi yönelim ve olgular ve nihayet modernizmin ve modern dönemdeki pek çok gelişmenin, eğitim-öğretimin yaygınlaşmasının, iletişimin artmasının, bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler ve bunların yaygınlaşmasının öteki bir çok etmenlerle birleşmesi sonucu geleneksel toplumların ve kültürlerin dünya ölçüsünde hızla değişmekte oluşu ve bu bağlamda ortaya çıkan değişime uyum ve uyumsuzluk olguları ve süreçleri toplumların geleneksel dinî yaşayışı, inanışları, normları ve değerleri, davranışları, örf ve âdetleri ve kültürleri ve medeniyetlerini de derinden etkilemekte ve hattâ S. Huntigton'un "medeniyetler çatışması" örneğinde görüldüğü üzere olayı "çarpık" bir biçimde de olsa temelde dine indirgemeye kalkışma eğilimleri, insan topluluklarında din konusunu ve bu çerçevede ortaya çıkan sorunları daha da önemli bir hale getirmekte; bu bağlamda modern sosyal bilimlere, sosyolojiye, din sosyolojisine ve öteki modern din bilimlerine duyulan ihtiyaç da artmakta; nitekim din bilimleri sahasındaki araştırmaların büyük bir hızla artması ve giderek bütün dünyaya yayılması, yazarlar ve konular ve bu konulara yaklaşım yollarının çeşitlenmesi sonucunu ortaya çıkardığı gibi, aynı zamanda, bu çeşitlenmelerin belli eğilimler ve akımlar etrafında toplanmaları olgusunu ve bu çerçevede kendini gösteren kuramsal veya uygulamaya yönelik metodolojik ve epistemolojik bir çok problematiği beraberinde getirmiş görünmektedir ki, bu çerçevede, sübjektiflik ve objektiflik, tarafsızlık, deneysellik, determinizm, tarihsellik, indirgemecilik, açıklama, anlayış, dinler, kültürler yahut disiplinlerarası yaklaşım gibi meselelerinin önemine işaret etmek gerekir.

Bir kere, dinin bilimsel yaklaşımda incelemesi hususunda araştırmacının her bakımdan iyi yetişmiş, hazırlıklı ve konuya tam bir hakimiyet içerisinde olması ve araştırmasında çok dikkatli ve ihtiyatlı davranması, özellikle zihinsel kugulara dayalı tek yanlı basitleştirilmiş yaklaşım şemaları, acele genellemeler ve indirgemecilikten sakınması gerektiğine önemle işaret etmelidir. Bu çerçevede, ister özsel isterse de işlevsel olsun belli bir din tanımı ve buna dayalı din teorilerinden hareket etmenin bile sınırlayıcı ve indigeyici eğilimleri içerebileceği bilinmektedir. Aşkın ve içkin karakteristiği ve irrasyonel veçhesi dine bilimsel yaklaşımda çok önemli bir sorunsal olarak kendini göstermekte; esasen din, çok yönlü ve çok fonksiyonlu karmaşık bir gerçeklik olduğu gibi, onu bilimsel olarak incelemek üzere izlenecek yollar ve yöntemler de pek çok ve çeşitli olmakta ve bunlardan birini seçip orada tıkanıp kalmak ve ötekileri ihmal etmek veya geçersiz addetmek ise metodolojik indirgemeciliğe kolayca kapı açmakta; artık gerçeğe bir çok yoldan gitmenin mümkün olduğu anlaşılmış bulunmaktadır. Esasen, tek ve mutlak bir bilim teorisi anlayışı artık çok gerilerde kalmıştır. Öyle ki, günümüzün bilim felsefesi bir çok bilim teorilerinin varlığını

göstermiş bulunmakta; indüktif, empirik, pozitivist bilim anlayışlarına Popper ve Medawar'ın "yalanlama" (falsification) kuramı, Lakatos'un bilimsel araştırma programları metodolojisi, Kuhn'un "yapılar" (structures)ın araştırılması, Feyerabend, Rescher ve Hesse'in daha rölativist ve plüralist eğilimleri ve Polanyi'nin metafizik bilimsel realizmi eklenmektedir. Böylece, bilim artık gerçeğe monolitik bir yaklaşım olmaktan çoktan çıktığından, bilimsel metodoloji, yaklaşım yolları, yöntemleri, teknikleri, şemaları ve paradigmalarının bir çeşitliliği ile karakterize olmakta; metodolojik plüralizm yöntemsel sekteryanizmi çoktan gözden düşürmüş bulunmaktadır. Nitekim, bu durum, din bilimi araştırmalarında da kendini kuvvetle hissettirmekte; bu bakımdan, belki de en sakıncalı tavırlardan biri belli bir kurama göre önceden tasarlanmış kurguları ve hattâ peşin kabul ve yargıları empirik bir araştırmada verilere kolayca doğrulatma naif eğilimine kendini kaptırmak olmaktadır. Değer yargıları, araştırıcıyı kolaylıkla objektiflikten uzaklaştırıp indirgemeci tavırlara sürüklemekte; bu bakımdan, din bilimi araştırmacısının kişiliği ve yetişmesi büyük bir önem taşımakta; buna, alan, konu ve seçilen yöntem ve başvuru tekniklerin isabetliliğinin önemini eklenmektedir. Daha XX. yüzyılın başlarında Morris Jastrow, *The Study of Religion* (1901) adlı eserinde, din bilimleri araştırmalarında yöntemin araştırıcının araştırmayı çarpıtan kişisel inanç ve kanaatlerine, peşin kabul ve yargılarına karşı başlıca koruyucu kalkan oluşturduğunu ifade etmekteydi. Jastrow'a göre bu tür çarpıtmalar, sadece gelenekçiler, fideistler, dogmatikler ve apolojistlerden değil fakat sübjektif ön yargılar, bağnazlıklar, saplantılar ve sapmalardan da kaynaklanmaktadır. Taklitçi, dogmatik ve bağnazlar dini kendi inançlarının başkalarınınkinden üstün ve gerçek olduğunu gösterip övünmek ve ötekileri de yermek için inceleme eğiliminde iken, septikler yahut ateistler tüm dinlerin "uydurma" olduğu ön yargısı ile araştırmaya başlamakta; her halükârda dinin menşei ve tabiatı konusunda ön yargılar, basitleştirilmiş şemalar, tarafgir zihniyet, mezhepçilik ve acele çıkarım ve genellemeler objektif bilimsel inceleme için çok önemli bir handikap oluşturmaktadır. Bu bakımdan Jastrow, din incelemeleri için kanıt ve belgelere dayalı tarihsel yaklaşımı önermektedir. Bu yaklaşım tekniği, tüm zamanlar ve yerlerden verilerin derlenmesini, sonra onların sistematik biçimde düzenlenmesini ve daha sonra da dikkatli bir yorumunu ve nihayet karşılaştırmalı bir incelemeyi gerektirmekte ve bu usulle gerçek bir din felsefesine giden kapı da açılmış olmaktadır³⁸.

Mamafih, kanaatimizce Jastrow'un bu genel metodolojik yaklaşım çerçevesine, gözlemci, eleştirel ve objektif yaklaşım perspektifini eklemek gerekir. Kaldı ki, Jastrow da sonuçta XIX. yüzyılın pozitivist görüşlerinin etkisi altında kalmış bir metodolojik natüralizm veya agnostisizm taraftarıdır. Esasen günümüzde artık, bir dönemin, bir ideolojinin, bir dinin, toplumsal tabakanın veya düşünce ikliminin sınırlamaları veya en azından şartlandırmaları ya da dolaylı etkileri sebebiyle hiçbir araş-

³⁸ S. Cain, "Study of Religion", 64.

tırıcının çevresel etkiler, tutkular ve yahut takıntılardan tam anlamı ile arınmış olamayacağı ve "mutlak" anlamda objektifliğin ancak bir ideal olduğu anlaşılmış bulunmakta; özellikle din alanı araştırmacıya bu tür güçlükleri çıkarmada belki de en başta gelmektedir. Bununla birlikte bu, araştırmacıyı objektif tavır alıştan uzaklaşıp, yanlı tutum ve yorumlara, önyargılar ve dogmalara kendini teslim etmesi anlamına da gelmemekte; her halükârda, yeni yöntem yahut yaklaşım paradigmaları arayışları bilimsel gerçekliği daha derinlemesine ve sistematik bir biçimde anlayıp açıklayabilmek için çok önemli ve hattâ bu çerçevede metodoloji tartışmaları rekabet halindeki sübjektif yönelimlerin yaratıcılığı bakımından bir tür karşılaşma ve yarışma alanı ve ortamı sunması sebebiyle zorunlu olmakta; ancak, aslında özellikle Orta Çağın teolojik normatifliğine bir tepki olarak doğmuş bulunan objektifliği bazılarınin öne sürdükleri gibi boş bir hülya şeklinde görmek de hatalı olmakta; her halükârda, objektiflik adına tekyanlılık da yanlış olup; bu bakımdan, ön kabuller ve değer yargılarının yerlerini gerçeklik hükümlerinin araştırılmasına bırakması kanaatimizce uygun görünmekte; nitekim, çağdaş din fenomenologları bu metodolojik güçlükleri aşmak üzere fenomenolojinin babası sayılan Edmund Husserl'den ödünç aldıkları "epoché" kavramı ile araştırmacının araştırma esnasında kendi kişisel inanış ve kanaatlerini askıya ve fenomeni parantez içine alması ilkesini benimsemiş bulunmakta; ancak, epochénin kredisizmi ve empati ve sezgiye dayalı eidetik vizyonun da objektifliği askıya aldığı ve hattâ sübjektif ve örtülü bir tür teoloji olduğu düşüncesiyle fenomenolojik yaklaşım konusundaki şüpheli tavırlar ve sorgulama da devam etmekte, değerlerden tamamen arınmış bir hermenötik düzey son tahlilde erişilmezmiş gibi görünmektedir. Esasen, din bilimlerinin metodolojisinin hangi ölçüde objektif ve empirik olduğu; dinin bilimsel yaklaşımla incelenmesi konusunda somut olguları incelemeye yönelik her empirik yöntemin bir şekilde indirgeycilik içerip içermediği ve hermenötik yaklaşımın son tahlilde dedüktif ve spekülative bir tür psödo-felsefeye dönüşüp dönüşmediği de sorgulanmaya devam edilmekte³⁹; her halükârda, Berger'in *The Sacred Canopy*'de söz konusu ettiği "metodolojik ateizm"i gibi "metodolojik agnostizm" tavrı da sorunlu görünmekte⁴⁰; ön yargılardan sakınmak önemli olmaktadır.

Öte yandan, din bilimleri alanında metodoloji bakımından terminoloji konusu da çok önemli, tartışılara açık, normatif değer yargılarını ve ön kabulleri yansıtmaya oldukça müsait görünmektedir. Esasen, din bilimlerinin özellikle kuruluş, gelişme ve klasik dönemleri evrimci ve pozitivist fikirler ve bu bağlamda kendini göstermiş terimlerle dolup taşmaktadır. Evrimciler dinleri tarihsel, coğrafi ve kültürel bakımlardan tasnif ve muhtelif "izimler"de kabaca sistematize ederek zihniyetlerinin damgasını taşıyan temel ıstılahları oluşturdular. Böylece, XIX. yüzyıldan itibaren,

³⁹ M. Meslin, *Pour une Science des Religions*, 260.

⁴⁰ N. Smart, "The Scientific Study of Religion in its Plurality", *Contemporary Approaches* I, 374.

meselâ "ilkel din", "fetişizm", "totemizm", "hinduizm", "şamanizm" gibi terimler doğdu. Bunlara, oriyantalistlerin Doğu dinleri ve özellikle de meselâ İslâmiyet araştırmalarında uygulama alanın soktukları neolojizm eklendi. Onlar tüm dünya ölçüsünde geniş bir yaygınlık ve kabule eriştiğinden araştırmacılarca karşılaşılan hemen her olaya kolayca uygulanmaya başlandı. Gerçi, belli zihniyet ve yargıları içermeleri sebebiyle, bu terimlerle ilgili sogulamalar ve arayışlar da eksik olmadı. Ancak, tepkisel tavır ve yönelmeler çoğu zaman objektif bilimsel arayışa egemen görünmekte; bu bakımdan çağdaş yönelim din bilimlerini bu tür ön yargılar, kabuller ve çarpıtmalardan arındırmaya yönelmiş bulunmakta; bununla birlikte bu öyle sanıldığı kadar kolay bir iş olarak da görünmemekte; din bilimleri araştırmacıları için dinin makro tarihi ve sosyolojisi, özü, dinî gerçeklik, dinî tecrübenin tabiatı ve evrensel gerçeklik olarak din meseleleri önemli sorunlar olarak ortada durmaktadır.

Dinî cemaatin bir mensubu olarak içeriden yahut bir yabancı olarak dışarıdan din konusuna yaklaşma meselesi de çok önemli bir sorunsaldır. İnceleme konusu yaptığı dine kişisel olarak samimiyetle inanan veya tersine hiç inanmayan yahut şüpheli tavrı olan ve yalıtta kendisinin ona tamamen yabancı olduğu bir dini incelemek isteyen araştırmacının metodolojik sorunları farklıdır. Dinî grubun içinde olmak, süslü camlarla bezeli bir ortamda ve dışında olmak da vitraydan içeriye bakarak olanları anlamaya çalışmaya benzetilmektedir. Bu çerçevede, anlaşılan inanmaya isteklilik yahut inanmamaya kararlılık, şüphecilik, dinî geleneğin normatifliği, grup baskısı gibi çoğu sübjektif türden pek çok motif işe karışabilmekte ve araştırmacıyı önemli yöntem sorunları ile karşı karşıya bırakmaktadır. Araştırmacının inanmadığı bir dini bilimsel olarak anlaması ve açıklaması mümkün müdür? Cevap olumsuzsa karşılaştırmalı din bilimi araştırmalarından hiç söz etmemek gerekir. Günümüzde içten hareket edilmediği sürece hiçbir dinî fenomen ve geleneğin derinden ve hakkıyla anlaşılamayacağı genellikle kabul edilmekte; ancak, gruba mensubiyetin ufuk daraltıcı etkisi sebebiyle, becerikli ve yetişmiş iyi bir araştırmacının bu sınırlamaların dışında bir konuma kendini yerleştirmeyi başarması ve konuya empatik yaklaşım tavrını benimsemiş olması gerekmektedir. İnceleme konusunda seçilen yöntemin ve bu çerçevede yürütülen işlemlerin isabetliliği ve kendine güven meselesi zihinsel bir açmazı yol açabileceğinden, böylece araştırmacı belli bir cevap eşliğinde tıkanarak konu ile ilgili kendi yorumları ve değerlendirmelerini erteleyip yerleşik görüş ve geleneğe uyma eğilimine sürüklenebilir ve bu da bir bilimsel araştırmada orijinal ve yaratıcı fikir ve sonuçlara erişme hususunda ciddi bir engel teşkil edebilir⁴¹. Öte yandan, pratik olarak, her din, oraya akideler, mitler, duygular, kurumlar ve benzeri unsurların dahil ve birbirleriyle bağlantılı oldukları bir sistem ve hattâ sistemler dizisi teşkil ettiğinden, sistemin içindeki bir inanış veya uygulamayı anlayabilmek için onun kendine has muteva bütünlüğünü gözden kaçırmamak gerekmektedir; dinin bu

⁴¹ Krs.: E. R. Scharpe, "Methodological Issues", *The Encyclopedia of Religion*, 83-88.

sistematik ve organik karakteri karşılaştırmalı din bilimi incelemeleri için önemli bir sorunsal oluşturmakta; bununla birlikte, genellikle oldukça güç ve nazik de olsa geçerli karşılaştırmaların yapılabileceği, ancak uluorta ve değer yargılı karşılaştırmalardan sakınmak gerektiği kabul edilmektedir.

Gerçekte, her dinin bir sübjektif ve bir de objektif veçhesi mevcut bulunmakta, dinin sübjektif veçhesinin incelenmesi din felsefesi ve ilâhiyatın konusunu teşkil etmekte; bu bakımdan, bir görüşe göre günümüzde din incelemelerini genel hatları altında "deskriptif, tarihsel ve analitik araştırmalar" ve "normatif incelemeler" şeklindeki kategorizasyon çerçevesinde tasnif etmek mümkün olmaktadır. Ancak, din konusuna bilimsel yaklaşımların bu şekil altındaki bir yapıda kurumlaşmasını son tahlilde sorunsuz bir olgu imiş gibi görmek de aldatıcıdır. Zira, daha XVI. yüzyıldan itibaren Batı'da seküler eğilimler ve profan bilimlerin yeni ve seküler bir dünya görüşü, insan, toplum, tarih, kültür, hayat ve din anlayışını içeren bir Hümanizma'ya dönüşmüş ve normatif ilâhiyatlarla olan çatışma yeni zamanlar boyunca ve modern dönemde yepyeni zihniyetleri, gelişme ve değişimleri doğuracak biçimde sürmüştür ve hattâ bir şekilde sürmeye devam etmektedir. Dine bilimsel yaklaşım bakımından, normatif ilahiyatlara göre tam karşı kutba yerleşerek Tanrıdan değil fakat insandan hareket eden modern din bilimlerinin objektif ve dolayısıyla da bir anlamda laik olmalarının, bu iki yaklaşım biçiminin birbiriyle ve hem de şiddetle çatışmasına yol açmasından daha doğal bir şey olamazdı ve uzun bir ilk dönemde durum öyle oldu. Ancak, teolojik ve normatif ilahiyatlarla teolojik ve normatif olmayan din bilimleri arasındaki bu zıtlık ve çatışma zamanla belli bir yan yana geliş ve hattâ "birleşme" (kompozisyon)ye de dönüştüğü gibi üstelik son dönemde bir tür "bütünleşme" (entegration)ye doğru bir gidişin gözlemlendiğine de önemle işaret etmek gerekmektedir⁴². Öyle ki, artık bir yandan teoloji daha sofistike bir bilimsel veçheye bürünmekle teologlar da gerek bilimsel çalışmaları ve gerekse de eğitim ve öğretimlerinde modern tarihsel, bilimsel ve pedagojik yöntem ve teknikleri kullanmaya yönelirken, öte yandan ilahiyat öğretimi ve programları da modern din bilimlerinin yaklaşımları çerçevesinde yepyeni bir değişim ve dönüşüme maruz kalmaktadırlar. Aynı şekilde teoloji, Alman ilâhiyatçı Rudplf Bultmann (1884–1976)ın modern insanın anlayışına uygun olarak Yeni Ahid'in mesajını "demitolojizasyon" projesinde Heidegger'in Egzistansiyalizminden yararlanması örneğinde görüldüğü üzere felsefe ile ilişki ve hattâ işbirliği eğilimlerini sürdürmekte; ancak felsefe ilâhiyatın bir destekçisi olabileceği gibi din karşıtı pozisyonlar da alabilmekte; öte yandan, geleneksel ilahiyatlarla modern din bilimleri arasındaki zıtlığın tam bir senteze dönüştüğünü öne sürmek de yanıltıcı olmakta; her halükârda, geleneksel ilahiyatlarla modern din bilimleri, felsefeler, insan ve toplum bilimlerinin karşılıklı işbirliği çerçevesinde din ko-

⁴² Krş.: J. Seguy, "Panorama des Sciences des Religions", *Introductions aux Sciences Humaines des Religions*, Symposium recueilli par H. Desroche et J. Seguy, Paris: Cujas, 1970, s. 51.

nusunun çoğulcu ve disiplinlerarası yaklaşım paradigmaları ve şemaları çerçevesinde incelenmesi yönündeki gayretler de artmış olup, hattâ sadece Batı'da kalmamakta; dünya ölçüsünde belli bir ilgiye erişmiş görünmektedir.

Nitekim, başta Türkiye olmak üzere, belli bir ölçüde çağdaş İslam dünyası da bu değişim, dönüşüm ve etkileşimlerin dışında değildir. Ancak, İslam dünyasında dinin bilimsel incelenmesi meselesinin, olaylar ve süreçlerin kendilerine has iç ve dış dinamikleri çerçevesinde oldukça değişik şekiller ve süreçlerde seyretmek suretiyle başlangıçtan günümüze uzanmakta olduğuna da önemle işaret etmek gerekir.

Bilindiği üzere, miladî VII. yüzyılın başlarında inancı ve sisteminin temeline "Tevhit" akidesini yerleştirerek ortaya çıkan ve oldukça süratli bir yayılma hızı gösteren İslam dini, müteredit ruhları güçlü bir iman ışığı etrafında toplayıp birleştirmeyi başardığı gibi, aynı zamanda bilimsel, sosyal ve kültürel alanlarda kaydedilen gelişmeler çerçevesinde Abbasiler döneminin ortalarına gelindiğinde klasik İslam medeniyetinin teessüsüne de şahit olunmuş; bununla birlikte, İslam âlemi daha başlangıçtan itibaren önemli dinî, toplumsal ve kültürel değişim ve dönüşüm sorunları ile karşı karşıya gelmiş ve esasen İslam dünyasında ilmî gelişmeler de karşılaşılacak bu sorunlara çözüm arayışlarının birer ürünü olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır. Hakikaten, bir kere, İslam dininin içinde çıktığı ve geliştiği Arabistan'ın o zamanki dinî, sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel durumu ile yeni dinin etkileşimi ve bu çerçevede meydana gelen gelişme ve değişimler ve bunlara uyum ve uyumsuzluklara ilk İslam fetihleri ile birlikte yeni ve değişik ülkeler, toplumlar, kültürler, medeniyetler ve dinlere mensup değişik renk, ırk ve inanıştan insanlarla karşılaşmış olma ve bunların çok büyük bir bölümünün İslam dinini kucaklamış bulunmaları hadisesinin beraberinde getirdiği sorunlar ve etkileşimler eklenmiş bulunmakta; bu çerçevede, çok küçük bir dinî cemaatten büyük bir ümmete geçişin yanı sıra çoğu göçebe kabile düzeni ve sözlü kültüre mensup insanların şehrsel yapıdaki kitabî kültür ve medeniyete ve imparatorluk düzenine uyumu sorunu çok önemli dinî, sosyal ve kültürel değişimlere neden olmuş görünmektedir.

Nitekim, bilim sosyolojisi açısından, İslamiyet'te ilmî gelişmeler sözü edilen bu dinî, sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel değişim ve dönüşümler ve bunlara uyum ve uyumsuzluklar çerçevesinde bir gelişme seyrine sahne olmuş bulunmaktadır. Şüphesiz bu süreçler üzerinde yeni dinin beraberinde getirdiği yeni esaslar ve özellikle de dinamik ruhun çok önemli ve etkin rolüne de işaret etmek gerekir. Zaten, ilk dönemlerde kaydedilen büyük gelişme ve değişimler ve bu çerçevede ortaya çıkan tartışma ortamına belli bir ölçüde egemen olduğu anlaşılan müsamaha zihniyeti de anlaşılan büyük ölçüde bu dinamik ruhun bir tezahürü olmaktaydı. Yine de bu çerçevede kendini gösteren sorunlar ve özellikle de iç çekişme ve çatışmaların da olaylar ve süreçlerin seyri üzerinde çok önemli etkilerinin bulunduğunu bilinmektedir. Bu bakımdan, özünde bir din ve şüphesiz İslam dini ne kadar aşkın ve ilahî aleme uzanırsa uzansın ve hangi ölçüde zaman-üstü, tarih-üstü, toplum ve kültür-

üstü ve ötesinde algılanırsa algıların onun belli bir tarih, kültür ve toplum ortamında hayata geldiğini ve geliştiğini gözden uzak tutmamak gerekte; "din-toplum-kültür-tarih bütünü"nün etkileşimi bağlamındaki süreçlerin bu çerçevenin dışındaki tek yönlü algılanışları çoğu zaman yanlış ve yanıltıcı çıkarımlara kapı açmakta, bunlar da sırasında oldukça olumsuz sonuçlara neden olmaktadır. Nitekim, İslam dünyasında böylesine bir etkileşim bağlamında ortaya çıkan gelişmeyi yeni-yapısalcı (neo-strüktüralist) modern bir müslüman düşünür olan M. Arkoun "Vahiy, Tarih ve Gerçeğin karşılaşması" sürecinde formüle ederek, bu çerçevede kendini gösteren eğilimler ve oluşumları literalist, rasyonalist ve imajinatif kategorilerinde tasnife tabi tutmaktadır ki, buna göre, Hanbelilik ve Zahirilik literalizmin; Mutezile, Eş'arilik ve Felâsife rasyonalizmin; Şîlik ve Sufilik de imajinatif eğilimin İslam dünyasındaki tipik temsilcileri olmaktadır⁴³.

Bununla birlikte, anlaşılan İslam dünyasında zaman içerisinde kendi iç ve dış dinamiklerine göre oluşup şekillenen bu ve benzeri eğilimler ve akımlar yine zamanla orada meydana gelen durum ve şartlara göre zayıflamış ve güçlenmiş, yeni durum ve şartlar yeni gelişme ve değişimleri beraberinde sürüklemiş ve hattâ sürüklemeye de devam etmektedir. Bu çerçevede, şüphesiz İslam'da Kuran merkezî bir yer işgal etmekte olup, bu bakımdan orada ilmî ve fakat aynı zamanda dinî ve sosyo-kültürel gelişmenin mihverinde o yerini almış bulunmaktadır. Buna Peygamberin Sünneti eklenmekte, ancak bu iki temel kaynağın yorumu ve buna göre meydana gelen eğilim, oluşum ve şekillenmelerde yukarıda bir bölümüne işaret edilen iç ve dış dinamikler etkili görünmektedirler. Hakikaten, İslam bilim sosyolojisi bakımından meselâ müslümanların bilime yönelmelerinde bizzat Kuran'da bilime, akla, mantığa, düşünmeye ve araştırmaya verilen önemin yanı sıra pek çok hadislerde ilim öğrenmenin faziletlerinin dile getirilmiş olmasının payını göz ardı etmemek gerektiği gibi, öte yandan yukarıda belirtilen durum ve şartların ve karşılaşılan sorunların motivasyonunun önemini de gözardı etmemek gerekir. Bu bakımdan, İslam dünyasında meydana gelen değişme ve gelişmeleri yine çağdaş bir müslüman düşünür olan Fazlurrahman ile birlikte "genişleyen ve yeni hücrelerin oluşumunu sağlayan fakat henüz ayrılaşmamış olan, kapısını kapatmamış olmakla beraber yine onlar açısından bizatihi açıklanamayan merkezî bir çekirdeğin" gelişimine benzetebilirsek de⁴⁴, yine de bu tür biyolojik benzetmelerin belli bir ihtiyatla karşılanması gerektiğini de önemle belirtmek gerekir. Aksi halde, bunlar bazen çok yanlış ya da en azından yanıltıcı çıkarımlara da kapı açabilmekte; her halükârda, İslamiyeti ve özellikle de konumuz bakımından İslam dünyasında kaydedilen ilmî gelişmeyi genel sosyo-kültürel bünye ve onun dinamiklerinden kopararak anlamaya çalışmak kadar, onu sürecin belli bir dönemine ve özellikle de gelişimin çok hızlı seyrettiği ilk birkaç

⁴³ M. Arkoun, "Comment Lire Le Coran?", *Le Coran*, Paris: Garnier-Flammarion, 1970, s. 26-27.

⁴⁴ Fazlurrahman, *İslam*, (Çev.: M. Dağ, M. Aydın), Ankara: Selçuk Yay., 1992, s. 183.

yüzyıla indirgemek de oldukça yanıltıcı olmakta; bu anlamda, İslamiyet olgusunun yanı sıra İslam'da ilim hareketini de kesintisiz bir süreç şeklinde anlamaya çalışmak uygun düşmektedir. Nitekim, olaya böylesine kesintisiz bir süreç olarak baktığımızda onun tarih içerisinde muhtelif devrelerden geçtiğini ve sürecin kesintisiz olarak bir şekilde zamanımızda da sürdüğünü önemle belirtelim.

Hakikaten, bu çerçevede, bir kere dinî morfoloji açısından baktığımızda İslam dini, bizzat Kuran'dan çıkan şekli altındaki bir "Tanrı-evren-insan-hayat anlayışı" modeli ve dolayısıyla da bir tür çerçeve "dinî dünya görüşü" (Weltanschauung) olarak İslam ilâhiyatı ve ilimleri için ve hattâ tüm İslâmî gelişmeler için bir ilk model ve hattâ âdeta bir arketip teşkil ettiğinden, anlaşılan yukarıda işaret edilen eğilimler ve şekiller altında ancak tarihin rastlantıları çerçevesinde ortaya çıkan çok çeşitli yorum ve gelişmeler son tahlilde yine de ona atıfta bulunarak kendilerini tanımlamışlar ve gelişip kurumlaşmışlardır.

Gerçi, zamanla İslam dünyasına Sünnilik büyük ölçüde hakim olduğundan İslâmî ilimler de onun zihniyetinin damgasını taşıyan normatif bir yapıda şekillendi. Ancak ona, Şiilik, Tasavvuf, Mutezile, Haricilik ve Felâsife gibi akımlar da eklendi ve onlar kendi din, hayat ve insan anlayışlarına ve zihniyetlerine göre kendi ilim anlayışlarını ortaya koydular. Bununla birlikte, başlangıçta bu eğilimler pek belirgin değildi. Bu bakımdan, başlangıçta olay el-Fıkh'ül-Ekber (Büyük ilim) adı altında bütün ilimlere şamil küllî bir ilim şekli altında bir hareket aldı; ancak kısa zamanda toplumsal gereksinimler ve gelişmeler çerçevesinde farklılaşma olayı gerçekleşmeye başladığından bilimler de muhtelif kollara ayrıldılar. İslam ilahiyatının pratik cihetini içeren sosyal, hukukî ve ahlâkî meseleler Fıkıh bilimi çerçevesinde şekillenirken, akîdevî sorunlar ve apolojetik tavırlar Kelâm ilminin çatısı altında toplandılar. Tefsir Kuran'ın açıklanması ve yorumu ve Hadis de Peygamberin Sünnetinin tespiti işini üstlendi. Tasavvuf ahlâkî ve ruhî problemlere ağırlık verirken Felsefe akfî meselelerin spekülatif yorumuna yöneldi.

Bununla birlikte, İslâm'da ilim hareketi hiçbir zaman merkezî bir otorite altında mutlak bir ayrılaşma, iş bölümü ve uzmanlaşma düzeyindeki bir sistemleşmeye erişmediğinden hemen hepsi küllî bir eğilimle durum ve şartlara ve kendi normatif değer yargılarına göre vukuu muhtemel olanlar da dahil her çeşit meseleye el atma eğiliminde oldular ve hattâ bir ölçüde bu gün de öyle olmaya devam etmektedirler. Zaten, meselâ "ilâhiyat" terimi de İslâm dünyasına eski Yunan filozoflarında gördüğümüz "teoloji"nin karşılığı olarak girdi ve uzun süre ancak antik Yunan Felsefesinin etkisi altındaki filozof çevrelerinde itibar gördü. Belli bir ölçüde yine antik Yunan etkilerini de içerdiği anlaşılan kelimacılar ise ilahiyat yerine "ilm-i vacib'ül-vücut" terimini tercih ettiler.

Her halükârda, İslam'da ilim hareketi ve dolayısıyla da İslâmî ilimler, bilim sosyolojisi perspektifinde İslam tarihi içerisinde belli bir dönem ve özellikle de "kuruluş ve kurumlaşma dönemi" diye adlandırabileceğimiz ilk birkaç yüz yılın şartlarının,

sorunlarının ve zihniyetlerinin ürünleri olarak görünmekte; bu bakımdan da gerçekte onlar kanaatimizce ancak bu çerçevede bir normatif değer ve geçerlilik ifade etmektedirler. Hakikaten, çeşitli İslâmî ilimler ve meselâ Fıkıh, Tefsir, Hadis, Kelâm, Tasavvuf, vd., İslam dünyasında ilk üç yüz yılın ve özellikle de Emevî ve Abbâsî dönemlerinin dinî toplumsal ve kültürel şartlarında ortaya çıkmış ve gelişmiş ve Abbâsîler döneminin ortalarında İslâm dünyasındaki duraksama ve gelenekleşmeye paralel olarak statikleşmişlerdir ve bu bakımdan da onlar ancak bu tarihsel ve kültürel şekilleri altında bir varlık, değer ve geçerlilik ifade eden beşerî kültürel ve entelektüel ürünler olarak görünmektedirler. Böyle olduğu halde onları "salt" evrensel dinî ve hattâ ilâhî gerçekliklermiş gibi algılama, müslüman dinî hayatı ısrarla buna göre normatif biçimde düzenleme ve hattâ reforma tabi tutmaya kalkışma eğilimi İslamiyet olgusunu tarihten, toplumlardan ve kültürlerden koparıp belli bir dönemin ve toplumun şartlarının ürünü olan bir standart kültüre indirgeme gayretinin ifadesi olan "naif" yönelimin bir ürünü olmaktan öteye bir değer ifade etmemekte, bu nedenle de bu tür yorumlar kanaatimizce başarısızlık ve hayal kırıklıklarına mahkûm görünmektedirler. Esasen, öteki tüm ilâhiyat sistemleri gibi İslam İlâhiyatı da Tanrıya ait bilgi ve inanışların yanı sıra beşerî, toplumsal ve kültürel hayatın tamamını normatif bir biçimde kucaklama ve düzenleme eğilimini bir şekilde göstermişse de anlaşılan farklılaşma, değişme, iş bölümü ve uzmanlaşma olgusu tarih içerisinde oraya da damgasını kuvvetle vurmadan geri durmamış ve özellikle modern dönem bu çerçevedeki değişim ve dönüşümlerin, uyum ve uyumsuzlukların tepkili sancılara şahit olmuştur ve hattâ olmaya devam etmektedir.

Nitekim, "içtihat kapısının kapandığı" ifade edilen milâdî X. ve XI. yüzyıllardan itibaren zaman içerisinde İslam dünyasında statikleşmiş gelenek zincirini kırmak ve İslâm'da ilim hareketine yeniden bir canlılık kazandırmak için muhtelif "ihya" ve "tecdit" girişimlerine rastlanmış, ancak bunların hiç biri statükoyu değiştirecek bir güce erişememiştir. Esasen, bu şekli altında İslam ilminin de hep sınırlı sayıdaki belli çevrelerin ürünü olduğunu belirtelim. Zira, geniş kitleler bir tür "halk dindarlığı" formu altında dinlerini kendi geleneklerine göre yaşaya geldiler. Bu bakımdan, onların içerisinde çıkan karizmatik önderler de hep yüksek entelektüel ürünler ortaya koyan tiplerden çok duygusal ve imajinatif yönleri güçlü sıradan halk tipi liderler oldular ve hattâ özellikle günümüzde olmaya devam ediyorlar. Böylece, toplum gelenek zinciri altında kurtarıcı mehdiler yahut mücedditler, şeyhler ya da öteki karizmatik önderler bekleyen yahut "maziperest" eğilimler altında avunan açmazlara sürüklenmekten kendini kurtaramadı. Daha yüksek düzeyli kurumlar olarak gerek Medrese ve gerekse de Tekke kendilerini her yenileme teşebbüsü çerçevesinde gelenek zincirine biraz daha kaptırdıklarından oralarda da şekilcilik, taklitçilik, ezbercilik ve aktarmacılık yaratıcı eğilimlere daima egemen oldu ve hattâ zaman zaman dogmatik ve fanatik yönelimlere kapı açtı. Öyle ki, meselâ Osmanlı döneminde bilimin özellikle bir dönemden itibaren en çok şerhler ve haşiyeler düzeyinde ürünler ortaya koymuş olması, kendi içine kapanan ve statikleşerek her türlü ilerleme, yenilik ve değişmeye yabancı kalan ve en küçük bir yeniliğin kabulü konusunda

dahi tereddüt gösterip ona "bid'at" damgasını vurarak bunalımlara ve açmazlara ve tabii ki başarısızlıklara sürüklenen ve gerçek sorunlar yerine ayrıntıları veya sahte problemleri tartışan toplumun, çoğu zaman ancak yüzeysel bilgiler, tekrarlar, tepkisel tavırlar üretebilen bir konuma ve sonuçta da yıkıma uğramaktan kendini kurtaramamasına yol açmış bulunmaktadır.

Zaten, bu statik eğilimler ve kendi içine kapanarak açmazlara sürüklenişe, Batı'da Rönesans ve Reformla başlayan ve modern dönemde etkileri tüm dünyaya uzanan büyük değişim ve dönüşümlerin İslam dünyasına ve özellikle de o zamanda onun lideri konumundaki Osmanlıya uzanan etkileri eklenip de o önce duraklama ve daha sonra da çöküş sürecine girince, toplumda bu duruma bir çare üretmek üzere girişilen tüm modernleşme, yenileşme ve reform hareketleri de son tahlilde normatif çizgilere takılıp tıkanıp ve bir şekilde başarısızlıkla sonuçlandı. Her halükârda, bu gün artık çok çeşitli ve anlaşılan birinci derecede dış etkenler altında her şeye rağmen belli bir modernleşme ve değişim sürecine kendini kaptırmaktan da kurtaramamış bulunan İslam dünyasında gelenekçi, muhafazakâr, normatif ve dogmatik eğilimler ve fanatizmin tepkisel tavırları yenilikçi, ilerlemeci ve yaratıcı temayüllere daima baskın göründüklerinden en akılcı girişimler bile sonuçta bir tür pseudo-rasyonalizm olmaktan kendilerini kurtaramamakta; "eski" ile "yeni" yahut "geleneksel" ile "modern" ya da "yerli ve otantik" ile "aktüel ve gerçek" arasında denge kurulamayarak değişme güçlüklerinin neden olduğu uyum ve uyumsuzluklar çerçevesinde toplumsal hayatın her veçhesinde anomalilere, ikilemlere, bunalımlara ve hattâ patlamalara tanık olunmaktadır. Anlaşılan İslâm dünyasının çok köklü sorunları bu konuda çok yönlü ve sistemli çabalara ve özellikle de modern bilimsel çözümlemelere ihtiyaç duymaktadır. Bununla birlikte, genelde İslâm dünyası din konusunda ilk dönemlerin geleneksel "İslâm ilmi"ne ziyadesiyle takılmış görünmekte; anlaşılan modernist akım bunu aşmada oldukça zorlanmış ve esasen o belli bir entelektüel düzeyi de pek aşamadığından onun etkileri oldukça sınırlı kalmış bulunmakta; XX. yüzyılda ve özellikle de onun ikinci yarısından sonra sahnede daha çok görülmeye başlayan siyasal ve radikal İslamcı köktendinci akımların militan ideolojik vurguları ve sloganları İslam dünyasının karşı karşıya bulunduğu ikilemler ve açmazları daha da artırmaktan başka pek bir işe yarıyor görünmemekte; modern din bilimlerini özgün ve düzeyli metodolojik yaklaşım çerçevelerinde sorunların bilimsel analizi ve bu yolla çözümler üretmek üzere devreye sokma konusunda ise o öyle pek ciddi bir niyet ve kararlılık içerisinde görünmemektedir.

Her halükâda, tüm gelenekçi eğilimlerine ve gelenek ve değişimin neden olduğu bu tepkisel krizli ortama rağmen çağdaş İslam dünyası bir şekilde değişime uğramaya da devam etmekte; ancak, anlaşılan süreç çok yönlü ve çok çeşitli şekiller ve görünümeler altında işlemekte; nitekim çoğunluğu müslüman bir ülke olan Türkiye de sürecin içindeki yerini almış bulunmaktadır. Hattâ, çeşitli müslüman ülkeler ve toplumlar arasında sadece Türkiye Cumhuriyetinin çok büyük bir azim ve kararlılıkla çağdaşlaşmayı ve bunun temel bir ön şartı olan lâikliği seçtiğini ö-

nemle belirtmek gerekir. Bununla birlikte, Türkiye'de uygulamaya konulan şekli altında anlaşılan lâiklik ilkesi, bazılarının bizi inandırmaya çalıştıkları gibi dinsizlik yahut din karşıtlığını değil fakat tersine dine saygıyı içermekte, din işleri ile devlet işlerinin birbirlerinde ayrılması ve dinin siyasî ya da sosyo-ekonomik bir istismar aracı olmaktan kurtarılması amaçlanmış bulunmakta⁴⁵; nitekim Türkiye'de din beşerî ve sosyal hayatın bir gerçekliği olarak görülmek suretiyle onun işlerinin düzenlenmesi başıboş bırakılmak yerine devlete bağlı Diyanet İşleri Başkanlığına bırakılmakta, aynı şekilde din eğitimi ve öğretimi de sisteminin içindeki yerini almaktadır.

Esasen, Türkiye'de yüksek din öğretimi de öyle olmuş, 1924'deki Darülfünun İlahiyat Fakültesi tecrübesini müteakip 1949'dan itibaren İlahiyat Fakültesi üniversite çatısı altındaki yerini almış ve hattâ zaman içerisinde sayısı kanaatimizce ölçüsüzce artmış; ancak, din eğitimi ve öğretiminin ve özellikle de dinî yüksek öğretimin ve dolayısıyla da ilâhiyat bilimlerinin kalitesinin belli bir geleneksel bilgi düzeyini aşarak bilimsel bir derinlik ve sistematiğe ulaşması için katedilmesi gereken daha çok uzun bir yol ve çözümlenmesi gereken bir çok sorun kalmıştır.. Hattâ, Türkiye'de ilâhiyat öğretimi ve akademik çalışmaların geleneksel, normatif, aktarmacı ve düzensiz eğilimleri öylesine baskındır ki, onların bu şekil altında daha XVII. yüzyılda durağanlaşıp çöküntüye yönelen medresenin zihniyetini hangi ölçüde aştığı ilgili çevrelerde zaman zaman sorgulama konusu olabilmektedir.

Gerçi, ilahiyat öğretim programları ve akademik yapısında geleneksel İslâmî ilimler ile felsefe ve modern din bilimlerinin başlangıçtan itibaren yan yana yer aldıkları görülmektedir. Nitekim, bu duruma bakarak ekssantrik bir eğitimci her halde yine de normatif bir yönelimin baskısı altında kendisinin de görev aldığı Darülfünun İlahiyat Fakültesini bir "sosyoloji fakültesi" olmakla kolayca değerlendirebilmiştir. Ancak, ilahiyatlarda, geleneksel İslâmî ilimlerle modern din bilimlerinin bu yan yana bulunuşunun daha derinlemesine incelemede şimdilik bir görüntü düzeyini aştığını öne sürmek öyle pek mümkün olmamakta; zira, bir kere, Türkiye'deki ilâhiyatlarda geleneksel ve hattâ Abbasiler döneminin ortalarında statikleşen ve Osmanlı döneminde iyice standartlaştırılıp sıkıştırılarak monoblok bir popüler ilmiyal bilgisine indirgenen normatif ve apolojetik bilim ve din anlayışı ve kültürünü aşmaya yönelik öyle pek ciddi bir niyet ve çaba görünmemektedir. Halk kültürü ve yaşayışı düzeyinde ise, çok çeşitli dinî, mistik, mitolojik ve büyüsel unsurların ve yerel inanışlar ve örf ve âdetlerin karıştığı bir tür halk dindarlığı işlevsel olmakta ve böylesine bir popüler kültür ve yaşayış entelektüel düzeyde yeni ve orijinal yaratmaları üretmekte başarılı olamamaktadır. Orada daha çok karizmatik kurtarıcı önderler, şeyhler, mehdiler, mücedditler, mesihler, vb. tipler ilgi görüyor ve bekleniyor. İlahiyatların

⁴⁵ Bk.: Ü. Günay, H. Güngör, A. V. Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Ankara: Adım yay., 1997.

akademik yapısı içerisinde ise geleneksel, muhafazakâr, normatif ve apolojetik bilimler, özellikle "Temel İslam Bilimleri" adı altında yerlerini güçlü bir şekilde almak, eğitim-öğretim programlarında ağırlıklarını baskın biçimde hissettirmek ve dersleri ve bilimsel çalışmalarında genellikle bu geleneksel, normatif ve apolojetik kültürü bir şekilde derleyip pek bir bilimsel kritik ve analize tabi tutmaksızın veya oldukça cılız teorik çerçeve ve yetersiz analizlerle aktarmak ya da yeni bir şekil altında yeniden üretmek suretiyle geleneksel eğilimlerini kuvvetle ortaya koyuyorlar. Onların arasında zaman zaman kendini gösteren modernist ya da "sözde modernist" eğilimler de son derecede cılız kalmakta ve çoğu zaman ya XIX. yüzyıl İslâm modernistlerine referansta bulunarak onların veya radikal dinci ve siyasal İslamcı akımların ideolojik açmazlarına sürüklenmekten kurtulamamaktadırlar.

İlahiyatlarda felsefe de normatif ve spekülâtif eğilimlerini öyle pek fazla düzeyli olmayan ve çoğu zaman aktarmacı bir biçimde sürdürüyor. Esasen, dinî yüksek öğretimin üniversite çatısında "ilahiyat" adı altında yer almakta oluşu da bize bu baskın gelenekçi normatif eğilimin tipik bir göstergesi gibi görünüyor. Zira, anlaşılan belli bir dinin normları, değerleri ve zihniyetine göre onu anlama, açıklama ve eğitim-öğretimi buna göre normatif ve apolojetik bir biçimde düzenleme eğilimi ilahiyat ilminin zaten temelinde yattığından, her dinin ilahiyatı kendi inanışları, ölçütleri ve doğruları çerçevesinde bir şekilde normatif kalmaya mahkûm olmakta; doğrusu Türkiye'de ilâhiyat öğretimi ve hattâ bilimi de genelde bize bunun dışına pek çıkıyor görünmemektedir. Üstelik, geleneksel, normatif ve apolojetik formu altında İslam ilahiyatı ilk dönemlerde oluşan ve statikleşip standartlaştırılan şekli altında derlenip günümüze aktarıldığında hızla değişen ve gelişen toplumun manevî ve dinî ihtiyaç ve beklentilerine cevap verememekte; bu da toplumda "çarpık" dinsel arayışlara, çatışmalara, ikilemlere ve bunalımlara kapı açmaktadır. Esasen, yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, modern din bilimleri de bunu aşmak ve din konusunu yeni bir bilimsel analiz çerçevesine oturtmak için uzun ve sancılı bir gelişim sürecini müteakip ancak modern dönemde ve Batı'da ortaya çıktı ve büyük ölçüde tüm dünyaya ve bu arada İslam dünyasına ve Türkiye'ye de oradan geldi. Ancak, belirtmeliyiz ki, aslında modern din bilimlerinin, lâik Türkiye Cumhuriyetinin ilahiyat öğretiminin dışında, öteki müslüman ülkelerin İslâmî öğretimlerine öyle ciddi şekilde girdiğinden söz etmek de bildiğimiz kadarı ile pek mümkün görünmüyor. Kaldı ki, Türkiye'deki ilâhiyatlarda dahi şimdilik bu ancak geleneksel İslâmî ilimler ile modern din bilimlerinin bir tür karşılaşması ve en çok da yan yana bulunması düzeyinde gerçekleşebilmiş olup; oradan bir tür kompozisyon ve hattâ entegrasyona gidebilmek için daha çok uzun süre beklemek gerekmektedir. Esasen, bu yan yana bulunuş da öyle sanıldığı kadar sorunsuz ve tepkisiz değildir. Yadırgayıcı olumsuz tavırlar potansiyel olarak daima mevcut bulunduğu gibi bunların bazen sancılara yol açtığına örnekleri de bilinmektedir.

Öte yandan, gerçekte ilâhiyatlarda modern din bilimlerinin de geleneksel ve normatif İslâmî ilimler gibi henüz kendilerinden beklenen düzeyin çok altında kal-

dıklarına; aktarmacı, derleyici, yüzeysel ve her halükârda en çok deskriptif düzeyde bilim ve eğitim-öğretim ortaya koyabildiklerine ve üstelik bazen "bilgiyi İslâmîleştirme"yi sloganlaştıran siyasal veya radikal İslamcı eğilimlerin cazibesine kapılarak, meselâ sosyolojiye "ilmi sünen-i ilâhî veya Sünnetullah" ya da "İslamî Sosyoloji" adının verilmeye kalkışılması yahut dinler tarihi, din sosyolojisi, din psikolojisi, vd.nin normatif İslâmî terminoloji ve anlayışlarla yorumlanarak gerçekleştirilmek istenmesi girişimi örneklerinde görüldüğü üzere, modern, tecrübî ve objektif din bilimlerini bir şekilde "müslümanlaştırma" eğilimleri sergileyebildiklerine veya hattâ bazen Ali Seriatî, Seyyid Kutub, Mevduđî gibi köktendinci yazar, önder ve ideologların fikirlerini, bilimsel bir dogmatizm ve hattâ fanatizme kapılarak hiçbir kritiğe yer vermeksizin dinî ve bilimsel mutlak doğrular olarak aktarma veya yeniden üretme şeklindeki ideolojik eğilimlere yöneldiklerine ya da hiç değilse normatif ya da apolojetik tavırlar yahut yargılardan ya da spekülasyondan sıyrılamadıklarına, tenkitçi bir tutum ve sistematik analizler ortaya koyamadıklarına ve böylece orijinal bilim, fikir ve sorunlara çözüm üretme düzeyinden çok uzaklarda kaldıklarına ve bütün bunların ilahiyat öğretimi ve hattâ toplumun genel dinî kültür ve yaşayışı üzerinde olumsuz yankılarının bulunduğuyla önemle işaret edelim.

Bu bakımdan, lâik Türkiye Cumhuriyeti, üniversite çatısı altında geleneksel, normatif ve apolojetik ilahiyat ilmi ve öğretiminin yetersizliği karşısında modern din bilimlerine de kapıyı açma başarısını göstermişse de, bu bilimlerin oralarda ciddi bir varlık gösterebilmeleri ve karşı karşıya kalınan çok önemli sorunların çözümü yolunda önemli değişim ve dönüşümlere ön ayak olabilmeleri için vakit oldukça erken görünmektedir. Bu şekil altında, konumuz bakımından temel sorun, bazılarınin safdillikle sandıkları gibi, insanlık değerlerini ve her çeşit maneviyatı yitirmiş mutlak anlamda din-dışı ve materyalist dünya, hayat ve insan anlayışına değil fakat antik ve Orta çağlardan kalma mitolojik ve teolojik anlayışlara ve otoritelere dayalı, küllî ve tekeli normatif bilim anlayışından deneysel ve objektif bilime, dinî-mistik ve teosantrik bir dünya görüşü, hayat ve insan anlayışından çağdaş, demokratik, liberal, lâik ve insan haklarına, dine ve inanca saygılı, kendi kaderini yüklenebilecek bir insan, dünya ve hayat görüşü ve anlayışına geçiş sorunudur.

Bununla birlikte, zamanla bunun aşılacağı ve gerek ilâhiyatlar ve gerekse de öteki bilimsel ve akademik çevrelerde ilâhiyat ve din bilimlerinin giderek kendini daha çok kabul ettirmek suretiyle özgün ve düzeyli bilimsel ve düşünsel yaklaşım perspektifleri ve bu çerçevede ortaya konulacak olan bilimsel ürünleri aracılığı ile Türk toplumunun karşı karşıya bulunduğu devasa sorunların çözümüne olumlu katkılarını sürdüreceğini ümit etmek gerekir. Esasen bu, kanaatimizce, çağdaş Türk toplumunun geleceği bakımından hayati bir önem de taşımaktadır. Zira, çağdaş dünyada ve özellikle de günümüz Türk toplumunda din ile ilgili sorunlar toplum hayatında kendilerini giderek daha güçlü bir biçimde hissettirdikçe dinin bilimsel incelenmesine olan ihtiyaç da artmaktadır. Bu ihtiyaç uygun biçimde karşılanmadığı takdirde değişimin anomi ortamının yeni ikilemlere, çarpıklıklara ve hayal kırık-

lıklarına kapıyı daima açık tuttuğunu gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Zira, pek çokları din konusunda her şeyi bildiklerini sanmakla aslında kendi ön yargıları ve acele genellemelerinin kurbanı olmakta; din olaylarının bilimsel yaklaşım çerçevesinde analizi çok çeşit boyutlarının bulunduğunu anlamamıza imkân tanıdığı gibi, bunun ihmalî aşılması güç sorunlara ve açmazlara yol açmaktadır.

Esasen, toplumlarda din, özellikle insanların kişilik gelişmeleri ve toplum kültürü üzerinde oldukça etkindir ve onların dünya görüşleri, hayat anlayışları, tutum ve davranışlarının şekillenmesinde önemli rollere sahiptir. Türkiye'deki din kültürü ve öğretimi ise, en yüksek düzeyli şekli altında bile bu konuda insanlarımıza ancak oraya geleneksel ve normatif değer, zihniyet ve algılamaların egemen olduğu son derecede dar çerçeveler sunabilmekte; bu da sırasında açmazlara sebebiyet vermekten geri durmamaktadır. Bu bakımdan, insanlarımızın din anlayışları ve dünya görüşlerinin olumlu biçimde şekillenmesinde ilahiyat bilimi, öğretimi ve özellikle de modern din bilimlerine önemli görevler düşmekte; bu çerçevede dinin modern bilimsel ve pedagojik esaslara göre öğretimi ve bu yöndeki atılımlar çok büyük önem taşımaktadır. Aksi halde, bunalımlı ortamın sürprizlerine şaşmamak gerekecektir.