

# KUTSAL'A GİDEN YOL: DİNLER TARİHİ'NDE BİR METODOLOJİK YAKLAŞIM VEYA BİR BİLİM OLARAK DİN FENOMENOLOJİSİ

Mustafa ALICI\*\*

## ÖZET

Din Fenomenolojisi, dinlerde görülen şeyleri, yani kutsalın tezahürlerini anlamaya çalışan bir alandır. Bu makalede klasik dönemde çoğu kez Dinler Tarihi ile özdeşleşmiş görülmesine rağmen günümüzde fenomenleri inceleyen bir alan haline gelen Din Fenomenolojisi ele alınmıştır. Bu yönüyle bu disiplin, Dinler Tarihi'nin çok yönlü metodolojisini dinamik tutmakta ve ona yeni ve geniş hareket alanları sağlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Fenomenolojisi, Kutsal, Hermönetik, Dinler Tarihi, Fenomenolojik Yaklaşım

## ABSTRACT

**THE WAY TO THE SACRED: THE PHENOMENOLOGY OF RELIGION EITHER AS A METHODOLOGICAL APPROACH IN THE HISTORY OF RELIGIONS OR AS THE INDEPENDENT DISCIPLINE**

The Phenomenology of Religion is seen as a field dealing what appears, that is, what manifests as sacred in religions. In this article we have taken up the discipline which has been understood as the identical one to the History of Religions (Religionswissenschaft) in the past, however, today which is perceived as the specific field of religious the phenomena. In this respect this science gives new and dynamic paradigms to the multi-composite- methodology of the History of Religions.

**Key Words:** The Phenomenology of Religion, The Sacred, The Hermeneutics, The History of Religions, The Phenomenological Approach

## Giriş:

### Felsefî Fenomenoloji'den Dinî Fenomenoloji Oluşturmak: Din Fenomenolojisi'nin Felsefî Arkaplanı

Dinler Tarihi, din olgusunu, dinî olayları, dinlerde ortaya çıkan kutsalın tezahürlerini mukayeseli olarak inceleyen bir disiplin olarak günümüzde din bilimleri arasında çok önemli bir işlev yüklenmektedir. Din Fenomenolojisi (*The Phenomenology of Religion*), dinî tezahürleri ele alan, sosyal ve beşerî bir alan olarak geniş uygulama modellerine sahip Dinler Tarihi (*Religionswissenschaft*) disiplininin metodolojik bileşenleri içinde sadece bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.

Bunun yanında Din Fenomenolojisi bilhassa son dönemlerde çoğu kez Dinler Tarihi'nden bağımsız ve özgün disiplin olarak anlaşılmış ve dinde ortaya çıkan tüm unsurları (fenomenleri) sistematik ve mukayeseli bir şekilde tasnif eden onları “anlamaya” yani onların anlamlarını ortaya çıkarıp “yorumlamaya” çalışan bir bilim olarak algılanmıştır. Bu anlamıyla söz konusu bilim, antropolojik bir bakış açısına sahip olarak dinî bir fenomeni, beşer kültürünün bir ürünü, önemli bir özelliği veya onu yansıtan bir çehresi olarak inceler.

Aslında bir yaklaşım olarak fenomenolojik metot, Genel Dinler Tarihi biliminin XIX. asrın ikinci yarısı doğuşundan birkaç on sene sonra, yine bu bilimin sınırları içinde, bilhassa Hollanda ve İskandinav ülkelerinde ortaya çıkan ve genelde fenomenlerin yapısal formlarını tarihlerini gözardı ederek inceleyen ve olayların psikolojik anlamlarını öne çıkaran bir yöntem olarak algılanmıştır. Bu bilimi Dinler Tarihi bünyesinde değerlendirenler için *Karşılaştırmalı Din* (Comparative Religion) aynı şeyi ifade eder. Kimilerine göre ise *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi* (Comparative History of Religions) aslında Din Fenomenolojisi anlamındadır ve fenomenlerin tarihsel süreç içindeki yapılarını vurgulayan tarihsel fenomenolojik yaklaşım olarak, fenomenlerin mevcut hallerinin yanı sıra tarihsel gelişimini ve yönlendiği istikameti de ihmal etmeyen uzlaştııcı bir bakış açısı sunar.

Görüldüğü gibi klasik dönemden günümüze kadar *tek bir Din Fenomenolojisi bulunmaz aksine pek çok din fenomenolojisi mevcuttur*. Bu bağlamda çağdaş Din Fenomenologları, bu disiplinin kullanım tarzlarına bakarak fenomenolojileri çeşitli gruplara ayırmışlardır. Çağdaş Din Fenomenologlarından Douglas Allen, günümüze kadar gelen fenomenolojileri dört grup altında tasnif eder; birinci grupta herhangi bir felsefi veya teolojik iz bırakmayan ve terimi en geniş ve en muğlak haliyle kullanan grup vardır ki onlar için din fenomenolojisi sadece dinin temel unsurlarının araştırılıp anlaşılmasını ifade eder. İkinci gruptakiler, din fenomenolojisini mukayeseli ve tipolojik bir tasnife dayanan özgün bir din bilimi olarak anlamıştır (söz gelişi P. D. Chantepie de la Saussaye, Geo Widengren ve Ake Hultkrantz). Üçüncü gruptakiler ise bu alanı, Dinler Tarihi ile özdeş, onun içinde, onun bir alt disiplini veya metodolojik bir yaklaşımı olarak görenlerdir (söz gelişi, W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker, Mircea Eliade, Jacques Waardenburg). Son olarak, din fenomenolojisini teoloji içinde kullanan veya felsefi fenomenolojiyle özdeşleştirenlerin oluşturduğu anlayış bulunur (söz gelişi, Max Scheler, Paul Ricour, Friedrich Schleiermacher ve Paul Tillich)<sup>1</sup>.

\* Yard. Doç. Dr., K.T.Ü. Rize İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi [mustafaalici@hotmail.com](mailto:mustafaalici@hotmail.com)

Bilimin ortaya çıkışında Kitab-ı Mukaddes yorumlamalarının oldukça yoğun yaşandığı XIX. asır hermenötik yaklaşımları ile Alman *Verstehensphilosophie* anlayışının derin etkisi olduğu bilinmektedir. Bilhassa klasik dönemde Din Fenomenolojisi, dinin tezahürlerinin derinden incelenmesi yoluyla dinin anlaşılmasına (*Verstehen*) ve onun özünü (*Wesen*) kavramaya götüren bir yol olarak algılanmıştı. Zaten yorumlama ekolleri bağlamında XIX. yüzyıldaki akımlara baktığımızda, genel olarak din çalışmalarında tarihsel yönü dışlayan Hollanda ekolünün aynı zamanda bu disiplinin büyük “öncülerini” çıkarmış olduğunu rahatlıkla gözlemleyebiliriz<sup>2</sup>. Söz gelişi *Din Fenomenolojisi* terimini *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887) adlı eserinde ilk kez kullanan Hollandalı Dinler Tarihiçi P. Chantepie de la Saussaye (Ö. 1920), onu sistematik bir din bilimi olarak yansıtan ise öğrencisi Gerardus van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*, 1933) olmuştur<sup>3</sup>.

Genel olarak Din Fenomenolojisi’nin sözlüğünde, fenomen terimi ve onu anlamaya yönelik olmak üzere yapı (structure), betimleme (description), morfoloji, karakter verme (characterisation), anlama (verstehen), öz (wesen/essence) ve tezahür (erscheinungen/manifestation) gibi felsefe kavramları bulunmaktadır. Bu bağlamda Din Fenomenolojisi’nin genel felsefeden yararlanmasının iki temel boyutu bulunmaktadır; a). Kant’ın, numen/fenomen ayırımına bağlı olarak “Üstün Kutsal Varlığı” ifade etmek üzere “Fenomen” (Grekçe *Phainomenon*/kendini gösteren, tezahür eden şey) terimi ışığında gelişen anlamlandırmalar b). Hegelci-Husserlci genel fenomenolojiden ödünç alınan terimler etrafında gelişen fikirler.

“Fenomenoloji” kelimesini felsefî anlamda ilk defa Alman asıllı İsveçli matematikçi ve filozof Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon* (Leibzig, 1764) adlı eserinde kullanmıştır. Lambert’in çağdaşı Alman filozof Immanuel Kant (1724-1804) ise fenomen kelimesini eserlerinde iki defa kullanmış ve buralarda “tecrübenin yani görünen ve zihnimizce oluşturulan şeylerin verileri” olarak anlamlandırmıştı. Ona göre “numenler”, yalnızca akıl ve idrak ile elde edilen şeylerken, kendinden olan şeylerden ayrılan fenomenler ise rasyonel, bilimsel ve objektif olarak hareket eden eşyadır<sup>4</sup>.

Felsefî fenomenolojinin en önemli ismi hiç kuşkusuz Georg W. F. Hegel (1770-1831)’dir. O, *Tinin Fenomenolojisi* (*Phänomenologie des*

<sup>1</sup> Douglas Allen, “Phenomenology of Religion” *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, c. XI, 1987, 273.

<sup>2</sup> Eric J Sharpe, *Comparative Religion: A History*, London 1986, 220.

<sup>3</sup> King, Ursula, “Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion”, *Contemporary Approaches to the Study of Religion -I*, Berlin- New York- Amsterdam 1984, 39.

<sup>4</sup> Douglas Allen, a.g.m., 273.

*Geistes*, 1807) adlı eserinde Kant'ın phenomena ve noumena şeklindeki ayırımına karşı çıkar. Ona göre fenomenler, bilginin fiili safları olup, evrimsel bir tarzda ham bilinçten mutlak bilgiye doğru daimî bir ilerleyişi gösterirler. Bir başka deyişle fenomenler, zihnimizin bize gözüktüğü yolları incelemekle mutlak bilgiye ulaştığımız ve Tinin (Ruhun) gelişim safhalarını bize sunan tezahürlerdir. Hegel için fenomenoloji ise kendisi vasıtasıyla zihnimizin bize görüldüğü yolları araştırarak mutlak bilgiye geldiğimiz bir bilimdir <sup>5</sup>.

1900'lü yılların başına gelindiğinde bir grup Alman bilimadamı fenomenoloji üzerine bir dizi araştırma yayınladı. Bu grubun en etkili ismi Avusturya doğumlu Alman filozof Edmund Husserl (1859-1938) idi. Onun bu alana en önemli katkısı, ampirik olmayan sezgisel bir metodoloji kazandırmasıdır. Husserl ve onun gibi düşünenler, yaşam tecrübelerinin objektif bir ampirizm için gözardı edilmesini arzu eden her türlü bilimsel metodolojiye karşı çıkmışlardı. Bunun yanında onlar, beşer tecrübelerini azami ölçüde dikkate alarak, onları hakikatin keşfedildiği birer araç olarak kullanmayı amaçlıyorlardı. Husserl'in tesirinin en önemli sonucu olarak fenomenoloji terimi, sadece tasvirci bir metodolojiyi ifade etmedi, aynı zamanda felsefî bir fenomenoloji hareketini de başlattı. Husserlci aşkinci fenomenolojiyi değişik alanlara uygulayan filozoflar arasında Martin Heidegger, Jean Paul Sarte, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jasper, Marvin Faber ve Paul Ricour sayılabilir.

Bu bağlamda felsefî fenomenoloji, Din Fenomenolojisi'nin temel kaynaklarından biri olarak önemlidir. Felsefî fenomenolojinin, verilere önem veren *Zu den Sachen (verilere yönelmek)* şeklindeki özgün sloganı, bu araştırma alanının da temel sözü olmuştur.

Din Fenomenolojisi teknik terimlerini klasik dönemden kazanma hevesindeydi ve Husserl'den pek çok terim ödünç alacaktı; nitekim Husserlci fenomenolojide beş temel kavramı vardır: *Tasvir*, *redüksiyon*, *öz*, *niyetsellik* ve *alem*. *Tasvir*, çevreyi izah etmekten ziyade betimlemeyi amaçlar. *Redüksiyon*, varlık meselesini "paranteze alarak" anlama meselesine bütün dikkatleri çekmek ister. Burada fenomenolog, aynı zamanda gerçeklik meselesini de "paranteze alır". *Öz (essence)*; fenomenoloji özel ve somut eşyanın tasviri ile değil özlerin tasviriyle ilgilenir. *Öz* terimiyle bir eşyanın tabiatını ifade eden cins ismi kastedilir. Fenomenoloğun hedefi, bir fenomenin özünü tasvir etmek olup ona "yer bulmak" değildir. Böylece o bir şey içindeki anlamı yani özü bulur, sebep veya hakikati değil. *Niyetsellik*; bir

<sup>5</sup> Eric J. Sharpe, "Din Fenomenolojisi", *Batı'da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren, Ömer Mahir Alper, İstanbul 2002,, 113-114;  
http://www.wheaton.edu/Mission/moreau/Articles/Phenomenology.htm  
(20/10/2005)

yönelmeyi gösteren bu terim, bu alemde yöneldiği bir objenin dışında zihni bir faaliyet olarak hiçbir şeyin olmadığı gerçeğine dikkat çeker. Bir başka deyişle niyetselliğe göre bir şey hakkında düşünme olmaksızın gerçekten bir düşünce olamaz. Burada süje ile obje arasındaki temel birliktelik, düşünen ile hakkında düşünülen arasındaki temel birliktelik, fenomenolojinin ana konusudur. Niyetsellik ona göre bilinçli oluşun özünü oluşturur. Husserl'e göre aşkın fenomenoloji, niyetselliği mümkün kılan anlamların temel unsurlarını inceler. Bu noktada eidetik vizyon, Husserl'in niyetsellik tanımında önemli yer tutar. Zira niyetselliğe göre zihin, bir süje olarak kendini belli objelere yöneltir. Eğer zihnin algılama esnasında bir birliktelik bulursa buna anlamlandırma denecektir. *Alem*; bu terim Husserl fenomenolojisinin en çetrefilli ve en ihtilaflı kavramlarından biridir. Alem terimi yansımacı bir organizasyon olup bizim yarattığımız bir şeydir, kendi varlığımızın bir sanısı değildir. Yine alem, kişinin zihni dışındaki başkalarına ait zihinlerin bu birliği bulmasını ve anlamın sadece kişiye özel-sübjektif- olmadığını da aynı kişiye gösterir<sup>6</sup>.

Husserlci redüksiyon anlayışı özellikle de paranteze alma (epoche) işlemi biraz daha açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır. Epoche (Grekçe epecho fiilinden "ben geri duruyorum"); özgün, orijinal, çıplak ve saf fenomenlere ulaşabilmek için kişinin önyargılarını, fikirlerini ve inançlarını paranteze alması olarak tarif edilir. Belli bir objenin gerçek varlığı sorununu bir kenara bırakan Husserl, bunun için beş safhaya ihtiyaç duyar; a. Verilerin ardına ulaşmak için kişisel duygu, düşünce, sevgi ve nefret gibi duygusal unsurları parantez içine almak. b. Kendilerine ait olan şeylere ulaşmak için teori ve düşünceleri paranteze almak; c. Görülen olguları dışlamak için bütün felsefi bilgileri parantez içine almak. d. Fenomenlerin, kendi içyüzleri vasıtasıyla, arka planına ulaşmak. Bu süreç zarfında, kişinin kendini başkalarının yerine koyarak ( empati), onların veya şeylerin duygularını ve içyüzünü anlamaya çabalamak. e. Eidetik vizyonu kullanarak, yani empati ve sezgi yoluyla fenomenlerin ilişkide bulunduğu illetlerinin arka planına ulaşmak yoluyla fenomenlerin *özlerine inmek*. Eidetik vizyon denilen evrensel töz, sezgisel yolla kavranabilir özellikte olup aynı zamanda gözlemcinin bir durum veya olguyu gözlemlerken, mahiyetinin ne olabilirliğini veya ne olduğunu bir tarafa bırakıp gerçek mahiyetine yani özüne inmeyi gösterir<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Maurice Merleau- Ponty, " An Introduction to Phenomenology", *Phenomenology of Religion: Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*, ed. Joseph Dabney Bettis, 1969, 5-12, Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi – Tarihçe Yöntem Uygulama-* Kayseri 1999, 75-79; Douglas Allen, 275.

<sup>7</sup> Thomas Ryba, , *The Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion*, New York 1992, 198-214.

### a. Tiele'den Wach'a Klasik Dönemde Din Fenomenolojileri

Klasik dönem kurucu Dinler Tarihçileri arasında *Cornelis Petrus Tiele* (1830-1902), Hollanda, Leiden doğumlu bir bilim adamı olarak Din Fenomenolojisi'ne dair iki önemli eser yazmıştır; *Outlines of The History of Religion to the Spread of Universal Religion* (1877) ve *Elements of the Science of Religion* (1896-1898).

Her şeyden önce fenomenolojiyi din biliminin felsefi kısmının ilk safhası olarak gören<sup>8</sup> Tiele, bu disiplini aynı zamanda dine çeşitli tezahürleri bağlamında yaklaşıp ve Dinler Tarihi disiplininin, din olgusunu beşeri, tarihsel ve psikolojik bir fenomen olarak anlaması gerektiğini belirtir. Yine ona göre bu bilim, ön yargısız bir araştırma ile dinin nasıl ortaya çıktığını, geliştiğini ve hangi temel unsurlardan oluştuğunu ortaya çıkararak tüm hatlarıyla onu “anlamaya” çabalar<sup>9</sup>. Tiele, eserlerinde ana kalkış noktası olarak dinin genel bir beşer fenomeni olarak temel bazı unsurlardan oluştuğundan hareket etmektedir.

Zaten o, beşer zihnini gelişmeci olarak düşündüğü için fenomenolojisi de dinamik bir karakterdedir. Ona göre din kendini “*fenomenler halinde*” tecelli ettirmektedir. Bu tecelli, beşer zihninin faaliyetleri yoluyla meydana gelmektedir. Dini, beşeri bir fenomen olarak anlamamızda en büyük ortak ve birleştirici faktör, her yerde değişmeden kalan (ortak) beşer zihnidir. Tiele'nin bu anlayışı, modern bir fenomenolojik hatta çok yeni bir yaklaşım olan kognitif yaklaşımla örtüşür. Son olarak Tiele'ye göre çoğul haliyle dinler ise farklı farklı beşer ifadeleri olarak her insanın içinde saklı bulunan tek bir dinin dışı vurmuş “unsurlarıdır”<sup>10</sup>.

Buna ilave olarak Tiele'nin dini fenomenlerini tasnife yönelmesi ve dinin tüm formlarını ayrı bir kategori olarak incelemek istemesi onun bir diğer özelliğidir. Söz gelişi o, Dinler Tarihi'ni bir takım bölümlere ayırır; *morfolojik bölüm*, fenomenlerin- sürekli gelişmelerinin tabii bir sonucu olarak- değişimlerini ve transformasyonlarını endüktif bir araştırmayla incelemektedirken *ontolojik bölüm ise* tüm gelişim ve değişmelere bağlı yapıların yanında/ötesinde dinin değişmeyen unsurunu ele alır. Bu, Tiele'ye göre dinin çekirdeği, özü ve kaynağıdır. Dinin gerçek doğası bu bölümde inceleme altındadır. Bu çalışma bölümü fenomenleri incelerken, endüktif, ampirik araştırmaların getirdiği sonuçları dedüktif bir şekilde sorgulayacaktır. Ontolojik çalışma Tiele'ye göre kendi arasında da iki alt-bölüme ayırır; her

<sup>8</sup> Douglas Allen, a.g.m., 276.

<sup>9</sup> Jacques, Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion, An Anthology-I*, Berlin 1973, 98.

<sup>10</sup> C. P. Tiele, *Elements of a Science of Religion- Morphological*, I, Edinburgh 1897, 222, 296-297.

bir fenomeni kendi özgün gelişim süreç/safhası içinde inceleyen *fenomenolojik-analitik bölüm* ve dinin statik ve kaynaklarının dindardaki anlama sonuçlarının değerlendirildiği *psikolojik-sentetik bölümü*. Yine Tiele'ye göre din kavramı temelde genel beşer fenomeni olarak değerlendirmesi gerektiği için ortaya çıktığı tarz ve onun temel unsurlarının bir araya bulunuş şekli, her yerde ve her zaman değişmez olduğundan, tekrarlanan fenomenlerin incelenmesi bilim adamı için çok anlamlar ifade edecektir<sup>11</sup>.

Neticede Tiele, Dinler Tarihi'nin bu iki metodunun bağımsız olmadığını aksine birbirlerini tamamlayıcı görevler üstlendiklerini belirtir. Zaten Tiele, Müller'in tarihsel araştırmaların ısrarla vurgulanmasını takdir etmekte ve şu sözü ilave etmektedir; “eğer tarihsel değilsem hiçbir şey değilim<sup>12</sup>”.

Tiele *fenomenolojinin temel hedeflerinden olan* “anlama ve anlamları ortaya çıkarma görevini” araştırmacıya yükler; buna göre din bilimcisinin bulduğu bulgular, ancak kavram olarak dindarları tarafından değerinin olduğu bilinip anlaşıldığı zaman bir önem ifade edecektir. Tiele, -fenomenleri anlama bağlamında- dinin gerçek gelişimi için gerekli olan öze ait, ayrıştırılamaz, üç adet gerekli unsur belirler; dindarın, fenomenlere verdiği olumlu tepki olarak mizaç (emotion), onun fenomenlere yüklediği kavram (conception) ve bu ikisinin neticesinde dindarda ortaya çıkan derin his (sentiment). Tiele, bu üç değişmez din unsurunun din içinde eşit değerde ve aynı ölçüde hareket etmesi gerektiğini savunur ve buradaki dengenin bozulması halinde hastalıklı bir durumun kendiliğinden ortaya çıkacağını savunur<sup>13</sup>.

Tiele genel din olgusunun kendini “dinler” olarak ortaya çıkan formlardan ayrıştırılma gerektiğini ve bunun için de objektif tutumun şart olduğunu savunacaktır. Yine de çağdaş Din Fenomenolojisi için Tiele, katı tarihsel mukayeseci yaklaşımı öncelikli olarak Yakındoğu dinlerine uygulayan ama dinin özünün bilincinde olarak ona yönelik felsefi araştırmalara girişmiş bir bilim adamıdır<sup>14</sup>.

Neticede Tiele, tarihsel yaklaşımı ısrarla vurgulamasına rağmen sonraki kuşaklar tarafından görüşleri tarihsel olmaktan ziyade felsefi olmakla suçlanacaktır. Yine de Tiele bilhassa kendisinden sonra gelen Chantepie de la Saussaye'la beraber tarihi gözardı eden Hollanda ekolünün mimarı sayılır. Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi için ö-

<sup>11</sup> Jacques Waardenburg, “Tiele, C. P.”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, London 1987, c. XIV, 507.

<sup>12</sup> Waardenburg, *Classical Approaches*, 98-100.

<sup>13</sup> Waardenburg, a.g.e., 102-103.

<sup>14</sup> Arie L. Molendijk, “Religious Development: C. P. Tiele's Paradigm of Science of Religion”, *Numen*, 51( July 2004), 321- 352.

nemli bir kişi olan Tiele'nin din bilimlerine ilgi duymasının en önemli yanı, dinin gerçek tabiatını ve kaynağını bulma probleminden kaynaklanmaktadır.

Hollanda asıllı bir başka teolog, filozof ve dinler tarihçi *Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye* (1848-1920) olup Din Fenomenolojisi'ni kendi kategorik bilim tasnifinde -en azından ismen- özgün bir disiplin olarak gördüğü için bazen çağdaş fenomenologlar tarafından *disiplinin gerçek kurucusu* sayılmaktadır. Zira Saussaye, Müller'in dinin unsurları, hocası Tiele'nin fenomen diye isim verdiği olguları, *Lehrbuch de Religionsgeschichte (Dinler Tarihi Elkitabı- Manual of the Science of Religion*, London, New York 1891)'adlı eserinde daha derinden ele almış ve ilk kez *Din Fenomenolojisi* terimini kullanmıştır; ona göre Din Fenomenolojisi, "dinin özü (*wesen*) ve tezahürlerini (*ersheinungen*) inceleyen bir bilimdir." Yine o bu eserinde, tarihsel olmayan bir yaklaşıma sahip olarak bu disiplini -açık bir dille- bilinç objeleriyle ilgilendiği ölçüde psikolojiyle sıkı ilişki içinde görmektedir<sup>15</sup>.

Dinin kaynağı ve özünün, diğer unsurlarına uygulanan metotla incelenemeyeceğini savunan Saussaye, özgün eserinde genel Dinler Tarihi disiplini, fenomenolojik, etnolojik ve tarihsel bölümler altında tasnif eder. Saussaye, her şeyden önce din olgusunu metafizik, psikolojik ve tarihsel açıdan incelenmesini savunan Hegel'e hayranlık duymaktadır. O, bu hayranlıkla *Dinler Tarihi'ni tarih ile felsefe arasında bir yerde* görecek<sup>16</sup>. Zira Chantepie de la Saussaye'ye göre din fikri, olgusal olarak tarihsel süreç içinde gelişen, ancak sonuçta teolojik bir karaktere sahip bir olgudur. Dinin gerçek konusu, Tanrı'nın kendisi olduğu için bu temel objeye yönelik olarak tarih boyunca insanlık eliyle dinin pek çok tali objesi ortaya çıkacaktır. Bu objeleri incelemek ve onların ne anlama geldiğini delilleriyle izah etmek fenomenolojinin konusudur. Bu bağlamda Saussaye, din fenomenlerini iki form halinde şu şekilde tasnif etmektedir; 1. Dış formlar; ibadet objeleri, dinî hareketler, kutsal kişiler, dinî topluluklar ve kutsal yazılar. 2. İç formlar; Dinî düşünceler (mitler, öğretiler). Saussaye'ye göre dinî duygular, ayrı bir incelemeye tabi tutulmazlar<sup>17</sup>. Buradan da görüleceği gibi onun din fenomenolojisi dinin öz veya kaynağıyla özdeşleşen bir alan olmayıp dinin yapısal formlarını ele alır<sup>18</sup>. Ona göre dış formlar içkin veya derin bir şeyleri sadece ima edebilirler. Bu savıyla Chantepie de la Saussaye, Tylor'u düzeltir ve ibadet yoluyla yaklaşılan üstün güçlere inancı vurgular.

<sup>15</sup> Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, 6-48.

<sup>16</sup> Waardenburg, *Classical Approaches*, I, 108-109.

<sup>17</sup> Waardenburg, *ER*, XIV, 203.

<sup>18</sup> Waardenburg, *Classical Approaches*, 109-110.

Çağdaş din fenomenologlarına göre Saussaye, kendi fenomenolojisini, gittikçe artan Hristiyan karşıtı fikirlerin önüne geçmek ve öteki dinî geleneklerle ilgili çalışmalar yaparak Hristiyanlığa teorik destekler sağlamak gayesiyle ikame etmiş olabilir<sup>19</sup>. Fenomenolog F. A. Isambert ise Saussaye'nin orijinal bir yaklaşım ortaya koymaktan çok, din içinde bir fenomenler grubunun varolup olmadığını tespiti giriştiğini iddia eder. Böylece ona göre Saussaye, böyle bir olgular grubunun ispatıyla fenomenolojik bir bilgi alanının mahiyetini anlamaya çalışacaktır. Hatta Isambert, Saussaye'nin, gruplandığı fenomenlerin aynı zamanda dinin özünü anlamaya yardım edeceğini düşünmüş olabileceğini ileri sürmektedir<sup>20</sup>.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Saussaye'nin Din Fenomenolojisi teriminden anladığı şey, genel olarak dinî fenomenlerin özü ve anlamını araştırmak ve bu fenomenleri zaman ve mekandan arındırarak tipolojik bir tarzda tasnif edip gruplandırmaktan ibaretti<sup>21</sup>.

Tiele'nin bir diğer talebesi Norveçli Din Fenomenoloğu William Brede Kristensen (1867-1953)'dir. *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion* adlı çalışmasında Kristensen, Din Fenomenolojisi'ni, tasvirici bir genel bakışla, din bilimindeki verileri tasnif etmek için kullanır. Bu yöntem ona göre birkaç metottan biridir. Söz gelişi bir kişi, eğer dinî verileri fenomenolojik açıdan organize eder ve onların farklılıklarını veya çeşitliliklerini mukayese yöntemini kullanarak "anlamaya" çabalarsa, din fenomenlerini kavramış olur. Burada *tarihsel gelişmeler gözardı edilecek ve sadece özün anlamı* kavranacaktır<sup>22</sup>. Bu yaklaşımıyla Kristensen, fenomenolojiyi sadece verilerin organizasyonu ile sınırlandırmakta ve yorumlanmasını ise "felsefeye" bırakmaktadır. Zira ona göre öz kavramı felsefeye ait bir kavramdır ve onu formüle etmek, Din Felsefesi'nin ana görevidir. Kendine özgü bu fenomenolojiyle Kristensen, dinî özlerin anlamlarının yorumlanmasını görev bilen ana fenomenolojik gelenekten açıkça ayrılmaktadır. Böylece o fenomenolojiyi Dinler Tarihi, anlayışından ayrıştırmakta ve onu mukayeseli, tasnifçi bir betimleme alanı görmektedir. Ona göre fenomenoloji, dinleri birbirleriyle geniş birimler olarak mukayese etmez; aksine onların tarihsel kurgularından benzer olguları ve fenomenleri ortaya çıkarıp onların farklı bölgelerdeki ortaya çıkış biçimlerini inceler ve sonuçta onları bir araya getirerek

<sup>19</sup> Eric J. Sharpe, "Din Fenomenolojisi", *Batı'da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren, Ömer Mahir Alper, İstanbul 2002, 115-116, 136.

<sup>20</sup> F. A. Isambert, "Din Fenomenolojisi", *din bilim yazıları I*, der. ve çev. Zeki Özcan, İstanbul 2001, 76-79.

<sup>21</sup> Ursula King, "Historical and Phenomenological Approaches" *Contemporary Approaches to the Study of Religion -The Humanities*, ed. Frank Whaling, I, Berlin-New York 1983, 39.

<sup>22</sup> Brede Kristensen, "The Phenomenology of Religion", *Phenomenology of Religion*, ed. Joseph Dabney Bettis, London 1969, 38-39.

gruplar halinde araştırır. Zira Kristensen'e göre fenomenolog, sadece gelenek veya kültür hakkında konuşmaz aynı zamanda din olgusu hakkında da bir şeyler söyler<sup>23</sup>.

Kristensen, tıpkı Leeuw gibi felsefeden ödünç alınan *epoche* (paranteze alma) terimini benimsemektedir. O, dinin anlaşılması gibi temel bir amaca ulaşmak isteyen bir bilim adamının, dindarların belli bir fenomen konusundaki temel bakış açısını anlamak üzere *epoche*'e başvurmasını zorunlu görmektedir. Zira *dindarın imanından başka dinî gerçeklik yoktur*. Bilimadamı sadece "dışarıdan" bir gözlemcidir ve kendi değer yargılarından kaçınarak ancak *epoche* gibi bir yaklaşımla içeriye nüfuz edebilir. Bunu uygulayan din bilimci, kendi varlığını unutturmalı ve onu karşıdakine teslim etmelidir. Ancak bundan sonra karşıdakinin de kendisine teslim olduğunu görecektir. Bunun aksine olarak kişi kendi fikirlerini beraberinde getirirse, diğerleri de kendi fikirlerini ona kapatacaktır. Bir başka ifadeyle eğer Din Fenomenoloğu dinî verileri ona inananların anladığından farklı olarak anlamaya çabalarsa, o din hakkındaki gerçekliklerin üstünü örtüyor olacaktır. Hatta ona göre şu cümle çok önemli bir fenomenolojik klişedir; "inananlar tamamen haklıydı"<sup>24</sup>.

Kristensen, kişinin "yabancı" fenomenleri anlamak için kendi dinî tecrübesinden yararlanarak *empatiye* başvurmasını da dinin özünü anlamaya yönelik bilimsel bir çaba olarak önemsemektedir. Zira ona göre din biliminde rasyonel ve sistematik bir yapı aramak mümkün değildir. Bu yüzden kişisel sezgi (intuition) sürekli devreye girmelidir. Ayrıca o, şunun farkındadır ki din bilimcisi sadece ve kesinlikle mantıklı bir bağlamda inşa edilmiş bir disiplinler yumağıyla karşı karşıya değildir. Bir başka ifadeyle saf mantık ve rasyonel kaideler, Din Fenomenolojisi alanında bizim ulaşmaya çalıştığımız veriler için yeterli araçlar olarak kullanılamazlar. Daha da önemlisi fenomenoloji sürekli bir şekilde faraziyeler ve öngörülerle çalıştığından, kişilik ve sezgiden ayrı bir şekilde inceleme yapamaz. Bu durumda bilimin, kişilik üzerindeki etkisi de ortaya çıkabilecektir. Böylece yabancı olduğu bir dinî veri topluluğuna yönelik tarifi imkansız bir *sempati* ortaya çıkabilir. Ancak Kristensen, tarihsel olgulara yönelik tam, candan ve doğru bir yaklaşım olmazsa bu sempatinin meydana gelmesinin zor olacağını ileri sürmekte ve bilhassa objektif ve bilimsel tavırlara sahip olduğunda fenomenoloğun kişisel dindarlığının artabileceğini iddia etmektedir. Ona göre şimdi sezgi diyebileceğimiz bu şey aslında [Kutsal] Ruh'un iç aydınlatmasından başka

<sup>23</sup> Kristensen, a.g.m., 31-35, 44

<sup>24</sup> Brede Kristensen, *The Meaning of Religion*, The Hague 1960, 14.

bir şey değildir. O, bu yorumuyla belki sezgiye karşı hristiyan çevrelerden gelebilecek reaksiyonu azaltmak istemekteydi<sup>25</sup>.

Kristensen kendi din fenomenolojisini, üç temel grupta tasnif etmektedir; dinî kozmoloji (dünya), dinî antropoloji (beşer alan) ve kültler (ibadet hareketleri). Bu gruplar iyi işlenirse Kristensen'e göre yeryüzünde biçimlenen beşerin ilahlarına ibadet, gerçekten var olduklarına inanılan ruhlarla ilgili inançlar ile dindarın ritüel temizlenmesi gibi özgün fenomenler çok rahatlıkla anlaşılabilir<sup>26</sup>.

Kristensen'e göre Din Fenomenolojisi dinleri geniş birimler halinde birbirleriyle mukayese etmeye çalışmaz. Aksine o, onların tarihsel yerlerinden söküp çıkarıp günümüze taşır ve farklı dinlerdeki benzer olguları ve fenomenleri biraraya getirerek gruplar halinde inceler. Birbirlerine uyan veriler, mukayese yapmamız için bizi adeta zorlar. Zira mukayeseli çalışma yapmak, bazen bir dinî veriyi tek başına incelemekten daha verimli ve daha olumlu sonuçlar doğurabilir. Yine Din Fenomenolojisi, din fenomenlerini mukayese ederken onların her din içindeki nispi farklılıklarını, şekil ve karakterlerini gözardı etmeden dış kabuğunun altında yatan derin anlamları, dinin ruhunu /özünü anlamaya çabalar. Öz, dinlerin kendilerini onlara göre şekillendikleri temel yapılarıdır. Böylece fenomenolog, her hangi dinin bünyesindeki bir teknik kavramın ne anlama geldiğini ve farklı dinlerde ayırt edici formlarda olmasına rağmen ne gibi ortak cevaplar içerdiğini kavramaya çalışır<sup>27</sup>. Zaten Kristensen, çalışmalarında Din Fenomenolojisi'nin Dinler Tarihçisinin çok özel araştırmalarının hizmetinde olarak, onun erişemediği veya metodolojik farklılık sebebiyle anlayamadığı konularda yardım roller üstlenmesi gerektiğini savunur.

Alman fenomenologların en ünlüsü Dinler Tarihçi Rudolf Louis Karl Otto (1869-1937) olup Din Fenomenolojisi'ne çok önemli katkıları olmuştur. O, fenomenologların terminolojisini kullanmasa da geniş anlamıyla bir Din Fenomenologu sayılabilir<sup>28</sup>.

Otto'nun kutsalla ilgili eseri, (*Das Heilige*, 1971/*The Idea of Holy*, 1923), sonraki dönem Din Fenomenologlarını derinden etkileyen öncü bir kitap olarak klasikler arasında sayılmakta ve bu açıdan, sistematik Din Fenomenolojisi'ne derinlik kazandırmış psikolojik dinî tecrübe çalışması olarak görülmektedir.

<sup>25</sup> Waardenburg, *Classical Approaches*, I, 393-394; W. Brede Kristensen, "The Phenomenology of Religion", *Phenomenology of Religion*, ed. Joseph Dabney Bettis, London 1969, 44-47.

<sup>26</sup> Harry B. Partin, "Classification of Religions", ER, III, 530.

<sup>27</sup> W. Brede Kristensen, "The Phenomenology of Religion", 37-39.

<sup>28</sup> William G. Oxtoby, "Holy, Idea of The", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, c. VI, 436-437.

Tıpkı Chantepie de la Saussaye gibi dinin morfolojik yapılarına yönelik araştırmasıyla tanınacak olan Otto, hocası ve arkadaşı Söderblom'un "Mana" anlayışından yola çıkarak şekillendirdiği kutsallıkla ilgili görüşlerinden oldukça etkilenmiş görünmektedir. Burada hemen belirtelim ki Söderblom, dinde kutsallık kavramını öne çıkarmakta ve onu çok önemli ve öze ait bir terim olarak hayatî görmekteydi. Ona göre kutsallık (holiness), dinde Tanrı kavramından da öndedir ve dini pratikler açısından dindar kişinin yöneleceği ilk hedeftir<sup>29</sup>.

Otto'nun din anlayışında ise kutsal öne çıkar. Ona göre *din*, *beşerin kutsal tecrübesidir*.<sup>30</sup> Otto, özellikle dindarın iman tecrübesinde onu mahluk olarak kutsala bağlı hale getiren O'na hayranlık hissettiren Kutsal'ın iki önemli unsurundan, Kutsal Varlığın (*numinous*), titretici gizem (*mysterium tremendum*) ve büyüleyici (*fascinants*) oluşu gibi iki yönünden bahseder. Kutsal varlığa ait bu unsurlar, rasyonel elemanlardır ve aynı zamanda Kutsal'ın *rasyonel olmayan veya rasyonel üstü* taraflarını da ima etmektedirler. Yine onlar, bu süjenin "özüne ait" ama aynı zamanda sentetik öze ait sıfatlardır. Ancak bunları daha derin öz bağlamında onların anlaşılması mümkün değildir. Böylece farklı bir türden kavramaya ihtiyaç duyarlar. Bir başka deyişle kutsal ile ilgili beşerin anlama gayreti, "kavramsal anlamayı" ortadan kaldıran bir başka yönleme ihtiyacı duymaktadır.

Bu yaklaşımıyla Otto, hem Kutsalı farklı farklı tezahür ettiren dinlerin ayırt edici aykırı yönlerine saygı göstermekte hem de genel din kavramının evrenselleştirilmesine özel önem vermektedir. Ona göre sonuçta tüm dinî tecrübelerde ortak unsur *kutsal* kavramıdır. Bu fikirden çıkarak onun dinlerdeki zıt ve paralel yönleri aramaya girişmesi ve bu konuda özel yaklaşım metodu geliştirmesi gayet mantıklıdır<sup>31</sup>. Hatta o, daha somut adımlar atarak, dinlerdeki kutsal kavramını anlamaya ve yorumlamaya yönelik olarak dinlerin kutsal eşyalarıyla ilgili özel bir *arşiv* kurmuş ayrıca dindar insanları bir araya getiren bir *organizasyonun* temellerini atmıştır<sup>32</sup>.

Otto, Kant'ın aşkın varlık problemini aklı zorlayarak tahlil etme çabasını benimser ve o zamana kadar hiç kimsenin yapmadığı bir şeyi, öğrenciyi daha çok psikolojik ve sembolik bir din alanına çekerek aklın sınırlarını aşmak ister. Bunu çok önceleri müslüman dü-

<sup>29</sup> Nathan Söderblom, "Holiness: General and Primitive", *Encyclopedia of Religions and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh 1981, c. VI, 731.

<sup>30</sup> Rudolf Otto, *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. John W. Harvey, London 1923, 20-23.

<sup>31</sup> Otto, a.g.e., 2-46.

<sup>32</sup> Gregory Alles, "Rudolf Otto and the Politics of Utopia", *Journal of Religion and Religions*, 21(1991), No. 9, 235-256.

şünür Gazzali (ö. 1111) akıl ve tecrübenin rollerini sentezlemeye çabalayarak başarmak istemişti. Ancak Otto, burada daha yeni bir çabayla, duygunun tasviri için gerekli özgün bir yapı sağlama gayretine girmiştir<sup>33</sup>.

Yine dindarın fert olarak Kutsal'a verdiği tepkiyi, psikolojik tecrübeye dayalı olarak tahlil etmesinden yola çıkarak Otto'nun yaklaşım tarzını fenomenolojik din psikoloji diye adlandıranlar da olmuştur. Onlara göre Otto, kutsal karşısında insanın tecrübe ettiği şeye insanın verdiği reaksiyonun yapısını çözmeye çabalamıştır. Bu yaklaşımda Alman Romantizm akımının etkisi büyüktür ve o dindarın psikolojisini entelektüel olmayan bir bakışla ele almıştır<sup>34</sup>.

Çağdaş Din Fenomenologlarından bazıları, Otto'nun felsefi fenomenolojiden etkilenmiş olabileceğini iddia ederler. Onlara göre Otto'nun din fenomenolojisi iki açıdan değerlendirilebilir; birincisi, dinî tecrübe kavramı olup Otto'nun din tanımında önemli bir yer tutar. Ona göre tüm dinî tecrübe, numen çerçevesinde evrensel bir hal alır. Hatta Otto'da rasyonel olmayan dinî tecrübe ile rasyonel dinî tecrübe şeklindeki keskin ayırım, Numinous'un pek karmaşık doğasından kaynaklanır. Numinous'un tecrübe edilmesi, a priori bir bilinç yapısı olarak tek tekrar uyandırılabilen veya içimizde var olan bir *sensus numinous* yoluyla-yani kutsala yönelik *a priori* bilgiye yönelik kapasitemiz yoluyla- ancak farkına varılabilen bir gerçekliktir. Otto'nun din tecrübeyi anlamlandırmaya yönelik bu çok etkili katkısı, dinlerdeki fenomenlerin Numinous ile ilişkisini daha rahat çözülebilmesi ve bilhassa bu fenomenlerin özgün anlamlarını daha organizeli bir şekilde tahlil edilmesinde yardımcı olmuştur. İkincisi Otto aynı zamanda din fenomenlerini, yorumlayıcı dilsel tahlillere, antropolojiye katı tarihçiliğe veya psikolojiye indirgemeye karşı çıkmıştır. Dinin özünün otonomisine yönelik bu gibi tavizsiz vurgularıyla Otto, genel olarak fenomenologlar tarafından çok olumlu ve takdirle karşılanmaktadır<sup>35</sup>. Öyle ki onun fenomemonoji içindeki yeri için şu standart çok önemlidir; çağdaş din fenomenologlarına göre bir fenomenolog ile yapısalcı sıradan bir din bilgini veya bir teolog arasındaki en temel farklılık, Otto'ya olan yakınlıkla anlaşılabilir. Hatta kutsal ve dinî tecrübe bağlamında tüm çağdaş Din Fenomenologları, vazgeçilmez olarak kendilerini Otto'nun talebesi sayarlar<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> William G. Oxtoby, "Holy, Idea of The", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, c. VI, 433.

<sup>34</sup> Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion*, New York 1996, 142; ayrıca Seymour Cain, "Study of Religion: History of Study", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, c. XIV, 46-47.

<sup>35</sup> Douglas Allen, a.g.m., 277.

<sup>36</sup> Kees Bolle, "Myth and Other Religious Texts", *Contemporary Approaches To The Study of Religion*, I, Berlin- New York 1984, 324.

Otto'dan sonra Dinler Tarihi'ni etkileyen en önemli çağdaşı Holandalı Dinler Tarihçi, teolog ve Din Fenomenoloğu Gerardus van der Leeuw (1890-1950) olmuştur. Leeuw, Din Fenomenolojisi terimini, ampirik ve aşırı tasnifçi gayeler için ilk kez kullanan hocasından ayırılır. Hatta o, bu terimi özgün bir din disiplinine isim olarak vererek onu tarihsel sürece önem veren Dinler Tarihi geleneğinden ayrı düşünür. Ünlü ve etkili eseri 1933 tarihinde basılan *Phanemonologie der Religion (Religion in Essence and Manifestation*, trans. J. E. Turner, Princeton 1938) olup Leeuw'e haklı olarak *Sistematik Din Fenomenolojisi'nin kurucusu* olma unvanını bahşetmiştir.

Bu çalışma, aynı zamanda hem Din Fenomenolojisi'nin otonomisini ortaya koyan hem de fenomen örneklerini sergileyen hacimli bir eser olup arkaplanında, özellikle İlahi Güç konusunda Rudolf Otto'nun numinous anlayışı, dinî yapılar konusunda Levy- Bruhl ve genel fenomenolojiden aldığı ödünç kavramlar konusunda Husserl ve Heidegger bulunmaktadır.

Ona göre Dinler Tarihi, Mukayeseli Dinler Tarihi, Din Psikolojisi, Din Felsefesi gibi isimlendirmeler hala çok muğlaktır ve pratik yararları olmasına rağmen tam yerlerine oturmamışlardır. Özellikle Din Fenomenolojisi, kendini bu bilimlerden ayırt etmekle kalmamalı aynı zamanda onlara kendi sınırlarını çizmeleri konusunda öğretici de olmalıdır<sup>37</sup>. (*Religion in Essence and Manifestation*, s. 685). Bunun yanında Leeuw, kendisinden önce de Din Fenomenolojisi'nin mevcut olduğunu bazı bilginlerin XVIII. asrın sonlarında bile dinin temel özününü anlamak için din fenomenlerini tasnif ettiklerini iddia eder. söz gelişi ona göre Meniers, *ilk sistematik [din] fenomenoloğu* olup çeşitli din fenomenlerini fetişizm, ölüye tapma, kurban, arınma, oruç gibi alt sınıflara ayırmış ve tam bir fenomenolojik anlayış ile onları inceleyip dinin özünün mahiyetinin anlamaya çalışmıştır<sup>38</sup>.

Leeuw'e göre *Din Fenomenolojisi, Din[ler] Tarihi değildir*. Zira *fenomenolojinin tarihle ilişkisi yoktur*. Yine ona göre bu disiplin , *Din Psikolojisi de değildir*. Din Fenomenolojisi, psikolojik sezgilere açık olmasına ve pek çok ortak kavrama rağmen deneysel psikolojinin fertleri merkeze alan yaklaşımından farklıdır. Gene de kişisel sezgi ve fenomenleri tecrübe etmeye dayalı “anlamayı” savunan Leeuw, kendi fenomenolojisini teolojiden ziyade psikolojiye yakınlaştırmaktadır. Yine Leeuw, felsefeden ödünç aldığı kavramlara rağmen onu *Din Felsefesi'nden de ayırtmaktadır*. Ona göre bir din filozofu, “kendi içinde bir Tanrı varmış gibi” felsefe yaparken fenomenolog, kendini Tanrıyla benzeştirecek her türlü keskin tavidan kaçınır. Leeuw'e gö-

<sup>37</sup> Gerardus van der Leew, *Religion in Essence and Manifestation: a Study in Phenomenology*, trans. J. E. Turner, Princeton 1938, 685.

<sup>38</sup> Leeuw, a.g.e., 691-694.

re fenomenoloji, belki Dinler Tarihi (*Religionswissenschaft*) ile öteki felsefi sistemler arasında *bir köprü* olabilir<sup>39</sup>.

Son olarak *Din Fenomenolojisi*, Leeuw'e göre *teoloji* olamaz. Çünkü teoloji, hakikati araştırma iddiasını güttüğü için felsefeyle birlikte aynı amaç çizgisindedir. Halbuki fenomenoloji, bu bağlamda "epoche" metodunu kullanarak *entelektüel bir paranteze alma* işini yürütür. Ona göre iki disiplin arasındaki derin farklılık bu kadarla sınırlı değildir; zira teoloji, yatay bir çizgide değil aynı zamanda Tanrı'ya yükselen bir dikey hatla da konuları tartışır ve iman çemberi içinde Tanrı hakkında konuşur. Halbuki fenomenoloji için Tanrı, ne bir süje ne de bir objedir, O, belki bir fenomen olabilir. Ancak O[Tanrı], en azından bizim kavrayabileceğimiz veya hakkında konuşacağımız tarzda ortaya çıkamaz. Eğer ortaya çıkarsa bunu tamamen farklı bir şekilde yapar ve bu da rasyonel bir söylem içinde olmayıp ancak bir açıklama şeklinde olabilir. Yine teolojinin hem ileri hem geri olarak etkili uygulama alanları vardır. Halbuki fenomenoloji cennet ve cehennem hakkında bir şey bilmez. Onun ele aldığı konular tamamen *fenomenler dünyasına* yani görülen aleme; *yeryüzüne ait* olgulardır. Sonuçta fenomenoloji, "*Yukarıdaki'nin (Tanrı'nın) sevgisiyle rızıklandırılmasına rağmen kendini yeryüzünde evinde hisseder*". Burada açıkça Leeuw, öncelikle dindarın bilincindeki dinin, iki boyutuna yani anlaşılmayan özülle vahye ve ona cevap vermeye çabala-yan nihai beşer tecrübesine değinir<sup>40</sup>.

*Din Fenomenolojisi'nin ne olduğuna* ilişkin soruya ise Leeuw öncelikle felsefi fenomenolojiden hareketle cevap vermeye çalışır. Zira Din fenomenolojisi'nin felsefi alt yapısının güçlü olması için her şeyden önce genel fenomenoloji bilgisine muhtaç olmanın farkında olan Leeuw'e göre öncelikli önemli kavram olarak fenomen (phenomenon), *görülen şeyi* ifade ederken genel fenomenoloji ise alemde "ortaya çıkan şeyleri" araştırır. Ona göre bu fenomen, ne saf bir obje ne de aktüel varlıktır. Burada kastedilen fenomen, bir sujeyle ilişkisi olan objedir. Ancak bu suje ile obje birbirlerine etki edemezler. Leeuw, genel fenomenolojiden alıntı yaparak fenomenin ortaya çıkışı için üç temel seviyeden bahseder, a. Onun nispi gizliliği. b. Onun yavaş yavaş ortaya çıkışı. c. Onun tam açıklığı (şeffaflığı). Bu üç seviyenin hayat içindeki karşılıkları ise sırasıyla; a. Tecrübe. b. Kavrama. c. (Görülen şeye) Şahadet etmek şeklindedir. Son iki tavır, ona göre fenomenolojinin işleyişini ortaya koyar<sup>41</sup>.

Leeuw'un fenomenolojisi özellikle empati (Einfühlung) ve anlama (Verstehen) gibi iki farklı kavramı esas alarak, belli bir varlığı "yeni-

<sup>39</sup> Leeuw, a.g.e., 686-687.

<sup>40</sup> Leeuw, a.g.e., 688.

<sup>41</sup> Leeuw, a.g.e., 671.

den tecrübe etme” çabası olup bir kişinin kendi benliğini organik bir bütün olarak düşünölen bir objeye nüfuz ettirmesini ifade eder. Böylece Leeuw, epoche ve empatiyi kullanarak dindarın duruş noktasını ciddiye almakta ve dinleri dindar merkezli yorumlamaktadır<sup>42</sup>. Bu yönüyle o, kendi çağındaki etkili din teorilerine bilhassa antropologların evrimci görüşleri ile sosyologların redüksiyonist yaklaşımları ve *Religionsgeschichtliche Schule* gibi tarihsel devamlılık bağlamında din olgusunu yorumlayan ekolleri eleştirmekte ve fenomenleri daha çok aktüel halleriyle anlamaya çalışarak din bilimi çalışmaları için yeni bir metot kazandırmak istemekteydi.

Leeuw fenomenlere yaklaşım tavrına, *kişinin kendini nesneye alabildiğine sokması ve onu yeniden tecrübe etmesi yani empati (Einfühlung )* adını verir. Fenomenleri anlamak için sevginin şart olduğunu belirten Leeuw’e göre anlama, aslında sevenin sevilen nesneye yönelik sevgi dolu bakışından ibarettir. Zira tüm anlama, kendini sevgiye teslim etmeye odaklıdır. Böyle bir sevgi olmadığında, genelde tecelli eden tüm olgularla ilgili tartışmalar tamamen imkansız olacaktır. Ona göre sevmeyen kimseye hiçbir şey kendi kapılarını ardına kadar açamaz<sup>43</sup>.

Anlama işinde empatiyi öne çıkaran Leeuw, aynı zamanda onun psikolojik yapısını da çözmek isteyecektir. Ona göre statik fenomenolojik metot ile genetik metot birlikte hareket ederek “anlama işini” tam olarak gerçekleştirebilir. Zira kanıt kriteri vasıtasıyla araştırmacı bir objeyi keşfetmez, aksine obje kendisini araştırmacıya açık olarak tecelli ettirir. Böylece araştırmacıya tecelli eden şey, sonuçta *ideal tip varlığı* olarak algılanabilir. İdeal tip, böylece kendi öznel yapılarını aşır genellik gösteren genetik durumlar olup Max Weber’in ideal tip örnekleri dediğı şeyin kendisidir<sup>44</sup>.

Sonuçta Leeuw, kendi din fenomenolojisi için en önemli şeyin tasniften ziyade *fenomenleri bilimsel açıdan doğru bir şekilde incelemek ve onların iç yüzlerini ortaya koyup anlamak* olduğunu bildiğı için bu çabaya yönelik başka epoche ve eidetik vizyon gibi bazı anlama tekniklerine de baş vurmaktadır.

Sonraki dönem tüm Din Fenomenologlarının gözünde model şahıs olarak daima hatırlanacak olan Leeuw, Din Fenomenolojisi’ni Dinler Tarihi disiplininin tam bağımsızlığını kazanmış kendi yöntemini bulmuş bir bilim olarak görmek istiyordu Hatta bu disiplinin-kine benzer yöntemlere sahip bir hristiyan teolojisine ihtiyaç duyul-

<sup>42</sup> Leeuw, a.g.e., 6671-685.

<sup>43</sup> Leeuw, a.g.e., 684.

<sup>44</sup> F. Isambert, “Din Fenomenolojisi”, *din bilim yazıları I*, der. ve çev. Zeki Özcan, İstanbul 2001,

duğunu savunmuştu<sup>45</sup>. Zaten Leeuw'ün kendini öncelikle bir teolog olarak tanıtmaması onun fenomenolojisinin teolojik farazilere dayandığının büyük bir kanıtı olarak anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak Leeuw'ün fenomenolojik anlayışını, *dindarın din anlayışına* fazlasıyla önem veren ve bir anlamda onu *deneysel liturji* olarak gören J. Waardenburg, hem o dönemdeki teoloji okullarının, hem de dönemindeki din bilimcilerinin onun fenomenolojik görüşlerine katılmadıklarını belirtir<sup>46</sup>. Hatta o dönemdeki Dinler Tarihçiler daha da ileri giderek Leeuw'ün, din fenomenlerinin tarihsel, sosyo-kültürel ve ampirik yönlerini bile bile ihmal etmesini ve bilhassa “anlama” kavramına yönelik teorilerini acımasızca eleştirdiler<sup>47</sup>.

Alman fenomenoloji geleneğinin bir diğer takipçisi Otto'nun öğrencisi olan Dinler Tarihçisi Friedrich Heiler (1892-1967) idi. Heiler, Münih'te zahit bir katolik ailede doğdu. Münih Üniversitesi'nde Teoloji Fakültesi gördükten sonra felsefe, Asya Dilleri ve psikoloji eğitimi aldığı Felsefe Fakültesi'ne girdi ve 1917 yılında günümüzde bir din bilimi klasiği sayılan *Das Gebet (Dua)* [*Prayer: a Study in the History and Psychology of Religion*, trans.- ed. Samuel McComb, London-NewYork 1932] adlı çalışmasını doktora tezi olarak veren Heiler, 1918'de Münih Üniversitesi'nde Din Tarihi ve Felsefesi öğretim üyesi oldu<sup>48</sup>.

Heiler, Otto'nun dinde rasyonel ve rasyonel olmayan unsurlarına yönelik bakış açısını benimsemiş ve numenious'u dinde temel unsur olarak görmüştü. O, dindarın İlahi varlığa yakarışını konu edinen çalışmasıyla Nathan Söderblom'un ilgisini çekmiş ve duanın din tecrübe üzerinde bıraktığı etkilerden yola çıkarak Dinler Tarihi ile Din Psikolojisi'ni birbirine iyice yaklaştıran hatta kendi din fenomenolojisinde Din Psikolojisi'nin etkilerini arayan bir kişi olmuştu<sup>49</sup>. Sonuçta Heiler, dinin tanımında dua kavramını öne çıkarır. Ona göre *inşa halindeki din olan dua, dindar hayatının en gerekli ifadesi olup aynı zamanda dinin en temel ve en merkezi fenomeni olarak, tüm insanlığın Tanrı arayışını gösteren somut ve objektif bir delildir*<sup>50</sup>. Böylece klasik dönemde onun vasıtasıyla dinin amel boyutu, ilk kez dinin tanımlanmasında çok önemli hale gelecektir.

<sup>45</sup> Seymour Cain, a.g.m., 49.

<sup>46</sup> Jaardenburg, “Leeuw, Gerardus Van Der”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, c. VIII, 495.

<sup>47</sup> Ursula King, a.g.m., 40-42.

<sup>48</sup> Annemarie Schimmel, “Heiler, Friedrich”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, c. VI, 249-250.

<sup>49</sup> Peter R. McKenzie, “Otto, Wach And Heiler: Towards Asystematic Phenomenology of Religion”, *Diskus* 2 (1994), say. 1, 29-41.

<sup>50</sup> F. Heiler, *Prayer: a Study in the History and Psychology of Religion*, trans.- ed. Samuel McComb, London- NewYork 1932, I-XIV.

Heiler'e göre hiçbir metot, din fenomenlerine tamamen nüfuz edecek bir başarıya ulaşamaz. Ancak fenomenolojik metot yine de bilimsel bir gerekliliktir. Ona göre bir fenomenoloğun, *fenomenden* (tezahürden) *eidos'a* (öze) gitmesi esastır. Ona göre dindeki fenomenler, sadece kendilerinin dayandırıldığı öze bağlı olarak araştırılırsa anlamlı olabilir. Bunun için din bilimcisi, dışarıda kalmamalı, her taraftan hareket ederek dinî tecrübenin kalbine inmelidir; bunu yaparken seremoniler, dogmalar gibi sabit formlardan koparak dinî hayatın kendisine nüfuz etmelidir. Heiler, sadece rasyonel, filolojik veya psikolojik (sezgisel) yöntemlerle fenomenlere yaklaşmanın yeterli olamayacağını, bunun yanında dinlere *saygılı olmanın* ve eşyayı merak etmenin de Dinler Tarihi için önemli ve geçerli kurallar olduğunu savunur. Zira din, günlük meseleler veya cezbedici sorularla değil, hayat ve ölüm, en yüce şeyler ve her şeyden önemlisi ebediyetle ilgilenir<sup>51</sup>.

Heiler'e göre Din Fenomenolojisi, endüktif metot için uygun olan öngörülerden faydalanan ama felsefi bir amaç gütmeyen, tecrübeye dayalı bir disiplin olup bütün dinleri olduğu gibi kabul eden, tarafsız, açık sözlü, önyargısız, ayırım ve tercih yapmayan bir bilimdir. Heiler, dinde formel ibadet olarak duanın yanı sıra önemli dinî şahsiyetler, ökümenik hareket ve tüm dinlerin aşkın birliği gibi alanlarda da çalıştığından, bu temel amaçlar bağlamında fenomenolojiyi harici unsurlardan dinin özüne doğru hareket eden bir araştırma yöntemi olarak görecektir. Böylece onun fenomenolojisi temel olarak teolojik olmasına rağmen empatiyi, *fenomenoloğun tüm dinî tecrübe ve dinî hakikatlere yönelik olarak saygı, hoşgörü ve sempatik anlayış gayretine* vurgu yapar ve bilhassa fenomenoloğun kişisel dinî tecrübesini bu empati yaklaşımı için ön ve vazgeçilmez şart olarak sayar<sup>52</sup>.

Heiler'in özgün din fenomenolojisi, genel Dinler Tarihi içindedir ve klasik dönem din fenomenolojilerinden yeterince istifade edip onları sentezlemiş gözükmemektedir. Heiler için dinin özüne nüfuz etmek için birkaç yol bulunmaktadır. *Birincisi fenomenlerin yatay kesimi olup coğrafik ve tarihsel bakış açısından tek tek dinlerin araştırılmasıyla işe koyulur.* Ona göre bu metot, genişlik bakımından kazançlıyken derinlik bakımından kaybeden taraftır. Zira bu yatay kesime dayalı yaklaşım, tek başına dinlerin tarihsel ilişkilerini tam olarak göz önüne getirirken tek tek dinî sistemler arasındaki farklılıkları mukayese edemez ve dinin özü konusunda ortak ve evrensel bir bakış açısını tam açıklık içinde sağlayamaz<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Jaacques Waardenburg, *Classical Approaches*, 473-474.

<sup>52</sup> Waardenburg, a.g.e., 471-472.

<sup>53</sup> Waardenburg, a.g.e., 474-475.

Heiler'e göre *ikinci çeşit fenomenolojik yaklaşım çapraz kesim metodudur*; bu yaklaşım, dört tür dine uygulanır; 1). Sosyolojik karakter bakımından; kabilesel, popüler ve devlet dinleri ile evrensel din ve geleneksel açıdan bir formel yapı (ekklesiastik) ve kendine özgü ferdiyetçiliği öne çıkaran dinlere. 2). Tanrı kavramlarına göre; büyüsel, polidemonik, animistik, politeistik, henoteistik monoteistik, panteistik veya monistik dinlere. 3.) Hayat görüşüne göre; dünyayı hakimiyeti altına olmak isteyen, dünyayı reddeden veya dünyanın kendisine hakim olduğu dinlere; 4). Psikolojik karakterlerine göre; bu dünyaya ve gelecek dünyaya ait dinler, fiziksel ve manevi dinler, estetiksel, rasyonel, sosyal, etiksel, mistik dinler ve yeniden doğmayı öğreten dinler<sup>54</sup>.

Ona göre *üçüncü fenomenolojik yaklaşım konsantrik daire (concentric circle) metodudur*; Heiler'in belki de en önemli metodolojik katkısı bu son yaklaşımıdır. O bu dairenin iç içe geçmiş şu üç halkadan oluştuğunu belirtir;

1). Dinin en dış tezahürlerinin bulunduğu alem; buna Heiler dinin kurumsal unsuru adını verir ve onu fiziksel açıdan gözlenebilir, görülebilir akledilebilir ve dokunulabilir alan olarak görür. Bu alanda din görülmeyen bir ruhaniyet değil Tanrı ile fiziksel bir komünüyondur; ona göre dinin bu en dış halkası üç ayrı bölümden oluşur; aa) Kültün yer aldığı kutsal mekanları, en önemli ritüelin icra edildiği vakit olarak kutsal zamanı ve kutsal nesnelerin, odaların, zamanların, sözlerin veya insanların sayıldığı kutsal rakamı ve kutsal aksiyonu yani riti ihtiva eden bölüm. bb. Kutsal kelim alanı; kutsal kelim derken, söylenen söz olarak Tanrı kelamı, kutsal okuma, Tanrı'nın yüce ismi, vahiy, mit, efsane, kehanet, müjde ve öğretiler kastedilir. Yine Tanrı'ya söylenen sözler, tapınma anındaki dualar, tövbe, Tanrı'yı övme, şükran teslimiyet kelimeleri de kutsal kelimelerdir. Kutsal sessizlikle beraber kutsal metinler gibi yazılı metinler de kutsal kelim alanına giren tezahürlerdir. cc. Dış dünyanın son bölümü kutsal insan ve kutsal cemaati içermektedir.

2). Dinin asli alemin yani manevi tahayyül alemin; dinin fikirlerinin bulunduğu alem yani rasyonel unsur alanıdır. Heiler'e göre burada fenomenler olarak Tanrı'nın görülmeyen varlığını ve görülen işlerini konu edinen dinî düşünceler, imajlar ve fikirler bulunur. Daha somut bir ifadeyle bu alanda Tanrı hakkındaki kavram (teoloji), yaratıklar hakkındaki kavram (kozmooloji ve antropoloji, asli durum ve asli günah dahil ), vahiy kavramı (ilahi iradenin tarihe veya Mesih'te olduğu gibi ruha müdahalesi) ve en nihayetinde kurtuluş (kurtarıcı, kurtuluş objesi ve kurtuluşa giden yol) kavramları bulunur.

<sup>54</sup> Waardenburg, a.g.e., 475.

3). Psişik tecrübeler alemi; bu alan dinin mistik unsurunu oluşturan değer boyutlarını içermektedir. Ona göre bu aynı zamanda ikinci iç halkayı oluşturur ve Tanrı'nın rasyonel imajlarının zıddına olarak ruhun içinde olup biten derunî şeyleri içerir. Heiler'e göre dinî tecrübe, kutsal objeler veya kutsal amellerin ifa edilmesi anında orta çıkan dinî değer olup saygı, yani kutsal varlığa hürmet etmeyi, Tanrı'ya duyulan korkuyu, imanı ve tam güveni kapsar. Tanrı kendini ifşa edip, insanlara yönelik işler görüp, onları yöneterek veya severek yardım ettiğinden dolayı dinî tecrübe, aynı zamanda Tanrı'ya duyulan umudu, sevgiyi, O'na teslim olmayı, ilahi aşktaki karşılıklı oluşu ve O'na kavuşma arzusunu ifade eder. Bu değerlerin hemen yanında barış, neşe ve paylaşma arzusu vardır. Bunlara ilave olarak olağanüstü dinî değerlerden söz edilebilir. Mesela ilham, ani gerçekleşen Tanrı diyalogları, niyaz, aydınlanma, vizyon ve işitme, ekstazi, istem dışı konuşmalar veya yazmalar, farklı dillerde konuşmalar, stigmatizasyonlar da söz konusu olabilir.

En içerdeki halka ise, objektif alem olan dinin asıl objesini yani İlahi Gerçekliği barındırır. Heiler'e göre bu alan tüm dairelerin merkezinde bulunur ve diğer tüm harici tezahürler, dinî kavramlar veya tecrübeler yoluyla ancak anlaşılabilen Nihai, İlahi Gerçekliği barındırır. Bu alan iki katmandan oluşur; a. *Deus revelatus* (Vahyeden Tanrı); mutlak kutsallık, gerçeklik, adalet, sevgi, merhamet, kurtuluş, ve Kişisel Tanrı, tecrübe edilen "Sen" ve Kutsal Komünyon (Teslis) olarak insana vahyeden yani ona Yüzü'nü çeviren Tanrı; b. *Deus ipse* veya *Deus absconditus*: mutlak uluhiyet ve mutlak birlik olarak "O" diye tecrübe edilen İlahi Varlık<sup>55</sup>.

Görüldüğü gibi Heiler, bu katmanlı ve derin tipolojik fenomenolojik yaklaşımını açıklarken şemalarla yaratılan varlık ile yaratılmamış, İlahi Varlık arasında kesin bir analogi yapmaktadır. Zaten o bu analoginin farkındadır ve buna *analogia entis* adını verir. Bu analogide İlahi Gerçeklik asla insanların duyu ve tecrübelerine göre tam olarak anlaşılamaz bu yüzden ancak belki mahluk varlık, Mahluk olmayan İlahi Varlığa kıyaslanabilir.

Günümüzde bazı Din Fenomenoloğları, Heiler'in yaklaşımını *global fenomenoloji* olarak isimlendirir ve Leeuw ve Otto'nunkiyle birlikte ampirik olmayan, tarihsellik karşıtı ve aşırı teolojik bir yaklaşım olarak kabul ederler<sup>56</sup>.

Fenomenolojide, *tarihsel fenomenolojinin kurucusu* sayılan Pettazzoni, Vico ve Di Croce gibi katı tarihselciliği savunan genel tarih filozoflarının anavatanı olan İtalya'da yetişmiş bir antropolog, bir

<sup>55</sup> Waardenburg, a.g.e., 475-475, ayrıca Ekrem Sarıkoğlu, *Din Fenomenolojisi - Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*- Isparta 2002, 11-12.

<sup>56</sup> Douglas Allen, "Phenomenology of Religion", *ER*, c. XI, 278-283.

mukayeseli dinler tarihçi ve bir fenomenolog olarak öncelikle “tarih” terimine vurgu yapacaktır. Ona göre tarih din biliminde yalnızca “geçmişin bilgisi” olarak anlaşılamaz. Yine tarihselcilik, ona göre sırf dinlerin tarihlerinin bir araya getirilip mukayese edildiği bir çalışma da değildir. Aksine tarih, fenomenolojiyi dışlamayan bir yöntem olup mukayese metoduyla birleşir ve geçmişini anlayan ve onu günümüzde yeniden inşa eden bir hale dönüşür<sup>57</sup>.

Pettazzoni bu yöntemle bir başka sonuca daha varacaktır; din, tarihi bir fenomendir. Dine yönelik bu yaklaşımıyla Pettazzoni, Dinler Tarihi’nin, tarihi dışlayan katı fenomenolojik yaklaşımlara kaymasına engel olmak istemişti. Leeuw’un başlattığı tarihi dışlayıcı fenomenolojiye karşı çıkararak tarih biliminin potası içinde eritmek istemişti. Bir başka ifadeyle Pettazzoni, Leeuw’un fenomenolojisini, fenomenlerin gelişim sürecini ihmal ettiği için eksik bulmuş ve fenomenolojideki kadar uygun bir dinî duyarlılığı olmayan tarih ile bir uzlaşının şart olduğunu anlamıştı. Aslında Pettazzoni fenomenoloji, tarih disiplinlerinin elde etmesi karakterleri açısından imkansız ama çok değerli bir din anlayışı verdiği için onu vazgeçilmez görmektedir. Sonuçta onun yöntemi ikisi arasında, orta bir yoldur ve basit bir ifadeyle tarihsel gelişim anlayışı ışığında Din Fenomenolojisi’ni Dinler Tarihi içinde uygulanabilir ve nitelikli hale getirme çabasıdır<sup>58</sup>.

Pettazzoni’ye göre fenomenlerin yapısı, anlamları, zaman ve mekan içinde aldıkları konumları (bağlamları) da tam anlaşılmak için zaten tarihsel bir süreci gerektirmektedir. Bundan dolayı tarihsel fenomenolojisi, metodolojik olarak manevi hayat içinde dinin “önceden” belirlenmiş değerlerini sistematik bir temele dayandırmak üzere karşılaştırmayı esas alır. Karşılaştırma işini, dinî yapılar arasındaki benzerliklerden yola çıkarak fenomenlerin tam anlamlarını çıkarmak için gerekli gören Pettazzoni’ye göre mukayeseli tarih metodu, indirgeyici bir karakterde olmayan ve mukayese edilen ve ideal tipler olarak anlaşılan fenomenleri, toplamak tasnif etmek ve değerlerini ortaya koymak için vardır<sup>59</sup>.

Pettazzoni, fenomenolojideki paranteze alma yöntemine karşı çıkar ve onu fenomenleri anlamada yeterli görmez. Ancak o, dinî tecrübenin akıl dışı ve indirgenemez olduğu özel durumlarda, ona empatiyle yaklaşmayı olumlu bulmaktadır. Gene de ona göre genel

<sup>57</sup> <http://www.filosofiapolitica.it/Testi/II%20metodo%20storico-comparativo.pdf> (20/10/2005).

<sup>58</sup> Raffaella Pettazzoni, “Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji”, *Tann’ya Dair*, der. ve çev. Fuat Aydın, İstanbul 2002, 103-104.

<sup>59</sup> Pettazzoni, “Il Metodo Comparativo”, *Religione e Società*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 101-110; Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 215-219.

antropoloji, etnoloji, filoloji ve tarih disiplinleri olmadan fenomenoloji olamaz. Bir başka deyişle her bir dinin, onu benimseyen ülke veya insanların yerel tarihi, edebiyatı, etnolojisi, arkeolojisi ve kültürüyle yakından ilişkisi bulunduğundan fenomenlerin doğup büyüdüğü bağlamlar çok önemlidir<sup>60</sup>.

Sonuçta Pettazzoni'nin tarihsel kültürel unsurları ihmal etmeyen fenomenolojik yaklaşımı şöyle özetleyebiliriz; a. Fenomenler parçalanarak tahlil edilir ve onlar tekrar yorumlanarak "kendi var oldukları zaman" bağlamında "tekrar inşa edilir". b. Elde edilen "bulgular", tarihsel süreçleri doğrultusunda ve ait olduğu dinî geleneğin kendi bağlamında ortaya koyduğu özel kültürel olgulara doğru anlamları genişletilerek mukayese yapılır. c. Bu mukayese edilen verilerin mutlak metafizik alemle (kutsal ile) bağlantısı bulunur<sup>61</sup>.

Çağdaş Dinler Tarihçileri için Pettazzoni'nin yaklaşımı, bir tür *tarihin dinî anlaşılması* (Verstandniss) olup aslında bir bakıma dinî boyutuyla tarih yapmak anlamına da gelecektir. Hatta Pettazzoni için fenomenoloji ve tarih, tek bir din bilimi olarak Dinler Tarihi'nin iki tamamlayıcı yönü olup kesinlikle iki ayrı bilim değildir. O ve onun gibi düşünenler için genel Dinler Tarihi disiplini, kendi eşsiz ve en uygun ana konulara ancak bu iyi tanımlanmış karakteriyle erişebilir.

Pettazzoni ile beraber bir diğer klasik dönemin etkin fenomenoloğu Yahudi asıllı Dinler Tarihçi ve Din Sosyoloğu Joachim Wach (Ö. 1955) idi. Nazilerin baskısıyla Wach'ın Leibzig'deki görevine son verince 1935'de Almanya'yı terk ederek önce Brown Üniversitesi'nde (1935-1945) daha sonra ise ABD'ye giderek Chicago Üniversitesi Teoloji Fakültesi, Dinler Tarihi profesörlü oldu. Wach'ın başlıca eserleri şunlardır: *Sociology of Religion* (Chicago 1944); *Types of Religious Experience- Christian and Non Christian* (Chicago 1951); *The Comparative Study of Religions* (1958); *Understanding and Believing Essays* (1968); *Essays in the History of Religions*, ed Joseph M. Kitagawa, New York 1989; *Introduction to the History of Religions*, New York 1989.

Wach, Dinler Tarihi (Religionswissenschaft) disiplinini diğer din bilimlerini de kapsayacak kadar geniş tutar. Onun en önemli taraflarından biri de fenomenolojiyle hermenötiki uzlaştırmaya çabalamasıdır. O, bunu yaparken fenomenolojiyi Dinler Tarihi'nin "içinde" açıklamaya girişir. Ona göre fenomenolog, dinleri hermenötığe bağlı kalarak anlamayı ön plana alabilir ve bunun için kişisel sezgi gücünü

<sup>60</sup> Raffaele Pettazzoni, "Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi", *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, ed. ve çev. Mehmet Aydın, Konya 2003, 79-80.

<sup>61</sup> Nicola Gasbarro, "La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni" *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 56, 1990, 105.

kullanabilir. Fenomenler, bireysel olaylarla taşınmaktan ziyade dinî hayat ve tecrübeye bağlı olarak fert ve cemiyet tarafından aktarılmaktadır. Wach, dinî tecrübenin *sui generis* ve evrensel bir beşerî olgu olarak her hangi bir dinde, ortak olarak ortaya çıktığını belirtir<sup>62</sup>.

Wach, Dinler Tarihi'nin anlamı ve görevine dair yazdığı çok önemli bir makalesinde Dinler Tarihi'nin görevini, *bir dinin ruhunun (geist) ne kadar güçlü, ne kadar zayıf, ne kadar dayanaklı olduğunu göstermek* olarak açıklar. Wach'a göre Dinler Tarihi her yeni başlangıç içinde bu ruhun kendini nasıl haricen tezahür ettirdiğini açıklığa kavuşturmalıdır. Bu noktada hermönetik bilimi, bir araç olarak katkıda bulunur. Şöyle ki dinlerdeki ruh, ancak dinin dogmatik, kültik ve sosyal ifadeleri vasıtasıyla anlaşılabilir. Dinlerdeki aynı tezahürlerin her yorumlanmasında bu durum sürekli olarak ortaya çıkacaktır. Bu yorumlamaya yardımcı olan özgün din dili, çok geniş anlamda "ifade etmek" anlamına gelecektir ve çoğu zaman kendi ötesini işaret eden bir tür dinî kod hükmünde olacaktır.

Wach'a göre hermenötik anlama yoluyla bir dinî öğreti veya kültik bir eylemde, farkında olunandan daha fazla niyet edilen duyguların olduğu ortaya çıkacak hatta dinî eylemlerin, bazen kendi ideallerini bile geçemediği gözlenecektir. Sonuçta Wach için Dinler Tarihi'nin ana amacı ve ilgisi diğer dinlerin anlaşılması üzerine de odaklanmalıdır. Zira Dinler Tarihi, tüm dini fenomenleri kendi araştırma görevi olarak kabul eden bir bilimdir<sup>63</sup>.

Wach, fenomenlerin yapılarına sosyolojik- fenomenolojik yaklaşımla ve hermönetik bir anlamayla yaklaşmaktadır. O, bu bağlamda dindarların "dinî ifadelerini" üç temel form halinde açıklar; *teorik, pratik ve sosyolojik*.

Buna göre *teorik din boyutu* aynı zamanda dindeki akideleri ifade eden yönüdür. Wach'a göre en basit bir dinî sezgi veya tecrübeye bile bir teorik anlatım mutlaka tezahür edecektir. Teoriler, dinin takipçilerinin iman ettiği sözleri içeren dinin şifahi tarafını oluşturacaktır. Dinin inanç sistemi bu teorik çatı altında şekillenir. Bunu sağlayan iki temel unsur vardır; *mit ve öğretiler*. *Mitler*, dindeki en birinci teorik ifadeleri oluşturlar ve dinî kıssaları yani dindar insanların dünyaya bakışını anlatan ve bu dünya içindeki yerlerini kapsayan dinî hikayeler hükmündedir. Wach'a göre mitin dış yüzeyi, gerçek olmayabilir ancak her durumda yaşayan dinamik bir mit, en azından ona

<sup>62</sup> Joachim Wach, *Essays in the History of Religions*, ed Joseph M. Kitagawa, New York 1989, 100-105.

<sup>63</sup> Wach, "The Meaning and Task of the History of Religions (*Religionswissenschaft*), *The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion*, ed. Russell T. McCutcheon, London -New York 1999, 82- 94.

inanan dindarı için psikolojik açıdan gerçeklik taşır. *Öğretiler* ise dinin gelişimi bağlamında çok sonraki bir safhada ortaya çıkar ve dinin mitlerdeki mantıksızlıklarını dindarı için anlaşılır yapar. Böylece öğretiler, mitsel bir hayal dünyasından ziyade entelektüel bir arayış içinde dinde ortaya çıkan pek çok problemin cevabını bulmaya çalışır. Öğretiler, mahiyetleri açısından mitsel olmaktan çok önermeseldir ve dinin temel esaslarını, dogma, teoloji ve teorilerini kapsarlar. Wach'a göre amel ve ibadetle ilgili dinî şekiller ile ibadetle ilgili anlatımların açıklanması çok karmaşık bir iş olduğundan öğretiler, niyet ve içeriklerini açıkça ortaya koyan gayet berrak tanımlar yoluyla inananlar tarafından korunma altına alınırlar<sup>64</sup>.

*Pratik boyut*, genel olarak Wach tarafından Grekçe *praxis* terimiyle karşılanmıştır. Buna göre din, daima kutsalla temas halinde olan eylemler yapmayı da içermektedir. Formel ibadetler, grup ve bireysel olarak yapılan özgürce ibadetler, meditasyon, kutsal yolculuklar, kutsal savaş eylemleri bu tür ifadelerdir. Teori, Wach'a göre dinin en önemli ve en esaslı yönü olmadığı kabul edilmiş olsaydı, o zaman günümüzde oldukça cazip olan mistisizmden kaçınılabilirdi. Pratik açıdan dinî tecrübe ibadetle bağlantılı olarak sosyolojik öneme sahiptir. Wach, formel ve cemaatle yapılan ibadetin, dinî bencilliğin önüne geçtiğini; sosyal ve mezhepçi farklılıkları ortadan kaldırdığını düşünmektedir<sup>65</sup>.

*Son olarak dinin sosyolojik ifadesi*, yapısal din boyutunu oluşturur. Wach için din çoğu kez sosyal ve sosyal bağlamlarla işlev gören bir olgudur. Dinin sosyal ilişkiler ve fonksiyonları sistemi olarak tanımlanması ve alt gruplara ayrışması bu boyutta açıkça görülür. Wach'a göre cemaat, zümre, mezhep ve kült tipolojileri dinlerdeki en ortak sosyolojik formlardır<sup>66</sup>.

Sonuçta Wach, dinin bu üç temel ifadesini “anlamak” için fenomenolojik yaklaşımı tavsiye eder. Ona göre dindarın dinî eylemini tanımlamak için onun “niyeti” önem arzeder. *Niyet* (Skolastik düşüncenin anladığı anlamda *intentio*), diğer zihni eylemlerde olduğu gibi dinî bir eylemi en samimi bir şekilde karakterize eder. Ona göre niyet veya dinî bağ, fenomenlerin dinî karakterini tanımlamada önemlidir. Zaten dinin özü, indirgenemez şekilde dindara ait olduğundan bu samimi niyet ve dinî tezahür dindar bağlamında anlaşılmalıdır<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Kayseri 1990, 22-25; . Wach, *Essays in the History of Religions*, 100.

<sup>65</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*, 26-27.

<sup>66</sup> Wach, a.g.e., 27-32.

<sup>67</sup> Joachim Wach, *Introduction to the History of Religions*, New York 1989, 162.

## **b. Bleeker'den Smart'a Çağdaş Din Fenomenolojileri**

Dinler Tarihi geleneği içinde Hollanda ekolü genel olarak fenomenolojiye vurgusuyla tanınmaktadır. Tiele'den günümüze uzanan bu ekole mensup olanlardan biri de Amsterdam Üniversitesi'nden çağdaş Dinler Tarihçi ve Din Fenomenoloğu C. Jouco Bleeker (1898-1983) idi. Bleeker, çağdaş fenomenoloğlar tarafından *Din Fenomenolojisi'nin fenomenolojisini* yapan kişi diye adlandırılan bir bilim adamıdır. Zira o, kendinden önceki fenomenolojileri de tasnif etmişti<sup>68</sup>

Bleeker, bu bilimi Leeuw'un ve Eliade'nin özel fenomenolojik çalışmalarından yola çıkarak bağımsız bir disiplin olarak anlarken aynı zamanda özgün prensipleri olan bir metodolojik yaklaşım olarak da görmek istemektedir. O, din fenomenolojisinin felsefi bir alandan ziyade fenomenlerin dini anlamlarını ortaya çıkaran bir din çalışmasını olduğunu savunur. Ona göre fenomenoloji, Tanrı'ya dair bir bilgiye sahip olan dindar insanların ciddi bir tanıklığını yapar. Bu yüzden de tarafsız kalmayı tercih eden bir bilimdir<sup>69</sup>.

Bleeker, 1963 yılında basılan *The Sacred Bridge* (Kutsal Köprü) adlı çalışmasında Din Fenomenolojisi'nin geçmişte tarih ile felsefe arasına sıkışıp kaldığını fakat artık onun ampirik bir bilim olması gerektiğini vurgular. Ona göre son tahlilde din fenomenoloğu dinin özünü ilgili kapsamlı bir formülasyon yapmayı kendine ana hedef seçmelidir.<sup>70</sup>

Bleeker'e göre bu bilim, felsefi veya psikolojik terminolojiyi mümkün olduğu kadar az kullanmalıdır. Bleeker din fenomenolojisinin amaçları ve görevi konusunda tek bir ortak görüşün olmadığını kabul etmektedir. O bilhassa 1940 sonrasında ortaya çıkan üç farklı din fenomenolojisinden bahsetmektedir; 1. *Deskriptif Din Fenomenolojisi*; din fenomenlerinin sistematize edilip betimlenmesini sağlar. 2. *Tipolojik Din Fenomenolojisi*; farklı din tiplerini ve onların fenomenlerini araştırmayı amaç edinir. 3. *Fenomenolojik Din Fenomenolojisi*; özgün kelimesiyle dini fenomenlerin özününe anlamına ve yapısına nüfuz etmeyi amaçlar. Bleeker kendi yerini üçüncü türde görmektedir. Ona göre üçüncü olan aynı zamanda metodolojiye de ilgi duymaktadır<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Walter H. Capps, *Religious Studies-Making of a Discipline*, Minneapolis 1995, 132-133.

<sup>69</sup> Jouco C. Bleeker, "The Contribution of the Phenomenology of Religion", *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. Ugo Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani Leiden 1972, 35-45; Bleeker, "The Phenomenological Method", *Numen*, 6 (1959), 96-111.

<sup>70</sup> Jouco C. Bleeker, *The Sacred Bridge*, Leiden 1963, 36

<sup>71</sup> Bleeker, "The Contribution of the Phenomenology of Religion", 39.

Bleeker, Dinler Tarihi ile Din Fenomenolojisi arasındaki prosedür farkına daima dikkat çeker. Ona göre yine de ayrı bir fenomenolojik metot Dinler Tarihi'ne uygulanabilir (bu noktada en iyi metot tarihsel fenomenolojik metot denebilir). Ona göre kökü aynı yerden gelen( beşere ait olan), geleneksel dört din bilimi vardır; Dinler Tarihi, Din Fenomenolojisi, Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi. Bu dört bilim el ele gitmeli bilhassa ilk iki bilim birbirlerine öz kardeş gibi davranmalıdır. Son ikisi ise onlara yardımcı olmalıdır<sup>72</sup>.

Bu amaç doğrultusunda öncelikli olarak Din Fenomenolojisi'ni "gerçek dinî anlam ve değerlerinin kavramak için tarihsel olguların sistematikleştirilmesini yapan bir disiplin olarak anlayan Bleeker'e göre Din Fenomenolojisi, farklı dinlerden gelen olguları kullanmasına ve onları tiplere ve yapılar ayırmasına rağmen kesinlikle bir Mukayeseli Dinler Tarihi disiplini değildir. Ancak öz kardeşi olarak bu bilimin Dinler Tarihi'ne yönelik şu hayati katkıları sağlayabilecektir; 1. O, Dinler Tarihi'ne kendi araştırma prensiplerini dikkate almasını sağlayabilir. 2. Din fenomenolojisi, Dinler Tarihçi'nin gözlerini keskinleştirerek dinin kültürel ve sosyal bir bağlam içinde özgün mahiyeti ve işlevini iyi tetkik etmesine yardım edebilir. 3. Din fenomenolojisi, dinî fenomenlerin gerçek anlamlarına ulaşma konusunda onu cesaretlendirebilir. 4. Din Fenomenolojisi din fenomenlerinin özü ve yapısı konusunda dinler tarihçisine derin bir basiret verebilir. 5. Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihçi'nin özgün din tanımlaması konusunda daha derin düşünmesine yardım edebilir<sup>73</sup>.

Bleeker, *aynı zamanda bu disiplinin kendine özgü teknik terimler geliştirmesini savunduğu için felsefî fenomenolojiden bu disiplini uzaklaştırmaya da çaba gösterir.*

Bu hedef için Bleeker'in sezgisel kavramaya dayalı fenomenolojisinde üç temel unsur bulunur; *theoria*, *logos* ve *entelecheia*. *Theoria*, dinin çeşitli yönleriyle ilgili muhtemel sonuçları olarak, din fenomenlerinin özünü ve önemini ortaya çıkaran ve tecrübeye dayalı bir temele sahip olan aslî unsurdur. *Theoria*, dinin muhtelif yönlerinin derin anlamlarını kavramayı ve onlara uygun isimler vermeyi sağlar. Fenomenlerin *logosu*, farklı dinî geleneklerde, farklı hayat şekillerde ortaya çıkan karmaşık dinî yapılar nüfuz eder. Buna göre *logos*, dindeki gizli yapıların mutlak içsel kanunlara göre inşa edildiklerini ve işleyişi kolaylaştıracak şekilde *dinin kendine özgü içsel bir mantığı* bulunduğunu ve objektif olarak her dinin bu özgün mantığa uygun bir tarzda inşa edildiğini bize öğretir. Bir başka deyişle *logos*, her dinde katı ve derin yasalara uygun faaliyet gösteren gizli bir yapının varlığına işaret eder. Son olarak *entelecheia* ise din-

<sup>72</sup> Bleeker, "The Phenomenological Method", *Numen*, 6 (1959), 96-109.

<sup>73</sup> Bleeker, a.g.m., 43-45.

lerin statik olmadığını aksine kendi içinde gelişimler gösterdiğini bize öğretir. Bir başka deyişle o, dinin özüne yönelik ciddi bir gayret olarak özlerin üstünü örten dinamik tezahürleri bulmayı ve böylece öz-tezahür ilişkisini ortaya çıkarmayı amaçlar. *Entelecheia*'nın bir evrim anlayışı olmadığını savunan Bleeker'e göre din fenomenoloğu, fenomenlerin dinamiklerini ve dinlerin gelişimlerini araştırırken, Dinler Tarihi ile çok yakın ilişki içinde çalışmak zorundadır.<sup>74</sup> Bleeker'in bu teorik çerçevesi, Joachim Wach'ın dinin boyutlarıyla ilgili görüşlerine oldukça benzemektedir.

Bleeker, Din Fenomenolojisi'nin görevinin statik olarak kabul edildiğini bunun da bir dereceye kadar doğru olduğunu zira din fenomenlerinin- dinamik olsalar da- anlamlarının, ancak çekilmiş resimler olarak dondurulmuş olarak incelendikleri taktirde tam olarak açığa çıkarılabileceğini iddia eder. Bu tavrıyla o aynı zamanda Pettazzoni'nin fenomenlerdeki tarihsel sürece önem veren yaklaşımına karşı çıkmaktadır<sup>75</sup>.

Neticede Bleeker, din fenomenlerindeki yapılara nüfuz etmek için tipolojileri anlamamanın gerekli olduğunu belirtir ve dinlerdeki tipler, bir dini diğerinden ayırt etmemizi sağlayan, kırılmaz ve kıyaslanamaz temel motiflerdir. Bu noktada fenomenlerdeki yapı ve öz konusundaki ayırıma da işaret eden Bleeker' için dinin *özü*, dinî bir fenomenin asıl ve gerçek mahiyetini ifade ederken dinlerdeki *yapı* bir anlamda dinlerin içkin mantığını oluşturmaktadır.

Bleeker'ın aksine Mukayeseli Dinler Tarihi'nin aslında Din Fenomenolojisi'ne dönüşmesi gerektiğini savunarak otonomisini öne çıkaran en önemli Din Fenomenolojisi araştırmacısı belki de İsveç asıllı Dinler Tarihiçi Geo Widengren'dir. O, *Religionsphanomenologie*, (1970) adlı çalışmasıyla ünlenmiş ve evrimci olmayan bir yaklaşımla özellikle antik dinlerin yüce ilah, kutsal krallık, mit ve ritüelleri üzerinde çalışmalar yapmıştı. Ona göre Din Fenomenolojisi, Mukayeseli Dinler Tarihi (Comparative History of Religion) ile eşdeğerde olan tasvirici bir yaklaşımdır. Ancak o, sadece tarihsel sürece önem veren katı Dinler Tarihi anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Aksine tarihsel olguların hakkını çiğnemeyen ve filolojiyi öze ait bir unsur olarak gören Din Fenomenolojisi bu yönüyle dinin çeşitli fenomenlerinin tutarlı bir şekilde anlatımını ve sentezlerini sunar ve bu yönüyle bir anlamda Dinler Tarihi'ni bütünler<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Bleeker, *Sacred Bridge*, 5- 38; ayrıca Bleeker, "The Contribution of the Phenomenology of Religion", 42.

<sup>75</sup> Bleeker, a.g.m., 35-38.

<sup>76</sup> Ursula King, a.g.m., 64-65.

Ona göre fenomenolojinin temel amacı, eşyayı kendinde ve kendinden yola çıkararak ele almasıdır<sup>77</sup>. Ancak onun amacı, fenomenleri basit örnek ve betimlemeler veya bazı soyut teori, kanun veya sistemlerin tezahürleri olarak görmemelidir. Widengren'e göre fenomenolojinin iyi işlemesi için şu dört merhale önemlidir; *fenomenleri betimleme, onların sistematizasyon, kendi bağlamları korunarak olguların yorumlanması ve mukayeseye dayanan yapısal tipolojinin uygulanması*<sup>78</sup>.

Din Fenomenolojisini sistematik bir düzenleyici ve anlamların analiziyle ilgilenen bir disiplin olarak gören Geo Widengren, *Religionsphanomenologie*'de Bleeker'in daha önce çizdiği genel fenomenolojik şablonu beğenmiş gözükmekle beraber fenomenlere dair ansiklopedik bir bakış sunmakta olup, dinin olumlu özellikleri diye isimlendirdiği fenomenleri "tanımlamak", "tasvir etmek" ve "sınıflandırmak" gayesindedir. Ona göre Dinler Tarihi tarihsel analiz yaparken fenomenoloji bize sistematik bir sentez sunar. Yine ona göre işin başındaki bir araştırmacı, hemen fenomenolojiye girmemeli, Dinler Tarihi'ne yönelmelidir.

Ancak onun en dikkat çeken yanı fenomenologların göze çarpan bazı temel kusurlarını da dile getirmesidir. Söz gelişi Widengren'e göre din fenomenologları yaşayan büyük dinlere yönelmemekte ve daha çok Afrika yerli inançlarına hatta modern, (folklorik) halk inanışlarına daha fazla dikkat çekmektedirler. Ona göre bu konuda ancak Heiler istisna tutulabilir. Zira o hem Hıristiyanlık'taki hem de Hinduizm'deki örneklerle ilgi duymuştur. Yine İslâm gibi büyük bir dinin, fenomenologlar tarafından fazlaca ele alınmaması bir başka pişmanlık meselesi olmalıdır. Widengren fenomenologların başlıca fenomen olarak mit, kurban, günah itirafı gibi konuları seçtiklerini ancak müslüman inancının söz konusu fenomenleri kendi merkezinde bulundurmadığını açıklar. Buna çözüm olarak Widengren, fenomenologların daha tüm dinleri kapsayacak fenomenolojik çalışmalar yapmasını tavsiye eder<sup>79</sup>.

Çağımızın en büyük Dinler Tarihçisi ve Din Fenomenoloğu olma hakkını Romen asıllı Amerikan Dinler Tarihçi ve Din Fenomenoloğu *Mircea Eliade* (1907- 1986)'ye vermek zorundayız. Eliade'nin genel olarak Dinler Tarihi'ne özel olarak da fenomenoloji sağladığı büyük katkıları arasında *hermenötik fenomenolojik yaklaşımı*, kutsal- profan ayırımı, kutsalın tezahürleri (hierophanie), dinî sembolizm, yaratılış

<sup>77</sup> Geo Widengren, *La Methode Comparative*, *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. Ugo Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani Leiden 1972, 14.

<sup>78</sup> Widengren, "Some Remarks on the Methods of the Phenomenology of Religion", *Acta Universitatis Upsaliensis*, 17 (1968), 250-255.

<sup>79</sup> Widengren, a.g.m., 252-260.

ve kozmolojik mitleri, arkaik din ve dindar, kutsal mekan, zaman ve tarih ile ilgili özgün hermenötiği sayılabilir.

Fizik'te Einstein, Psikoloji'de C. Gustav Jung ne kadar önemliyse Din Fenomenolojisi'nde Eliade, o denli önemlidir. Dinler Tarihi çalışmalarında *dinlerin entegre edici dünya görüşlerini ortaya çıkaran hermenötik bir fenomenoloji* sergileyen Eliade bunu hemen hemen tüm çalışmalarında hissettirmektedir.

“Yeni Humanizm” adıyla insanlığın geleceğine dair projesini sunduğu ünlü makalesinde, hermenötiği dayalı kendi fenomenolojisini, Mukayeseli Dinler Tarihi içinde, mevcut tarihsel yaklaşımın yanında ikinci önemli entelektüel yaklaşım olarak kabul etmektedir. Ona göre bu iki entelektüel yaklaşımın sonuçları *homo religiosus* hakkındaki yeterli bilgiler için eşit derecede değerli şeylere sahiptirler. Bir başka deyişle Eliade, *fenomenologları, dinî verilerin anlamlarına ilgi duyan bilim adamları olarak görürken Dinler Tarihçileri ise ortaya konan bu anlamların değişik kültür ve tarihsel anlar içinde nasıl tecrübe edildiğini ve nasıl yaşandığını, aynı zamanda onların tarih içinde nasıl değişime uğradığını, zenginleştiğini veya fakirleştirildiğini gösteren kişiler olarak kabul eder*. Hatta Eliade, Pettazzoni'nin Din Fenomenolojisine, (yani bu bilimin, tarihin dinî yönden ve dinî boyutlarıyla anlaşılmasını öngörmesi gerektiği şeklindeki fikrine) tamamen katılır<sup>80</sup>. Böylece fenomenoloji, tarihi gözardı etmeyerek her dinî forum zaman içindeki gelişimini (diakronisini) yeniden inşa edip kurularak anlamlandırır. Böylece tıpkı Pettazzoni gibi Eliade uzlaştırıcı bir kimliğe bürünür; ona göre iki yaklaşım arasındaki gerilimler yaratıcıdır ve bu gerilimler sebebiyle dogmatizm ve durgunluk bu alanda bulunmaz<sup>81</sup>.

Öncelikle onun fenomenolojik yönteminde, dinin özünü anlamak için kutsal (sacred) ve bilhassa da kutsal-profan ayrımı öne çıkar. Hatta denilebilir ki onun *The Sacred and Profane* (1959) adlı eseri Otto'nun *The Idea of Holy*'si kadar etkili ve önemli bir fenomenoloji kitabıdır. Otto'nun Kutsal'ın tecrübesi dediği şeye o, daha antropolojik bir kelimeyle kutsalın tecellilerinin (sacred) beşer tarafından tecrübe edilmesi adını verir. Sonuçta Eliade'nin kutsal- profan ayrımı varlık alemindeki iki farklı forma işaret eder ki bu da kutsalın ilk mümkün tanımında gizlidir; kutsal, profan olanın zıddıdır<sup>82</sup>.

Onun bu eserine dalan bir kişi, fenomenolojinin, ya Dinler Tarihi biliminin başlıca metotlarından biri olduğuna tamamen inanacaktır yahut daha derin bir okumayla Dinler Tarihi'nin aslında Din

<sup>80</sup> Mircea Eliade, “A New Humanism”, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion- A Reader*, ed. Russell T. McCutcheon, London – New York, 1999, 102.

<sup>81</sup> Eliade, a.g.m., 98-102.

<sup>82</sup> Eliade, *The Sacred & The Profane*, 8-113.

Fenomenolojisinden başka bir şey olmadığını düşünmeye başlayacaktır. Son olarak bu eserle öğreniriz ki Din Fenomenolojisi, kutsalla ilişki içindeki insan varlığının, gerçek anlamıyla ilgili önemli bakış açıları taşımaktadır.

Bu eserde Eliade, kutsalı tezahür eden özelliği nedeniyle indirgenemez kabul ettiği her fenomenin incelenmesinde belli bir dinî ölçütün esas alınmasını ister. Bir başka deyişle din fenomeni kendi özünü oluşturan kutsal çerçeve içinde anlaşılmalıdır. Eliade için bu olguların karmaşıklığı, temel yapıları ve belirttiklerini kültürel çevrelerin çeşitliliği gibi konuların incelenmesi ne denli gerekli görülüyorsa, özellikle arkaik ve ilkel fenomenleri de ekleyerek araştırma alanını gittikçe genişletip geliştirmenin de o denli önemi vardır. Eliade burada varoluşun başlangıcına dinî yaşamın basit biçimlerini yerleştiren ve basitten karmaşıklığa doğru giden bir evrimci görüşü inkar eder.

Zaten Eliade için bir din fenomeninin anlamını belli bir kültür içinde kavramak ve neticede onun mesajını deşifre etmek (zira her din fenomeni bir gizli şifreye sahiptir), yeterli değildir aksine onun tarihini yani onun değişim ve gelişimlerini ortaya koymak ve neticede onun insanlığa ait kültüre yaptığı katkıyı ortaya çıkarmak da gerekir.

Eliade'ye göre insanlık tarihi birbiriyle yakın ilişkiler içinde olan bir genel beşer tarihi olduğundan Dinler Tarihi'nde de kendi tarihi dışında gelişen saf bir dinî veri bulmak çok zordur. Hatta denilebilir ki beşer verisi olup da tarihsel veri olmayan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden her dinî tecrübe, kendi özgün tarihsel bağlamı içinde ifade edilip, aktarılıp anlamlandırılır. Dinî tecrübelerin tarihselliğini kabul etmek, onların dinî olmayan davranış formlarına indirgenebilir olduğu anlamına gelmez. Bir dinî veriyi daima tarihsel bir veri olarak kabul etmek onun dinî olmayan bir tarihe mesela onun ekonomik, sosyal veya siyasi bir tarihe indirgenebilir olduğu anlamına gelmez. Böylece modern bilimin tek bir kaidesi hemen devreye girer. Ölçü, fenomeni yaratır<sup>83</sup>.

Eliade için din, dindar insanı (homo religiousus), rölatif ama zaman ve mekanla kayıt altına alınmış cismani ve profan bir dünyaya hakim kılmak üzere aşkın değerlerle donatılmış olağanüstü kutsallık alemini tecrübe etmeye çağırır. Burada açıkça Eliade'nin dinin tanımlanmasını da kutsalla ilişkilendirdiği görülür zaten ona göre; *"ne yazık ki şu an elimizde kutsalın tecrübesini ifade edecek din kelimesinden daha uygun bir terim bulunmamaktadır"*<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> Mircea Eliade, "A New Humanism", 99-100.

<sup>84</sup> Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Konya 1995, 1.

*Din*, yapısal olarak gücün tecrübeleri (kratophanies), kutsalın tecrübeleri (hierophanies) ve ilahların tecrübelerinden (theophanies) ibaret olduğu için<sup>85</sup>, Eliade'ye göre her dinî fenomen, bir hiyerofani yani kutsalın tecelli etme eylemi olup her zaman ve gizemli bir eylem olarak meydana gelecektir; hiyerofani, *doğal ve kutsal-dışı dünyamızın tamamlayıcı olan nesnelerde, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin, çok farklı bir şeyin tecelli etmesidir*<sup>86</sup>.

Buradan Eliade'nin hiyerofani'ye ait olarak gördüğü üç unsuru birbirinden ayır etmek gerekir: 1. Kendi normal çerçevesinde kalmaya devam eden, doğal nesne 2. Görülmeyen Gerçeklik. 3. Doğal nesne iken kutsallık gibi bir boyut kazanan aracı şey. Bu üç özellik, sıradan bir nesneyi çok farklı kılar. Eliade, *Din Fenomenoloğu*'nun hiyerofani konusunda iki yönü de akılda tutmasını tavsiye ederde olduğunu hemen kavrayacağını belirtir; 1. Her hiyerofani, kutsal ile ilgili bir şeyi ortaya çıkarmaya yeteneklidir. 2. Hiyerofani, insanın dinî tavrına tipoloji kazandıran asıl yapıdır<sup>87</sup>. Bu bakımdan *Din Fenomenoloğu*, belli bir hiyerofani tarihinin izini sürmekle kalmaz aynı zamanda kutsalın değişik dinlerde aldığı tarz ve tezahürleri de anlamaya ve izah etmeye çabalar. Çünkü fenomenoloğun bilimsel araştırmalarının asıl amaçlarından biri, *kutsal fenomenini tüm karmaşıklıklarıyla ve rasyonel olmayan yönleriyle sunmasıdır*<sup>88</sup>.

Eliade'nin din fenomenolojisine diğer bir katkısı da *sembolizm ve sembolik yapılarla bilhassa arketiplerle ilgili görüşleri* gelmektedir. Eliade, eserleri arasında özellikle *Patterns in Comparative Religion*'da dinin perenial yönlerini tasvir eden bu gibi bazı temel dinî yapılardan bahseder. Hatta onun için sembolik yapıların ait olduğu yerden ziyade arkaik dindar için ifade ettiği anlamlar önemlidir. Ona göre *arkaik dindar, modern öncesi zamanlara ait olan veya kırsal kültürlerle yoğrulmuş dindar insan* olarak tanımlanabilir<sup>89</sup>. Modern insan, ona göre kutsaldan arındırılmış (*desacralized*) bir dünyada yaşayan veya yaşamayı şevkle arzulayan kişi olup dinî duygulardan yoksun bir hayat tecrübesine sahiptir. Arkaik insan ise kutsal bir evrende mümkün olduğu kadar çok kalmak için uğraş veren *Homo Religiosus*'dur<sup>90</sup>. Böylece Eliade'nin fenomenolojisinin asıl niyeti, *bir liste halinde fenomenleri vermekten ziyade kutsalın morfolojisini ortaya çıkarmak için fenomenolojik metodu kullanmaktır*.

<sup>85</sup> Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York 1958, 126.

<sup>86</sup> Eliade, *The Sacred & The Profane*, 15.

<sup>87</sup> Eliade, a.g.e., 20-25, ayrıca Walter Capps, 143.

<sup>88</sup> Mircea Eliade, "History of Religions in Retrospect: 1912-1962", *The Journal of Bible and Religion*, 31 (1963), 98-109.

<sup>89</sup> Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 148.

<sup>90</sup> Eliade, "New Humanism", 100.

Arkaik dindar insanın din örgüsünde semboller arasında farklılıkları giderici bir mantık daima bulunmaktadır. Böylece farklı dinî sembollerin uyumlu bir anlamlar sistemi oluşturması sağlanmış olacaktır. Bu durum onların dindarın bahsettiği değer çeşniliğidir. Yine sembollerin bir tür birleştirme işlevleri de bulunur. Buna göre semboller, farklı fenomenleri bir bütün olarak anlamamıza yardım ederler.

Fenomenlerin ağır dinî anlamlarını kavramak isteyen Eliade'ye göre bunun için üç boyuta ihtiyacın olduğunu savunur; *tarihsel, fenomenolojik ve hermenötik*. Fenomenolojik yaklaşımı benimseyen fenomenolog, ona göre, hermenöt için ayrılmış olan yorumsal karşılaştırma işiyle uğraşmaz. Bir başka deyişle fenomenolog, mesajı ortaya çıkarabilmek amacıyla mitosu çözümleyecek olan hermenöte kendi yerini bırakır ve onun çözmesini bekler. Ona göre dinî formun yorumunu yapmak demek, hermenötiğe kapı aralamak demektir. Hermenötik ise, hem dinî ifadelerin özelliğini, hem de karmaşık yapısını "anlamak" demektir. Bunun için "Dinler Tarihçilerin nihaî hedefi, özel teoloji, sembololoji eşliğinde, mevcut olan dinî davranışın şemalarını veya belirli sayıda tiplerini ortaya çıkarmak değil, daha çok onların anlamları kavramak olacaktır. Bu anlamlar, hem herkese açık değildir hem de ilgili dinî şema içinde "donmuş" değildir. Aksine onlar, dinî süreç içinde yaratıcı bir tarzda, anlam bakımından zenginleşmeye veya yapısal gelişmelere açıktırlar"<sup>91</sup>

Bu öncüllerden güç kazanan Eliade Fenomenolojisi, kişisel bir felsefi antropoloji geliştirmekten ziyade günümüzün, kutsaldan uzaklaşmış insanına, arkaik, doğu ve geleneksel dini yaratılışların, spiritüel muhtevasını ve anlâmını ortaya koymaya elverişli bir hermenötik metoda dayanır. Kısacası hermenötik onun elinde, dinî fenomenlerin analizinden, spiritüel ve edebiyat türevli fenomenlerine kadar uzanan bir genişlikte olup bir dinî metnin veya dokümanın şifresini çözmek, farklı ve yabancı bir aleme korkusuzca girmek, kodunu açıklamak, her metni olması gerektiği gibi yorumlamaktan ibarettir. Bilim adamının fenomeni anlaması, kültürel açıdan yaratıcı bir eylemdir. Ancak sadece bilim adamı saf bilgelik halinin ötesine geçince, bu verimli yaratıcılık ortaya çıkabilecektir. Bir başka deyişle, bilim adamı kendi dokümanlarını topladığı, tasvir ettiği ve tasnif ettiği zaman, onları kendi yörüngeleri bağlamında anlamaya hazır demektir. Ancak söz konusu engin bilgelik, Dinler Tarihi'nin tüm vazifesini ifa etmeye yetmez<sup>92</sup>.

Yine Eliade'ye göre, fenomenlerin sosyal ekonomik ve siyasi bağlamlarını ortaya çıkarsa bile hermenötik derin anlamları ortaya çıkara-

<sup>91</sup> Eliade, *Religions Australiennes*, Paris 1972, 197.

<sup>92</sup> Eliade, "New Humanism", 97- 100.

ramamış ise tam olarak anlaşılmış kabul edilmez. Dinler Tarihçi bu noktada şu gerçeği bilmek zorundadır; her beşeri fenomen gibi din fenomenleri de aşırı derecede karmaşıktır ve bundan dolayı fenomenlerin tüm değer ve anlamlarını kavramak için mutlaka pek çok bakış açısına ihtiyaç bulunmaktadır. Ona göre din fenomeni, sadece kendi tarihinden soyutlanamayacağı için onun özgün tarihi aynı zamanda onun kültürel ve sosyo ekonomik tarihi olup onun gerçek anlam yürümesini verecektir.

Bu bağlamda Eliade'nin hermenötikten faydalanmasını şu şekilde özetlemek mümkündür; 1. Eliade'de hermönetik, din fenomenlerindeki nihai gerçeğin örtüsünü kaldırmaktır. 2. Tarih-öncesi toplumların dinî değerlerini yakalamak için, sistematik bir çaba sarfetmektir. 3. Hermenötik Eliade için bir sanat, bir metot ve anlamların tabiatını ortaya çıkaran bir şifre çözücü ilimdir. 4. Hermenötik, dinî metinlerin açıklanması ve şifrelerinin çözülmesi metodudur. 5. Hermenöteğin konusu sadece mitoloji değildir. Aksine dinî fenomenlerin analizinden, ruhani, sanatsal ve edebî fenomenlere kadar uzanır. 6. Hermenötik, her tip kutsallıktan, manevi, kutsal veya kutsal dışı yaratılış türlerine kadar uzanmaktadır. 7. Hermenötik, bir metni olması gerektiği gibi yorumlamak. 8. Hermenötik, Eliade için yaratıcı bir hermenötiktir<sup>93</sup>. Dinler Tarihi, bu işi tamamlayacak yegane disiplin olarak metinlerin fenomenolojik mahiyetini ancak hermenötik ile ortaya o çıkarabilir.

Din Fenomenoloji gibi bir isimlendirmeyi hiçbir çalışmasına başlık olarak vermeyen Mircea Eliade kendi özgün fenomenolojisini Dinler Tarihi çatısı altında yürütmektedir. Söz gelişi onun *Pattern in Comparative Religion* (1958) adlı eseri, tüm yönleriyle dinî fenomenlerin tematik yorumunu içermekte olup aynı zamanda arkaik ve ekzotik düşünce formlarından oluşmaktadır. Eserde sembolizm seviyesindeki fenomenlerin tarihsel ve sosyal bağlamlarına daha az bağlı olarak mukayesesi söz konusudur. Kısa bir ifadeyle din fenomenleri, bu eserde Dinler Tarihi olarak ele alınmış ve kitabın orijinal başlığına (*Traite d'Histoire des Religions*, 1949) uygun davranılmıştır.

Nihayetle Eliade'ye göre bir Dinler Tarihçi, kendi hermenötik çabasıyla fenomenlerin meydana geliş durumlarını “yeniden yaşamaya” ve mevcut durumlarından önceki varoluş mücadelelerini anlamaya ve ortaya çıkarmaya mecbur bırakılır. Bu bağlamda her din, merkezî bir fenomene sahiptir ve onun aracılığıyla diğer tüm din fenomenleri

<sup>93</sup> Mehmet Aydın, “Mircea Eliade’de Hermenötik ve Metodoloji”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I(Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara)*, Ankara 1998, 310-311.

(söz gelişi mitler, ritüeller ve inanç külliyatı) sürekli sistematize edip onları derin anlamıyla dinamik tutar.<sup>94</sup>

Eliade, aynı zamanda *dinî formların tipolojik tasnifle bir araya getirilmesine taksinomi bilimini geliştirmeye* de özel çaba göstermişti. Ancak bunu yaparken onun öncelikli ilgisi, fenomenin tekilliğinden ziyade evrenselliği olduğundan, yelpazenin genel (ortak) renklerine daha çok ilgi duymuş ve farklı fenomenleri kolaylıkla bir araya toplayabilmişti. Burada onun *axis mundi* (dünya eksen) dediği şey, farklı fenomenleri tek bir çatı altında toplamak olarak belirginleşecektir; söz gelişi, çeşitli dinlerde görülen yoga, mandala, çarmıh, kutsal dağlar, kutsal şehirler, tapınaklar, Zen meditasyonu ve mitik motifler, *axis mundi* açısından temel dinî arzular olarak tüm varoluşun ve anlamlı olmanın temel merkezidirler. Hatta Eliade, bu eksenin yola çıkarak açık bir şekilde farklı dinî düşünceleri birleştiren bir yaklaşıma sahiptir. söz gelişi ona göre avcı kültürler ile tarıma dayalı kültürler arasındaki ortak dinî inançlar aslında kendi bağlamlarında aynı anlamları taşıyabilmektedirler. Sonuçta dinlerde belki dinî tecrübe yaşama konusunda farklı ekonomi, farklı kültür ve sosyal kurumların etkisi bulunabilir ancak tümünde dindar davranışları ortaktır ve davranıştaki ortak oluş kültürlerin farklı oluşundan daha önemlidir. Zira hepsi de kutsanmış bir evren içinde aynı duyguları taşıyan insanlardır. Buradan şu sonuca çıkabiliriz; *tüm doğru dinî tecrübeler, nihai gerçekliği yani eşyanın temeli olan varlığı ortaya çıkarmak için ümitsiz ama bitip tükenmez bir çabayı* ima ederler<sup>95</sup>.

Sonuçta Eliade kavram olarak fenomenolojiden ziyade Dinler Tarihi'ne vurgu yapar ve çağdaş bir Dinler Tarihçi olarak Müller, Tylor, Pritchard, Otto, Södrblom, Heiler Pettazzoni, Wach ve Jung'u çok mükemmel bir şekilde sentezlemiş görünmektedir. Bunun yanında Eliade'nin, Dinler Tarihi içinde analitik yaklaşım başta olmak üzere antropolojik ve kognitif yaklaşımların oluşmasında önemli katkılar sağlamış olduğu gayet açıktır.

Hollanda, Utrecht Üniversitesi'nden çağdaş Din Fenomenoloğu (ve İslâm uzmanı) Jacques Waardenburg, 1960'lardan itibaren bu alanla ilgili ciddi çalışmalarıyla tanınmaktadır. Waardenburg'un fenomenolojiye katkısı metotla ilgili eleştirilerini sergilediği, aynı zamanda tarihsel ve fenomenolojik yaklaşımları arasında bir tür uzlaşma bulmaya yönelik özgün gayretleridir. Bu anlamda o, çağdaş fenomenologlar arasında -tıpkı Bleeker'inki gibi- "*Din Fenomenolojisi'ne dair fenomenoloji*" olarak bilinmektedir.<sup>96</sup>

<sup>94</sup> Daniel L. Pals, "The Reality of the Sacred: Mircea Eliade", *Seven Theories of Religion*, New York- Oxford 1996, 158-192.

<sup>95</sup> Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 12-17.

<sup>96</sup> Walter H. Capps, a.g.e., 145.

Her şeyden önce Waardenburgh'a göre başlangıçtan günümüze kadar din fenomenolojisinin anlamlandırıldığı beş farklı yaklaşım bulunmaktadır; 1).Farklı dini geleneklerden gelen din fenomenlerinin sırf tasnifiyle uğraşan fenomenoloji. 2).Farklı dini geleneklerdeki temel motif ve fikirleri araştırmaktan ibaret fenomenoloji. 3). Din fenomenlerini temel bir yapı içinde bölümlemeyi amaçlayan fenomenoloji. 4). Din fenomenlerini temel insan yapısına göre anlamak ve ayırt etmekten ibaret olan fenomenoloji. 5). İnsanlığın dinî tarihini bir zaman ardışıklığı (ister doğrudan ister dolaylı) içinde hermenötik açıdan yorumlamayı hedefleyen fenomenoloji<sup>97</sup>.

Aynı zamanda fenomenolojik gelenek içindeki bilim adamlarına eleştirel yaklaşan Waardenburg'a göre klasik dönemdeki fenomenoloğların, birbirlerinden farklı yaklaşımlar sergilemelerine rağmen, bilimsel çabalarında bir çok durum konusunda ortak bir takım karakteristikleri paylaştıklarını belirtir. Bu ortak noktalar, "dini" redüksiyon yapılmaz bir olgu olarak görüp onun otonomisini savunmaları, fenomenleri genel bir çatı altında kıyaslamaları, farklı zamanlar ve kültürlerden gelen dinî fenomenleri objektif olarak düşünerek onları sırf tasnif gayesiyle bir araya getirmeye çalışmaları sayılabilir. Ona göre klasik dönemdeki kıyaslama ve tasnifler, bu bilim adamlarının gözünde kuşatıcı ve evrensel bir geçerliliğe sahipti<sup>98</sup>.

Waardenburg, bu alana hakim bir antolojik tecrübeyle, aynı zamanda çağdaş fenomenoloji konusunda da çok ciddi eleştiriler yöneltmiştir, o, her şeyden önce günümüzde klasik dönemden daha gelişmiş bir şekilde yaklaşımların bulunduğunu kabul eder. Ona göre disiplindeki bu ilerlemeyi sadece Dinler Tarihi'nde ortaya çıkan yeni gelişmelere bağlamak yeterli değildir. Zira farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında küresel anlamda çağdaş bilimsel kültürün dinle ilgili sorunlara verdiği yanıtların bilhassa da dinin anlamına yönelik bilimsel çabaların katkısı inkar edilemez<sup>99</sup>.

Waardenburg'a göre geçmiş dönemde teolog kimliğe sahip bilim adamları bu disiplini bir takım teolojik kaygıların giderilmesi ve bazı felsefi kanaatlerin kabul ettirilmesine yönelik olarak faydalanmak istemişlerdi. Günümüzde ise artık beşeri bilimlerin içindeki yerini sağlamlaştıran bu disiplin, daha objektif bir araştırma alanına sahip olarak fenomenlerin anlamlarını bulma bağlamında gün geçtikçe değer kazanmaktadır<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> Ursula King, a.g.m., 103-104.

<sup>98</sup> Waardenburg, "The Study of Religion in Today's World", *Religion in Today's World*, ed. Frank Whaling, Edinburgh 1987, 335-364.

<sup>99</sup> Jacques Waardenburg, "Religionswissenschaft New Style: Some Thoughts and Afterthoughts" *Annual Review of the Social Science of Religion*, say. 2 ( 1978), 189-220.

<sup>100</sup> Ursula King, a.g.m., 104-105, Ursula King, a.g.m., 120-121.

Son olarak Waardenburg, Din Fenomenolojisi'nin geleceği konusunda şu neticeye varmaktadır; Din Fenomenolojisi'nin doğduğu sosyal ve entelektüel şartları bilmek ve değerlendirmek bu bilimin geleceği için hayati bir meseledir. Yine dinler ve kültürler arasındaki ilişkiler, birbirleriyle kaynaşmış olup gün be gün gelişmekte ve hatta değişmektedir. Çağdaş fenomenoloji bu gelişmeleri dikkatle izlemek zorundadır. Bu izleme işinde en önemli destek bilim tarihinde öne çıkan şahsiyetleri ve onların metodolojik çalışmalarını antolojik bir bilgiyle bilmektir. Zira ona göre bu bilimin özünü anlamak demek fenomenolojinin fenomenolojisini yapmak anlamına gelecektir<sup>101</sup>.

İskoç asıllı Dinler Tarihçi ve Din Fenomenoloğu Ninian Smart (Ö. 2001) ünlü eseri *The Phenomenon of Religion* (London 1973)'da Dinin *altı boyutu* olduğunu belirtir. Buna göre, *ritüel*, *mitik*, *öğretisel*, *ahlaki*, *sosyal* ve *dini tecrübe boyutları* dinin tam bir tanımının ancak kendi içinde analitik bir bölümlemeyle yapılabileceğini ortaya koyarken aynı zamanda onun bütün bir fenomen olarak algılanamayacağını da gösterir. *Ritüel boyut*; ritüeller kişiyi kutsala bağlayan dinî eylemler olup aynı zamanda formel ibadet yapılarını belirlerler. *Mitik boyut*; kutsalla ilgili hikayeleri vermektedir. Bu hikayelerin iki yönü bulunur; 1. Sembolizm ve hagiografya ile ilgili tarihsel mitler. 2. Saf haldeki sembolik mitler. *Öğretisel boyut*; dinin inanç sistemini veya düşünceye dayalı kurallarını verir. *Ahlaki boyut*; dinî cemiyetin veya grubun ahlaki kanunlarıdır. *Sosyal boyut*; dinin kurumsal formlarını ortaya koyar. *Dini tecrübe boyutu*; dinin kutsalla yakın ilişki içindeki dindarların ve mistiklerin tepkilerini sunmaktadır. Smart'a göre dinin tanımlanmasındaki temel güçlüğü'nün ardında yukarıda sayılan farklı türlerden din boyutlarının tam olarak ortaya konulmaması yatmaktadır<sup>102</sup>.

Smart'a göre Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi içindedir ve iki anlama sahiptir; 1). Din Fenomenolojisi, yapısal olarak din fenomenlerini "anlama" teşebbüsüdür. 2). O, fenomenleri dinin boyutlarına bağlı kalarak tipolojilere ayırır ve bazen Mukayeseli Din Bilimi diye isim alır. Smart'a göre fenomenolojik gelenek içinde Leeuw, dinî inanç ve uygulama formlarının sistematik bir tipolojisini ortaya koymaya çabalamışken Eliade ise arkaik dinin sembolik formlarını anlamaya yönelik çalışmalarda bulunmuş ve tipolojik fenomenolojiyi üretmiştir.

Statik bir fenomenolojiden daha dinamik bir fenomenolojiye dönülerek dinde ortaya çıkan değişken fenomen çeşitliliklerinin aydınlığa kavuşturulabileceğini savunan Smart, fenomenleri her yönden anlamak için Leeuw'un sempatik müdahale kavramını geliştirilmesi-

<sup>101</sup> Ursula King, a.g.m., 121.

<sup>102</sup> Ninian Smart, *Religious Experience of Mankind*, Great Britain 1977, 15-22.

ni ancak irade ve niyet gibi kavramların araştırmacının aktif katılımı için gerekmeceğini bununla beraber anlama işinde eyleme dayalı fenomenlerin kavranmasının daha önemli olacağını ileri sürdü.

Smart, epoche kavramının içeriğine de müdahale ederek onu anlam dolu paranteze alma olarak geliştirmek ister. Geleneksel epoche anlayışı ona göre teolojik hakikatler hakkındaki soruları paranteze aldığını halbuki “anlam dolu epoche” türünde ise din fenomenleriyle uğraşan bilim adamının, kendine ait dinî ifadeleri, inceleyeceği din fenomenlerinin tasviriyle bütünleştireceğini açıklar. Bir başka değişle fenomenolog, inananın hislerini, tavırlarını ve diğer fikir ve kanaatlerini sürekli akılda tutacak şekilde belli bir fenomeni tasvir etmeye çalışır. Ninian Smart, bunu yaparken bilimadamının -kendine ait hislere teslim olmadan-söz konusu olgunun neye benzediğini anlamaya çalışmasını öğütler. Böylece fenomenolog, aynı zamanda fenomen sahibi dindarın da neye benzediğini onun gibi hissederek anlamaya da çalışmalıdır. Bu tavırla belki dindarın “anlaşılması” da mümkün olabilecektir. Ancak *anlamalı epoche* işinde objektif olabilmek çok zor olduğundan, anlayabilme ve anlamayı test etme süreci çoğu zaman “ham” kalabilecektir. Zira Smart’a göre gözlemci olarak fenomenologun karşısında bütüncül bir inançlar ve düşünceler ağı olarak yığınlarca çözülmesi ve anlamlarının bulunması gereken fenomenler dünyası durmaktadır. Bu yığınsal fenomen kümeleri ise ona göreği tek bir aslî noktaya işaret ederler; bu, Smart’ın *imanın odak noktası* dediği şeyin kendisidir. Bu nokta, her gelenekte bizzat dinin tüm yapısal formları tarafından “kendince” ifade edilen merkezi bir konumdur. Bu nokta, din mensubunun iman yoluyla fenomenlerde gördüğü değeri kesinlikle sınırlandırlamayan bir şeydir. Smart, her dini gelenekte bu noktanın tıpkı kutsal tecrübe olarak iman gibi dinî doğrulama görevi yürüttüğünü belirtir<sup>103</sup>.

Son olarak Ninian Smart *The Religious Experience*, (New York 1991) adlı eserinde dine yönelik “üç tepkisel anlama” tarzı bulunduğunu açıklar; antipati, sempati ve empati. Smart’a göre antipati, dine yönelik negatif bakışı ifade ederken, sempati dine karşı nispeten yanlış bir tavır gösterse de olumlu ve dinin hakikat taşıdığını itiraf edebilir. Empati ise dine tarafsız ve bilimsel bir yaklaşım olup tasvirici bir şekilde bir süje olarak onu anlamaya çabalar<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Ninian Smart, “Retrospect and Prospect: The History of Religions”, *The Notion of “Religion” in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions Rome, 3rd-8th September 1990*, ed. Ugo Bianchi, Roma 1994, 901-903.

<sup>104</sup> Smart, *The Religious Experience*, New York 1991, 23-24.

### c. Schimmel'in İzinden, Tanyu'nun Talebesi Olmak: Türkiye'de Din Fenomenolojisi Çalışmaları

Türkiye'de Osmanlı döneminde dini fenomenolojinin izini sürmek hemen hemen imkânsız gibidir. Ancak Osmanlı Dinler Tarihçisi Mahmut Esad Efendi'nin Tarih-i Eryan (1920) adlı eserinde Hollandalı fenomenoloğ Chantepie de la Saussaye'den yararlanmış olduğunu biliyoruz<sup>105</sup>. Bunun yanında Cumhuriyet döneminde fenomenolojik çalışmalar, modern Dinler Tarihi çalışmalarıyla birlikte özellikle 1954 yılında Alman Profesör Annemarie Schimmel (1922-2003)'in, Ankara İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi öğretim üyesi olmasıyla başlar. F. Heiler'in gözde öğrencilerinden olan Schimmel, Dinler Tarihi'nde *Marburg Çevresi* (veya *Alman Dinler Tarihi ekolü*) diye bilinen R. Otto, J. W. Hauer, F. Heiler, G. Menching, E. Benz çizgisinde bir İslâm (bilhassa Tasavvuf) uzmanıdır. O, 1955 yılında *Dinler Tarihi'ne Giriş* adıyla Türkçe bir eser kaleme almış ve akademik bir olgunlukla İslâm hariç yaşayan başlıca büyük dinleri ve yeryüzünde mensubu kalmamış bazı dinleri, temel fenomenlerini dikkate alarak incelemiştir.

Schimmel'in talebesi, Türk Dinler Tarihçiliğinin de "babası" sayılan Hikmet Tanyu (Ö. 1992) olup Schimmel'in danışmanlığında 1959 yılında "*Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*" adıyla modern Türkiye'nin Dinler Tarihi alanındaki ilk doktora tezini tamamlamıştır. 1967'de Ankara'da basılan bu çalışma, Finlandiyalı Din Fenomenoloğu Hultkrantz'ın yönteminde olduğu gibi yerel antropolojik değerleri merkeze alan *kültürel fenomenolojik* bir eser sayılabilir. Tanyu, doçentlik çalışması olarak da bir başka fenomenolojik konu seçecektir (*Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara 1973).

Günümüzdeki Türk Dinler Tarihçilerinin manevi bir bağla bağlı odluları Prof. Hikmet Tanyu, bu çalışmaların yanında fenomenolojik yaklaşım çizgisinde çok sayıda makale yazmış ve büyük çoğunluğu etnografik-antropolojik içerikli bu makalelerinde özellikle Türkiye coğrafyasındaki "ağaç" ve "ateş" ile ilgili inanışlarla ve çeşitli halk inanışlarıyla ilgilenmiş, kongrelerde tebliğler sunmuştur. Tanyu'nun yönettiği tezler de bazen tarihsel mukayese yaklaşımı koruyan çalışmalar olurken bazen de mukayeseli/tarihsel fenomenolojik çizgidedir. Onun danışmanı olduğu ve dinlerdeki başlıca *fenomenleri mukayeseli olarak inceleyen tezler* arasında Mehmet Aydın'ın "İlahi Dinlerde Şeytan" ve Osman Cilacı'nın "İlahi Dinlerde Dua" gibi doktora tezleri ile Günay Tümer'in "Hristiyan ve İslâm Dinlerinde Meryem (Ankara, 1996)" ve Ekrem Sarıkçıoğlu'nun "Dinlerde Mehdi İnanıcı ve Tasavvurları (Samsun, 1997)" isimli doçentlik çalışmaları sayılabilir.

<sup>105</sup> Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Konya 2002, 28.

Günümüz Dinler Tarihçiliği içinde gittikçe gelişmekte olan Türk Din Fenomenolojisi ele alınan konular bazında oldukça geniş yelpazeye sahiptir. Dinlerdeki fenomenleri karşılaştırmalı olarak inceleyen güncel çalışmalar arasında şunlar hemen dikkatimizi çekmektedir; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri* (Şinasi Gündüz ve Yavuz Ünal ile beraber, Ankara 1996); Günay Tümer, *Hristiyanlık'ta ve İslâm'da Hz. Meryem* (Ankara 1996); Mustafa Erdem, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da Hz. Adem* (Ankara 1996); Ahmet Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet* (Bursa 1999); Osman Cilacı, *İlahi Dinlerde Oruç Hac ve Kurban* (İzmir 1980); Ali Erbaş, *İlahi Dinlerde Melek* (İstanbul 1998); Ali Rafet Özkan, *Dinlerde Kurban Kültü* (Ankara 2003) ve Mehmet Katar, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da Tövbe* (Ankara 1997); Şinasi Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimari* (Ankara 2001); Galip Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller* (Konya 2002) ve Asife Ünal, *Yahudilik Hristiyanlık ve İslâm'da Evlilik* (Ankara 1998) adlı eserleri zikredilebilir.

Son dönemlerde doğrudan Din Fenomenolojisi'ne yönelik özgün bilimsel çalışmalar da gözlemlenmektedir. Mustafa Ünal'ın *Din Fenomenolojisi – Tarihçe Yöntem Uygulama-* (Kayseri 1999) ve Ekrem Sarıkçıoğlu'nun *Din Fenomenolojisi -Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri-* (Isparta 2002) adlı eserleri bu tür önemli çabalar. Ünal'ın eseri, geniş bir *Din Fenomenolojisi antolojisi* ve önemli bir uygulamalı hükmünde olup çok önemli bir Tanrı tipolojik fenomenolojisi vermektedir. Sarıkçıoğlu'nun eseri ise mukayeseli ve tipolojik açıdan dinlerdeki mahiyet ve tezahür şekillerini listeleyen, onların anlam ve uygulamalarına yer veren önemli bir tasvirici çalışmadır. Bu kitap, metot bakımından Heiler'in yaklaşım çizgisinde gözükmektedir.

Son olarak denebilir ki Türkiye'de Din Fenomenolojisi, her ne kadar lisans düzeyinde bir bilim dalı olarak hala ilahiyat fakültelerinde hak ettiği gerçek yere sahip olamasa da, gün geçtikçe önemi daha çok hissedilen bir disiplin ve Dinler Tarihi yaklaşımı olarak çağdaş Türk Dinler Tarihçilerinin metodolojik çalışmalarında rağbet görmektedir.

#### **d. Yeni Açılımlara Doğru: Çağdaş Metodoloji Sorunları**

Din Fenomenolojisi dinleri çoğul olarak inceleyen Dinler Tarihi'nden ayrı olarak dinlerin dıştaki çoğulculuğunu bir kenara bırakarak bir fenomen olarak din olgusunu ele alır. Bundan dolayı Din Fenomenolojisinin karşılaştığı metodolojik sorunlar veya zorluklar, fenomenlerin mahiyetine ve onları anlama tarzına yönelik konular olup bu problemler aynı zamanda Dinler Tarihi'nin de problemleri olarak onu yakından ilgilendirmektedir<sup>106</sup>. Bir başka ifadeyle

<sup>106</sup> Eric, J. Sharpe, a.g.m., 147.

fenomenolojinin karşılaştığı temel sorunlar, ya fenomenlerin mahiyetlerine ve onları anlama tarzına bağlı gelişir yahut doğrudan teori, bağlam ve işleyişle ilgili olmaktadır ve bu yüzden Dinler Tarihçilerini ilgilendirir.

Her şeyden önce hala kendini Dinler Tarihçisi hisseden bilim adamlarınca Dinler Tarihi'nden bağımsızlık olmayan kazanmamış bir yaklaşım tarzı olarak görülmesi Din Fenomenolojisi içinde gerilimi bazen tırmandırmakta ve umut kırıcı olabilmektedir<sup>107</sup>. Yine bazı din bilimcileri de onu, Mukayeseli Dinler Tarihi ( Comparative Religions) ile eşdeğerde görmekte, kimliğini yok etmekte ve onu adeta "eritmektedirler". Çağdaş Din Fenomenoloğu Åke Hultkrantz, bu disiplinin otonomi sahibi olamamasının asıl nedeni olarak kendi kendine yetecek teorik bir yapıya sahip olamamasını gösterirler<sup>108</sup>. Fransız fenomenolog Isambert' ise daha sert bir tarzda çoğu çağdaş Din Fenomenolojisi'nin, ilk dönem din fenomenolojilerinin sadece aktüel hale getirilmiş birer tekrarı olduğunu ileri sürerek çağdaş fenomenolojisinin orijinallikten uzak olduğunu savunur<sup>109</sup>.

Bu bilime yönelik en ciddi eleştirilerden biri de, ideolojik ve teolojik kaygıların bu bilimin doğuşundaki ateşleyici etkileri olduğu şeklindedir. Onlara göre bilhassa protestan teolojisinin tarihselliği dışlayan ve aktüel imana vurgu yapan karakteri bu bilimin doğuşunda etkili olmuştur. Aslında teolog kökenli Avrupalı Din Fenomenologları için bu bilimin çıkış noktası Hristiyanlık dışındaki dinî geleneklerle ilgili çalışmalarında teorik meşruiyet kazanmak ve Hristiyanlığın bu dinler arasındaki yerini sağlamlaştırma gayretlerine dayanmaktaydı. Öyle ki Ursula King'e göre geleneksel fenomenoloji, günümüzde yaklaşımları ağır tenkitler altında olan ilk nesil Flemenk ve Alman bilim adamlarının metodolojik değerlendirmelerden yoksun sırf tasnifçi bir yöntem olarak kabul edilmişti. Bu yaklaşım kişiyi fenomenleri araştırırken spekülâtif ve normatif değer taşıyan a priori kategorilerden uzak tutmayı amaçlıyordu<sup>110</sup>.

Din fenomenolojisi'nin tamamen deskriptif olduğu iddiası da zaman zaman tartışmaya açılmaktadır. Bu iddia sahiplerine göre hiçbir kimse kültürel, tarihsel kurgu ve sosyal şartların etkisinden bağımsız kalamaz. Fenomenologlar dahil her insan, verilerin kurgulanması, metot tahlili gibi konularda belli bir şartlanma altında çalışırlar. Bunu yenmek üzere icat edilen eidetik vizyon gibi sezgiye dayalı anlama teknikleri de bu bağlamda tenkit edilebilmektedir. Buna dayanak

<sup>107</sup> Ursula King, a.g.m.,

<sup>108</sup> Åke Hultkrantz, "The Phenomenology of Religion: Aims and Methods," *Temenos* , 6 (1970), 68-74.

<sup>109</sup> Isambert, a.g.m., 78-79; Ursula King, a.g.m., 102.

<sup>110</sup> Ursula King, a.g.m., 103-108.

olarak objektif oluş ile bilimsel sezginin yan yana getirilmesinin büyük bir çelişki olduğu ileri sürülmektedir. Bunu iddia edenler, fenomenologun sezgisinin de bir başka sübjektif tavır olduğunu beyan ederler. Dahası onlara göre sezgiye dayalı bakışlar, doğrulama sorunlarından kaçınmaya izin veremez. Böylece yoğun bir sübjektif alan içindeki fenomenoloji, metodolojik sapmalara açık hale gelecek ve tarafsızlık değerini yitirebilecektir.<sup>111</sup>

Din Fenomenolojisi'ndeki epoche teriminin de bir takım sakıncalar içerdiği ileri sürülmektedir. Söz gelişi bazı bilim adamlarına göre kanaatleri paranteze almak, bilimsel çalışmalar için vazgeçilmez olan analitik tenkitçi yaklaşımı körletecek sonuçlar doğurabilir. Söz gelişi din hakkında verilen fenomenolojik izahlar aslında kısmen de olsa yine şahsın din hakkındaki şahsi kanaatlerini kapsar. Otto, Leeuw gibi pek çok önde gelen Din Fenomenoloğu, aşırı bir şekilde sübjektif bir yaklaşım sergilemekte ve kendilerini öncelikli olarak liberal teoloji içinde görmüşlerdir<sup>112</sup>.

Din Fenomenolojisi'nin dini tecrübe konusundaki genellemeleri de çoğu kez tenkit altındadır. Söz gelişi fenomenoloji bilhassa dinin özü ve dini tecrübenin mahiyetine dair söylediklerinin tüm dinleri ve mensuplarını kapsadığını ve her yerde aynı ve değişmez olduğu ilkesini öne sürmektedir. Bazıları için bu öne sürme çok önemli bir problemdir. Zira tecrübe, psikolojik bir konu olup insandan insana değişebilmektedir<sup>113</sup>.

Fenomenolojideki bir başka metodolojik zorluk ise pratik açıdan fenomenlerinin karmaşık çeşitliliğine bağlı olarak özgün teorik çatı oluşturma problemidir. Bu yüzden hiçbir fenomenolog, tüm fenomenleri ele almak istememektedir. Özel itinayla veya kasıtlı olarak seçilen fenomenler, aslında kendisi için çok önemli olan öteki fenomenlerden ve bu fenomenlerin bağlamlarından soyutlanmış olarak incelenebilmekte hatta inceleme altındaki fenomenlerin hangi kritere seçildiği bazen açık olarak anlaşılamamaktadır.

Dinler Tarihi, dinlerin tarihsel yapılarını ortaya koyarken bu disiplin genel olarak fenomenleri tarihsel olmayan (ahistoric) bir tarzda ele almaya meyillidir. Pettazzoni ve Dhavamony gibi fenomenologlar hariç çoğunlukta tarihsel süreci göz ardı etmeye meyillidirler. Dinler tarihi içinde tarihi dışlayan bir metodolojik yaklaşımın varlığı bazen rahatsızlık verici bir durum olarak değerlendirilebilmektedir. Hatta Dinler Tarihçiler fenomenologları aşırı tarihsellik karşısı olmakla suç-

<sup>111</sup> Douglas Allen, a.g.m., 282-283.

<sup>112</sup> Douglas Allen, a.g.m., 281-282.

<sup>113</sup> Michel Meslin, "Din Fenomenolojisi ve Dinî Fenomenlerin Morfolojisi", *din bilim yazıları I*, der. ve çev. Zeki Özcan, İstanbul 2001, 110-113.

layabilmektedirler. Halbuki Eliade, bir fenomenolog olmasına rağmen, “tarihi” bile kendi hermenötik fenomenolojiyle yorumlayabilmektedir.

Tarihsel sürecin fenomenolojik işleyişe katılmasını savunan Pettazzoni’ye göre Leeuw’cu bir fenomenolojide eksiklik duyulan en önemli şey, gelişmecilik fikridir<sup>114</sup>. İtalyan Dinler Tarihçi Ugo Bianchi ise Dinler Tarihi geleneğinde daha katı ve tavizsiz bir tarihselciliği savunarak Din Fenomenolojisi’nin sadece fenomenleri dindarın anladığı anlama işine odaklanması gerektiğini savunur. Ona göre bir fenomenin gerçek anlamı, “dindarın inancındaki anlam olamaz” aksine tarihsel açıdan fenomenin izlediği sürecin bilinmesi de hayati değerdedir ve bazen dindarları düzeltici işlevler görebilir. Fenomenolojinin, fenomenleri sadece aktüel açıdan toplumsal ve fiziksel olgulara indirgemesine de karşı çıkan Bianchi’ye göre bu yaklaşıma aşırı vurgu, bazen çağdaş Dinler Tarihi’nin tarihselliğini de olumsuz etkileyecek yan etkiler yapabilmektedir. Hatta ona göre *Dinler Tarihi’ni Dinler Bilimi şekline dönüştürmek isteyenler en büyük desteği fenomenolojik yaklaşımdan almaktadırlar*<sup>115</sup>.

Bu eleştiriler karşısındaki Din Fenomenolojisi, hala yıpranmamış bir bilim olarak karşımızda durmasına rağmen, eleştirilere tatmin edici cevaplar bulabilmiş değildir. Hatta onun bu dinamikliğini kendi metodolojik sorunlarına az cevap vermesinde buna karşılık fenomenlere daha fazla ilgi duymasında görenler bulunmaktadır. Ancak şu gayet açıktır ki fenomenler incelendikçe daha fazla ve daha önemli sorunlar doğmaya devam etmektedir. Söz gelişi daha şimdiden nihai gerçeklik ve dindeki mutlak gerçeklik sorunlarının epoche yöntemiyle çözülemediği eleştirileri yükselmeye başlamıştır.

Amerikalı Din Fenomenoloğu William G. Oxtoby ise aşırı parçalanmış bir metodolojiden kurtulmak için fenomenologlar arasında bir birleştirici bir anlayışın olması gerektiğini savunur. Hatta bir fenomenoloğun kullandığı fenomenolojik yöntemlerin, diğer bir fenomenoloğun yöntemleriyle çelişmemesini tavsiye eder<sup>116</sup>.

Waardenburg daha da ileri giderek Din Fenomenolojisi isminin muğlak olduğunu ve felsefi fenomenolojiyle sürekli karıştırıldığını savunanların bulunduğunu açıklar. Söz gelişi ona göre bu terim yerine *sistematischer religionswissenschaft* veya *mukayeseli din bilimi* terimlerini önerenler azımsanmayacak kadar çoktur<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Pettazzoni, *Il Metodo Comparativo*, 106-107.

<sup>115</sup> Ugo Bianchi, “History of Religions”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York- London 1986, C. III, 399-408.

<sup>116</sup> Willard G Oxtoby, *The Meaning of Other Faiths*, Philadelphia 1983, 597-598.

<sup>117</sup> Jacques Waardenburg, “Religionswissenschaft New Style: Some Thoughts and Afterthoughts” *Annual Review of the Social Science of Religion*, say. 2 ( 1978), 190-220.

## SONUÇ

Din Fenomenolojisi yaklaşık bir buçuk asırdan beri Dinler Tarihiçileri tarafından ya bir metodolojik yaklaşım yahut özel, bağımsız bir disiplin olarak görülmekte olan bir alan olmuştur. Bu alanın tarihi boyunca tek bir din fenomenolojisinden ziyade din fenomenolojileri ortaya çıkmıştır. Bu çeşitlilik durumu, konunun metodolojik bir yaklaşım olarak anlaşıldığının güçlü bir göstergesidir. Zaten tüm bu fenomenolojilerin kazanımları bize göstermektedir ki bilhassa iki dünya savaşı arasındaki dönemde önemi gittikçe artan Din Fenomenolojisi çalışmaları, 1970'lerden itibaren Dinler Tarihi içinde çok etkili bir disiplin veya bir alan olurken 1990'lardan itibaren ise yeni ve çağdaş metodolojik açılımlara (söz gelişi, kognitif ve analitik yaklaşımlara) kaynaklık etmiş bir yöntem haline bürünmüştür.

Çağdaş Din Fenomenolojisi'ne göre dinlerdeki görüngüler olarak fenomenler, dinleri tekile indirgeyen ve onları birer biyolojik organizma gibi canlı ve dinamik pek çok temel yapı taşlarına ve tiplerine ayıran kutsalla ilintili aslı ifade veya tezahürlerdir. Hatta dinin unsurları zaman içinde ölü hale dönüşmüş olsa da yeniden bir başka dinamik fenomen içinde dirilip hayat bulabilirler. Buradaki temel sorun bu dallanışın köklerini, anlamak, sistemli olarak tasnif edip kaynaklarını bulabilmektir.

Günümüz Din Fenomenolojisi, pek çok kafa karıştırıcı metodolojik sorunlarına rağmen, *insanlığın dinini* anlamaya çalışmaya devam etmekte olup Dinler Tarihi'nin antropolojik çehresine katkılarda bulunmaktadır.

Son olarak Din Fenomenolojisi'nin geleceğine yönelik endişenin bulunmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta gelecekte bu yaklaşımın -hareket alanındaki dar kalıplarına rağmen- kazanım gösterdiği dinamik ve zengin araştırma konularıyla Dinler Tarihi içinde daha başka metodolojilerin ortaya çıkmasında etkin roller oynayabileceği de düşünülebilir. Bilhassa Dinler Tarihi'nin etnoloji, kültürel antropoloji, hermenötik, sosyoloji, ekoloji, demografi, coğrafya, lengüistik, arkeoloji, psikoloji hatta matematik ve biyoloji gibi beşer tarafından yoğrulan bilimlerden istifade ederken fenomenolojik yaklaşımın uygulamada aracılık ve yoğunlaştırmacılık görevler üstleneceği aşikardır.

### KAYNAKÇA

- Allen, Douglas, "Phenomenology of Religion" *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 1987 (Türkçesi; "Din Fenomenolojisi", çev. Mehmet Katar, AÜİFD, XXXV/35 (1996), 437-465).
- ....., *Structure and Creativity in Religion*, The Hague 1978.
- Alles, Gregory, "Rudolf Otto and the Politics of Utopia, *Journal of Religion and Religions*, 21(1991), No. 9, 235-256.
- Aydın, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, Konya 2002.
- ....., "Mircea Eliade'de Hermenötik ve Metodoloji", *Dinler Tarihi Araştırmaları-I(Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara)*, Ankara 1998, 307-314.
- Baird, Robert D., *Category Formation and the History of Religions*, The Hague- Paris 1971.
- Bleeker, C. Jouco, *The Sacred Bridge*, Leiden 1963
- ....., "The Contribution of the Phenomenology of Religion", *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. Ugo Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani Leiden 1972, 35-45.
- ....., "The Phenomenological Method", *Numen*, 6 (1959), 96-111.
- Bianchi, Ugo, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York- London 1986, C. III, 399-408.,
- Bolle, Kees, "Myth and Other Religious Texts", *Contemporary Approaches To The Study of Religion*, I, Berlin- New York 1984, 297- 363.
- Cain, Seymour, "Din Çalışmalarının Tarihi", *Batı'da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren Ömer Mahir Alper, İstanbul 2002, 11-77.
- Walter H. Capps, *Religious Studies-The Making of a Discipline*, Minneapolis 1995.
- ....., *Ways of Understanding Religion* ( 1972).
- Demirci, Kürşat, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul 1997.
- Dhavamony, Mariasusai, *Phenomenology of Religion*, Rome 1973.

*Din ve Fenomenoloji, Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*, (haz. Constantin Tacou), çev. Havva Köser, İstanbul 2000.

Eliade, Mircea, *Autobiography, vol. II, 1937-1969: Exile's Odyssey*, trans. Mac Linscott Rickets Chicago 1988.

....., "A New Humanism", *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion- A Reader*, ed. Russell T. McCutcheon, London – New York, 1999, 95-103.

....., *Cosmos and History* ed. Willard R. Trask, New York 1959.

....., *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Konya 1995.

....., "History of Religions in Retrospect: 1912-1962", *The Journal of Bible and Religion*, 31 ( 1963), 98-109.

....., *Patterns in Comparative Religion*, New York 1958.

....., *Religions Australiennes*, Paris 1972.

....., *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*, Paris 1991.

....., *The Sacred and Profane*, ed. Willard R. Trask, New York 1968.

Erricker, Clive, "Phenomenological Approaches", *Approaches to the Study of Religion*, ed. Peter Connolly, London 1999, 73-104.

Heiler, Friedrich, "Dinlerin İşbirliğinin Yol Açıcısı Olarak Dinler Tarihi", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, ed.ve çev., Mehmet Aydın, Konya, 2003, 157-188.

....., *Prayer: a Study in the History and Psychology of Religion*, trans.- ed. Samuel McComb London- NewYork 1932.

Hughes, D. A., "Otto, Rudolf", *New Dictionary of Theology*, ed. Sinclair B. Ferguson- David F. Wright, Leicester- Illinois 1996, 484-485.

Hultkrantz, Åke, "The Phenomenology of Religion: Aims and Methods," *Temenos* , 6 (1970), 68-88.

Gasbarro, Nicola, "La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni" *Studi e Materiali di Storia delle Religioni [SMSR]*, vol. 56, 1990, 100-110.

- Isambert, F. A., "Din Fenomenolojisi", *din bilim yazıları I*, der. ve çev. Zeki Özcan, İstanbul 2001, 74-104.
- King, Ursula, "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion", *Contemporary Approaches to the Study of Religion -I*, Berlin- New York-Amsterdam 1984,-29-164.
- Kristensen, W. Brede, *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, Trans. John B. Carman, The Hauge 1968.
- Leeuw, Gerardus Van Der, *Religion in Essence and Manifestation: a Study in Phenomenology*, trans. J. E. Turner, Princeton 1938.
- Meslin, Michel, "Din Fenomenolojisi ve Dini Fenomenlerin Morfolojisi", *din bilim yazıları I*, der. ve çev. Zeki Özcan, İstanbul 2001, 105-121.
- Nanini, Riccardo, "Raffaele Pettazzoni e la fenomenologia della religione", *Studia Patavina* 50 (2003), 377-413.
- Otto, Rudolf, *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non- Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. John W. Harvey, London 1923.
- Oxtoby, Willard G., *The Meaning of Other Faiths*, Philadelphia 1983.
- ....., "Holy, Idea of The", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, c. VI, 431-438.
- Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion*, New York- Oxford 1996, 159-197.
- Pettazzoni, Raffaele, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1967.
- ....., "Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji", *Tanrı'ya Dair*, der. ve çev. Fuat Aydın, İstanbul 2002, 101-106.
- ....., "Il Metodo Comparativo", *Religione e Societa*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 99-115.
- ....., "Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi", *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, ed. ve çev. Mehmet Aydın, Konya 2003, 73-81.
- Phenomenology of Religion: Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*, ed. Joseph Dabney Bettis, 1969.

Ryba, Thomas, *The Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion*, New York 1992.

Sarıkcıoğlu, Ekrem *Din Fenomenolojisi ( Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*, Isparta 2002.

Saussaye, Chantepie de la, *Manual of the Science of Religion*, London-New York 1891

Schimmel, Annemarie, "Heiler, Friedrich", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, c. VI, 249-250.

Sharpe Eric J., *Comparative Religion: A History*, London 1986.

....., "Din Fenomenolojisi", *Batı'da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren, Ömer Mahir Alper, İstanbul 2002, 111-156.

Smart, Ninian, *The Phenomenon of Religion*, London 1973.

....., "Retrospect and Prospect: The History of Religions", *The Notion of " Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions Rome, 3rd-8th September 1990*, ed. Ugo Bianchi, Roma 1994, 901-903.

....., *Religious Experience of Mankind*, Great Britain 1977.

Söderblom, Nathan, "Holiness: General and Primitive", *Encyclopedia of Religions and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh 1981, c. VI, 731-741.

Tiele, Cornelis Petrus, *Elements of the Science of Religion, I-II*, New York 1897-1899.

Ünal, Mustafa, *Din Fenomenolojisi- Tarihçe Yöntem Uygulama*, Kayseri 1999.

Waardenburg, Jacques, *Classical Approaches to the Study of Religion, An Anthology- I*, Berlin 1973.

....., "Leeuw, Gerardus Van Der, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, London 1987, c. VIII, 493- 495.

....., "Religionswissenschaft New Style: Some Thoughts and Afterthoughts" *Annual Review of the Social Science of Religion*, say. 2 ( 1978), 189-220.

....., "The Study of Religion in Today's World", *Religion in Today's World*, ed. Frank Whaling, Edinburgh 1987, 335-364.

- ....., "Tiele, C. P.", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, London 1987, c. XIV, 507.
- Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*, New York 1958.
- ....., *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Kayseri 1990.
- ....., *Introduction to the History of Religions*, New York 1989, 162.
- ....., "The Meaning and Task of the History of Religions (*Religionswissenschaft*), *The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion*, ed. Russell T. McCutcheon, London -New York 1999, 82- 94.
- Widengren, Geo, "La Methode Comparative", *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. Ugo Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani Leiden 1972, 14.
- ....., "Some Remarks on the Methods of the Phenomenology of Religion", *Acta Universitatis Upsaliensis*, 17 (1968), 250-260.