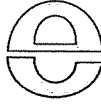


144683

**İSLÂMÎ İLİMLERDE
METODOLOJİ/USÛL
MES'ELESİ
II**

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, 6-11



ENSAR NEŞRİYAT
Ticaret Anonim Şirketi

© Tebliğlerin muhteva ve dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine,
te'lif hakları İSAV'a, her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN : 975-6794-55-0

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 46
Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantılar Dizisi: 1

Kitabın Adı
İslami İlimlerde Metodoloji / Usul Mes'elesi - II

Yayına Hazırlayan
Dr. İsmail KURT
Seyit Ali TÜZ

Kapak Tasarım
Nüans Ajans

Baskı
Kahraman Ofset Ltd. Şti.

1. Basım
Eylül 2005

İsteme Adresi
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Süleymaniye Cad. No: 13 Süleymaniye / İstanbul
Tel : (0212) 513 43 41 Faks : (0212) 522 46 02
www.ensarnesriyat.com.tr

II

DİNLER TARİHİ'NDE ÇAĞDAŞ METODOLOJİK PROBLEMLER*

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ALICI
K.T.Ü. Rize İlahiyat Fakültesi⁶⁸

Giriş

Dinler Tarihi (Religionswissenschaft)⁶⁹ yaklaşık bir buçuk asırdır beşerî bilimler (humanitas) içinde bulunan, otonomisini ispatlamış,

⁶⁸ *Dinler Tarihi Öğretim Üyesi*

* Bu çalışmanın oluşması esnasında bilhassa çağdaş Dinler Tarihi metodolojisine dair “çok yeni eserlere” ulaşmamda destek olan, Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR) Genel Sekreteri ve Aarhus Üniversitesi (Danimarka), Dinler Tarihi Öğretim Üyesi Armin W. Geertz ile *Method and Theory in the Study of Religion* dergisi editörlerinden, Alabama Üniversitesi (A.B.D.) Dinler Tarihi Öğretim Üyesi, Russell T. McCutcheon’a teşekkür etmeliyim.

⁶⁹ *Religionswissenschaft (Dinler Tarihi)*, Alman asıllı Oxford Profesörü Friedrich Max Müller (ö. 1900)’in şekil verip kurduğu bir disiplindir. Müller, bu disiplini filoloji, mitoloji din bilimi ve düşünce bilimi içinde yoğrulmuş, *mukayeseli bir din çalışması* olarak *meydana getirmek* istiyordu. Sonuçta onun anladığı klasik Dinler Tarihi, dinlerin tarihlerini mukayeseli bir şekilde anlatan, dinî metinlerin çeviri ve yorumlarını yapan, o döneme hakim din hakkındaki teorileri sistematize etmeye çalışan, mukayeseli bir disiplin olmuştu. Çağdaş Dinler Tarihi ise bu anlayıştan çok daha ilerdedir; artık bu bilim, tarihsel mukayese metodunun yanı sıra çok gelişmiş teorik bileşenlere sahip (composite) ve daha çok özgün mahalli kurumsal ve kültürel geleneklere ağırlık veren bir disiplindir. Bilimin ismi de metodoloji içinde değerlendirilebilir; *Religionswissenschaft* (Dinler Tarihi) 1900’de toplanan ilk Dinler Tarihçileri kongresinde resmi başlıkta yer almıştı. IAHR’nin kuruluşunda (1950) bu isim, cemiyetin resmi ismine girip yerleşmiştir. Ancak şu gayet açıktır ki ülkelere ait bilimsel gelenekler, bu bilimin isminde değişiklik yapma arzusunu her zaman taşımıştır. Örnek vermek gerekirse Almanca *Religionswissenschaft* terimi, İngilizce’ye *Science of Religion* (Din Bilimi) olarak çevrilmiştir. Özellikle Max Müller daha çok bu çeviriyi tercih eder. Halbuki *Science of Religion* terimi, günümüzde Amerikalılar için, Din Sosyolojisi’nin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır. O yüzden Amerikalılar Almanca *Religionswissenschaft* terimini *Study of Religion* (Din Çalışması) veya daha popüler olarak ne yazık ki *Religious Studies* (Dinî Araştırmalar/ Çalışmalar) olarak tercüme edip kullanırlar. İngiltere’de ise Almanca terimin karşılığı olarak *Comparative Religion* (Mukayeseli Din) hakimdir ve bu isimlendirme, İngilizlerin çok dinli araştırma tekniklerine uygun geldiği için seçilmiştir. Amerika’da ise *Mukayeseli Din* için Eliade’nin de benimsediği şekliyle *History of Religions* (Dinler Tarihi) kullanılır. An-

normatif olmayan, her hangi bir dinin ikrarını yapmayan (non-confessional), mukayeseli ve tarihî metot kullanan bir disiplin olarak varlığını sürdürmektedir⁷⁰.

cak günümüzde Western Michigan Üniversitesi hariç hiçbir Amerikan üniversitesi, böyle bir isim taşıyan akademik bir bölüme sahip değildir. Avrupa'da ise History of Religions (Dinler Tarihi) veya onun Fransızca, Almanca, İtalyanca ve İskandinav dillerindeki karşılığı kullanılmakla beraber Study of Religions da tercih edilmektedir. Buradaki Dinler Tarihi daha geniş olarak *Din Bilimi* anlamındadır. Kanada'da Dinler Tarihi terimi çok dar bir anlamda bir kelime olarak anlaşılr ve bu yüzden onun yerine *Religious Studies* (Dinî Araştırmalar) terimi kullanılır. Asya ülkeleri genelde Dinler Tarihi terimini kullanmaya devam ederler. Şunu hemen belirtelim ki IAHR'nin 1995'de yapılan Mexico City'deki XVII. Genel Kongresi'nde cemiyetin resmi adının "Uluslararası Din Çalışması Cemiyeti (International Association for the Study of Religion"- IASR) olarak değiştirilmesi şeklindeki teklif, sıcak tartışmalara yol açmıştı. Sonuçta Kore, Hindistan, Japonya ve Çin gibi Asya ülkelerinden gelen bilim adamlarının şaşkınlıkla karşıladığı bu teklif benimsenmemişti. Ancak Kuzey Amerika Dinler Tarihi Cemiyeti (NAASR) ile Avrupa Dinler Tarihi Cemiyeti (EASR) resmi isimde *Din Çalışması* başlığını kullanmayı tercih etmektedir; geniş bilgi için; Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, "The Role of Method and Theory in the IAHR", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 5-10. İtalyan Dinler Tarihçi Ugo Bianchi, kendi başkanlığı döneminde IAHR'nin isminin değiştirilmesine yönelik gelen baskılara göğüs germiş ve iki sebepten bunun sakıncasını ortaya koymuştu; birincisi, *psiko-stratejik açıdan* böyle bir teşebbüs, her zaman başka isim tekliflerine açık olmak anlamına gelebilecektir. İkincisi teorik açıdan böyle bir isim değişikliği, disiplinin sosyal veya tarihsel yönünü değiştirebilir. Söz gelişi ona göre *Dinler Tarihi* ismi, disiplinin tarihsel yönünü korumaktadır. Özellikle fenomenologların isim değişikliğinde ısrar etmesine verdiği yanıtta, *Study of Religions* teriminin her türlü yaklaşıma açıklık anlamına geleceğini belirtir. Bu isimlendirme bilimin sınırı ve alanını belirsiz bırakmakta hatta diğer din bilimleriyle arasındaki sınırları ortadan kaldırmaktadır; geniş bilgi için Peter Antes, "Ugo Bianchi", *Estratta da Ugo Bianchi Una Vita Per la Storia delle Religioni*, ed Giovanni Casadio, Roma 2002, 79-83.

⁷⁰ Tomoko Masuzawa, "Origin", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 209-223; Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion-The Discourse on Sui Generis Religion and The Politics of Nostalgia*, Oxford 2003, 38, 156; Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, "The Role of Method and Theory in the IAHR", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz-Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 14; Randi R. Warne, "Gender", *Guide to the Study of Religion*, 148-149, Abdurrahman Küçük- Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, 10-12; Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Konya 2002, 14-16; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 1999, 1-6; Kurt

Genel olarak, II. Dünya Savaşı sonrası gittikçe gelişen çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisi, sayıları artan beşerî bilimlerin ve yeni araştırma sahalarının sonucu ortaya çıkan yaklaşımların bu disiplinin özgün teori ve metotları için de uygulanmasını ifade eder. Nitekim, genel antropoloji, sosyoloji, psikoloji gibi sosyal alanlardaki gelişmeler, din bilimindeki teorilere olumlu yansımıştır.

Yine gittikçe gelişen kitle iletişim araçlarının etkisiyle, bilim adamları klâsik dönemden daha farklı olarak, ilgili dokümanlara daha hızlı ve daha çabuk ulaşacağı uçak gibi ulaşım araçlarıyla bilgisayar, internet gibi teknik vasıta veya cihazlara sahip olmuşlardır; bunun neticesinde bir Dinler Tarihçisi din fenomenleri ve dinlerle olan ilişkisindeki mesafeyi azaltmıştır. Bu teknik imkanların yanında özellikle II. Dünya Savaşı'nın bitimiyle beraber din karşıtı söylemlerin veya akımların ortaya çıkması (söz gelişi Marxizm'in yükselişi), dinlerarası diyalog faaliyetlerinin ve bunun yanında batılı olmayan din bilimi alanındaki gelişmelerin hızla artışı da Dinler Tarihi'nin önemini artırmış ve metodolojisinde olumlu gelişimlere yol açmıştır⁷¹.

Dışardan gelen faktörlerin etkileri sadece olumlu olmamaktadır. Bilhassa günümüzde metodolojiyi etkileyen dış faktörler, çoğu kez Dinler Tarihi'ne ve metodolojisine meydan okumalar olarak değerlendirilmektedir. Çağdaş Dinler Tarihi'ne meydan okumalar iki koldan yürütmektedir; her geçen gün sosyal bilimler alanında ortaya çıkan yeni fikir, düşünce ve duyarlılıkların getirdiği mecburi değişim veya gelişmeler ile Dinler Tarihi'ni çoğu kez doğrudan etkileyebilecek türden çeşitli yerel ve küresel dinî, seküler, sosyo-politik ve kurumsal değişimler⁷².

Bu bağlamda gerek "dışarıdan" gerekse "içerden" etkiler sebebiyle çağdaş Dinler Tarihi metodolojindeki temel problemler, genel olarak üç ana başlık altında toplanabilir; **a.** Dinler Tarihçilerinin kişisel yaklaşımlarının yol açtığı temel sorunlar. **b.** Doğrudan disipline bağlı prob-

Rudolph, *Historical Fundamentals and the Study of Religions*, New York- London 1985, 21-99.

⁷¹ Frank Whaling, "Contrast between the Classical and Contemporary Periods", *Contemporary Approaches to the Study of Religion -I*, ed. Frank Whaling, Berlin- New York-Amsterdam 1983, 2-8.

⁷² Ursula King, "Is there a Future for Religious Studies as We know It? Some Postmodern, Feminist, and Spiritual Challenges", *Journal of the American Academy of Religion*, June 2002, 70/2, 366.

lemeler. c. Dolaylı olarak zamanımıza ve/veya yaşayan dinlerin kendilerine bağlı (per se) problemler.

a. Günümüz Dinler Tarihçileri, ya klâsik dönemin meşhur şahsiyetlerini ya da çağdaş dönemin önemli kişilerini eleştirerek onların metodolojik yaklaşımlarını ele almaktadırlar. Bu yönde gelişen metodolojik konular arasında; bilim adamlarının bulundukları coğrafi konumları ve bu konumların getirdiği kültürel, jeopolitik durum ve sorunlar ile bulundukları ülkelerin geçmişteki mirasının bu bilime katkılarından kaynaklanan bazı temel sorunlar (söz gelişi sömürgecilikle ilgili suçlanmaları veya ideolojik davranmakla eleştirilmeleri) gelmektedir.

Çağdaş Dinler Tarihçi Jacques Waardenburg, Dinler Tarihçileri'nin metodolojik yönelimlerini ve akademik kişiliklerini etkileyebilecek derecede günümüz Dinler Tarihi'nin metodolojik açıdan üç ana coğrafik alana bölünmüş olduğunu ileri sürmektedir; birinci bölgede, etkisi fazla olmayan üçüncü dünya ülkeleri denilen gelişmekte olan ülkeler yer almaktayken, ikinci bölgede Kuzey Amerika dahil Batı Avrupa bulunmaktadır. Son olarak ise günümüzde siyasî açıdan etkisini yitirmiş ama Dinler Tarihi Metodolojisi açısından hâlâ batı Avrupa ile ayırışabilen eski Doğu Bloku ülkeleri gelmektedir.

Bu tasnifte ikinci bölgede sayılan Batı ülkeleri, Dinler Tarihi için çok önemli katkılar sağlayan yerlerdir. Bu ülkeler, önem sırasıyla, Hollanda, Britanya, Fransa, Almanya, İtalya, Danimarka, İsveç, Finlandiya ve çok daha yeni olarak A.B.D. ve Kanada'dır⁷³.

Söz konusu memleketler, hem doğuşundan gelişimine kadar Dinler Tarihi'ne ve metodolojisine büyük katkılar sağlamışlardır hem de bu disiplinin kurumsal olarak şekillenmesine yardım ederek küresel anlamda Uluslar arası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)⁷⁴, kıtasal anlamda Kuzey Amerika Dinler Tarihi Cemiyeti (NAASR)⁷⁵ veya Avrupa Dinler

⁷³ Nitekim Japon asıllı Amerikan Dinler Tarihçi Kitagawa, 1950'lerde Dinler Tarihi'nin karşılaştığı temel sorunlardan biri olarak bu disiplinin kuruluşundan beri temel yapısı açısından daha fazla Batılı ve Avrupalı oluşunu gösterir; Joseph Mitsuo Kitagawa, "Amerika'da Dinler Tarihi", *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, çev. M. Şahin, Konya 2003, 32.

⁷⁴ İnternet adresi <http://www.iahr.dk/index.html> (10.05.2004); 1950'de kurulan IAHR'nin genel yapısı ve Dinler Tarihi içindeki yeri konusunda Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Konya 2002, 23-24.

⁷⁵ İnternet adresi <http://www.as.ua.edu/naast/> (10. 05. 2004)

Tarihi Cemiyeti (EASR)⁷⁶ gibi detaylı ve formel yapılar oluşturmuşlar ve ülke bazında çok gelişmiş yerel Dinler Tarihi cemiyetlerine, bilimsel dergi ve yayın organlarına sahip olmuşlardır. Son dönemlerde çok az olsa da İsrail, Hindistan, Tayland, Japonya, Kore, Nijerya ve Endonezya gibi üçüncü dünya ülkelerinden bilimsel katkılar gelmektedir. Eski Doğu Blokunda ise başta Doğu Almanya olmak üzere, Polonya ve Rusya önemli akademik katkılar sağlamıştır. Söz gelişi bir zamanlar Doğu Almanya topraklarında kalan Leibzig Üniversitesi'nin uzun bir Religionswissenschaft geleneği mevcuttur⁷⁷.

Yine Dinler Tarihçileri'nin kişisel yönelimleri Dinler Tarihi'nin istikametini de etkileyebilmektedir. Bu bağlamda başlangıcından günümüze kadar süren metot ve teori tarihine baktığımızda Dinler Tarihi Metodolojisinin özetle şu üç temel safhaya ayrıştığı söylenebilir; birinci safhada bilim adamları, başlıca metodolojik konu olarak –şimdilerde geniş ölçüde terkedilmiş olan-dinin kaynağı, evrimi meselesi ve dinin unsurlarını seçmişlerdir.

İkinci safha, özellikle II. Dünya Savaşı'nın hemen öncesi ve sonrasındaki ara dönemi ifade edebilir ve disiplinin kendi otonomisini sağlamlaştırıcı teorilerin yanı sıra mukayeseli ve fenomenolojik metot konusundaki yaklaşımların arttığı ve ikisi arasındaki tansiyonların yükseldiği dönem olmuştur. Son safha olarak ise bilhassa 1970'lerden itibaren dinin modern toplum içindeki mahiyeti ve özü, dinin her alandaki anlamı ve fonksiyonu gibi konularla birlikte modern ve postmodern meseleler işlenmeye başlamıştır. Söz konusu meseleler arasında neo-romantizm, ileri sömürgecilik (post-colonialism), ideoloji ve feminizm zikredilebilir⁷⁸.

Dinler Tarihçilerinin metodolojiye katkısını biraz daha somutlaştırmak mümkündür; söz gelişi Chicago Üniversitesi'nden Frank Whaling, disiplinin tarihi içinde bazı önde gelen Dinler Tarihçilere ait

⁷⁶ İnternet adresi <http://www.easr.de/> (10.05. 2004)

⁷⁷ Jacques Waardenburg, "Religionswissenschaft New Style: Some Thoughts and Afterthoughts" *Annual Review of the Social Science of Religion*, say. 2 (1978), 189-220; Dinler Tarihi'nde Leibzig geleneği için Kurt Rudolph, "The Leipzig Tradition of Religionswissenschaft", *Historical Fundamentals and the Study of Religions*, New York- London, 3-20.

⁷⁸ Ursula King, "Historical and Phenomenological Approaches", *Contemporary Approaches to the Study of Religion-I*, ed. Frank Whaling, Berlin- New York- Amsterdam 1983, 42-43.

özgün çalışmaların metodolojik ilerlemeye yön verdiğini ileri sürmektedir; ona göre Wilfred Cantwell Smith'in İslâm ile ilgili araştırmaları ve Eliade'nin Hint dinleri ve ilkel dinlere yoğun ilgisi olmasaydı, yine Dumezil Hint-Avrupa araştırmalarına dalmasaydı, metodolojinin teorik çatısı farklı bir mecrada cereyan edebilirdi. Whaling'e göre bu açıdan Dinler Tarihçinin bizzat kullandığı dinî veriler ile onun zihninde şekillenen teori içice geçmiş vaziyettedir. Neticede günümüzde çok sayıda bilim adamı, bu geleneği sürdürerek öncelikle büyük din veya etkin geleneklerden gelen yığınlarca veriye rağbet etmekte ve bu verilere dayanarak teorilerini oluşturmaktadır⁷⁹.

Bu konuyu biraz daha genelleştirirsek bir Dinler Tarihçi, söz gelişi Budizm uzmanı ise hem doğu dillerini hem de onlara ait disiplinleri bilmekle yetinirken, Yakın Doğu çalışmak isteyen bir araştırmacı, sadece semitik dilleri değil aynı zamanda bölgenin kadim tarihini ve arkeolojisini de öğrenecektir. En zor olanı ise yerel dillere hakim olmanın yanında çağdaş etnografik metotları ve sosyal antropoloji teorilerine nüfuz etmek mecburiyetinde olan Afrika yerel dinleri uzmanlarının işidir⁸⁰.

b. Metodolojiyi etkileyen disipline ait çağdaş konular arasında din kavramıyla ilgili tanımlar ve bu tanımlara yönelik çağdaş eleştiriler, dinin özü ve fenomenleri yorumlama, anlama ve anlamlarını ortaya çıkarmaya yönelik hermenötik gerilimler, dinlerin tasnifleri ve tipolojileriyle ilgili klâsik döneme yönelik eleştiriler bulunur. Buna ilave olarak, yeni tarihî metot (new historisizm) ve yeni mukayeseli metot (new comparativism) tartışmaları, dindar bilince yönelik yeni kognitif yaklaşımlar, dinin etnik (ethnicity) veya çevresel konumu (Contextualism), dinî tecrübe, akıl-din ilişkisi, mitoloji, dinde rasyonalite, ritüel ve kutsal-profana özgün sorunlar, dindeki sosyal formasyonlar, dinî yapılar (structures), dünya görüşleri ve dinî otorite gibi konular da sayılabilir.

c. Son olarak, zamana ve dinlerin kendilerine bağlı olarak gelişen metodolojik problemler arasında çağdaş dönemde yaşayan dinlerin durumları, bilhassa birbirleriyle ilişkileri (dinlerarası diyalog, karşılıklı polemikler veya çatışmalar), özellikle dindarları ve kültürlerini ele alan

⁷⁹ Whaling, 21.

⁸⁰ Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, 13.

antropolojik konularla modernizm, postmodernizm, senkretizm, yeni dinî grup veya akımlar sayılabilir⁸¹.

Bu genel tasnif ışığında çalışmamız, günümüz Dinler Tarihi disipliniinde özellikle 1980'lerden itibaren önemli Dinler Tarihi eserlerinde ortaya çıkan ve doğrudan veya dolaylı yollardan metodolojinin gündemini meşgul eden, metodolojik ve teorik çatıya katkı sağlayan problemlerden bir kısmını ele alacaktır. Bu çalışma, bir bakıma Çağdaş Dinler Tarihçilerinin metot açısından kısmen nelerle uğraştığını da ipuçları olarak bizlere sunacaktır.

Hemen belirtelim ki, bu problemler, fonksiyonel açıdan Dinler Tarihi'nin otonomisine olumlu katkılar sağlayacak ve onu diğer din bilimlerinden bağımsızlaştıracak güçte olup, bir anlamda akademik bir şahsiyet olarak Dinler Tarihçi'nin çağdaş kimliğini, yönelimini ve geleceğini belirginleştiren tesirli yaklaşımların oluşmasına yardım edebilecektir.

⁸¹ Son çeyrek asırdır çağdaş metodolojik problemleri ele alan özgün Dinler Tarihi eserleri arasında; *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. U. Bianchi- C. J. Bleeker, A. Bausani, Leiden 1972.; *History of Religions 1950-1975*, ed. C. J. Bleeker, Lancaster-Leiden 1975; *Historia Religionum- Hand-book for the History of Religions*, ed. C. J. Bleeker- Geo Widengren, Leiden, 1969-1971- I-II; Jacques Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, The Hague 1978; *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, ed. Witold Tyloch, Warszawa 1984; *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, ed. Frank Whaling, Berlin- New York-Amsterdam 1983, 1985, I-II; *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion*, ed. Frank Whaling, Berlin 1995; Armin W. Geertz, "Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston- Köln 2000, 49-73; *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000 sayılabilir. Türkiye'de Dinler Tarihi metodolojisine yönelik çalışmaları her geçen gün artmaktadır. Bu eserler arasında; Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul 1997; Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi Tarihçe Yöntem Uygulama*, Kayseri 1999; *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, ed. ve çev. Mehmet Aydın, Konya 2003; bunun yanında makale bazında çalışmalar da yapılmıştır; Günay Tümer, "Batı'da Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji", *Günümüzün Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu: 27-30 Haziran 1989*, Samsun 1989, 139-149; Tümer, "Dinler Tarihi Metodolojisine Ait Bazı Meseleler- Giriş" (Yayınlanmamış Çalışma), 1-59; Angelo Brelich, "Dinler Tarihine Giriş", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, say 11 (Bahar 2001), 7-45.

A. Din Konusundaki Tanımlamalar⁸²

“Din”, terim olarak günümüz Dinler Tarihi için hem eleştirel metodolojik araştırmalara götüren, hem de sorunlu konular ortaya çıkarabilecek güçte olan çok önemli bir kavramdır. O, aynı zamanda bir olgu olarak din biliminde hâlâ en az “kutsal” kadar önemli bir yer teşkil etmektedir.

Çağdaş bilim adamları, özellikle zamanımızdaki “din tanımlarının”, temel metodoloji problemlerinden biri olduğunun bilincindedirler. Onlara göre “dini” tanımlama işi, -çok açık bir ifadeyle- oldukça zordur ve günümüze kadar yapılan tanımlar da farklı boyutlarda olup tanım türleri açısından ve kendi bağlamlarında tarihî, fenomenolojik ve antro-

⁸² Çağdaş Dinler Tarihi içinde doğrudan “din” terimini bir metot ve teori problemi olarak gören çalışmalar yapılmıştır; söz gelişi genel bir metot sorunu olarak din kavramı ile ilgili; H. Walter Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Ninneapolis 1995; özellikle dinlerdeki din tanımları ve dindarlıkla ilgili temel metodolojik sorunlar için Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious” *Critical Terms in Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, Chicago 1998, 269-283; Bruce Lincoln, “Theses on Method”, *Method and Theory in the Study of Religion*, say., 8 (1996); 225-277 Stewart Elliott Guthrie, “Religion: What is it?”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, say., 35 (1996), 412-419; Thomas A. Idinopulos- Brian C. Wilson, (ed.), *What is Religion? Origin, Definition, and Explanations*, Leiden 1998; kognitif din tanımı için; Armin W. Geertz, “Definition as Analytical Strategy in the Study of Religion”, *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, XXV, say. 3 (1999), 446-479; Dinler Tarihi’nde *sui generis* din tanımı tartışmaları için; Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion- The Discourse on Sui Generis Religion and The Politics of Nostalgia*, Oxford 2003; din terimine antropolojik bir katkı olarak hâlâ güncelliğini koruyan Melford E. Spiro, “Religion: Problems of Definition and Explanation”, *Antropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton, London 1966, (I-III), 85-125 ve Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System” a.e., (III), 1-46. Bunun yanında Türkiye’de de “din” terimine özgün önemli çalışmalar yapılmıştır; bunlar arasında çeşitli dinlerdeki din kavramı ve Dinler Tarihi’çilerine göre din tanımları konusunda Günay- Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *AÜİFD*, say. 28, XXVIII (1986), 210-267; Tümer, “Din (I. Genel Olarak Din)”, *DİA*, IX (1994), 312-320; Dinler Tarihi içindeki genel din tartışmaları için Tümer, “Din (III. Din Bilimleri)”, *DİA*, IX (1994), 333-339; Çeşitli dinlerdeki din anlayışları için; *Dinler Tarihi Araştırmaları-II, (Sempozyum 20-21 Kasım 1998 Konya)*, Ankara 2000; son dönemde tradisyonalist akım içinde din anlayışları konusunda; Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İstanbul 2003; dinin fonksiyonel yönü konusunda Mircea Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Konya 1995; ayrıca *Din Fenomeni*, Mehmet Aydın (çev. ve haz.), Konya 2000.

polojik yeni problemlere ve neticelere götürebilecek özelliktedirler⁸³. Aslında bu kavram, dinî geleneklerin yanı sıra din olgusunu da tarihî süreç içinde araştıran Dinler Tarihi'nin gelecekteki istikametini etkileyebilecek güçtedir. Zaten Dinler Tarihi'nin yaklaşık bir buçuk asırlık tarihçesi boyunca kavram, su üzerinde yüzen bir kütük gibi sağa sola kaymaktadır⁸⁴. Bu yönüyle, Dinler Tarihi'ni anlamlı kılan bu terim, gösterilen tüm akademik çabalara rağmen sorunlu oluşunu hâlâ korumaktadır.

Teorileştirme tarihi boyunca genel hatlarıyla tabiatla ilişkilendirerek [supra potorem naturis] (Müller) veya öz-tezahürler [essence-manifestations] ayırımıyla (Tiele, Saussaye, Leeuw, Heiler) yahut "Kutsal/ Numinous [mysterium tremendum et fascinans]" tecrübesiyle (Otto) veyahut "farklı türlerden [kratophanie, hierophanie ve theophanie] kutsalın tecrübeleri" (Eliade) yoluyla anlaşılacak istenen "din", kendi muhtemel "gerçek" anlamına doğru sürüklenmeye çalışılmış ve temelde üç şeyi kapsayacak hale dönüşmüştür; duygu, iman ve bilinç. Yine de çağdaş din bilgini için bu çabalar, bir bakıma "gizemli olanı bir başka gizemli olanla" (oscurum per obscurius) ifade etmekten başka bir şey değildir. Üstelik din tanımlarında daha fazla teolojilere dalmak, aynı zamanda Dinler Tarihi disiplini dünya dinleri global teolojisi haline dönüştürme tehlikesini beraberinde getirebilecektir⁸⁵.

Günümüz dünyasında din terimi üzerinde hemfikir olunacak tam bir tanımın yapılması hem zordur hem de bu tanımın gerçek tanım olduğunun ispatlanması mümkün gözükmemektedir⁸⁶. Hatta "din", bu bi-

⁸³ Frank Whaling, "Introduction", *Contemporary Approaches to the Study of Religion - II*, Berlin- New York-Amsterdam 1985, 7; Eric J. Sharpe, daha da ileri giderek Mukayeseli Dinler çalışmasında tanımların dinin ayinsel, sosyal ve ahlaki olmak üzere bazı temel unsurlarından en az birini ihmal ettiğini, bunun da din tanımında ciddi tahriflere yol açtığını dile getirmektedir; *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, çev. Ahmet Güç, Bursa 2000, 11. Din tanımlarında bilimsel bir ittifakın olmadığı konusunda Günay Tümer- Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, 5-6; Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Konya 2002, 13

⁸⁴ Willi Braun, "Religion", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 3.

⁸⁵ Bu konudaki en ciddi endişeyi Frank Whaling dile getirmiştir; "Theological Approaches", *Approaches to the Study of Religions*, ed. Peter Connolly, London 1999, 226-274; ayrıca Willi Braun, "Religion", 4-6.

⁸⁶ Dinin korkunç ve hayalet bir kavram (specter) oluşu konusundaki fikirler için; Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, trans. Peggy Kamuf, New York, 1994.

lime göre çok gerçek ve açık bir şekilde tecrübeyle hissedilebilen bir kategori olmasına ve çok yaygın kullanılmasına rağmen, her insan kesiminde kendi kendine anlamlar kazanabilen bir kelimedir⁸⁷.

Bu gayretlerin tabîî neticesinde çağdaş Dinler Tarihiçisini bekleyen onlarca din tanımı veya kabul etmek zorunda kalacağı “tek bir din tanımı” olacaktır. Onlar için tanımdaki bu çoğulluk, gene de dinin tanımını yapılmaz bir olgu olduğu anlamına gelmeyecektir⁸⁸. Bunun sonucunda “din”, Dinler Tarihi’nde pek çok anlama gelebilen, hatta bazen aşırı derecede tanımı doğru sanılan bir kavram olduğundan, anlamlardaki kargaşalı bu kesinlik, halklara veya bazı bireylere özgü dinî tecrübelerle veya görüşlerle çoğu kez korunmaya alınabilmekte ve mutlaklaştırılmaktadır. Bunlara, popüler “din” anlayışlarına bilim adamlarının kafa karıştırıcı veya tek yönlü tanımları da eklenince, “din” artık kontrol edilemez bir açıklanma girdabına girebilmektedir⁸⁹.

Dinler Tarihi, fonksiyonel olarak aynı zamanda dinler içindeki fenomenleri ve diğer kavramları tanımak, tanımlamak ve anlamlarını ortaya çıkarmak için çaba gösterdiğinden “din” tanımlamasındaki gayretleri normaldir. Zira tanımlama, Dinler Tarihi’nin günümüzdeki teori problemlerinden olup, araştırmacıdan bu konuya önem vermesi beklenir. Söz gelişi Dinler Tarihi’nin “mucidi” sayılan Müller, “dini” mitlerden arındırmak için çok çaba gösterir. Müller’in dinlere bakışına en iyi örnek, dine verdiği tanımdan başlar; ona göre din, sonsuzun algılanması, ilkel bir şekilde Tanrı’ya sezgi yoluyla tapınmaktır. Bu tanım, aynı zamanda onun tarih ve filolojiyi mukayeseli olarak kullandığını da açık bir şekilde gösterir⁹⁰.

Bu yüzden başta din olmak üzere temel fenomenleri tanımlama, aynı zamanda Dinler Tarihi’nin deskriptif karakterini berraklaştırmak için gereklidir. Bir başka deyişle din hakkındaki tanımlamalar onun ana karakterini koruyacak şekilde olmak zorundadır. Çünkü Dinler Tarihi-

⁸⁷ Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983, 56-59.

⁸⁸ Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious” *Critical Terms in Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, Chicago 1998, 281.

⁸⁹ Willi Braun, “Religion”, *Guide to the Study of Religion*, 4; Smith, “Religion, Religions, Religious”, 269-279.

⁹⁰ William E. Arnal, “Definition”, *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 22-23.

nin akademik ve seküler bir disiplin oluşu bir anlamda bu karakterine bağlıdır⁹¹.

Söz gelişi din hakkında teoriler kurgulayan Karl Marx (1818-1883) ve Sigmund Freud (1856-1939), dinin mahiyetini tanıtmakta başarısızlığa uğrarken, bunun temelinde onu ihtilafa düşüren ve özüne uygun olmayan terimlerle ifade ettiklerinin yattığının bilincinde değillerdi. Yine onlar, bu tutumun çoklu din tanımlarına götürdüğünü bilmiyorlardı. Marx, tek bir paragraf içinde dini tanımlarken “insanın yabancılaşmış ve tersyüz edilmiş âlem bilinci” “âlemle ilgili genel teori”, “genel teskin edici veya temize çıkarıcı dayanak”, “insanoğlunun fantastik realizasyonu” ve “dünyanın manevî aroması” gibi kelime dizilerini sarf etmişti. Freud ise ondan aşağı kalmayan bazı cümleler kurmuş ve dini, bazen bir dizi batıl inançlar veya ritüelistik ve obsesyonel pratikler zinciri olarak görmüştü⁹².

Dinler Tarihi dışından olan bu iki din yaklaşımı bile, dinle ilgili “gerçek” tanımlama gayretlerinin önemi için yeterlidir. Ancak disiplinimiz için bir tanımın teorik çerçevesini belirleme problemi en güncel sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelişi çağdaş Dinler Tarihçi Russell T. McCutcheon bu teorik çerçeveye örnek verir; ona göre tanımlama, akademik bir eylem olarak din, mit, ritüel, kurban, hac gibi kategorileri “icat” eden veya onları teorik modeller kurmak için “kullanan” ve beşerî davranışlara göre bu modellerin haritasını çıkaran teorik çabadır⁹³.

Çağdaş Dinler Tarihçileri, geleneksel din tanımlarını değerlendirerek işe başlarlar. Hatta günümüzde meslektaşlarımızdan din tanımlarına yönelik çağdaş itirazlar çok süratli bir şekilde yükselmektedir. Söz gelişi Dinler Tarihçi Mark C. Taylor, yapılan tanımlardan yola çıkarak “din” teriminin evrensel bir fenomen olmadığını aksine karmaşık Batı

⁹¹ Darlane Juschka, “Religious Studies and Identity Politics: Mythology in the Making”, *Bulletin of the Concil of Societies for the Study of Religion* say. 26/1, 1997, 8-10

⁹² Arnal, 21-22. Çağdaş din fenomenoloğu James L. Cox, Marx’ın bu tanımını nesnel olmayan, ön yargılı bir tanımlama olarak kabul eder; James L. Cox, *kutsal ifade etmek din fenomenolojisine giriş*, çev. Fuat Aydın, İstanbul 2004, 27. Bunun yanında eserinde din tanımlarını sorun olarak da değerlendiren Cox, *tanımda belirsizlik, tanımda aşırı daralma, tanımda parçalara ayırış veya tanımda sulandırma* ve son olarak *dinin gerçek anlamında ön yargılı olma* gibi din tanım problemlerini listeler; a.e, 25-32.

⁹³ Russell T. McCutcheon, “The Economics of Spiritual Luxury: The Glittering Lobby and the Parliment of Religions”, *Journal of Contemporary Religion*, say. 13, 1998, 52.

tarihinin bir ürünü olduğunu savunurken⁹⁴, Chicago Üniversitesi'nden Jonathan Z. Smith ise etkili kitabı *Imagining Religion* (Dini Tasavvur Etmek)'de din hakkındaki tanımların bir kere yapıp tüm zamanları kapsayacak şekilde olamayacağını açıklar; hatta ona göre dini ifade edecek kesin bir veri elimizde yoktur. Öyle ki ona göre "din", tamamen bilim adamının yaratımındaki bir konu olup kendisine ait tahayyül edici kıyaslama ve genelleştirmeler yoluyla ve yine kendi amaçları için meydana getirilir. Dahası "din", bilimsel bir disiplin içinde ele alınmalı ve aynı zamanda tanım açısından başka şeylere bağımlı olmalıdır. Bu yüzden Dinler Tarihçi, tavizsiz ve çok katı bir vicdan ve bilinç sahibi olarak dine yaklaşmalıdır. Bu bilinç yoluyla Dinler Tarihçi, en öncelikli, en önemli araştırma objesine yani dine kolayca ulaşabilecektir⁹⁵.

Bu kötümser yaklaşımların yanında tanımlara iyimser bakanlar da bulunmaktadır. Söz gelişi bir ara IAHR başkanlığı da yapan İtalyan Dinler Tarihçi Ugo Bianchi (ö. 1995), özellikle Din Fenomenolojisi ve Dinler Tarihi içinde din tanımının kategorik ve kendi otonomisine sahip önemli bir konu olduğunu kabul eder. O, dinin tarihi süreç içinde kazandığı olumlu mahiyetine bağlı kalınmasını ve asla felsefe veya teolojik faraziyelerin inisiyatifine terk edilmemesini savunur. Böylece Bianchi'ye göre din, öncelikle bir Dinler Tarihi problemi ve bu disiplinin olumsuzlayıcı endüktif mahiyetine yabancı olan a priori bir kavram değildir⁹⁶.

Ancak dinin tanımlanması sorunu, a priori olmayışına dayanarak yapılırken yöntemle bağ iyi kurulmalıdır. Ona göre din tanımındaki yöntem sorununu çözmek için ona fenomenolojik, tipolojik veya morfolojik açıdan yaklaşılmalıdır. Ancak tanımlama yapılırken yöntem alabildiğine geniş tutulmalı ve din tanımının öznelleşme veya ferdileşme tehlikesine düşülmemelidir. Yine de o, mevcut verilerle tam bir tanımlama yapılmasının çok güç olduğunu kabul eder. Ancak Dinler Tarihi, Sosyal Antropoloji gibi sadece işlevsel yapı, tanımlama veya deyimlerle ilgilenmediğinden ve Din Antropolojisi'nin alanı olan yaratılış ve ge-

⁹⁴ Mark C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998, 1-2.

⁹⁵ Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, XI.

⁹⁶ Ugo Bianchi, "The Definition of Religion (On The Methodology of The Historical – Comparative Research), *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. U. Bianchi- C. J. Bleeker, A. Bausani, Leiden 1972, 1-25.

lişmenin tarihî ardışıklığına da ilgi duyduğundan kısmen başarılı olabileceğini savunur⁹⁷.

Bianchi, IAHR'nin 1990 yılında Roma'da yapılan ve "din" kavramının geniş olarak tartışıldığı XVI. genel kongresinde, din tanımının normatif olmayan, pozitif ve endüktif dayanaklarla çeşitli kültürel ve dinî alanlarla ilişki içinde, hem mahallî hem de küresel terminolojiyi kapsayacak bir şekilde yapılması gerektiğini tekrarlar. Ona göre bu terim, Latince kökü (releggere/religare/religere) dahil geç dönem Antikite ve Ortaçağ'da, Modern Avrupa üniversitelerinde geniş bir tartışma ortamı bulmuş ve günümüze kadar gelmiştir⁹⁸.

Dinin tanımlanabileceğini savunan bir diğer Dinler Tarihçi de İs-koç asıllı Ninian Smart (ö. 2001)'dir. Dine yaklaşım olarak, ritüel, mitik, doktrinsel, ahlâkî, sosyal ve dinî tecrübe olmak üzere altı boyut öne süren Smart, dini sadece gözle görülebilir bir fenomen olarak anlamaz. Aksine ona göre din, oldukça zengin ve karmaşık bir fenomendir. Bu yüzden dinin tanımlanmasındaki temel güçlüğü'nün ardında, yukarıda sayılan farklı türlerden din boyutlarının bulunması yatmaktadır. Bu boyutlar bilindiğinde din tanımı yapılması kolaylaşacaktır. Bilim tarihi ve metodoloji bilmeden bilimin gayesi ve mahiyeti konusunda konuşmak nasıl anlamsızsa dinin boyutlarını bilmeksizin onun gerçekliği konusunda konuşmak da o kadar anlamsız olacaktır. Ninian Smart, dinin tam olarak tanımlanabilmesi ve tarihî açıdan araştırılması için tarafsız, objektif ve bilimsel bir çabanın gerekli olduğunu savunur⁹⁹.

Mevcut din tanımlarını bilhassa dindarlara vurgu yaparak değerlendiren Merhum Dinler Tarihçi Günay Tümer (1938-1995), Batılı Dinler Tarihçiler tarafından yapılan "dinle" ilgili tanımların birbirinden az çok farklı olduğunu ve "dinin" bütün dinleri içine alabilecek bir tanımının yapılması gerektiğini söyler. Böylece o, din tanımında dinlerin yaptığı tanımlara vurgu yapar.

⁹⁷ Ugo Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, çev. Mustafa Ünal, Kayseri 1999, 202-204.

⁹⁸ Ugo Bianchi, "The Notion of "Religion", *Comparative Research Selected Proceedings of the XVI th Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September, 1990*, ed. Ugo Bianchi- Fabio Mora- Lorenzo İanchi, Rome 1994, IX-X.

⁹⁹ Ninian Smart, "Din ve Beşerî Tecrübe", çev. Ali İhsan Yitik, *Hız Meryem ve Efes- Dinler Tarihi Yazıları*, haz. Ali İhsan Yitik, İzmir 2001, 117-143.

Ona göre, din kavramının sınırları kesin bir şekilde belirlendikten sonra, böyle bir tanımlama mümkün olabilir. Bunun için de başta tarih ve felsefe olmak üzere Dinler Tarihi'nin yararlanacağı malzeme büyük ölçüde önem kazanır. Sonuçta kapsamlı bir tarif için ilk önce, dinî hayatın bilinçteki yansıması demek olan şahsi tecrübe yoluyla elde edilen dindarlık kavramını tahlil etmek ve ortaya çıkan sonucu, kazanılan dinî malzemeye karşılaştırmak gerekir. Böylelikle o, tarihî, mukayeseli ve fenomenolojik açıdan "dine" yaklaşmayı öne çıkarmaktadır.

Dahası Tümer'e göre, son dinin temsilcisi olan müslümanların bu zamana kadar yaptığı "din" tanımlarının ortak noktası, bu kavramın ilahî kaynaklı olduğu ve gerçek bir dinin beşer kaynaklı olamayacağı yönündedir. Bunun yanında Batılıların tarifleri ona göre genelde iki kategori altında toplanabilir; a. İnsanın tavır ve davranışlarını inceleyerek dinin ne olduğunu anlamaya çalışanlar. b. İnsanın tavır ve davranışlarının arkasındaki saikleri inceleyerek dinin sosyal ilişkilerde niçin bir faktör olduğunu açıklamaya çalışanlar. Bu bakımdan Tümer'e göre Batılı din tanımları, ferdî tecrübe, zihnî, hissî, ibadetle ilgili ve sosyal unsurlardan ibaret olan beş unsurdan birini veya bir kaçını öne çıkararak yapılmıştır; halbuki dinlerde bu beş unsurun ötesinde başka unsurlar da bulunmaktadır.

Yine Batılıların yaptığı din tanımlarında dikkat çeken bir başka husus da, din teriminin çoğunlukla Tanrı kavramıyla irtibatlandırılmasıdır. Bu teist tanımlar, genel olarak Budizm, Janizm gibi ilah kavramını bulundurmeyen gelenekler dikkate alınarak tenkit edilmiş olsa da Tümer'e göre söz konusu geleneklerin ilah kavramına karşı çıkmadıkları ve ilkel kabilelerden gelişmiş olanlarına kadar tüm dinlerde Tanrı kavramının bulunduğu anlaşıldığından böyle bir irtibatlandırma doğaldır¹⁰⁰.

Çağdaş Dinler Tarihçi Ekrem Sarıkçıoğlu ise din teriminin çeşitli dinlerdeki karşılıklarını verdikten sonra, dinin tanımlanmasında dindara yönelmenin zaruretiye işaret eder¹⁰¹. Ona göre farklı dinden çeşitli din-

¹⁰⁰ Günay Tümer, "Din (İ. Genel Olarak Din)", *DİA*, IX (1994), 314-316, ayrıca Günay Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", *AÜİFD*, say. 28, XXVIII (1986), 223-229.

¹⁰¹ Daha önce, Norveçli Dinler Tarihçi, William Brede Kristensen (1867-1953), din tanımında dindarın normatif inancının önemini vurgulamıştır. Zira ona göre her mümin kendi dinini eşsiz, otonomi sahibi ve mutlak doğru olarak görmektedir; her din kendi kalkış noktasından anlaşılması gerektiğinden bu durum dinin, takipçileri tarafından nasıl anlaşıldığının ortaya çıkarılmasına götürecektir; W. Brede Kristensen, "The

darlıkları yakından tanımanın önemi büyüktür. Ferdin diğer din mensuplarının manevî tecrübelerini ve ritüellerini bilmesi, bunları kendi diniyle kıyaslaması, kendisine anlama zenginliği ve ufuk genişliği verecektir. Sonuç olarak din kavramının gelişmesinde iki temel unsur büyük rol oynar; tenkitler ve bu tenkitler karşısında dindarın kendi dinini ve kaynaklarını müdafaa ederken ortaya koyduğu kavramsal gelişmeler ile yabancı dinlerle gittikçe artan tanışmalar ve bunun sonucunda elde edilen ufuk zenginliği¹⁰².

Türkiye Dinler Tarihi Derneği kurucu başkanı, çağdaş Dinler Tarihçi Abdurrahman Küçük ise “din” terimini çağdaş bir problem olarak önemsemiş ve onu Kur’ân-ı Kerim bağlamında tanımlamaya çalışmıştır. O, “dinin” kutsal metin içinde muhtelif kullanım şekillerini verip değerlendirdikten sonra, bu kavramın daha çok “örf ve adet” anlamına işaret ettiği sonucuna varmıştır. Genel anlamda Küçük, dinin iki boyutuna işaret eder; ona göre bir tarafta insan, diğer tarafta soyut ve niteliği farklı olguların yer alabileceği bir obje vardır. Bu ikisinin toplamında, muhteva olarak sürekli tekrarlanan ve buna bağlı oluşan ve devamlılık arz eden yapı ortaya çıkacaktır.

Dinin tanımlanmasındaki güçlüğü gayet farkında olan Küçük’e göre “dinden” kesinlikle karşılıklı bir ilişki anlamı çıkar ve bu ilişkide belirleyici rol ilahi boyuta bahsedilir. Böylece o, Batılıların büyük ölçüde ihmal ettiği bir tanım boyutuna ısrarla vurgu yapar. Neticede ona göre insan, doğal ve zorunlu olarak bağlılık duygusuyla bu ilahi boyuta tekrarlanan amelleriyle yanıtlar verir. Küçük, dini özet olarak şöyle tanımlamaktadır; [din], İnanış ve davranış şekilleriyle insanlar arası ilişkileri düzenleyen ve insanların iyi işler yapmasını, barış ve huzur içinde bir arada yaşamasını sağlayan genel kurallar bütünüdür¹⁰³.

Bunların yanında çağdaş Dinler Tarihçi Eric J. Sharpe, din tanımında Dinler Tarihçinin kişisel metodolojisine işaret eder; o, din üzerine yapılan tanımların öncelikle tanımlamayı yapan bilim adamının oryantasyonuna bağlı olduğunu belirtir. Hatta ona göre tanımları formüle edenlerin, belli ve öngörülere dayanan değişik amaçlara hizmet bile

Phenomenology of Religion”, *Phenomenology of Religion*, ed. Joseph Dabney Bettis, London 1969, 41.

¹⁰² Ekrem Sarkınoğlu, *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*, Isparta 2002, 2.

¹⁰³ Abdurrahman Küçük, “Kur’ân’da Din ve Din Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II, (Sempozyum 20-21 Kasım 1998 Konya)*, Ankara 2000, 5-12.

edebileceğini ileri sürmektedir. Bu bakımdan mevcut din tanımları, “tam” değildir ve dinin sadece bir veya birkaç yönünü açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda din, tıpkı sanat veya müzik gibi değişik yollardan işlev görmektedir. İnsanların onu anladığı yol veya yollar, kültüre coğrafyaya göre değişir. Sonuçta “din” karmaşık ve pek çok yönü bulunan bir kavram olup, ondan en derin sezgileri, dogmatik fikirleri ve bunlara verilen en harici dindar cevaplarını, sosyal yönleri, ve metafiziği tam olarak ifade etmesi beklenir¹⁰⁴

İçinde bulunduğumuz çağda görüşleriyle hâlâ etkisini koruyan Dinler Tarihçi Mircea Eliade (1907-1986)¹⁰⁵ ise açık bir dille din olgusunun tanımlanabileceğini belirterek onun sui generis bir gerçeklik olduğunu eserlerinde belirtmektedir. Burada sui generis derken, farklı, eşsiz ve kendi kendine ortaya çıkan ve bu özelliği herkes tarafından bilinen şeyi kastetmekteyiz. Sonuçta sui generis din, dinî verinin kendini çok kolay bir şekilde ortaya çıkarmasından kaynaklanır. Bu yaklaşımı Eliade’nin din üzerine yazdığı her eserde gözlemlemek mümkün olabilir¹⁰⁶.

Hatta Eliade’nin bir eserine ortak yazar olarak katılan Ion Couliano, girişte dinin mahiyetine dair sorular sorduktan sonra her hangi bir ciddi bilim adamının yoğun bir filoloji ve Dinler Tarihi eğitimi aldıktan sonra din konusundaki en ince sorulara bile kolayca yanıt verebileceğini ancak yine de disipline ait henüz cevaplanmamış bazı soruların olabileceğini ve bunların da Dinler Tarihi’ni pratik olarak sürekli göreve çağırdığını belirtir¹⁰⁷.

Zaten Eliade için din otonomiye sahip bir sistem olup tek, karmaşık bir bütünlük içinde entegre olmuş fenomenlerden oluşur. Hatta ona göre din öyle bir otonomiye sahiptir ki kendi kaynağı ve işlevi açısından başka hiçbir sisteme (ekonomi veya cemiyete) ihtiyaç duymadan ortaya çıkmıştır. O, sui generis din olgusunu, kendine özgü kural ve yapılarla

¹⁰⁴ Eric J. Sharpe, *Understanding Religion*, London 1992, 35-37.

¹⁰⁵ Mircea Eliade hakkında geniş bilgi için, Kürşat Demirci, “ELIADE, Mircea”, *DİA*, XI, 33-35.

¹⁰⁶ Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago 1984, 61-62; ayrıca Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion- The Discourse on Sui Generis Religion and The Politics of Nostalgia*, Oxford 2003, 52.

¹⁰⁷ Mircea Eliade, Ion P. Couliano, *The Eliade Guide to World Religions: Authoritative Compendium to the 33 Major Religious Traditions*, New York 1991, 1.

sahip olan ve otonomiye dayalı bir evreni olan edebiyatla kıyaslamaktadır¹⁰⁸.

Eliade, din tanımını tam olarak Pattern in Comparative Religion adlı çalışmasında vermektedir. Buna göre din, gücün tecrübeleri (kratophanies), kutsalın tecrübeleri (hierophanies) ve ilahların tecrübeleri (theophanies)'nden ibarettir¹⁰⁹. Ancak Eliade açıkça tanım konusundaki üzüntüsünü şöyle ifade etmektedir; "ne yazık ki şu an elimizde kutsalın tecrübesini ifade edecek, din kelimesinden daha uygun bir terim bulunmamaktadır"¹¹⁰.

Bunu şiddetle eleştiren McCutcheon'a göre Eliade, eski tanımlardan yola çıkmış ve asla yeni bir din tanımı savunmamış veya teklif etmemiştir. Hatta o, bunu bildiği halde metodolojik sorunları fazla araştırma gereği bile duymamıştır. Dahası ona göre Eliade, elinde öznel bir din tanımı olmadan, eserlerinde beşer davranışlarının dinî olduğunu ileri sürmüş, hatta tanıma uygun bir terminolojik ayırma gitmeksizin hiyerofanilerin neleri sembolize ettiğini anlamaya çalışmış, mahiyetini tam bilmeden onları teofanilerle kıyaslamıştır¹¹¹.

Buna rağmen Eliade, baş editörü olduğu ve Dinler Tarihi disiplini içinde önemli bir referans sayılan Encyclopedia of Religion'ın önsözünde, redüksiyonizmden ve Batılı kültürel etkilerden mümkün olduğu kadar kaçınacaklarını, daha önce din hakkında yazılmış eserlerden çok, daha geniş ve özellikle batılı olmayan din anlayışlarına yer vereceklerini ve onları daha fazla önemseyeceklerini vaat etmektedir¹¹².

¹⁰⁸ Mircea Eliade, *The Quest*, 5; ayrıca Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion*, 53.

¹⁰⁹ Mircea Eliade, *Pattern in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed, New York 1958, 126.

¹¹⁰ Mircea Eliade, *The Quest*: I.

¹¹¹ Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion- The Discourse on Sui Generis Religion and The Politics of Nostalgia*, Oxford 2003, 51.

¹¹² Mircea Eliade, "Preface", *"Encyclopedia of Religion(ER)"*, ed. Mircea Eliade, New York 1987 c. I, XI. Burada sırası gelmişken Eliade'nin baş editörlüğünde yayınlanan *Encyclopedia of Religion(ER)*'deki dinle ilgili makaleler konusunda Dinler Tarihçilerinin değerlendirmelerine göz atabiliriz; söz gelişi *Religious Studies, Method & Theory in the Study of Religion ve Critical Reviews of Books in Religion* gibi önemli Dinler Tarihi dergilerinde bu ansiklopedinin akademik din anlayışını olumlu yönde değerlendiren tanıtımlar yayınlanmıştır; Bunun yanında Ninian Smart ve Dewey Wallace gibi etkin Dinler Tarihçileri özellikle bu eserdeki din tanımlarının sorunlu konular doğurduğuna inanırlar. Örnek olarak Ninian Smart'a göre bu ansiklopedi, etnik merkezli (etno-centric), Amerikancı ve Oryantalist fikirlerle dolu olup din teori-

Sonuç olarak Eliade etrafında toplanan bilimadamlarının ortak kanaatini şöyle özetleyebiliriz; a. din, sui generisdir¹¹³; b. Onun araştırılması için özgün tarihî, tasvirici ve yorumlayıcı metotlara ihtiyaç vardır; c. Bu metotlar, otonomiye sahip bir disiplin veya kurumsal mekan içinde kullanılmalıdır¹¹⁴.

Eliade sonrası (Post- Eliaden) dönem denilen 1986 sonrasında genel olarak Dinler Tarihi'ne hakim, nominal, realist, kapsamacı ve dışlamacı tanımlar olmak üzere dört din tanım tipolojisinden bahsedilmektedir. Doğrudan din terimine geleneksel anlamlar yüklemeyi sürdüren nominal tanımların yanında, realist din tanım türleri, hipotetik yapıları, evrensel olarak kabul eden özlere dönüştürmektedir. Buna en güzel örnek Spiro'nun verdiği tanımdır; o, dini üstün insanlara ve onların sıradan insanlara zarar verici veya yardım edici üstün güçlerine inanmak şeklinde özetlerken bu tanımı ifade etmektedir.

Antropolog Clifford Geertz, daha sembolik ve nominal bir tanımlama ile dini insanda mevcut olan güçlü, yayılmacı ve uzun süren modlar ve motivasyonlar halinde hareket eden semboller sistemi olarak görmektedir. Bunun yanında kapsayıcı tanım türleri, belli bir dinî cemi-yete ait olmaya karşı olan ve evrensel açıdan tüm insanlarda mevcut olan dindarlık niteliğini veya merkezi inançlar ve değerler kümesine yönelik olarak paylaşılan bir dindarlık olarak, bu kümedeki bireylerin her biri için gerekli ihtiyaç şeklinde anlaşılmaktadır. Son olarak dışlayıcı

leri konusunda çok metotlu yaklaşımlar sergileyememiş, ağırlıklı daha eski kavramlara ve önceki din tasnif yollarına yönelmiş ve dinlerin arkasında yatan özgün dünya görüşlerini daha geniş bir yelpazede ele alamamıştır. Hatta çoğu durumda bu ansiklopedi, *din tanımında sui generis anlayışı savunan Eliade'nin menfaatlerine hizmet etmiştir* ve bu bakımdan Dinler Tarihi alanı için kesin ve yeterli kaynak olamamıştır; Ninian Smart, "Review of the Encyclopedia of Religion", *Religious Studies Review*, 1988, say. 14, 193-199; Bizzat bu ansiklopedide birkaç maddesi bulunan Dewey Wallace ise ansiklopedinin *Eliade'nin Dinler Tarihi konusunda vardığı sonuçları geniş olarak tekrarladığını* ama yine de, güncellenmiş bilgiler içerdiğini ve kapsamlı bir eser olarak hem bilimadamları hem de eğitimli halk tarafından okunabilir bilimsellikte olduğunu savunmaktadır; Dewey D. Wallace, "Comparative Encyclopedias Compared", *Religious Studies Review*, 1988, say. 14, 199-206.

¹¹³ Çağdaş Dinler Tarihi içinde din tanımı tartışmalarına katılanlar bu kadarla sınırlı değildir; söz gelişi Hans Penner, Robert D. Baird, Ninian Smart, Kurt Rudolph, Robert Segal, Donald Wiebe, E. Thomas Lawson, Ivan Strenski bu konuda çalışmaları bulunan diğer bilim adamlarıdır; McCutcheon, *Manufacturing Religion*, 15-16.

¹¹⁴ McCutcheon, 69.

din tanımları mevcuttur; bu tanımlara göre din ile dinî olmayan unsurlar arasındaki sınırlar kesin çizgilerle ayrılmıştır¹¹⁵.

Eliade sonrası dönemde din hakkında yapılan en önemli toplantılardan biri de Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin 1990'da Roma'da yapılan XVI. Kongresi'nde ele alınan Dinler Tarihi Çalışmalarında Din Mefhumu adlı oturumdur. Bu toplantının 1994 yılında Ugo Bianchi'nin editörlüğünde yayımlanan¹¹⁶ bildirileri doksan kadardı.

Söz konusu çalışmada, tarihî zeminli incelemeler yapan uluslar arası bir kuruluşun temsilcileri olarak çeşitli ülkelere ait Dinler Tarihçileri, sui generis din konusunda oldukça ihtilaf içinde gözükmekteydiler. Hatta IAHR'nin din konusundaki bu toplantısı açıkça göstermektedir ki sui generis din hakkındaki tartışmalar, milli ve coğrafik sınırların dışına taşmaktadır¹¹⁷. Söz gelişi toplantıya bildiri sunmak üzere davet edilen tek Batılı olmayan (Avrupalı veya Kuzey Amerikalı olmayan) bilim adamı Sung-Hae Kim, din konusunda gözlemlenen Batılıların hakim etkisi sebebiyle disiplinin kısa zaman içinde Batı kökenli bir öğrenim aracı haline dönüşebileceği uyarısında bulunmuştur¹¹⁸. Bu sorunu gidermek için ona göre bu kuruluşa üye bilim adamları, dinî gelenekler arasındaki farklılıklara, dinlerin özgün karakterlerine, kendi içindeki fonksiyonlarına, gösterdikleri "nihai referansa" saygı duymalı ve "insanlığın bütüncüllüğünü" korumayı amaç edinmelidirler¹¹⁹.

Din terimini beğenmeyen bunun için yerine alternatif isimler düşünenler de bulunmaktadır. Bunlar içinde en etkili olana W. Cantwell Smith'dir Eliade sonrası dönemde hâlâ etkinliğini sürdüren ve çağdaş din bilimcilerini din kavramı konusunda metodolojik ve kategorik eleş-

¹¹⁵ Frank Whaling, "Introduction", *Contemporary Approaches to the Study of Religion-II*, 7-8.

¹¹⁶ *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, ed. Ugo Bianchi, Roma 1994.

¹¹⁷ Russell T. McCutcheon, 144-145.

¹¹⁸ Kim Sung-Hae, "The History of Religion: Retrospect and Prospect" *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, ed. Ugo Bianchi, Roma 1994, 897.

¹¹⁹ Kim Sung-Hae, 898, IAHR'nin Dinler Tarihi disiplinine yönelik metot ve teori konusundaki rolüne ilişkin olarak; Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, "The Role of Method and Theory in the IAHR", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 1-37.

tiriler yapmaya sevkeden en önemli eserlerden biri ona ait olan ve “dini” sorgulayan *The Meaning and End of The Religion* (Dinin Anlamı ve Amacı) adlı çalışmadır¹²⁰.

Din yerine “iman”, “dinî gelenek”, “Aşkın’a kişisel iman” gibi terimler kullanmayı tercih eden Smith’e göre din konusunda dindarlardan gelmeyen tabiatçı izahlar, dindarlar veya müntesipler için mutlak veri kaynağı olamazlar. Din hakkında sağlam verileri sağlayan yine dindar kesimin kendisidir. Sonuçta Smith şu kanaata varacaktır; din, kümülatif bir gelenektir ve bu geleneğin dışı ait cephesi, dinî tecrübenin en zirve toplamını oluşturmaktadır¹²¹.

Bunun yanında IAHR’nin günümüzdeki Genel Sekreteri, Danimarkalı Dinler Tarihçi Armin W. Geertz de din konusundaki tartışmalara katılmış ve kognitif bir çözüm arayışına girmiştir. Ona göre dinin tanım (veya yapılanma) problemi, din biliminde metot ve teori problemi kadar önem arzeder. Geertz, din (religion) terimini tanım sınırlarını zorlayan bir kelime olarak düşünür. Hatta ona göre insanlığın geçmişten gelen mirası da hesaba katıldığında “dinin” tam anlamını ortaya koymak için kalın bir kitap yazmak bile yetersiz kalır.

Ona göre, din hakkında yapılacak analitik bir tanımlama, hem sembolik hem de mevcut hareket sistemlerini kucaklamalıdır. Bir başka ifadeyle yapılacak bu din tanımı, beşer varlığının nihai anlamlarını ve kapasitesini iyi idare eden, onu bilgilendiren ve yorumlayan, formelleşmiş sosyal bir kurum olarak kognitif açıdan ideal yorumlamaları kapsamalı, onları desteklemeli, pratik açıdan ise ideal praxisi teşvik etmelidir¹²².

Geertz’e göre, özel olarak din tanımları genel olarak da din hakkındaki çalışmalar, sonu olmayan bir tartışma içinde her alanda yapılmaktadır. Ancak Dinler Tarihçiler, bunlardan asla yılmamalı aksine kafa yormalı ve disiplinin odağında bulunan bu meseleyi tanımlamak için gayret göstermelidirler¹²³.

¹²⁰ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, U.S.A. 1963.

¹²¹ Smith, 139-150; ayrıca Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion- The Discourse on Sui Generis Religion and The Politics of Nostalgia*, Oxford 2003, 127-128.

¹²² Armin W. Geertz, *The Invention of Prophecy: Continuity and Meaning in Hopi Religion*, Berkeley 1994, 27-28.

¹²³ Armin W. Geertz, “Definition as Analytical Strategy in the Study of Religion”, *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, XXV, say. 3 (1999), 446-447.

Ona göre Dinler Tarihi, din terimi hakkında temel bir teori kurmak zorundadır. Böyle bir teori, otomatik ve zarurî olarak sembol, ritüel, bilinç gibi diğer fenomenleri tetiklemelidir. Bu teoriler, en geniş boyutlarıyla diğer din bilimlerini kuşatmalı ve özellikle felsefî bir çatı altında kavramsal olarak temellendirilmeli sonuçta da postmodern meydana okumalara karşı emniyete alınmalıdır. Din tanımı için, biyolojik yapılar dahil, kognitif ve kültürel psikoloji, kültürel antropoloji ve sosyoloji gibi beşer bilimleri de devreye girmelidir¹²⁴.

Sonuçta Geertz'in önerdiği din tanımı analitik bir teori olup, genel olarak antropolojik ve kognitif unsurlar taşır. Din tanımı, dedüktif bir yolla ele alınmalı ve daha fazla hümanist olmalıdır. Sonuçta o, din kavramını, beşer tarafından trans-ampirik olarak algılanan yüce güçlere veya varlıklara dikkat çeken ve sürekli sosyolojik açıdan empoze edilen hermenötik bir araç olarak görecektir. Bu yüzden de bir din tanımı, kültürel ve kognitif teorilerle birlikte sosyal etkileşim teorisine dayanarak temellendirilmelidir¹²⁵.

Geertz, bu bağlamda din yerine kullanılmak üzere etnohermenetik terimini önermektedir. Ona göre bu terim, düşünce ve hareketin (kültürün) doğurduğu yorumlamalar ve modellerden oluşmakta olup bunlar aynı zamanda din biliminin ana konusu olan gerçek olguyu yani dini ifade etmek istemektedirler¹²⁶.

Geertz, etnohermenötik yaklaşım derken, antropolojik, tarihî ve lengüistik metotların bir karışımı olan bir yaklaşımı bize önermektedir. Ona göre etnohermenötik arayış, yorumlama sorunundan da önemlidir. Çünkü bu arayış, doğal konuşma ve hareketlerden yoksun olan modellere olumlu faydalar sağlar. Bununla ilişkili olarak Geretz'e göre Dinler Tarihi'nin ele alacağı bir diğer metodolojik safha, etnohermenötik analizlerin sonucunda ortaya çıkan neticeleri disiplinin genel çatısı içinde değerlendirmek, teoriler ve modeller kurarken hatta ampirik yorumlar yaparken onlardan faydalanmak için çaba göstermektir¹²⁷. Ancak ona göre Dinler Tarihi din terimini terketmeye ihtiyaç duymazsa, bu du-

¹²⁴ Geertz, 449-450.

¹²⁵ Geertz, 459-462.

¹²⁶ Armin W. Geertz, *The Invention of Prophecy: Continuity and Meaning in Hopi Religion*, Berkeley 1994, 30-31, Armin W. Geertz, "Ethnohermeneutics in a Postmodern World", *Approaching Religion, Part I*, ed. Tore Ahlback, Abo 1999, 30-31.

¹²⁷ Armin W. Geertz, *The Invention of Prophecy*, 73-89.

rumda kesinlikte bulunduğu şartlara uygun olarak din terimiyle ne demek istediğini belirgin olarak açıklamak zorundadır¹²⁸.

Aslında Dinler Tarihi gösterdiği bu çağdaş çabalarla, her yönden kuşatıcı bir din teorisi bilimi olabileceğini kanıtlayan ismindeki karakteristiğiyle, dine metodolojik yönden yaklaştığını bize gösteren bir disiplindir. Yine Dinler Tarihi, din konusundaki bu tür akademik çabalarıyla olumlu ve önemli bir zemine de haiz olacaktır; bir başka ifadeyle o, hem böyle bağımsız tavırlarıyla beşerî bir bilim –humanitas-¹²⁹ olduğunu, hem de modern üniversitelerde bilimsel olarak araştırma yapacak kadar akademik bir disiplin olduğunu bize ispatlamaktadır. Hatta sergilediği bu gibi yaklaşımlarla, din kavramını diğer sosyal hayat sınıflarına indirgemekte ve dinin sosyal bir olgu hatta kültürel çalışmalara önemli bir zemin olduğunu göstermektedir¹³⁰.

Din tanımı konusundaki araştırmalarla bu disiplin, sadece teoriler üretmeyip aynı zamanda yapılan tanımların tenkitini de yine kendisi yapabilmekte, hatta yine kendisi “başka bir din” hakkında her hangi bir pratiğe girmeden o dinin iyi bir gözlemcisi ve tasvir edicisi olunabileceğini bize gösterebilmektedir. Sonuçta din üzerinde yoğunlaşmanın sağladığı yararlarından biri de belli bir inanç lehinde o inanca sadık kalarak araştırma yapmadan, bir din araştırması (Religionswissenschaft) yapmanın da mümkün olduğunu ispat edebilmektedir¹³¹.

William E. Arnal, Dinler Tarihçilerinin son yüzyıl içinde yaptığı din tanımlarını, öze ait olan tanımlar ve kültürel kontekse bağlı tanımlar

¹²⁸ Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion- The Discourse on Sui Generis Religion and The Politics of Nostalgia*, Oxford 2003, 130.

¹²⁹ Çağdaş Dinler Tarihi içinde metodolojisini etkileyecek epistemolojik gerilimler de bulunabilir. Özellikle bu disiplinin metodolojisindeki çoğulculuk ile dağıntık kültürel, milli ve şahsi menfaatler ve gelenekler sebebiyle ortaya bir gerilim çıkmış olsa da bu disiplinin paradinamikleri bunu aşacak güçtedir. Söz gelişi bu disiplin “batılı” bir din bilimi olmasına rağmen, metot yaklaşımlarında bir müştereklik bulunur. Bunun yanında Religionswissenschaft, kendini *Humanitas* bir bilim dalı olarak anlar ve bu bir bağlamda dinî fenomenleri beşer kültürünün bir ürünü, özelliği ve çehresi olarak ele alır. Yine bu disiplin, in ortaya koyduğu olgu ve analizler, her hangi bir dinî sistem için hammadde olacak ölçülerdedir; Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, “The Role of Method and Theory in the IAHR”, *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 14-15.

¹³⁰ Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York 1999.

¹³¹ Braun, “Religion”, 7.

olarak ikiye ayırır. Söz gelişi teori tarihi boyunca öze ait yapılan din tanımları, dini ontolojik, kültürel ve fonksiyonel olarak ele alırlar. Din dilinin işaret ettiği noktalar, öze ait tanımlarda doğrudan dinî objeler olurken, kültürel bağlamda ele alınan tanımlarda ise din dili, dolaylı anlamlarla sembolik ve iletişimsel ifadelerle doludur. Öze ait din tanımlarında muhatap, âlem dışındaki varlıklar olurken, kültürel bağlamın muhatabı âlemin kendisidir. Yine öze ait din tanımlarında içerik, durağan ve gelenekler arası anlamlar taşıırken, kültürel bağlama ait din tanımları sık sık keyfi veya özgündür. Son olarak öze ait din tanımlarında dinin değeri iyi veya kötü olarak ayırt edilirken, kültürel bağlama ait tanımlarda din, çoğu kez tarafsız bir nesne olarak algılanır. Ancak tüm din teorisyenlerinin ortak noktası, yapılan tanımların kesinlikle mutlak olmadığıdır ki bu Dinler Tarihi için hâlâ çok önemli bir problem olarak durmaktadır¹³².

Son olarak yapılan din tanımları konusunda en acımasız eleştiri Çağdaş ve etkin Hollandalı Dinler Tarihçi Jacques Waardenburg'dan gelmiştir. Ona göre "din" kavramı konusundaki cereyan eden tartışmalar, görüldüğü kadar masum bir tartışma değildir. Waardenburg, din bilimcilerine din tanımı konusunda "daha şeffaf" olmalarını tavsiye eder. Ona göre din ve dinler hakkında günümüzde süren tartışmalar beşerin gerçeği araştırma azmini göstermektedir. Ancak bu çabalar ideolojik açıdan kullanıldığı zaman hakikati örtmek anlamına gelecektir. Onu bu düşünceye sevkeden bir takım önemli sorular vardır; bir şeyi, din diye bize bildiren şey nedir? Bu tanıma kim karar verir? Bu kararı almada hangi teorik işlemler etkin olmuştur? En önemlisi de bu kararı almada en önemli maddi iddialarımız nedir? Bu sorulara dürüst cevap verilememesi ideolojiyi gündeme taşıyacaktır¹³³.

Bütün bunların karşısında Dinler Tarihi'nin geleceği için de din tanımlarının ne olacağı sorusu da sorulabilir. Gelecek bakış açısıyla Dinler Tarihi, din terimi gibi ne onunla yapılabilen ne de onsuz olunabilen bir kavramla yaşamaya ya mahkum olacak veya yeni ve bulunduğu

¹³² William E. Arnal, "Definition", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 26-27.

¹³³ Jacques Waardenburg, "In Search of an Open Concept of Religion", *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, ed. Michel Despland- Gerard Vallee, Ontario 1992, 226-240.

ortamla tutarlı olan, geçmişî ve dinî gelenekleri inkar etmeyen bir tarzda onu tanımlayacaktır¹³⁴.

Unutulmamalıdır ki din, ancak tanımlanabildiği kadarıyla bir gerçekliktir. Latince bir söylemle *imprimatur secretum veritas mysterium* (sırları istediğiniz kadar ifşa edin, gerçek esrarını korur) tabiri bunu gayet iyi ifade etmektedir. Yine din terim olarak tüm dinleri ve ortamları kuşatacak genişlikte olmalıdır. Aslında *Dinler Tarihi*'nin isminde ve kimliğinde yer alan bir terim olarak "din", daima yeniliklere açık olacak şekilde genişletilmeli, sahip olduğu teolojik, hiyerofanik, metafizik, sosyolojik, antropolojik ve kognitif değerler korunarak (ve tahrip edilmeden) tekrar yorumlanabilir. Böylece kelimenin geçmişte sahip olduğu içerik statik kalmayacak, belki içeriğin geliştirilmesi söz konusu olacaktır.

B. Tasnif¹³⁵

Dinler Tarihi, fenomenleri kategorilere ayıran, tasnifçi bir disiplindir. Zira topladığı ve ajandasında yüklü miktarda bulunan "malzemeler", kategorik olarak çokluklara, farklılıklara, benzerliklere veya ayniliklere ayrışabilen yapıdadır. O, bu kadar yoğun malzemeyi, tarihî, mukayese metodu yoluyla işler ve onları hem rasyonel hem de irrasyonel alanı içinde değerlendirir.

Tasnif, önemli bir metot konusu olduğundan metodolojik açıdan dinlerin tasnifinin zorluğu, neye göre dinlerin tasnifinin yapılacağı ile dinlerin çeşitlerinden kaynaklanmaktadır¹³⁶. Aslında *Dinler Tarihi*'nin işi, doğal olarak "önünde" bulunan ve dinî anlamları olan "şeylere" isim vermek ve onları ayırt etmek değil, tasnif bilime ait bilgiye bilhassa sahip olmaktır. Jonathan Z. Smith, bu işi yaparken pek çok din bilimcinin ya abartılı bir yerel (indogenous) anlama ve yorumlama veya tam tersi olarak genelleştirme (homogenous) kaygıları taşıdığını ve onları bizzat isimlendirmek zorundaymış gibi davrandığını belirtir. Ona göre bu tür

¹³⁴ Arnal, 30.

¹³⁵ Çağdaş *Dinler Tarihi* içinde tasnif konusuna yönelik özgün çalışmalar arasında; Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, New York 1989; Jonathan Z. Smith, "A Matter of Class: Taxonomies of Religion", *Harvard Theological Review*, say. 89 (1996), 387-403; Jonathan Z. Smith, "Classification" *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 35-44.

¹³⁶ Günay Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", *AÜİFD*, say. 28, XXVIII (1986), 231.

bilim adamları için "isim vermek" betimlemekten de önde gelen bir süreçtir¹³⁷.

Dinler içindeki tasnif işinde bilim adamını bekleyen en önemli sorunlardan biri de, tasnif bilim için gerekli olan teknik terminoloji ve özgün lügüistik bilip bilmemesidir. Aslında sadece bu bilgi de yeterli değildir. Buna ilave olarak din ve dindarı ilgilendiren biyolojiyle ilgili bilimler, etraflı bir antropoloji bilgisi, özellikle yerli kültürlerin bilgisi, rakamsal bilgiler veya aynı türden veya aileden olmayı gerektiren genel bilgiler de önem arz eder. Bütün bunlar içinde biyolojik tasnif sistemleri din bilgininin ilgisi çekmese de¹³⁸, bilişsel tasnif çalışmaları din bilimcilerinin en son teorik çalışmalarında etkin olmaya başlamıştır¹³⁹. Ancak yine de çoğu kez din bilimcileri arasında mukayese ederek tasnif etmek önemli bir sorun olarak durmaktadır¹⁴⁰.

Din bilimcisinden beklenen bir diğer bilinç, dinlerde bizzat dindarlar tarafından yapılan tasniflere ilgi duymaktır. Ancak ne yazık ki din üzerine çalışmalar yapan çoğu teorisyen, dindarlar tarafından yapılan özgün tasnifleri bir kenara bırakmakta hatta söz konusu dinî geleneğin tasnife ait çabalarını eserlerinde çok nadiren sergilemektedirler¹⁴¹. Hatta onlar, tasnif yaparken kutsal ile profan alan arasındaki aracı formları tam olarak anlayamamaktadırlar. Halbuki iki âlem arasındaki bu geçiş formları (yani temas noktaları), tasnifin tam yapılmasına yardım edebilecektir. Bu sorun aşıldığı takdirde tasnifte işe yarayacak olan yapısal cetveller veya şemalar çok daha rahat ortaya çıkabilecektir.

Dinlerin genel tasnifinde ise durum biraz daha farklıdır. Aslında "din/dinler", tasnifi gerektiren bir hareket alanı içindedir. Geçmişte dinler hakkında yapılan "bizimki"- "onlarınki" tasnifi veya "hak"- "batıl" tasnifi, normatif tasnifler olup teolojik öngörülerle yüklüdür; bunlar, çoğu kez en temel ve en ideal tasnif türleri olarak sunulabilmekte hatta

¹³⁷ Jonathan Z. Smith, "Classification" *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 36.

¹³⁸ Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago 1990, 47-48.

¹³⁹ Söz gelişi Russell T. McCutcheon, "Classification and the Shapeless Beast : A Critical Look at the AAR Research Survey, *Religious Studies News* say. 12/3, 7-9.

¹⁴⁰ Smith, "Classification" 38.

¹⁴¹ Brian K. Smith, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, New York 1994, 24.

buna bazen “bizimkine benzer onlarınki” gibi bir mukayese de eklenmekteydi¹⁴².

Bu tür tasniflerin devamı olarak günümüzde yapılan normatif karakterli tabii dinler-vahiy dinleri veya literatürü olan dinler-olmayan dinler gibi ayırımlar ise genel olarak antropolojik araştırmaların sonucunda ortaya çıkan tasniflerdir. Doğu dinleri- Batı dinleri ayırımı ise coğrafi bir tasnif işidir ve küresel anlamda geçerliliğinde bir takım problemleri beraberinde getirir; söz gelişi dinler artık “sadece Doğuda veya Batıda” değil her yeredir. Yine “Hristiyanlık-Hristiyan olmayan dinler” şeklinde modern zamanlara uymayan dışlayıcı tasnifler yapılmaktadır. Burada temel metodolojik zorluk, tek bir dini merkeze alırken bu tasnifin farklılık ve karmaşıklığa tam olarak işaret edip edemeyeceğidir¹⁴³.

Dinlerin tasnifi konusu, Dinler Tarihi geleneğinde en az disiplin kadar eskiye gider. Müller, “bir dini bilen hiç bir şeyi bilmez” der ve filolojinin yardımıyla dinleri, ırk ve genetik çizgiler içinde tasnife girer¹⁴⁴. Dinler Tarihi’nin “babalarından” Cornelis Tiele’nin tasnifi ise evrensel, yarı evrensel ve ilkel geleneklere yönelik ilk kapsamlı tasniflerden biri olarak kabul edilmişti. XX. asrın ortalarında Gustav Mensching, sistematik tasnif yapan Tiele’ninkinden yola çıkarak, dinlerin özlerini öne çıkaran bir tasnif yapmıştı¹⁴⁵.

1930’larda o döneme kadar üç tane olan evrensel dinler yediye çıkarılmıştır; eğer Hristiyanlık ve İslâm dini, dünya dini ise Yahudiliği dışlamak haksızlık olacaktı. Halbuki bu döneme kadar Yahudilik milli ve etiksel dinlerdendi. Aynı şekilde eğer Budizm, dünya diniyse Hinduizm de öyle olmalıydı. Bunu aynı gerekçelerle Çin ve Japon dinleri izledi. Böylece evrensel din terimi yerine dünya dini tasnif ismi daha çok

¹⁴² Jonathan Z. Smith, “Classification” 39.

¹⁴³ Harry B. Partin, “Classification of Religions”, *ER*, III, 528-529.

¹⁴⁴ Onun tasnifi Aryan, Semitik ve Turan kökenli dinler olmak üzere üç temel koldan ibarettir; Partin, 521.

¹⁴⁵ Gustav Mensching dinleri üçe ayırır; Tabiat dinleri (naturalist-politeist dinler), halk dinleri (Eski yunan, Roma, Babil, Mısır, Hint, Çin, Cermen dinleri) ve dünya dinleri (kurucuya dayanan, tarihsel ve kültürel sınırları aşan ve esasta halk dinlerinden ayrılan dinlerdir); Günay Tümer, “Din (I. Genel Olarak Din)”, *DİA*, IX (1994), 318; Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Konya 2002, 50.

öne çıktı. Burada şunu belirtmeliyiz ki "dünya dini" terimi ilk kez 1893 Dünya Dinleri Parlamentosu'nda kullanılmıştır¹⁴⁶.

Dinler Tarihi içinde ortaya çıkan bir disiplin olarak Din Fenomenolojisi'nin tasnif işine ilgisi de yok değildir¹⁴⁷. Ancak onun bu konuda Dinler Tarihi'nden ayrılan yönü, sadece belli ve özgün bir tarihî dine ilgi duymaması, hermenötik bir yaklaşımla fenomenlerin tasnifine de yönelmesidir. Söz gelişi W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, C. Jouco Bleeker, J. M. Kitagawa ve Mircea Eliade fenomenolojik açıdan tasnif yapan Dinler Tarihçileridir. Özellikle çağdaş disiplin için Joseph M. Kitagawa'nın dinî tecrübe türlerine göre tasnifi ile Eliade'nin kozmik ve tarihî tasnifi önemlidir¹⁴⁸.

Çağdaş Dinler Tarihi Frank Whaling, tarihî verileri kullanarak dinlerin tasnifini yaparken bilim adamını bekleyen en büyük zorluğu, ana dinî temalardan ziyade dinî geleneklere dayalı daha alt mukayeseli modeller çıkarmak zorunda kalınması olduğunu savunur. Zaten ona göre tasnif işi, ileri derecede bir mukayese problemidir¹⁴⁹. Ancak şunu hemen belirtelim ki çağdaş Dinler Tarihi uzmanları arasında tasnif işine çok az zihin yoranlar çıkmaktadır. Bir kısım din bilimcilerine göre Hıristiyanlığın üstünlüğünü ispatlamak gibi bir faraziye için temel nedenler ortadan kalktığından dolayı tasnif işine fazla ilgi duyulmamış olabilir. Yine kimilerine göre de dinlerde evrimci bir anlayışı savunanların etkisini yitirmesi, tasnifin önemini kaybetmesine yol açmıştır¹⁵⁰.

Son olarak çağdaş Dinler Tarihi'ne göre tasnifin tam ve yeterli yapılabilmesi için bazı şartlar gereklidir; söz gelişi, bir tasnif ideal açıdan tüm dinleri kapsayacak kadar geniş tutulmalıdır. Tasnifte subjektif ve normatif yargılar olmamalı, objektif ve deskriptif bakış öne çıkmalıdır. Tek tek dinlerin fenomenlerini ele alırken arizî ve ayrıntılı olanlar

¹⁴⁶ Jonathan Z. Smith, "Classification" 41-42.

¹⁴⁷ Fenomenolojinin özellikle Tanrı tipolojilerine yoğun ilgisi bulunmaktadır. Bu konudaki çağdaş tartışmalar için bkz. Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi Tarihçe Yöntem Uygulama*, Kayseri 1999, 150-181.

¹⁴⁸ Partin, 530. Buna ilave olarak günümüzdeki dinlerle ilgili tasniflerine baktığımızda genel olarak, akıl ve vicdan dinleri, ilkel dinler, aksiyon dinleri, kitabî dinleri, tabîî dinler, kurumsal dinler, kozmik dinler, kabile dinleri, kurtuluş dinleri, Saserdotal dinler gibi tipolojik tasnifler de yapılmıştır; Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Kon-ya 2002, 50.

¹⁴⁹ Frank Whaling, "Comparative Approaches", *Contemporary Approaches to the Study of Religion -II*, Berlin- New York-Amsterdam, 1985, 261.

¹⁵⁰ Partin, 528-529; Smith, "Classification", 42-43.

değil temel ve zorunlu olanlar tasnife girmeli ve hem benzerlik hem de farklılıklar eşit derecede kullanılmalıdır. Buna ilave olarak “yaşayan dinlerin” canlı ve sürekli bir değişim içinde olduğu gerçeği ile “ölü dinlerin” mensuplarının ölü, mesajlarının canlı olabileceği dahil özel konumları çok iyi bilinmelidir¹⁵¹.

Özetle tasnif, kesinlikle her hangi bir din veya dinin dünya dinleri içindeki üstünlüğünü ortaya koymak veya yerini inkar etmek veyahut yok etmek için yapılamaz. Aksine o, dinin dinler içindeki tam ve gerçek yerini belirlemek ve böylece onu tipolojik olarak daha iyi anlamak veya şematik bir Dinler Tarihi anlatımı yapmak için çok önemli bir araç olarak gereklidir. Çünkü dinlerdeki tasnif ile dinlerin tasnifi gibi iki terim, mukayeseli, tarihî ve fenomenolojik yaklaşan, din olgusunu çoğul olarak ele alan bir disiplin için yöntemle ait iki kavramdır.

C. Yeni Mukayesecilik (New Comparativism)¹⁵² Mukayese, Mukayeseli Din Bilimi’ne anlam veren aynı zamanda ona tarihî süreç

¹⁵¹ Partin, 531; ayrıca bkz. Sarıkcıoğlu, *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*, Isparta 2002, 260.

¹⁵² Mukayese sorunu konusunda yapılan çağdaş Dinler Tarihi çalışmaları arasında; Martin E. Luther (ed.), “The New Comparativism in the Study of Religion: A Symposium”, *Method and Theory in the Study of Religion*, say. 8 (1996), 1-3; William E. Paden, “Elements of a New Comparativism”, *ae.*, 5-14; Donald Wiebe, “Is the New Comparativism Really New?”, *ae.*, 21-29; E. Thomas Lawson, “Theory and the New Comparativism, Old and New”, *ae.*, 31-35; William E. Paden, “Anew Comparativism: Reply to the Panelists”, *ae.*, 37-49; Thomas E. Lawson, “Theory and the New Comparativism, Old and New”, *ae.*, 31-35; Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, London 1986;; Luther H. Martin, “Comparison”, *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 45-56; William E. Paden, *Religious World: The Comparative Study of Religion*, Beacon 1994; Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma Dinler Tarihi Araştırmaları*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara 1999; Şaban Kuzgun, “Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Problemler ve Düşünülen Çözümleri”, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (24-25 Eylül 1992)*, Samsun 1999, 117- 125; Jeppe Sinding Jensen, “Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion”, *Numen- International Review for the History of Religions*, vol. XLVIII, no: 3 (2001), 238-266; Benson Saler, “Comparison: Some Suggestions for Improving the Inevitable”, *ae.*, 267-275; William E. Paden, “Universals Revisited: Human Behaviors and Cultural Variations”, *ae.*, 276-289; Luther H. Martin, “Comparativism and Sociobiological Theory”, *ae.*, 290-308; Thomas Ryba, “Comparative Religion, Taxonomies and 19th Century Philosophies of Science: Chantepie de la Saussaye and Tiele”, *ae.*, 309-338; Robert A. Segal, “In Defense of the Comparative Method”, *ae.*, 339-373;

içinde metot kazandıran özel bir terimdir. İnsanlar, genel teferruatlarıyla çevrelerinde biten olayları gözlemleyip aralarındaki benzerlik ve farklılıkları yaptıkları genellemelerle mukayese etmek isterler¹⁵³. Bu mukayese işi, insan zihninin âleme düzen vermek istemesinin temel yollarından biridir. Ancak burada asıl sorun, mukayese etmekten ziyade çağdaş din biliminde bu işin nasıl yürütüleceği konusudur¹⁵⁴.

Yeni Mukayesecilik, 1990'larda Çağdaş Dinler Tarihi'nde bilhassa Kuzey Amerika'da ortaya çıkmış, Eliade sonrası (Post Eliaden) bir kavramdır¹⁵⁵. Bu anlayış, klâsik dönem mukayese yaklaşımlarını çağdaş din bilimlerine bağlı kalarak yenilemek istemektedir. Bu akıma göre "eski" mukayeseci anlayış, fenomenlerin bağlamlarını kopararak onlardan yoksun bir şekilde işlev görmek istemektedir. Bu durumun düzeltilmesi gerekir. Özellikle başvurulması gereken disiplinlerden biri olan çağdaş Din Antropolojisi, beşerî verinin mukayesesi konusunda daha alt kültürlere dayanarak yeni ve önemli açılımlar getirmiştir; buna göre her cemiyet – dolayısıyla her yerel kültür- sadece kendi için yaygın olan bir genelleme prensibi üretir. Buna toplumun "ortak kanaati" denmektedir. Yeni mukayesecilere göre asıl bu ortak kanaat bulunmalı ve mukayese edilmelidir¹⁵⁶.

Yeni Mukayesecilik bilhassa Çağdaş Dinler Tarihçileri arasında yaygın olup özellikle Eliade döneminin geleneksel mukayese anlayışını tenkit eder. Bu akım, postmodern yaklaşımlarla tarihe bakan yeni tarihî görüşleri benimser. Buna göre dinler hakkında bilimsel ve meşru en iyi genelleştirmeci yaklaşım tarzı, teolojik olan tüm öngörülerini terk etmeye dayanan ve tarihî olmayan kaynaklara dolayısıyla fenomeno-lojik yaklaşımın verilerine ve özlere yönelen mukayese biçimidir. Bu yaklaşım aynı zamanda tabiatçı teorileri kabul eden bir mukayeseciliktir¹⁵⁷.

Yeni Mukayeseciliğin fikir babalarından ve en önemli savunucularından sayılan William Paden'e göre Dinler Tarihi günümüzde sosyo-

¹⁵³ Luther H. Martin, "Comparison", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 45.

¹⁵⁴ Thomas E. Lawson, "Theory and the New Comparativism, Old and New", *Method & Theory in the Study of Religion*, say. 1-8, 1996, 32.

¹⁵⁵ Luther H. Martin "the Post Eliadean Study of Religion and New Comparativism" *Method & Theory in The Study of Religion*, 1-8 (1996)

¹⁵⁶ Martin, "Comparison", 46; William E. Paden, "Elements of A New Comparativism" *Method&Theory in The Study of Religion*, 8-1(1996) 5-14.

¹⁵⁷ Martin, "Comparison", 54.

tarihî, kognitif ve hermenötik analizler konusunda göze çarpan yaratıcı bir çalışma alanıdır. Ancak mukayese yaklaşımında bunu fazla belli edememiştir. Gerçekten de mukayese işi, günümüzde metot için bir çözümün parçası değil bizzat sorunu olmuştur. Bu bakımdan bu bilim mukayeseli bir disiplin olduğunu ve kültürler arası mahiyette ve karakterde olduğunu iddia ediyorsa bunu ispat etmek zorundadır¹⁵⁸.

Paden'e göre Yeni Mukayesecilik yaklaşımıyla kavramlar incelenirken, seküler, antropolojik mukayesecilikten istifade edilmeli ve daha çok analogik ve farklılığa dayalı ilişkilere odaklanmalıdır. Bu işlem yapılırken mukayese, sadece benzerlik ve farklılıklarla ilgilenmez o aynı zamanda ortak yönleri de devreye sokmalıdır. Paden'in ortak faktör kavramı, objelerin farklılıklarını veya benzerliklerini dışlamayan, bir üçüncü faktör/modeldir. Neticede ona göre bu üç kavramın oluşturduğu süreç, yeni mukayeseciliği oluşturur¹⁵⁹.

Mukayeseciliği, Dinler Tarihi'nin en temel unsuru ve onu basit bir "tarih bilimi" olmaktan ayıran en önemli özelliği olarak gören Paden'e göre bu bilimin ele aldığı ana unsur mukayeseli din olgusudur. Bu olgu, dindarın "dünyasını yapan" (world-making) bir unsurdur. Böylece dinler, farklı âlemlerin karşılaştırılmasını gerektirir. Ona göre her dindarın kendine ait dünyayı açıklayan bir hikayesi vardır; yaratılışı, hayatının sürmesi ve yok oluşuyla ilgili çok sayıda kurguları vardır¹⁶⁰. Ona göre Yeni Mukayesecilik, teolojik olmayan lokal antropolojilere rağbet eden bir yaklaşım olup, dinî veriyi, temel bir dinî hakikatin tezahürü olarak değil beşerî olaylar olarak görmektedir¹⁶¹.

Bu genel yaklaşımlardan yola çıkarak Paden'in mukayeseci yaklaşımını şöyle özetleyebiliriz:

a. Mukayesecilik, basit olarak din bilimini karakterize eden veya sadece tiplerin tasnif edilmesini sağlayan bir kavram değildir. Hatta sadece kutsalı yeniden keşfetmeye yarayan hermenötik bir araç olarak kullanılmaz. Daha ziyade yeni mukayese anlayışı, Dinler Tarihi'nin merkezi ve en uygun yatırım aracı olup, bu bilim bu bağlamda diğer bilimler arasında etkin bir soruşturma alanı ve din hakkında şekil verici, test edici ve genelleştirici en çekirdek unsur olarak kalacaktır.

¹⁵⁸ Paden, 5-8.

¹⁵⁹ Paden, 7-8.

¹⁶⁰ Paden, 9-12.

¹⁶¹ Paden, 6.

b. Geleneksel mukayeseci anlayıştan farklı olarak tipoloji, etnografya, fenomenoloji bilhassa antropoloji yoğun olarak kullanılmalıdır.

c. Yeni mukayeseciliğin oluşturduğu kavramsal çatı, benzerlikleri ihmal etmeden incelerken yüzeysel davranmaz aksine daha derinlere iner. Yine o, farklılıkları ne ihmal eder ne de onları yüceltir. Karşıt kültürlerir kavşak noktaları, yani ortak faktörler çok önemlidir.

d. Yeni mukayeseci teori, dinî fenomenlerin tarihî olmayan (ahistoric) anlamları hakkındaki tüm ifadelerden uzaktır. Zira anlam ve onun her türlü bağlantısı, bu yaklaşıma göre çok önemlidir. Yeni Mukayesecilik, kesinlikle dinlerdeki ana referans bağlamlarından yoksun olamaz. Bu noktada iki fenomen çok önem kazanır:

1. İçerdekine yani fenomenleri yaşayana göre anlam;

2. Mukayeseciye göre anlam. Birincisi çoğu zaman ikincisi için bir veri olabilir.

e. Benzerlik ve farklılıklar beşerin mental operasyonlarının sonuçlarıdır, bu yüzden kesinlikle tabiat içinde aranamazlar. Kısa bir ifadeyle yeni yaklaşımda mukayesenin temel unsurları, insanın zihni dünyasına yerleşiktir¹⁶².

f. Din bir kültür formu olarak kontekslere bağlıdır ve içkin olarak mukayese edilemeyen özgün unsurlara sahiptir. Ancak herhangi bir davranışın tüm insanlarda bulunan ve ortak olan formları, her kültür tarafından paylaşılır ve tanımlanabilir özelliktedir.¹⁶³

¹⁶² Paden, 9-13; onun bu görüşlerine eleştiriler de bulunmaktadır; söz gelişi, çağdaş Dinler Tarihçi Donald Wiebe'e göre Paden'in mukayese anlayışı genel olarak XIX. asrın sonu ile XX. asrın ilk dönemlerindeki mukayese anlayışlarına benzemektedir. Bu açıdan "eski" bir yaklaşımdır; Donald Wiebe, "Is the New Comparativism really new? *Method & Theory in The Study of Religion*, 1-8 (1996), 21-29; Paden'i eleştiren E. Thomas Lawson ise mukayese işini, insanların en temel bilişsel mülkü olarak görür. Ona göre insanoğlu bebeklikten itibaren mukayese eylemini gerçekleştirmektedir; bu yüzden mukayesenin ne eski ne de yeni diye isimlendirilebileceğini ileri sürer. Burada sorun mukayese edip etmemek değil aksine ne kadar iyi mukayese edebiliriz sorunudur. Neticede Lawson'a göre mukayese öncelikle bilişseldir ve dolayısıyla psikolojinin alanındadır; E. Thomas Lawson, "Theory and the New Comparativism, Old and New", *Method & Theory in The Study of Religion*, 8-1(1996), 31-35.

¹⁶³ William E. Paden, "Universals Revisited: Human Behaviors and Cultural Variations", *Numen- International Review for the History of Religions*, XLVIII, 3 (2001), 276.

Vermont Üniversitesi'nden Luther H. Martin'e göre yeni mukayeseciliğin dayanak olarak aldığı teorilerden olan tabiatçı fikirler, temelde Aydınlanma döneminin beşerle ilgili küllilerini esas almaktadır. Mukayeseli Din Bilimi için bu teoriler istikbal vaat edici olabilir. Daha çok insan biyolojisinin zihninin (bilişsel yapısının) ve sosyal kurumlarının oynadığı rollere dikkat çeken bu yaklaşım, geleneklerdeki alt birimlerin mukayeselerini özellikle arzu etmektedir¹⁶⁴.

Martin'e göre, çağdaş bazı Dinler Tarihçilerin mukayese konusunda geleneksel yöntemin günümüze uymadığını düşünerek kendilerini daha fazla sosyal ve fen bilimlerine yönelmeye mecbur etmişlerdir. Böylece artık onlar, insanoğluna (homosapiens) ait özgün tür özelliklerine daha fazla ilgi duymakta, bilhassa insandaki biyolojik ve kognitif yapıları daha fazla önem verirlerken aynı zamanda onların sosyal ve tarihî yapılanmalarına vurgu yapmak isteyeceklerdir. Bunun kaçınılmazlığına işaret eden Martin'e göre din, biyolojik bir varlık olarak insanın yaşadığı bir ortamda, sosyal bir olgu olarak sosyal aktiviteleri birbirine bağlayan bir gerçekliktir. Dindar bile olsa insanın (homo sapiens'in) biyolojik şartları ve çok yönlü uygulamaları her yerde aynıdır¹⁶⁵.

Geleneksel mukayese metodu, çağdaş Dinler Tarihçi Robert A. Segal tarafından şu yönleriyle eleştirilmiştir; **a.** Fenomenler arasında sadece benzerlikler bulunup farklılıklar ihmal edilmiştir, **b.** Benzerlik aynılık olarak algılanıp karıştırılmıştır. **c.** Genellemeler ya çok geniş ya da çok dar tutulmuştur. **d.** Fenomen bağlamının dışına çıkarılmış hatta fenomenlerin tamamını kapsayacak genellemeler yapılmıştır.¹⁶⁶

Merhum Dinler Tarihçi Şaban Kuzgun (ö. 1999), geleneksel mukayese metodunun temel sorunlarının altını çizmiş ve bazı öneriler getirmişti. Bu önerilere baktığımızda aynı zamanda Çağdaş Dinler Tarihçilerin geleneksel mukayeseciliğe yönelik eleştiri noktaları olduğu hemen görülecektir. Bu bağlamda Kuzgun'un mukayese metodunda gözlemlendiği zorlukları şöyle listeleyebiliriz:

a). Mensubu olmayan dinlerin mukayesesi güç bir iştir ve söz konusu dinlere ait mevcut kaynaklar bu konuda yetersiz kalmaktadır.

¹⁶⁴ Martin, 55.

¹⁶⁵ Luther H. Martin, "Comparativism and Sociobiological Theory", *Numen-International Review for the History of Religions*, vol. XLVIII, no: 3 (2001), 290-308.

¹⁶⁶ Robert A. Segal, "In Defense of the Comparative Method", *ae.*, 348.

b). Sır dinleri gibi bazı gelenekleri gözlemek hemen hemen imkansızdır.

c). Karşılaştırma yapılan dinlere ait malzemeler eşit şekilde kullanılmamakta bu da gerçekleri tam olarak ortaya koyamamaktadır.

d). Eksik malzemeler giderilmedikçe karşılaştırmaya girmek gerekir.

e). Bunun yanında sırf bilgi yığmak, karşılaştırma demek değildir.

f). Toplanan bilgilerin tasnif edilip, konuyla ilgisi olmayanların ayıklanıp geriye kalanların değerlendirilmesi gerekir.

g). Son olarak tarafsızlık ve objektiflik ilkelerine azami ölçüde riayet edilmelidir¹⁶⁷.

XIX. asra hakim olan verilerin doğruluğu konusundaki pozitivist ve hermenötik şüpheler bir yana bırakılırsa, mukayese için Dinler Tarihi'nin toplayabileceği dinî verilerin tam olarak neler olduğu konusunda önemli bir problem bulunmaktadır.

Meselâ, farklı kültürlerin, farklı dinî veriler ürettiğinden yola çıkarsak, mukayesede temel kriterler neler olacaktır? Yine mukayeseler, söz gelişi dinî fikirler, inançlar veya öğretiler, hatta dinî tecrübeler veya dinî semboller konusunda olacaksa bu durumda bir dinin verisi, tüm dinî sistemleri kapsayacak şekilde mukayese aracı olarak kullanılabilir mi? gibi sorular, önemli çağdaş Dinler Tarihi sorunlarıdır¹⁶⁸.

Bunun yanında mukayeseyi ve dolayısıyla genellemeyi, belli bir takım dinlerin bilinen verisini bir araya getiren bir operasyon olarak görmek, ciddi metodolojik sorunlar ortaya çıkarabilir. Zira tarihî veriler, belli bir cemiyete ait ortak kanaatin hammaddesinden başka bir şey değildir. Bu noktada gözlemci, söz konusu veriler arasındaki benzerliklere mi farklılıklara mı dikkat edecektir? Eğer benzerliklere ise, o zaman onların varlıkları nasıl izah edilecektir? Buna ilave olarak dinî veriler arasındaki farklılıklara vurgu yapılacaksa, mukayese yapan bir din bilimci, verinin sosyo-kültürel şartlarına ve özgünlüğüne dikkat etmek zorunda değil midir?¹⁶⁹

¹⁶⁷ Kuzgun, 118-121.

¹⁶⁸ Martin, 48-49.

¹⁶⁹ Martin, 50; ayrıca Kuzgun, 118.

D. Modernizm – Postmodernizm¹⁷⁰

Kelime olarak modern, “günümüze, çağa ait olan” demektir ve “eski ve geleneksel olana karşılığı, “çağdaşlığı ve yeniliği” ifade eder. Tarihçiler, filozoflar, edebiyat tenkitçileri, mimari teorisyenleri ve müzik bilimciler modern derken XX. asrın ilk dönemlerinden günümüze kadarki safhayı kastederler¹⁷¹.

Batı kaynaklı modernlik düşüncesinin tarihi çıkış köklerinden biri de dinin eleştirilmesidir. Hatta XIX. yüzyılda Batı’daki bilimsel ve felsefi yaklaşımlara göre, dinler sadece sosyo-kültürel ve teknolojik gelişmeleri engelleyici değil aynı zamanda insanlık için tehlikeli olarak da nitelendirilmişlerdir¹⁷².

Modernizmin din olgusuna ve dinî geleneklere yönelik olumsuz bakışı, Dinler Tarihi Metodolojisini etkileyebilecek güçtedir. Söz geliş Modernizmin tarihi köklerinden birinin dinin ve özellikle tüm kurumlarıyla geleneğin eleştirilmesine dayanması, dini ve kurumlarını ilerlemeye mani görmesi, onu kendi yörüngesinde işleyişinin en büyük engel

¹⁷⁰ Çağdaş Dinler Tarihçileri arasında, din- modern ve din-postmodernizm ilişkisini ele alan önemli çalışmalar yapılmıştır. Söz geliş Samuel J. Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven 1987; Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London 1992; Catherine Bell, “Modernism and Postmodernism in the Study of Religion”, *Religious Studies Review*, say. 22, (1996), 179-190; William Ernest, “Postmodernism: What One Needs to Know” *Zygon*, say. 23 (1997), 83-94; David Ray Griffin, *Postmodern Visions*; Albany 1988; Philippa Berry-Andrew Wernick (ed.), *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*, London 1992; Ann W. Astell (ed.), *Divine Representations: Postmodernism and Spirituality*, New York 1994; Ursula King, *Faiths and Praxis in a Postmodern Age*, London 1998; Ursula King, *Spirituality and Society in the New Millennium*, Brighton 2001, zikredilebilir.

¹⁷¹ Johannes’C. Wolfart, “Postmodernism”, *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 382-383, Modernite (modernlik), bir uygarlığın kendi gelişim çizgisinde en son dönemde geliştirdiği, özel olarak da Batı uygarlığının Aydınlanma sonrasında kazandığı kültürel değer ve sosyal ilişkilerin özümsemesiyle ortaya çıkan hayat görüşü olarak tanımlanmaktadır. Moderniteyi besleyen modernizm ise bir ideoloji olarak karşımıza çıkar ve moderniteyi bu bakıma anlamlı kılar. Bir akım olarak modernizm, genel olarak hümanizm, sekülerizm ve demokrasi üzerine kurulu olan, hakimiyetin insana ait oluşunu iddia eden ve kurtuluşu dinî geleneklerde değil bilimsel icatlarda arayan antropoloji merkezli bir hayat görüşüdür.

¹⁷² Mircea Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Konya 1995, 50.

sayması, dinin ferdî düşünce özgürlüğünü ve tartışma hakkını engellediğini, totaliter ve teokratik bir zihniyeti kamçıladığını ve tek tip insan ve tek tip toplum modeli oluşturduğunu ileri sürmesi onun dine karşı önemli olumsuz bakış açılarıdır.

Bunun yanında modernizmin hayatın daima rasyonel unsurlarını ön plana çıkarmak isteği ve metafizik alanı dışlayarak fizik âleme vurgu yapmak istemesi, tüm dinleri bazen pozitivist bir yaklaşım altında bazen ortak bir din altında toplamak istemesi, dinin temellerini sarsacak kadar önemli değiştirici unsurlardır. Dahası modernizm, dinin kurumlarına alternatif olmak üzere, ondan daha anlamlı ve karizmatik bir yapı kuracağını vaat etmesi, dünya ile din alanlarının ayrı oluşunu vurgulayarak dini dünya hayatında doldurduğu alanlardan çekilmeye zorlaması ve onun yerine akıl, bilim ve teknik gibi çağa ait yenilikler ikame etmek istemesi ona alternatif olmaya çalışacağını göstermektedir¹⁷³.

Çağdaş din bilimcisine göre “modern kişi” ise, genelde seküler, rasyonalist, insancıl, pasifize olmuş, alabildiğine açık fikirli ve özgürlüğüne düşkün kimsedir. Sonuçta modernistler, cemiyetin yapısı içindeki değişimleri bilinçteki değişimle birleştirerek aynı anda dinî inançlar ve pratikler üzerine uygulamayı ve onu modernleştirmeyi amaçlarlar. Bu durum çağdaş Dinler Tarihçi'nin gözünden asla kaçmamalıdır¹⁷⁴.

Pek çok bilim adamı için dinî anlamda modernizm, özellikle XVII-XVIII. asırlarda Avrupa'da ortaya çıkan din alanındaki gelişmelerin önemini vurgulamak ve bu çalışmaları teolojiden ayırmak üzere kullanılmış bir terimdir. “Modern Din Bilimi” terimi bunu ifade eder. Sonuçta modernizmin getirdiği akademik din çalışmaları, çağımızda dini etkileyen modernite ile ilgili en önemli somut gelişmelerin birer göstergesidir.

Çağdaş din bilimci J. F. Wilson, din ile akademik seviyede uğraşan bir insanın, kendi metodolojisini tam olarak kurmak için öncelikle moderniteyi, içinde bulunduğu ve anlamaya çalıştığı yeni bir faktör olarak kabul etmesi gerektiğini savunur. Ona göre, din bilimcisinin görevi, öncelikle modern olanı anlamaya çalışmaktır; yoksa onu kucaklamak veya onu itmek gibi bir gayesi olamaz; zira bu iki uç, dine meydan oku-

¹⁷³ Catherine Bell, “Modernism and Postmodernism in the Study of Religion”, *Religious Studies Review*, say. 22, (1996), 179-180.

¹⁷⁴ Donald Wiebe, 354.

yan bir tehdide boyun eğmek veya toplumun içinde yaşadığı ortamı iyi goremek gibi bir ikilem içine Dinler Tarihçisini çekecektir¹⁷⁵.

Çağdaş Dinler Tarihçi Catherine Bell, daha ileri giderek, din bilimcisinin henüz çok benak bir modernizm anlayışına sahip olmadığını ve bu konunun kesinlikle açığa çıkarılması gerektiğini savunur. Ona göre bazı modernistler din bilimini, kültürün yerini tam olarak belirlemekten kaçınan bir düşünce sistemi iizerine inşa etmek isteyebilirler. Bu durumda onlar için din, “kültürün içine tamamen batmış” bir düşünce sistemi olabilir. Buna dayanarak Bell, modern zaman içinde din biliminin konumu konusunda oldukça kotümserdir; ona göre modern din bilimi, hem rasyonel hem de ilerlemeci bilimsel düşünce sürecinde naiv bir işlev görmeye mahkum edilmektedir. Bu yüzden din bilimcisi modern bilimsel guciin yaklaşımlarına güven duymaya esir edilmiş olarak, haklılığı tam olarak ortaya çıkarılmamış bir şey haklunda objektif bir bilgiye ulaşmaya adeta zorlanmaktadır. Hatta bu düşünce sisteminde din üzerindeki rasyonel olmayan tesirler, din? fenomenleri inceleyen söz konusu bilim için teolojik çatılar oluşturmak yerine onun altını oymak için varmış gibi gösterilmektedir.

Çoğu zaman modernistler bazen bile bile din ile din bilimi arasındaki zıtlıkları, çatışma ve ihtilaf noktalarını körüklemektedirler. Bu durumda -din bilimi dahil- pek çok modern disiplinin altında siyasî amaçlı bilgi arayışı bulunabilmektedir. Bell, gene de dinin tarafsız olarak inceleneceği modern bir din biliminin kendi varlığının hayatiyetini ancak moderniteyi kabullenmekle ve onunla uyumlu çalışmakla koruyabileceğini iddia eder ve Din Bilimi’nde modern yaklaşımların iman merkezli veya tarafsız oluş gibi ikiye bölünmenin artık tükenmek iizere olduğunu ileri sürer. Zira ona göre modern dönemde din bilimi her türlü hegemonyacı unsurlardan arınmış olacaktır¹⁷⁶.

Amerikan Dinler Tarihçi Martin E. Marty ise eklektik bir tavırla Dinler Tarihi’nde modern olan şeyi, akademik olarak iiniversitelerde bu disiplinin öğretilmesi olarak görür. Ona göre modernlik, dini doğrudan öğretmek, onu eğitmek yerine, modern zaman içinde din haklunda normatif olmayan ve gerçek bir şeyler öğretmektir. Ona göre modern Din-

■ Wilson, 1987, 13-17.

¹⁷⁶ Bell. 180-188.

ler Tarihi'nde öne çıkan şey, aslında onun ilmi karakteri değil, aksine çağa uygun olarak, karma bir bilinç ve çok sesliliği sağlamasıdır¹⁷⁷.

Benzer yaklaşımda olanlar için modernizm ile modern zamanlar aynı şeyi ifade edebilir. Bunlar için modern zamanın getirdiği yeniliklerle metodolojik açıdan daha sağlıklı bir teori kurmak isteyen Dinler Tarihi, daha ferdileşmek daha bağımsız olduğunu ve sonuçta daha fazla otonomiye sahip olduğunu ve normatif teolojilerden daha kesin çizgilerle ayrıştığını hissedebilir veya bunu arzu edebilir, buna karşılık modern olan yaklaşımlar da bu duruma olumlu yönde katkı sağlayabilir. Bu yaklaşımdakiler için modernitenin en önemli metodolojik katkısı belki budur. Bu yüzden Dinler Tarihi, modernitenin getirdiği rasyonellik ve objektiflik, yeniliğe açıklık, ilerlemeci ve gelişmeci olmak gibi olumlu katkılardan azami ölçüde faydalanmalı ve din/ dinler hakkındaki bilgilerini daha hızlı ve doğru olarak geliştirip güncelleyebilmelidir. Ancak bunu yaparken modernitenin meydan okuyacağı "dindeki anlamlara", bilhassa da hayatın anlamı gibi önemli meselelere ve ana fenomenlerine yönelik olarak koruyucu metotlar geliştirmeli ve bu çalışmalarını sırasında elde ettiği modern bilgilerin, dinin ana mesajlarına uyumlu oluşuna dikkat edilmelidir. Unutulmamalıdır ki günümüzde dinler, çoğunlukla "gelenek" olarak kabul görmekte ve kendilerine özgü kutsal tarihleriyle daima geçmişe ait önemli unsurları bulunmaktadır.

Bu gibi karşıtlıklara ve uyumlara rağmen büyük bir ihtimalle akademik bir disiplin olarak Dinler Tarihi ile seküler modernist anlayışlar arasındaki tartışmalar sürüp gidecektir. Ancak bu tartışmalar Dinler Tarihi'ni modern öncesi zamanlara geri götürmek için değil, aksine bilimsel çalışmaların gelişmesi için kullanılmalıdır. Zira bu disiplin, geleneklere tarihî yaklaşan ender disiplinlerden biridir ve taşıdığı metotlar ve amaçladığı hedefler, çoğunlukla modernizmin hoşlanmadığı temel kavramlardan oluşur¹⁷⁸.

Postmodernizme gelince; bu kavram, mekan olarak Kuzey Amerika'da ortaya çıktığına inanılan ve geniş çaplı bir kültür gelişimi anlamında genel olarak Aydınlanmanın evrensel rasyonel prensiplerinin düşüşünü anlatmaya çalışan bir yaklaşımı ifade eder. Postmodernizm, ge-

¹⁷⁷ Martin E. Marty, *What is Modern about the Modern Study of Religion?*, The University Lecture in Religion, Arizona State University, Arizona 1985, 8-10.

¹⁷⁸ Donald Wiebe, "Modernizm", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 363.

leneksel oluş ile modernizm arasındaki mücadele devam ederken özellikle modernizme karşı yeni bir marjinal hareket olarak ortaya çıkmıştır. Bazen modernizmin son safhası olduğu ileri sürülen postmodernlik, öncelikli rakibi olarak gördüğü modernizmin, artık yenilenmeye ihtiyacının olduğunu savunurken, geleneği ise kendi postmodernist düşüncenin yavaş yavaş kırılmaya başlayan içeriği olarak görmektedir.

Ana gayesi modernizmin hakimiyetini kırmak olan bu akım, modernliğin, bilimin, bilim adamının, rasyonelliğin mutlak otoritesine karşı çıkmakta ve modernizmin bittiğini, tüm modern kurumları sorgulayarak açıkça ilan etmektedir. Ancak bunu yaparken de tüm modern kurumları kendisi için bir hazırlık araçları olarak görmekte, onları kapsamakta ve yeni belirleyeceği stratejiler için onları birer imkan olarak kullanmaktadır. Dahası postmodern yaklaşım, tüm evrensel söylemlerin terkedilmesini, somut araçların yerini soyut imajlara bırakmasını, tek düze fikirler yerine çok karmaşık ve çok yönlü ve çoğulcu fikirlerin hakim olmasını ister, hatta farklı kültürel unsurların alabildiğine bir arada bulunmasını savunur¹⁷⁹.

Bazen yüksek modernizm olarak da görülen postmodern düşüncenin en önemli açmazı, bilimi baskın bir ideoloji olarak görmesi ve evrenselliği çağrıştıracak olan tüm teorileri ve tanımları reddetmesidir. Söz gelişi din evrensel bir olgudur cümlesinin postmodern bir anlamı yoktur. Ona göre global ve evrensellik iddiaları, tamamen modern düşüncenin eseridir. Onun yerine her milletin hatta etnik veya daha alt yerel grupların kendi fikirlerini ifade etme hakkı savunulmalıdır. Farklı kültürler ve dinî inançlar ile azınlıklar aynı toplumda kavgasız, tartışmasız, özgürce ve barışçıl bir ortamda yaşamalıdır. Aslında postmodernizm, sunduğu görüşlerinin tamamlanmamış olan modernlik projesinin son hali olduğunu savunur.

Böyle bir ortam içinde modern din biliminin hem teoloji ile hem de din olgusuyla güçlkle yürüten ilişkileri çağdaş metodolojinin konusudur. Aynı şekilde modern-postmodern çatışmaları içinde dinlere yönelik akademik çalışmalar yapma işi yaklaşık 20 senedir tartışılmaktadır. Bu tartışmalardan geriye önemli ve izah edilmesi zor bir sorun kalmaktadır ki bu da geleneksel ve teolojik din kavramları ile postmodernizmin savunduğu din hakkındaki kavramların uzlaşma prob-

¹⁷⁹ Johannes C. Wolfart, "Postmodernism", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 380-385.

lemidir. Bu birliktelik, bazen birleşip din bilimi için ortak bir düşman olabilirler.

Ancak, Dinler Tarihi'nin gözüyle, geleneksel, modern ve postmodern din anlayışları genel olarak çağın bulunduğu ortam içinde birbirleriyle süratli bir şekilde ilişki ve etkileşim içinde bulunmakta ve bu durum Dinler Tarihi'sini zor durumda bırakabilmektedirler. Ancak geleneksel teoloji (bilhassa protestan teoloji) ile postmodern epistemoloji arasında tarihî akrabalıklar bulunmaktadır ve Dinler Tarihi bunun farkında olmalıdır¹⁸⁰.

Postmodernizmin bir diğer büyük açmazı da bu hareket içinde birden fazla yaklaşımın bulunmasıdır. Bir başka deyişle bir tek postmodern görüş yoktur pek çok postmodern görüş mevcuttur. Bir yaklaşım, bir önceki dönemi kendi döneminden iyice ayırt etmeyi isterken bazen bu akımda görüldüğü gibi dallanabilmektedir. Postmodernizm bunu yaparken tıpkı Rönesans döneminin akımlarının kendinden önceki dönemleri tümünden "karanlık devirler" olarak görmesi veya Aydınlanma dönemi insanların eski dönemleri "cehalet ve hurafe çağları sayması" gibi pek çok yönden, kendi döneminden bir önceki dönemi ayırt etmek isteyecektir.

Nitekim buna bağlı olarak bir çağdan öteki çağa ilerleme, postmodernizme göre lineer bir çizgidedir ve bazen teleolojik ve eskatolojik terimlerle bu çizgi ifade edilebilir. Hatta pek çok postmodernist, kendini "yeniçağcı" olarak nitelemekten gurur duymakta, çok azı, bu gibi öznel kavramları postmodern şartlara uygun görmektedir. Ancak çoğunlukla onlar, kronolojik ve lineer bir ilerlemeyi ortak olarak savunmakta, post-endüstriyel, post-kapitalizm veya post-yapısal gibi eklerle (tıpkı yahudi-hristiyan geleneğindeki "Sürgün Sonrası Dönem" terimi gibi) kendilerini daima en sona aitmiş gibi görmek isterler¹⁸¹.

Postmodern yaklaşımlar, lengüistik ve hermenötik açıdan Dinler Tarihi'ne olumlu ve olumsuz yönde büyük etki edebilmektedirler. Bilhassa 1970'lerden beri devam eden aşırı kaygan postmodern hermenötik yaklaşımlar, fenomenoloji başta olmak üzere hem beşerî hem de sosyal bilimlere büyük etkiler yapmıştır. Söz gelişi Hayden White'in

¹⁸⁰ Wolfart, 380-381.

¹⁸¹ Wolfart, 381- 382.

çalışması¹⁸² gibi bilginin anlatım metotlarına ve anlatımsal boyutuna ilgiyi artıran postmodernist eserler, aynı zamanda beşerî bilimlerde yorumlama ve anlama yaklaşımları üzerinde derin etkiler yapmışlardır.

Yine Marshall Sahlin'in diyakronik kültür anlatımlarını konu edindiği antropolojiye dair çalışmaları¹⁸³ gibi romancı üslupla yazılmış, tarih konusunda canlı ve etkili eserler, postmodernizmin derin izlerini taşırlar. Ancak yine de bu çalışmaların çağdaş Dinler Tarihi için nasıl etki ettiği fazla berrak değildir. Sadece şu söylenebilir, bilhassa Batılı Dinler Tarihçilerinin bu eserlere doğrudan ulaşması çok daha kolay görülmektedir¹⁸⁴.

Nitekim Dinler Tarihçileri postmodernizm konusunda ciddi eleştiriler de kaleme almışlardır. Bunların en güzel örneği Amerikalı Dinler Tarihçi Huston Smith'in postmodernizme karşı cevap niteliğindeki makalesidir. O burada özetle postmodernizmin ontolojik aşkınlığı (söz gelişti kutsallığı) tam anlayamadığını söylemektedir¹⁸⁵. Ancak Dinler Tarihçileri, postmodernizm ile din ilişkisine yönelik çalışmalar yaptıkları zaman, tarihî açıdan bu akımın doğrudan protestan Hristiyanlık ve Aydınlanma dönemiyle yakın ilişkisini hemen kavrayacaklardır. Gene de bilmeliyiz ki tıpkı bir ilacın hem yan etkisinin hem de iyileştirici etkisinin bulunması gibi postmodernizmin de çift yönlü etkisini, onun öncelikle din, kültür ve tarih konusundaki fikirlerine iyice bakarak ve ayıklayarak öğrenebiliriz. Bu konuda Dinler Tarihçisine önemli sorumluluklar yüklenmektedir¹⁸⁶.

Nitekim günümüzde Dinler Tarihçileri, diğer din bilimleri gibi bu disiplinin de var oluşu açısından Avrupa'daki Aydınlanma'nın etkisinde gelişen, söz gelişti pozitivizm, romantizm ve idealizm gibi akımlara çok şey borçlu olduğunun bilincindedirler. Ancak postmodernizm, beslendiği akımları şiddetle eleştirmesine rağmen, pek çok yönden baskın bir

¹⁸² *Discourse Tropics –Essays in Cultural Criticism* Baltimore 1978.

¹⁸³ Marshall D. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago 1976; Sahlins *Islands of History*, Chicago 1985.

¹⁸⁴ Wolfart, 388-399.

¹⁸⁵ Huston Smith, "Postmodernism's Impact on the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, say. 58/ 1994, 653-670, Ursula King de aynı görüştedir. Hatta o daha da ileri giderek postmodernizmin, *modernitenin aşırı yüceltilmiş bir hilesi* olduğunu ileri sürer; Ursula King, "Is there a Future for Religious Studies as We know It? Some Postmodern, Feminist, and Spiritual Challenges, *Journal of the American Academy of Religion*, June 2002, 70/2, 371.

¹⁸⁶ Wolfart, 394-395.

akademik ve kültürel moda olduğu için ve oldukça farklı ve yok edici parametrelere sahip olduğu için günümüzde dinin temellerini ve tabîî ki Dinler Tarihi'nin tarihî açıdan çok iyi kurulmuş ana çatısına meydan okuyan ve onu tehdit eden yaklaşımların en başında gelmektedir. Ancak şu unutulmamalıdır ki postmodernizmin bu kaypak ve dağıtıcı etkilerinin yanı sıra din konusunu güncellemek adına ve dinin yerini yeniden belirlemek konusunda yeni imkanları da karşımıza çıkarabilir.

Söz gelişi, postmodernizmin modernizme ait ferdiyetçiliği, ben-merkezli sübjektiflik olarak eleştirmesi ve yine bilimsel, ampirik ve pozitivist epistemolojileri şiddetle kınaması, insanoğlunun hem kutsallıkla ilişkisine hem de bunun sosyolojik açılımlarına yeni anlayışlar getirebilir. Onun yaptığı tenkitler, aynı zamanda karşılıklı daha yakın bağlar içinde, toplumsal, ekolojik ve manevî boyutlar sağlamış, insanın yeryüzü ve kozmos içindeki yerine yönelik yeni yorumlamalar bahsetmiştir. Yine insan, bu akımla birlikte var oluşunun gelişmeci bir süreç içinde olduğunu kavramış ve bu yüzden de hayatın kutsal oluşuna yönelik bilince daha fazla önem vererek kendisini barındıran doğaya ve mahallî çevreye saygı duyması gerektiğini anlamıştır. Sonuçta postmodernizm ile birlikte, ferdin hayatındaki dinî boyutun anlaşılması, dinin çok yönlü pratiğinin sağlanması ve betimlenmesinin yanında dinî hayatın izah edilmesine yönelik en son yöntemlerin geliştirilmesi mümkün olmuştur. Bu gibi fırsatlar, din bilimcisini bu yöntemleri ya metodolojik çalışmalarda kullanmaya ya da onlara karşı kayıtsız kalma gibi ikili bir girdaba itmıştır¹⁸⁷.

Çağdaş Dinler Tarihçi Waardenburg, Günümüz Dünyasında Din Bilimi adlı makalesinde, araştırmacı ile onun kendi bilimsel konusu arasında çalışan, yeni metot ve teorilere dayalı çağdaş bir yeterliliğin olması gerektiğini ileri sürmüştü. Ona göre, günümüz dünyasında önemli bir karakteristik olarak daha önce hiç görülmemiş yoğunlukta ve biçimde insanların "gerçeklerine" ve insanlar arasındaki "ilişkilere" ilgi duyulmaktadır. Yine ona göre din hakkındaki çağdaş bilginin şahıslardan soyutlayıcı karakteri, gittikçe ve yavaş yavaş günümüzün karmaşık be-

¹⁸⁷ Ursula King, "Is there a Future for Religious Studies as We know It? Some Postmodern, Feminist, and Spiritual Challenges, *Journal of the American Academy of Religion*, June 2002, 70/2, 370

şer ilişkileri ve hülyaları karşısında bilişsel engele dönüşmeye başlamıştır ve bunun önlemi vakit geçirilmeden alınmak zorundadır¹⁸⁸

Bu durumda çağdaş Dinler Tarihi, şunu bilmelidir ki postmodernizmin dine meydan okuması bu kadarla sınırlı değildir; onun meydan okuması aynı zamanda, geçmişten ayrı olarak farklı cinsiyetlere bakış açılarıyla, değişik dinler arasındaki yakın ilişkilere özellikle karşılıklı sıcak beşerî ilişkiler olarak diyaloga ilgi göstermesi boyutuyla, dinler arasındaki gittikçe yaygınlaşan ruhani ve karmaşık yeni hareketlere imkan sağlamasıyla, sarmal kültürler arası işbirliklerini teşvik etmesiyle ve son olarak daha fazla seküler bağlama vurgu yapmasıyla daima dinamik olacaktır. Postmodernizmin gelişmesiyle birlikte epistemolojik yaklaşımlarda da önemli değişimler ortaya çıkmıştır.

Söz gelişi bu akımın öngördüğü epistemolojik çatıya göre, günümüzdeki eğitici kurum ve unsurlar, moderniteye ait batıl objektivite ve “değerli oluş/tarafsızlık” gibi varlığı ve konumu insan hayatına “zararlı” bilgi perspektiflerinden beslenmektedirler, bu yüzden yenilenmeye ihtiyaç duymaktadırlar¹⁸⁹.

Neticede modernizm, geleneği sorgulayarak, ona karşı çıkarak, bazen tahrip ederek veya değiştirmeye çabalayarak hareket ederken postmodernizm etnik, lokal, ekolojik açıdan çok daha fazla partiküllere bölünmüş din anlayışına “hayır” demeyecektir. Çağdaş Dinler Tarihi’ni zorlayacak özgün modern ve post modern konular arasında din-kültür, din-sanat, din-estetik, din- alt gruplar gibi karşılaşmalar ile naif ve daha düşük halk inançları elit kesimin din anlayışları, hatta yeni eklektik veya sentezci akımların ortaya çıkışına meydan verecek değişimler sayılabilir. Ancak şu var ki postmodernizm, yeni otorite parametrelerine sahip olarak çok farklı söylemlerle din bilimi sahasına hem olumlu hem de olumsuz etki etmesine rağmen, akademi çevrelerinde hâlâ nispi olarak kabul ve geçerlilik kazanmış değildir.

¹⁸⁸ Jacques Waardenburg, “The Study of Religion in Today’s World”, *Religion in Today’s World*, ed. Frank Whaling, Edinburgh 1987, 347.

¹⁸⁹ Ursula King, 371-372.

E. Sömürgecilik Sonrası (Post-Colonialism)¹⁹⁰

Basit bir tanımla sömürgecilik, askeri ve siyasî güç kullanarak, ekonomik açıdan hammadde ve ucuz işgücü kazanılabilecek yabancı bir toprağa girmek ve buna uygun şartları yaratıp bu durumun idamesi için çaba göstermektir. Bu terim, aynı zamanda yabancı işgal güçleri ile yerli halklar arasında sürekli artarak devam eden sömürgeci güçler lehine kültürler arası alışverişi, etkileşimi ve karşılaşmaları da içerecektir¹⁹¹.

Dinlere yönelik sömürgeci tavırların izleri sömürgeciliğin etkin olduğu yıllara kadar gider. Söz gelişi 1847'de İngiliz teolog Frederick Denison Maurice, *The Religions of World* (Dünya Dinleri) adlı çalışmasında dinlerle ilgilenen akademik bir disiplinin, öncelikle öteki ülkelerle ticaret işine girişen, onları fetheden veya onları hakimiyeti altına almak ve bu hakimiyetini sürdürmek isteyen bir ulus için yararlı olacağını açık bir dille belirtmişti¹⁹².

Daha yakın bir dönemde (1958), Amerikan Dinler Tarihçi Huston Smith, *The Religions of Man* (İnsan'ın Dinleri) adlı eserinde Amerikan Hava Kuvvetleri'ne özel olarak verdiği Dinler Tarihi konferansları dizisinin çok yararlı olacağını umduğunu zira bu tür bilgilendirmelerin bir gün önemli işlevler göreceğini belirtir. Söz gelişi ona göre belki ileride, incelemekte oldukları kavimler veya onların güçleri, Amerika için müttefik veya düşman veya askeri işgal unsurları olabilecektir¹⁹³.

Günümüzde pek çok alanda olduğu gibi din bilimleri alanında da çoğunlukla antropolojik araştırmalarla üretilen din hakkındaki Batı

¹⁹⁰ Çağdaş Dinler Tarihi'nde sömürgecilik konusunun ele alındığı bazı önemli çalışmalar yapılmıştır; Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994; David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Sothuern Africa*, Charlottesville 1996; Donald S Lopez, *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago 1995; *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, ed. Gyan Prakash, Princeton 1995.

¹⁹¹ David Chidester, "Colonialism", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 424.

¹⁹² David Chidester, *Savage System*, 423.

¹⁹³ Huston Smith, *The Religions of Man*, New York 1958, 7-8; daha önce Alman filozof, Georg. W. F. Hegel, tüm büyük milletlerin, "denize doğru baskı yaptığını zira denizin sömürgeleştirme faaliyeti için sistematik kaynaklar sağladığını- bu duruma da medenileşmiş cemiyetlerin mecbur olarak sürüklendiğini" itiraf etmektedir; Georg Wilhelm Fiedrich Hegel, *The Essential Writings*, ed. F. Weiss, New York 1974, 282-283.

menşeli bilgilerin, somurgeci güçlerle yakın ilişki içinde olduğu ileri sürülmektedir. Söz gelişi Ortadoğu kokenli Edward Said, 1978'de yazdığı ve 1993'e kadar pek çok baskısı yapılan *Orientalism* (Şarkıyatçılık) adlı eleştirel eserinde, somurgecilik ve somiirgecilik sonrası donemlerde sosyal ve kültürel antropologlar başta olmak üzere batılı bilim adamlarının oynadıkları etkin rolleri geniş olarak anlatmaktaydı. Ona göre Oryantalizm, Batı kaynaklı metinlerdeki basit Doğu algısı değildir. Aksine bu somurgeci bir ideolojidir ve daha çok, Batılılara ait Doğu hakkındaki jeopolitik bir bilincin, estetiksel, bilimsel, ekonomik, sosyolojik, tarihî ve felsefî metinler içinde yayılmasıdır¹⁹⁴.

Aynı şey tarih için de düşünülebilir; söz gelişi somiirgeci güçler için sömürülen topraklardaki insanların/kavimlerin yerel tarihleri hakkında sağlıklı bilgi olmaksızın, o topraklarda tutunmak imkansızdı. Bu yuzden sömürgecinin arzuladığı kognitif yapı, "tebaa/hizmetkar olma, hatta sömürgeciliğe uygun olarak hayatı anlamlandırma ve somurgeci gücün o topraklarda istikrarı" olarak belirlenmişti. Sonuçta somiirgeci güçler için bu konuları tahlil edecek yeni akademik metotlara ihtiyaç vardı¹⁹⁵.

Avrupa sömürgeciliği sadece İngiltere¹⁹⁶ ile sınırlı değildir, İspanya, Hollanda, Fransa, İtalya, fskandinavya ülkeleri de muhtelif dönem ve yerlerde somurgeciligi yürütmüş ve bunu küresel bir fenomen haline getirmişti. Sömürgeciliğe fayda sağlayacak çalışmalar listesinin en başında, tarih, etnografya, antropoloji gibi doğrudan "yerel halkların kimliğini merak eden ve bu konuda somurgecilerin merakını gideren" çalışmalar olmuştur. Tabiî olarak Amerika yerlileri, Afrika, Ortadoğu,

¹⁹⁴ Edward W. Said *Orientalism: Western Conception of the Orient*, New York 1993, 12. Eliade ise Oryantalizm'e karşı eleştirel yaklaşmaktadır. O, *Dinler Tarihi*'nin Oryantalizm'in ortaya çıkışından kısa zaman sonra otonomisine kavuşmuş bir disiplin olarak doğduğunu ve bazı konularda bu alanın kaynaklarını olumlu yönde kullandığını ancak daha sonra kendi kaynaklarına yöneldiğini söyler. Ona göre *Dinler Tarihi*, Oryantalizm'in peşinden gitmeyerek doğrudan kendisinin yöneldiği başlıca iki temel kaynağı çok kısa surede tanımıştır; Asya gelenekleri ve ilkel denilen insanlar; Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago 1984, 57.

¹⁹⁵ David Chidester, "Colonialism", 423-424.

¹⁹⁶ Britanya İmparatorluğu, söz gelişi XIX. Asırda güney Afrika'yı sömürgeleştirirken, onların diğer insanlar hakkındaki inançlarını da etkilemişti; mesela Afrika yerlileri, denizden gelen kavimlerin kötü olduğunu görmekteydiler. Söz gelişi yerli Nqika kabilesinin şefi Xhosa, "denizden gelen beyaz renkli insanların, karayla ilgisi yoktur onlar, denizde kalması gereken bir kavimdir" der; geniş bilgi için Chidester, "Colonialism", 426.

Güney Asya, Doğu Asya ve Büyük Okyanus gibi bölgelerdeki insanların dinleri, inanç kültürleri de sömürgeciliğin meraklandığı alanlardı. Dinler Tarihi'nin sömürge ve sömürge sonrası dönemlerdeki durumu ile gelecekle ilgili kaygıları, metodoloji çalışan Dinler Tarihçiler için önemli bir fenomen olmuştur.

Biraz daha somut bir ifadeyle Dinler Tarihi geçen bir buçuk asır içinde bazı dönemler sömürgeci devletlerin milli politikasına hizmet etmek gayesiyle kullanılmıştı. Söz gelişi bu devirlerde disiplin, mahallî kültürleri "tanımak, yararlanmak ve kontrol altında tutmak" gayesiyle siyasî ve tarihî hak iddia eden güçler tarafından nüfuz altına alınmak istenmiştir. Bu etkileri dönemin Dinler Tarihçilerinin çalışmalarında açıkça görmek mümkündür.

Söz gelişi; İngiliz Dinler Tarihçiler, klâsikler ile Doğu ve Afrika dinleri çalışmalarına, Fransız Dinler Tarihçiler, Afrika dinleri ve klâsiklere, İtalyan Dinler Tarihçiler, klâsik döneme, Alman Dinler Tarihçiler, Asya ve Yakın Doğu araştırmalarına, Hollandalılar, Endonezya ve Afrika dinlerine, Danimarkalı ve İsveç Dinler Tarihçileri, Yakın Doğu ve Asya dinlerine yönelmişlerdi¹⁹⁷.

Daha öznelletirsek Dinler Tarihi bağlamında ilk dönemin kendini sömürgecilikten arındırdığı tam olarak söylenemez. Nitekim Friedrich Max Müller (Ö. 1900)'in modern Dinler Tarihi disiplininin kurucusu olarak 1870 yılında verdiği bir konferansta İngiliz sömürgecilik ve emperyalizm kültürünün kendi akademik din çalışmalarına maddi ve manevî destek olduğunu açıkça itiraf eder.

Dahası Mukayeseli Din Bilimi'ni geliştirirken Müller, diğer teorisyenlerle¹⁹⁸ birlikte hareket ederek İngiliz sömürge merkezleriyle taşradaki sömürge toprakları arasındaki uzaklık ve farklılıkların giderilmesi ve ilkel dönemlerdeki ataların karakteristiklerini yerinden görülmesi için çalıştıklarını açık bir şekilde söyler¹⁹⁹. Hatta Müller, biraz daha ileri giderek "böl ve yönet" (divide et impera) şeklindeki Latinle-

¹⁹⁷ Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, "The Role of Method and Theory in the IAHR", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion*, 13.

¹⁹⁸ İngiliz sömürgesine doğrudan veya dolaylı hizmet eden diğer teorisyenler arasında çoğunluğu kültür antropologu olmak üzere E. B. Tylor, John Lubbock, Herbert Spencer, Andrew Lang, W. Robertson Smith, James Frazer sayılabilir.

¹⁹⁹ F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution with Two Essays of False Analogies, and the Philosophy of Mythology*, London 1873, 25.

rin sözünü Dinler Tarihi'ne uygulamaktan çekinmez ve onu "tasnif et ve fethet" (classify and conquer) şekline dönüştürür²⁰⁰.

Zaten Müller, başta Rig Veda'nın İngilizce edisyonu için gerekli finansman kaynağı olmak üzere Hint kültürel mirası konusundaki uzmanlığının maddi desteğini, sömürgeci Doğu Hint Şirket'ine (East India Company) borçlu olduğunu açıklamaktadır. Buna ilave olarak o, din ile ilgili teoriler için gerekli "hammaddelerin" sömürgelerden gelmesi gerektiğini söylerken²⁰¹ aslında toplanan bu malzemelerin "metropolitan" merkezlere taşınıp buralarda emperyalist amaçlı din çalışmaları yararına kullanılmak üzere işlenip teorileştirilmesi gerektiğini anlatmaktadır.

Bu bakımdan pek çok çağdaş Dinler Tarihçisine göre Müller ile beraber dönemin bir çok bilim adamı, sömürgecilik bağlamında "fazla masum" değildir. Hatta onlara göre bu bilim adamları, mukayese metodunu öncelikle "taşradan" gelen ve farklı, exotik ve "vahşi dünya" olarak değerlendirilen yabancı yerlere ait bilgiler için kullanmaktaydılar ve bunu yaparken de dinin kaynağı konusunda dönemin baskın teorisi, evrim anlayışına göre hareket ediyorlardı²⁰².

Sömürgeciler ile din bilimleri arasındaki ilişki özellikle Çağdaş Dinler Tarihçilerin dikkatinden kaçamayacak ölçüde derindir. Özellikle Amerikan kökenli din bilginleri, eski dönem sömürgecilik konusunda Avrupalı meslektaşlarının daha özeleştirili davranması gerektiğini ve bunun gerçek bilimsel çaba olacağını belirtirler. Bunun yanında Avrupalılara ait din bilimlerinde muhtemel ileri sömürgecilik teorileri (post-colonial theories), metodolojik sorun olarak önemli din bilimi dergilerini meşgul etmektedir.

Söz gelişi çağdaş bazı Dinler Tarihçiler, söz konusu modern sömürgecilik döneminde baskın kültürün etkisi altında melezleşen pasif kültürlerin oluştuğunu ve melez yerel kültür ile üstün ve baskın olan kültür arasında senkretik bir durumun ortaya çıktığını ileri sürerler²⁰³. Melezleşen kültür terimi, karmaşık bir din anlayışını akla getirirse de aslında dinî açıdan zihinsel sömürgeciliği ima eden bir kelimedir.

²⁰⁰ Müller, 122-123.

²⁰¹ Müller, 101.

²⁰² Söz gelişi Din Antropologu Alan Dundes bu görüştedir, "The Anthropologist and the Comparative Method in Folklore", *Journal of Folklore Research*, say. 23 (1986), 125-146.

²⁰³ Stewart Charles -Rosalind Shaw, *Sycrctism/Anti-Sycrctism: The Politics of Religious Synthesis*, London 1994.

Çağdaş Dinler Tarihçi David Chidester, ileri sömürgecilik zihniyetinin, baskı altındaki yerel kültürlerle yönelik olarak din olgusunu yeniden tanımlamak istediğini ve onu alabildiğine açık ama söylem, pratik yarar ve sosyal stratejiler bakımından baskın kültüre doğru kayan bir şekle sokmaya çalıştığını, böylece sömürülecek dindar kitlenin karmaşık ve çok kültürlü bir dünya içine sokulmak istendiğini iddia etmektedir.²⁰⁴

İleri sömürgecilik eleştirilerine muhatap olmamak için çağdaş Dinler Tarihi, hem küresel hem de mahallî anlamda "özgün bir âlem" içinde kendine yön vermek zorunda olduğundan, günümüzün karmaşık kültür ve dinî yapıları içinde dengesini korumak ve gelecekteki yönünü belirlemek için yeni bilişsel haritalara (cognitive mapping) ihtiyaç duyacaktır. Zira Dinler Tarihi'nin yeni metodolojik çalışma alanlarından bazıları, geleneksel dini araştırırken bazıları ise dindarların tüm maddi ve manevî yönlerini, öznellik-sübjektiflik ikilemlerini, sürekli karşılaşmalar ve değişimler içindeki modern dönemi yaşamaya anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır.²⁰⁵

Dinler Tarihi, bir kimlik ve farklılık bilimi olarak çeşitli dinleri ve somut olarak dindarların hayat görüşlerini incelediği için ileri dönem sömürgeciliğin (post-colonialism) meydan okumasına karşı dikkatli olmak ve kendi stratejisini, insanın doğasına ait hassas temas noktalarına uygun olacak şekilde yeniden belirlemek zorundadır.

Ancak bunu yaparken şu unutulmamalıdır; üçüncü dünya ülkelerindeki Dinler Tarihçiler, -belki kendilerince haklı olarak- dinleri hakkında eserler kaleme alan eski sömürgeci ülkelerdeki bazı Dinler Tarihçilerini metodolojik açıdan sömürgecilik dönemini sürdürmekle, hatta yeni bir sömürgeciliği çağrıştıracak şekilde dinleri hakkında kurgusal veya masa başı bilgiler vermekle suçlayabilirler.²⁰⁶

F. İdeoloji²⁰⁷ Bir yaklaşım kategorisi olarak ideoloji, baskın bir siyasî gündeme sahip olan ve kendi görüşleri etrafında birleştirici, ev-

²⁰⁴ Chidester, 435.

²⁰⁵ Chidester, 436.

²⁰⁶ McCutcheon, *Manufacturing Religion*, 158-191.

²⁰⁷ Dinler Tarihi metodolojisi içinde ideoloji sorununa doğrudan ilgi duyan çağdaş bilim adamları arasında; Robert Bocock- Kenneth Thompson, *Religion and Ideology: A Reader*, Manchester 1985; Michael Henry, *The Intoxication of Power: An Analysis of*

renselleştirici, meşru kılıcı, rasyonelleştirici ve doğallaştırıcı bir kavram şeklinde tanımlanır. İdeoloji, muhtelif sosyal ve tarihî farklılıkları en aza indirmek ve homojenlik sağlamak için vardır²⁰⁸.

Bu bağlamda metodolojik açıdan ideolojiyi şu şekilde kısımlara ayırabiliriz; Din –ideoloji ilişkisi, Dinler-ideoloji ilişkisi ve Dinler Tarihi-ideoloji ilişkisi.

Tarihçesi açısından ideoloji, modern bir sosyal bilimler kavramı olup, Dinler Tarihçi'nin kendi konteksine bağlı niyetini ortaya çıkaran en önemli kelimedir. Bir düşünce tarzı, bir hayat görüşü ve siyasî bir hareket alanı olarak ideolojiyi aynı zamanda bir kategori şeklinde 1789 Fransız Devrimi'ne kadar götürenler bulunur. Fransız filozoflar kendi yeni bilimleri için kullanmak isterlerken I. Napoleon'un müdahalesiyle kelime siyasal ve kamusal bir ilişkilendirmeye sınırlı kalmış²⁰⁹, kelime orijinal felsefî anlamını kaybetmiş ve polemik bir slogan haline dönüşmüştür. Söz gelişi Marx ve Engels, ideoloji kelimesini benimsemiş ve onu günümüz anlamında değerlendirmişlerdir²¹⁰.

Kavramı eleştirenlere göre ideoloji, gerçeklikle uyum içinde olmamak demektir. Buna göre tüm metafizik ve teolojik iddialar, gerçeklikle bir uyumsuzluk içindedir ve dolayısıyla ideolojiye aittir. Zira bu iddialar, kendi sübjektif değer yargılarını, objektif bir ortamda izah e-

Civil Religion in Relation to Ideology, Dordrecht 1979; Ninian Smart, *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization*, San Francisco 1981; Kenneth Thompson, *Belief and Ideology*, London 1986; Kurt Rudolph, "The History of Religions and the Critique of Ideologies", *Historical Fundamentals and the Study of Religions*, New York-London 1985.

²⁰⁸ Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, London 1991, 45.

²⁰⁹ Terim, XIX. asırda Fransa'da eğitim, siyaset, kanun ve onların sonuçları için düzenlenen kurallar anlamında kullanılmıştır. Bu yüzden bu kavram, dönemin iktidarıyla çelişki içine düşmüş kişiler için kullanılır. Söz gelişi I. Napoleon onlardan dünyayı ihmal eden yalın teorisyenler olarak bahseder. Bu yüzden terime o günden beri negatif anlamlar yüklenmiştir. Ancak yaygın anlamla kelime siyaset bilimi ve praxis ile bağlantılıdır; Kurt Rudolph, "The History of Religions and the Critique of Ideologies", *Historical Fundamentals and the Study of Religions*, New York-London 1985, 62.

²¹⁰ Gary Lease, "Ideology", 438, Marx ve Engel, ideoloji kelimesini, *somut sosyal, siyasal ve ekonomik şartlar altında düzenlenen kurallar* olarak anlamlandırmışlardır. Onlara göre ideoloji, aynı zamanda *bilinçli beşer kavramları dünyasıdır*. Geniş bilgi için Rudolph, 62-64; Richard Kearney, "Ideology and Religion: A Hermeneutic Conflict", *Phenomenology of the Truth Proper to Religion* ed. Daniel Guerrière, Albany 1990, 127.

derken toptan yitirirler. Aslında kelime nötr anlama daha uygundur ve kelimenin kökü de bunu göstermektedir (ideos+logos= fikirler bilimi). Ancak bu anlamı geliştiren bir düşünür ne yazık ki yoktur. İdeolojiye olumlu yönde anlam yüklemeye çalışan ve onu Dinler Tarihi için bir araç olarak kullanmak isteyen Çağdaş Dinler Tarihçi Kurt Rudolph ideolojiyi, tarihî açıdan teşekkül ettirilen ve özel, belli bir dünya görüşüne dayandırılan ve beşer düşüncelerini, algılarını ve tavırlarını etkilemeye ve sabitlemeye çalışan beşerî kavramlar bütünü olarak tanımlar²¹¹

Rudolph, Chicago Üniversitesi'nde verdiği Haskell Konferanslar dizisinde Dinler Tarihi'nde metodolojik bir sorun olarak ideoloji sorununa değinmiş ve günümüz sosyal bilimlerinde hakim bir ideolojiler kritiğinden bahsetmiştir. Rudolph, bu yaklaşımla, teorik ve mantıkî bir ideolojiler tenkitini öne sürmektedir. Ona göre felsefî, sosyolojik, tarihî ve siyasî ideoloji kritiği yaklaşımları bulunabilir. Bunlar bazen iç içe de girmiş olabilirler. Dinler Tarihi, bu ideoloji kritik türlerinden en fazla sosyolojik ve tarihî olanlarla birlikte anılabilir. Böyle bir kritik, tarihî ve filolojik açıdan kaynak ve geleneklerin kritiğini de beraberinde getirecektir. İdeolojiler kritiği, bu bakımdan dinlerin kritiği anlamını da taşıyacaktır. Ancak bunu yaparken dinî geleneği siyasî saiklerden arındırma görevi, Dinler Tarihi'ne yüklenmemelidir²¹².

Rudolph'a göre, tarihçesi açısından ideoloji terimi ilk defa felsefe, sosyoloji, sanat tarihi ve edebiyatta geliştirilmiş ve bu alanlara önemli metot katkısı sağlamıştır. Ancak Dinler Tarihi böyle bir tenkitten yoksundur. Ona göre bunun başlıca sebebi, disiplinin kendine özgü tarih ve metoduna dayanmaktadır. Ancak artık bu disiplin için de bir ideolojiler kritiğinin kurulmasının vakti gelmiştir ve böyle bir disiplin sadece bilimsel bir bakış açısı sağlamayacak aynı zamanda siyaset ve sosyal gerçeklikle ilgili sorunlara da önemli çözümler sağlayabilecektir²¹³.

Rudolph, öncelikle din ile ideoloji arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışır. Ona göre "din" kelimesi öncelikle tekil olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda dinlerin tarihi, bir anlamda dinî olguya ait ideolojiler tarihi olarak algılanabilir. Yine ona göre gerçekte din, kısmen belli bir ideolo-

²¹¹ Rudolph, 64.

²¹² Rudolph, 66-67.

²¹³ Rudolph, 61-62.

ji altında tasnif edilebildiğinden, dinî ideoloji, çoğu kez dinin tek ama önemli bir boyutunu oluşturacaktır²¹⁴.

Rudolph'a göre, din, aynı zamanda dindarına ideolojik açıdan tenkitçi bir bilinçlilik aşılır. Bazı dinlerde otokritik bilinç oldukça gelişmiştir. Söz gelişi Akhenaton'un dinî devrimi, gizemli kültler ve Zerdüş'ün tutumu gibi. Hatta Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi kitap sahibi dinler, kendi kritiğini kendi bünyesinde ve acımasızca yapar²¹⁵.

Sonuç olarak Rudolph, Dinler Tarihi'nin ideolojik açıdan tenkide tabîî tutabileceği beş alana sahip olduğunu belirtir:

a. Dinî geleneklerin kritiği; bu alan tüm dinî-tarihî araştırmaların içkin alanıdır ve bu yüzden geçmişten daha etkindir. Bu alan, daha yoğun ve aktif olarak kritiğe tabîî tutulmalıdır.

b. Din dışındaki gelenek unsurlarının tenkit edilme işi, çağdaş dinlerin kendini anlamasına yardımcı olabilir.

c. Dinler Tarihi, din-siyaset ilişkisinin yakınlığını ve sürekliliğini tenkit edebilir.

d. Dinler Tarihi, din- ekonomi, din-sosyal yapı, din-eskatoloji konularına yönelik kavramların kullanılma biçimlerini tenkit edebilir veya onların anlamlandırılmasına yönelik yeni teorik bakış açıları kazandırabilir.

e. Dinler Tarihi, ideolojik kritik yaklaşımı ile sahte dindarlara, kriptodindar akımlara hatta gizli dinî akımlara yönelecek şekilde kendi odağını genişletebilir. Çünkü sadece tarihî mukayese metoduyla bu akımlar incelenemezler, onlar ancak ideolojik söylemleriyle anlaşılabilirler. Hatta bu kritik yaklaşımı, buralarda yaşayan sıradan insanlara kendi geleneklerine yönelik yeni, kritikselsel ve yeniden yorumlanmayı isteyen yaklaşımlar geliştirmesine yardım edebilecek ve kendi geleneğini daha iyi kavramasını kolaylaştırabilecektir²¹⁶.

Rudolph'un önerisiyle Dinler Tarihi içinde bir ideoloji kritiği biliminin ikamesi yoluyla dinleri bulunduğu çevreye ait ideolojiler olarak anlamaya çabalamak, öncelikle Dinler Tarihi'ni özgürleştirebilir ve he-

²¹⁴ Rudolph, 65.

²¹⁵ Rudolph, 70-71.

²¹⁶ Rudolph, 75-76.

men göze çarpan bir unsur olarak dinlerin cemiyet içindeki rollerini ve kavram olarak onun anlamını bulmamızı daha etkin olarak kolaylaştırabilir²¹⁷.

Bunun yanında, karşılıklı önyargıların ve yanlış anlamaların ortadan kaldırılması ancak dinî ikrarların veya geleneklerin tenkide açık bir şekilde rölativize edilmesiyle mümkün olacağından ideolojik tenkit devreye girmelidir. Bu yüzden metodolojik açıdan Dinler Tarihi'ne dayanan özgün ideolojiler kritiği gibi bir disiplin, tüm insanların müşterek geleceği için olumlu bir uğraş alanı olabilir²¹⁸.

Çağdaş Din Fenomenoloğu Richard Kearney, dinler bağlamında ideolojinin amacını, din hakkındaki gerçek kullanımların tam olarak sağlanması ve onun ideolojik suiistimallerinin önüne geçilmesi olarak açıklar. O, ideolojiyi Dinler Tarihçi'nin teorik ve metodolojik gerçekliğe ulaşmasına yardımcı olacak bir vasıta olarak zarurî görür²¹⁹.

Aslında bir dine "dışardan" yaklaşmak çok önemli bir din bilimi problemidir. Çünkü incelediği dine samimiyetle inanandan farklı bir çevreden bakmaktadır. Zaten din bilimlerinin terminolojisi tartışmalara açık, normatif değer yargılarını ve ön kabulleri yansıtmaya oldukça müsait görünmektedir. Bu bağlamda ideolojiye saplanmak, bazıları için kaçınılmaz bir olay gibi görünebilir. Zaten Dinler Tarihi dahil din bilimlerinin doğuş dönemlerinde evrimci, pozitivist fikirler yaygın idi. Özellikle evrimciler, dinleri, tarihî, coğrafi ve kültürel bakımdan tasnif ederken kendi zihniyetlerine uygun terimlerle sistematize ediyorlardı²²⁰.

Bunun yanında ideolojiyi olumsuz anlamda ele alan Dinler Tarihçiler de vardır. Söz gelişi Kuzey Amerika Dinler Tarihi Cemiyet Başkanı ve IAHR'nin muhasebeden sorumlu yönetim kurulu üyesi Gary Lease'e göre ideoloji, teori ile pratik veya fikir ile gerçeklik arasındaki mevcut boşluğu öngörür. Dinler Tarihi bağlamında ideoloji kavramı ise, Dinler Tarihçi'nin zihninde oluşan kendine özgü illüzyon formuna işaret edecektir. Bu illüzyon öyle bir inançtır ki fikirlerin, beşer siyasetinde ve tarihinde başlıca unsur olduğuna kanidir. Lease'e göre mantikî imkanına rağmen ideoloji kavramı, bu disiplin için hâlâ çok sorunludur.²²¹

²¹⁷ Lease, 445-447.

²¹⁸ Rudolph, 77.

²¹⁹ Kearney, 144-145.

²²⁰ Ünver Günay, 140-141.

²²¹ Lease, 439.

Zira, Lease için Dinler Tarihi'nin temel alanı olan din, iki önemli açılıma sahiptir; bir dini yaşamak ve bir dini araştırmak. İki yaklaşım biçiminden birini uygularken, eğer din kavramını bir ideoloji olarak ele almış olsak, o zaman hem çağdaş hem de gelecekteki Dinler Tarihi çalışmaları için olumlu veya olumsuz önemli istikamet kaynakları önümüze çıkacaktır.

Meselâ, dinlerin doğal tarihi ile din, hukuk veya din ile siyaset arasındaki etkileşimin izini sürmek ve sonuçta biyolojik bir alan içinde din teorisini ortaya koymak bu istikametten sadece biridir. Aslında bir dinin tabiî tarihi, diğer din mensupları için asla objektif bir gerçeklik değildir. Aksine bu tarih, öteki kişi için objektif açıdan incelenmesi gereken, "sıradan" bir tarih ve "iddialardan" ibarettir. Bunun bilincinde olan gerçek bir Dinler Tarihi, şunu peşinen kabul edecektir; gerçeklik tercihi, diğer nispi gerçekler üzerinde baskı kuracak bir hegemonyayı asla kabul etmeyecektir. Bu yüzden ideoloji olarak dayatılmak istenen bir din bilimi, belli bir dinin veya soyut bir din olgusunun gerçekliğine tam şahitlikte bulunamaz²²².

Çağdaş Dinler Tarihçiler bazı meslektaşlarını, olumsuz anlamda ideolojik davranmakla itham edebilmektedirler. Hatta ideolojik bir ayırım olarak Dinler Tarihçileri arasında mahallî ve yerli olmak (indigenous) ile küresel olmak (homogenous), çağdaş bir metodolojik tartışma olarak sürerken, özellikle Dinler Tarihçileri'nin kendi milliyetlerini öne çıkaran durumlarda ideolojik eleştiriler yükselebilmektedir. Bu bağlamda Dinler Tarihçi, bazen tartışmanın odağında olma veya eleştiren olma [içerden/dışardan (insider/outsider) olma] statüsünü de kazanabilmektedir.

Söz gelişi klâsik dönemde Max Müller'in Aryan ırkının üstünlüğünü savunduğu iddiası veya Heindrick Frick'in Nazi Öğretmenler Birliği ve Nazi SS üyesi olduğu veyahut George Dumezil'in Nazi şovenizmini benimsediği gibi suçlamalar hâlâ ideolojik ajanda içinde sıcaklığını korumaktadır. Günümüzde ise en canlı örnek, Eliade'nin, eserlerinde Romanya arka planında ideolojik davranmakla itham edilmesidir. Eliade'ye yönelik ithamları açmak istediğimizde, onun suçlandığı ideo-

²²² Siyasal ideoloji-din ilişkisine en iyi örnek, II. Dünya Savaşı sırasında yaşanmıştır. İdeolojuyu önemli bir araç olarak kullanan Alman Nazi yönetimi, ülkedeki başlıca kiliseleri kendi ideolojik amaçları için kullanmayı amaç edinmişti; Lease, 446.

lojiler arasında Romanya milliyetçiliğine dair görüşlerinin başta geldiğini görürüz.

Meselâ, Eliade, bir milletin özünü, öncelikli olarak entelektüel elit tabakanın ve reñberlerin oluşturduğunu ileri sürmektedir. Ona göre birinci tabaka (elit), kültür yaratma (söz gelişi roman ve müzik) yeteneğine bağlı olarak bu işi yaparken, ikinci (reñber) tabaka, arkaik değerleri modern zamanlara taşıma yeteneğiyle bunu başarır²²³. Russell McCutcheon gibi bazı Çağdaş Dinler Tarihçiler²²⁴, bu veya benzeri cümlelerini fazlaca ideolojik bulduklarını söylerler.

McCutcheon'a göre Eliade'nin de içinde bulunduğu bir grup Dinler Tarihçi, din konusunda olduğu gibi pek çok olgu konusunda görüşlerini açıklarken, onları kendi kişisel sosyal kimlik ve statülerinin gelişim süreci için ele almaktadırlar²²⁵.

Eliade'nin Chicago Üniversitesi'ndeki haleflerinden olan Jonathan Z. Smith ise onun metodolojisini ideoloji içine tamamen gömmüş bir yaklaşım olarak tanımlar. Ona göre Eliade metodolojisi, oldukça fazla romantik ve Neoplatonik idealizm unsurları da taşır. Bu metodolojinin en önemli yönü, Dinler Tarihi'nden tarihî unsurları dışlamaktır²²⁶.

Dinler Tarihçilerin ideolojiyle suçlanmaları bu kadarla sınırlı değildir. Özellikle Komünizmin hakim olduğu dönemlerde Sovyetler Bir-

²²³ Eliade'nin söz konusu tartışmalı cümlesi şudur; [*modern zamana ait (yani II. Dünya Savaşı öncesi döneme ait) Romanya'nın yaratıcı elit kesimi, reñber sınıfın gerçek halefleri olma hakkına sahip tek kişilerdir. Romanya, reñberlik ve yaratıcı elit dışındaki diğer sosyal unsurları da ortaya çıkarabilecektir*]; Mircea Eliade, *Autobiography (1937-1960): Exile's Return-II*, trans. Mac Linscott Ricketts, Chicago 1988, 914.

²²⁴ Eliade'nin ideolojik davrandığına yönelik bir başka suçlama da Armin W. Geertz'den gelmiştir. Geertz, sosyal antropoloji ile Dinler Tarihi arasındaki ilişkiyi kognitif yaklaşımı benimseyerek açıklamaya çalışan bir bilim adamı olarak, bazı Dinler Tarihçileri, dünya dinlerine yaklaşırken şahsi ve kendilerinde var olan ideolojilerle yaklaşmakla suçlar. Ona göre bunların en meşhuru, Mircea Eliade'dir. Eliade, modern insanın gelenekten yabancılaştığını, bunun da hem fert hem de sosyal denge için zararlı olduğunu iddia ederken Romanya arka-planı ile konuşmaktadır. Ona göre burada dinler hakkında evrensel yorumlama temeline dayanan bir nostalji siyaseti anlayışı da bulunmaktadır; Armin W. Geertz- Jeppe Sinding Jensen, "Tradition and Renewal in the Histories of Religions: Some Observations and Reflections", *Religion, Traditions, and Renewal*, ed. Armin W. Geertz- Jeppe Sinding Jensen, Aarhus 1991, 11-27

²²⁵ McCutcheon, *Manufacturing Religion*, 30-31.

²²⁶ Smith, *Imagining Religion*, 25.

liği ve Doğu Avrupa ülkelerindeki pek çok meslektaşımız Dinler Tarihi'ni bilimsel ateizm yaklaşımıyla ve kilisenin yokedilmesine dayanan ideolojik bir anlayışla ele almaktaydılar. Hatta Berlin Duvarının yıkılmasından sonra pek çok Doğu Alman Dinler Tarihçi, Stasi (Doğu Alman gizli servisi) veya KGB ajanı olmakla suçlanmışlardı. Onların kendilerini savundukları tek şey, komünist ideolojiye mecbur kalmaları olmuştur. Aynı ideolojik dayatma, Komünist Çin'de de söz konusuydu. Bu ülkede Dinler Tarihi çalışmaları, 1964 yılında kurulma direktifi bizzat lider Mao Tse-tung'un verdiği Dünya Dinleri Araştırma Enstitüsü tarafından yürütülmekteydi. Bu kurum, din olgusunu tenkit etmek ve ateizmi desteklemek gayesi ile komünist ideolojinin menfaatine çalışmalar yapmaktaydı²²⁷.

Özellikle 90'lardan sonra Dinler Tarihi'nin Batılı olmayan mensupları, Avrupalı meslektaşlarını son asır içinde yoğun olarak metodolojilerde ideolojik davranmakla suçlayabilmektedirler. Söz gelişi İslâm dünyasındaki bilim adamları, diğer batılı olmayan din bilginleriyle beraber, Dinler Tarihi'nin batıdaki arka planı ve oluşum sürecini değerlendirecek bu disipline ve metodolojisine şüphe ile yaklaşabilmektedirler.

Bu bilimadamlarından biri olan din bilimci Kamaruzaman'a göre Batılı din metodolojileri, temelde din karşıtıdır ve bunu felsefî zemin ve bakışla tarihî evrim fikriyle desteklerler. Yine ona göre Batılı Dinler Tarihçilerin objektiflik ve tarafsızlık iddiaları tamamen asılsızdır; zira konular ve fenomenler, soyutlanmakta ve bağlamlarından koparılmakta, bilhassa fenomenler, sadece zihnî açıdan ele alınmakta ve sadece rasyonal analiz yöntemlerine uygulanmaktadır. Son olarak diğer dindarların hassasiyetini ihmal ve inkar eden hatta onları tahkir eden yöntemlerle yaklaşan batılı metodolojiler, bu dindarlara konuşma fırsatı bile vermemekte hatta kendileri dışındaki dinlere pragmatik olarak yaklaşmakta, onların gerçek ve meşru varlıklarını inkar etmektedirler²²⁸.

²²⁷ Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, "The Role of Method and Theory in the IAHR", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 11-12.

²²⁸ Kamar Oniah Kamaruzaman, "İslâmî Bir Din Bilimleri Metodolojisinin Teşekkülü-ne Doğru", çev. Muhammet Tarakçı, *marife*, 2/2 (Güz 2002), 165-168.

Nitekim "içerden" bir Dinler Tarihçi olan J. Waardenburg bile bilimsel araştırmaların çok dağınık ideolojik amaçlar için kullanılmasının tehlikelerini sezmiş ve böyle bir amacın, başta din olgusu olmak üzere bazı temel dinî fenomenlerin anlamlarını bozacağından endişe etmiştir. Ona göre günümüz çalışmalarında ele alınan bazı çok önemli din kategorilerinde ideolojik yaklaşımlar hemen göze çarpar. Elde edilen çok yönlü bilgiler, insanı güce ve güçlü olduğunu hissetmeye götürmektedir. Ancak din ve dinler hakkındaki gerçek bilgi, bu gücü kendi yolunda gitmesi için vardır ve bu uğurda kullanılmalıdır. Yine de ona göre günümüzde bazı çağdaş din bilimi tartışmaları, çoğu kez ideolojik açıdan belli gerçekleri gizlemek için kullanılabilmiştir²²⁹.

Amerikan Dinler Tarihçi Kitagawa, onlarca yıl önce bile Dinler Tarihi içinde ağırlıklı hissedilen Batılı ve Avrupalı olma unsurunun, Dinler Tarihi içinde önemli bir sorun olacağını sezmiştir. Ona göre bu unsurlar, disiplinin temel yapısı ve oryantasyonuna yön verecek kadar etkilidir. Bu yüzden ona göre Dinler Tarihi, tüm dinleri kapsayacak bilimsel bir inceleme kalıbının gerçekleşmesi için Batılı olmayan Dinler Tarihçilerinin eleştirilerine kulak vermeli ve bu eleştiriler ışığında yapılan yorum kategorilerini ve metotlarını yeniden gözden geçirmelidir²³⁰.

G. Cinsiyet²³¹ Cinsiyet, insanları kadınlar ve erkekler olmak üzere iki farklı bölüme ayırır. Beşer kültüründe erkek ve dişi ayrımı, çoğu

²²⁹ Jacques Waardenburg, "In Search of an Open Concept of Religion", *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, ed. Michel Despland- Gerard Vallee, Ontario 1992, 226.

²³⁰ Joseph Mitsuo Kitagawa, "Amerika'da Dinler Tarihi", *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, ed. ve çev. Mehmet Aydın, Konya 2003, 32.

²³¹ Dinler Tarihi içinde cinsiyet konusunu ele alan çalışmalar azımsanmayacak kadar çoktur. Bunlardan bazılarını sıralarsak; Randi R. Warne, "(En) Gendering Religious Studies", *Studies in Religion/Sciences religieuses*, say. 27 (1998), 427-436; Nancy Tuana, *The Less Noble Sex: Scientific, Religious, and philosophical Conceptions of Woman's Nature*, Bloomington 1993; Ursula King, "Introduction: Gender and the Study of Religion", *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995; *Gender, Genre and Religion: Feminist Reflections*, ed. Morny Joy- Eva K. Neumaier-Dargyay, Ontario 1995; Kim Knot, "Women Researching, Women Researched: Gender as an Issue in the the Empirical Study of Religion", *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 199-218; Helena Helve, "The Formation of Gendered World view and Gender Ideology", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz-Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 245-259; Darlane Juschka,

zaman zıt bağlamda değerlendirilmiş hatta cinsiyet, çoğu kez bir tür hiyerarşi olarak anlaşılmış ve biri, (özellikle erkek) ötekine (yani kadına) üstün bir cinsten sayılmıştır. Cinsiyetin durumu kültürlerle, geleneklere göre değişiklik arzeder. Cinsiyet bu yüzden otorite ve güç konusunda önemli sorunlar yaşayabilir.

İnsanları cinsiyet kategorisiyle erkek ve kadın olarak iki kısımda düşünmek, hem kavramsal hem de sosyal-pratik açıdan mümkün olabilir. Kişinin cinsiyeti, onun hayat imkanlarını, yeteneğini, sembolik temsilini, sosyal gücünü, kültürel otoritesini, beklentilerini, elbisesini veya fiziksel şiddete maruz kalıp kalmamasını, duygusal ifadesinin mahiyetini, cinsel arzularının keyfiyetini anlamlandırır ve isimlendirir. Bu açıdan cinsiyet bilgileri kişinin/dindarın sosyal değerini ve dinî statüsünü de olumlu veya olumsuz etkileyebilir. Buna dayanarak cinsiyet öncelikli olarak antropolojinin, dindar kişi bağlamında ise din antropolojisinin ana konularındandır. Zaten cinsiyet meselesi, Doğu Asya dinî kültüründeki Ying-Yang ayırımıyla veya baskın ve etkin dişi ilahelerle bile Dinler Tarihi'nin önem duyması için yeterli olabilecektir²³².

Çağdaş Dinler Tarihçileri, antropologların cinsiyetle ilgili görüşlerini bir cinsiyet kategorisi (gender category) olarak metodolojik meseleler içine sokmuşlardır; buna göre günümüzde biyolojik seks, güçlü olarak vurgulanmaktadır. Bunun yanında kültüre dayalı gelişen cinsiyet anlayışı, zayıf tabiatlıdır. Bu anlayışta, erkeğin üstünlüğü, kadının onun gerisinde kalışı, kaçınılmaz ve bir o kadar da doğal bir olgudur. Bu durum hem kozmik olarak belirlenen hem de ilahi açıdan düzenlenen bir kanun olmuştur.

Heteroseksüelite (karşı cinse duygusal ve cinsel ilgi duyma, kendi cinsine ilgi duymama), normatiftir. Bunun yanında kadın/erkek arasındaki fark, kadının mahiyetine yeniden değer vermekle tamir edilebilir özelliktedir. Sonuçta kozmolojik erkek/dişi farklılığı, biyolojik bir farklılık vurgusuyla desteklenir ve beşer hayatında temel ve belirleyici unsur haline dönüşür. Bunun yanında seks biyolojik bir form olarak doğal bir olgu olurken, dış etkenlerin tesirinde ve onlara bağlı gelişen cinsiyet ise kimi geleneklerde kültürel olarak algılanabilir²³³.

Feminism in the Study of Religion-A Reader, USA 2001; *Women, Gender, Religion-A Reader*, ed. Elisabeth A. Castelli, USA 2001

²³² Randi R. Warne, "Gender", *Guide to the Study of Religion*, 140-141.

²³³ Warne, 146-148.

Çağdaş Dinler Tarihi'nde cinsiyetle ilgili üç temel eleştiri mevcuttur; Dinler Tarihi'ne erkek egemen (androcentric) bilimsel çalışmalar hakimdir, dinlerdeki kadın/dişi (female) unsurlara yönelik meseleler yeterince ele alınmamaktadır; son olarak dindar kimlik olarak kadınların çeşitli dinler içindeki konumlarının doğurduğu temel konular teori ve metot için fazla önemsenmemektedir.

Günümüzde İngiliz Dinler Tarihi Cemiyeti Başkanı Ursula King, cinsiyete bağlı meselelerin, bir çok ülkenin uluslararası siyasetine, sosyal, ekonomik ve akademik gündemine oturmuş olduğunu ve bilimsel soruşturma konuları arasına girdiğini belirtir. Buna rağmen o, konunun Dinler Tarihi içindeki epistemolojik ve disipliner çalışmalarda yeterince vurgulanmadığını iddia eder. Ona göre cinsiyet çalışmaları, kadın erkek tüm bilim adamlarının sorunudur. Ancak çoğunlukla kadın araştırmacılar tarafından ele alındığı şekliyle feminist çalışmaların, daha çok baskın geleneksel anlayışa tepki olarak ve kadının geçmişte marjinal kılınması sebebiyle geliştiğinin altını çizer²³⁴.

Nitekim Çağdaş Dinler Tarihi, en fazla 1970'lerden itibaren kadın konusundaki araştırmalarına karşı önemli eleştiriler yapıldığına şahit olmuştur. Bilhassa bu dönemlerden itibaren kadın bilim adamları tarafından, bilimsel Dinler Tarihi çalışmalarının erkek egemen bir bilim olduğu ve bu alana sürekli bir erkek maskesinin giydirildiği ileri sürülmüştür. Buna ilave olarak Dinler Tarihi, akademik çalışmalarında daima dindar olarak erkeğin ne yaptığını anlatan, insanda erkek cinsini öne çıkaran ve önce onu anlatmak isteyen katı bir söyleme sahip olmuştur. Yine çalışılan gelenekler içinde erkeğin yaptığı şeyler, genelleştirilmekte, kadının yaptıkları ise sorunlu konular olarak görülmüştür. Bunun yanında erkeğin din içinde yaptıkları sadece ciddi işler olmakla kalmayıp entelektüel açıdan araştırma ve tahlile layık fenomenler olarak değerli ve tüm insanlığı temsil hakkına sahip bulunmuştur²³⁵.

Ursula King'e göre geçmişte kadının farklı dinler içindeki rolü, imajı ve statüsü nadiren erkek ilim adamlarının temel konusu olmuştur. Ancak artık kadın bilim adamları bu konunun hem sujesi hem de bilimsel tahlilini yapan kişileri olmaktadırlar. Din bilimi sahasında çalışan çok sayıda kadın bulunmaktadır ve bunların sayısı arttıkça çağdaş aka-

²³⁴ Ursula King, 372.

²³⁵ Warne, 150-151; Ursula King, 372.

demik din bilimleri çalışmalarına katkıları da artmaya başlamıştır. Ancak bu yine de yeterli değildir²³⁶.

Nitekim King bir başka makalesinde²³⁷ Dinler Tarihi'nin tarihçesinde disipline yön verecek kadın bilginlerin eksikliğinden yakınmaktadır. Ona göre XX. asır içinde Dinler Tarihi için çok önemli sadece üç bayan Dinler Tarihçi mevcuttur; Jane Harrison (Grek Dini), C. A. Rhys Davids ve Isaline Blew (Pali Budizmi). Ona göre bu bilim adamları, kadın konusunu Dinler Tarihi'ne sürekli olarak taşımaktadır ve kadınların bu bilime katkılarını vurgulamaktadırlar.

King, erkek Dinler Tarihçilerin geleneksel metodolojik perspektiflerini, erkek cinsiyeti merkezli faraziyelere dayandırırken hem veri toplama ve model inşa etmede hem de temel teoriler ikame etmede bir takım ciddi sıkıntılar doğurdıklarını ileri sürmektedir. Ona göre Dinler Tarihi içindeki feminist araştırmalar ve kadın bilim adamlarının çalışmaları, geleneksel metodolojiye ve disiplinin temel sınırlarına meydan okuyacak güçtedir. Bunun için metod konusunda yeni bir gelişim ve dönüşüm şarttır²³⁸.

Din konusundaki erkek egemenliği, dinî gelenekler içinde özellikle modernizmin etkisini bünyesinde daha fazla hisseden Hristiyanlık'ta büyük ölçüde tartışılmaktadır. Feminist teoloji adı verilen bir hristiyan disiplini, hristiyanların tarihî açıdan kadını kusurlu gören hatta dindarlık veya dinî liderlik açısından yetersiz bulan tüm geleneksel teolojik anlayışları "düzeltmeyi" amaçlamaktadır. Bu durum Yahudilik ve Budizm gibi diğer büyük geleneklere de sıçramış bulunmaktadır²³⁹.

Çoğunluğu kadın Dinler Tarihçi olmak üzere pek çok çağdaş bilim adamı, cinsiyet konusunda erkek akımını kırmak ve kadının "içeriden" önemsenmesini sağlamak için Dinler Tarihi içinde etkin çalışmalar yapmaktadırlar. Özellikle bu bilim adamları, dinî geleneklerdeki kadı-

²³⁶ Ursula King, "Is there a Future for Religious Studies as We know It? Some Postmodern, Feminist, and Spiritual Challenges", *Journal of the American Academy of Religion*, June 2002, 70/2, 372-373

²³⁷ Ursula King, "A Question of Identity: Women Scholars and Study of Religion", *Religion and Gender*, Oxford 1995, 219-244

²³⁸ King, "Is there a Future for Religious Studies as We know It? Some Postmodern, Feminist, and Spiritual Challenges", 373.

²³⁹ Geniş bilgi için Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, Albany 1993.

nın gerçek karakterinin teorileşmesi için çaba gösterdiklerini ileri sürmektedirler²⁴⁰

Bir diğer çağdaş Dinler Tarihçi Kim Knott, bir kadın olarak ampirik kadın araştırmalarına yönelmesinin gerekçesini anlatırken, öncelikle geleneksel fenomenolojik metodun feminist yaklaşım içinde sorgulanması gerektiğini savunur. Ona göre fenomenolojik metot, rölatif yargıların paranteze alınmasını öğretir ve teorik olarak “doğru bir yöntem” benzemektedir. Ancak erkek egemenliğinde uygulamada bu metot, kadın aleyhtarı okumalarla tek taraflı endişelere sevk edecek kimlikte işletilmektedir. Ona göre özellikle kadın konusunda bilim adamları fenomenolojik metodu doğru olarak uygulamak zorundadırlar²⁴¹.

Bunun yanında Dinler Tarihi içinde bilimsel açıdan, başta dişi ilahlara ibadet konusu olmak üzere disiplinin temel feminal konuları, feminist akım içindeki bilim adamlarının artan ilgi odaklarından biridir. Ancak çağdaş bayan Dinler Tarihçiler, feminist yaklaşımlarla Dinler Tarihi disiplini içinde cinsiyet konusunda eleştirel çalışmalar yapmalarına rağmen marjinal kaldıklarının bilincindedirler. Gene de mahallî ve kültürel anlamda cinsiyet kavramına yönelik araştırmalar, artık erkek Dinler Tarihçileri'nin de ilgisini çekmektedir. Nitekim onlar, konuyu metot ve teori bakımından baskın söylemler içine almak zorunluluğunu hissetmeye başlamışlardır²⁴².

Bundan dolayı King'e göre, her din içinde dindar kadının konumu meselesine ciddi eğilim gösterilmelidir. Kadın dindarların dinî ritüel içindeki rolü, kadının manevîyatı, mistik yönü, dinlerarası ilişkilere katılımı ve erkek egemenliğini kırmak için gösterdiği dindar çabaları (söz gelişi Hıristiyanlık içindeki ruhban sınıfına veya Hinduizm'de guru'nun dinî konumuna veyahut Threvada Budizm'inin ruhban sınıfına yönelik kadınlardan gelen meydan okumaları gibi), önemli sayılması gereken meselelerdir.

Dinler içindeki dindar kadınların konumları açıklığa tam olarak kavuşmadığı sürece, “normal” bir dindarın inancı, tavrı veya tecrübesi

²⁴⁰ Söz gelişi, *Women in Religion* ed. Jean Holm- Vohn Bowker, 1994.

²⁴¹ Kim Knott, “Women Researching, Women Researched: Gender as an Issue in the Empirical Study of Religion”, *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 204.

²⁴² Warne, 152-153.

tam olarak anlaşılabilir. Kadın ve erkek bir bütünlük içinde ele alınmalıdır.²⁴³

King'in Dinler Tarihçiler için önemli bulduğu bir diğer konu da dini metinlere yönelik feminist yaklaşımın ileri sürdüğü hermenötik tenkitlerdir. Bu tenkitler, ona göre erkek egemen dinî metinleri adeta sorgulamakta böylece metnin dogmatik kafesi içindeki durumuna meydan okumaktadır. Ona göre dinî metinler için feminist yaklaşımı one çıkaran bir hermenotik mutlaka inşa edilmelidir. Bu yorumlama biçimi, sadece kadınların daha fazla özgürleşmesini (söz geligi, daha fazla din içinde "mevcut", "daha fazla görünüyor" ve "daha fazla doğru olarak tanımlanabilmesi gibi") sağlamayacak aynı zamanda metnin dar kalıplardan çıkarılıp gerçek anlamına kavuşmasını da sağlayacaktır²⁴⁴.

Dinler Tarihi'ne meydan okuyan feminist yaklaşımın ana karakteristiğini özetlersek;

- a. Dinlerdeki ana kavramların cinsiyete bağlı durumunu irdeler.
- b. İlahla ilgili kavramlardaki dişilik/erillik unsurlarını araştırıp, dişiliğe ait olanların geçerliliğini one çıkarır.
- c. Erkek egemen (andro-centric) sembollere meydan okurken, aynı zamanda erkek müellifler tarafından yazılan dinî metinlerin yeniden ele alınmasını ve yorumlanmasını ister.
- d. Cinsiyete dair dini fenomenlerin hermenotik bir giipheyle açıklanmasını benimser.
- e. Dindar kadınların daha rahat anlayabilmesi için kutsal kitaplar ve gelenek içindeki mümtaz kadın şahısları yorumlar.
- f. Geleneklerin kadına yönelik yaklaşımlarını tarihî mukayese metodu içinde "kadın gözüyle" değerlendirir.
- g. Daha çok kadının dindar tecrübesini önemser ve dindar kadınların sorunlarına eğilir.

²⁴³ Ursula King, "Is there a Future for Religious Studies as We know It? Some Postmodern, Feminist, and Spiritual Challenges, 374.

²⁴⁴ King, 375.

H. Sonuç

Dinler Tarihi, kendine özgü tarihçesi, metodolojik yaklaşımları, teori ve problemleri olan beşerî ve sosyal bir ilim olarak bir taraftan sosyal bilimlerde otonomisini sağlamlaştırmak bir taraftan da onlardan dışlanmamaya dikkat eder. Özgün metodolojisi, bu disiplinin en temel unsurlarından olup bilime kendi karakteristik kimliğini vermek için vardır.

Çağdaş Dinler Tarihi, oldukça fazla teori ile kompozite olmuş, karmaşık bir metodolojiye sahip, belli başlı dinlerin yanı sıra mahallî, kurumsal geleneklere değer veren çağdaş bilimdir. Günümüzde Dinler Tarihçileri metod ve teoriler kurarken, günümüzde sadece diğer kardeş din bilimlerinden yararlanmazlar. Onlar, artık başta tarih, filoloji (bilhassa din dili) olmak üzere felsefe, psikoloji, antropoloji alanlarına dala önemli dinî ve seküler bilimlerden de etkin katkılar kabul ederler. Bunun neticesinde son yirmi küsur yıl içinde ortaya çıkan metodolojik tartışma noktalarına baktığımızda, bunların genelde disiplinler arası olmanın verdiği otonomi ile ortaya çıkan meseleler olduğu hemen anlaşılmaktadır.

Çalışmamızda ele aldığımız metodolojik sorunlar, günümüz Dinler Tarihçilerini "meşgul eden" temel meselelerden sadece bazılarıdır. Söz gelişi burada aktarmaya çalıştığımız din tanımı sorunu, doğrudan disiplinin kimliğine ait önemli bir tartışma konusu iken, tasnif ve mukayese, disiplinin fonksiyonel yapısına ait iki temel meseledir.

Özellikle yeni mukayesecilik yaklaşımı, geleneksel mukayese anlayışına meydan okumakta ve daha çok geleneklerin alt birimlerine inmeyi, insan merkezli ürünlere daha fazla ilgi duymayı amaçlar ve mukayese işini daha geniş yelpaze içinde, daha fazla diğer disiplinlerle işbirliği içinde yapılmasını arzu eder. Bunun yanında modernlik, Dinler Tarihçisi'nin metodolojik güncelleme bilincini hızlandırırken, bir akım olarak modernizm yaklaşımları, onun için din olgusuna ve dinlere yönelik başlıca meydan okumalardır.

Modernizmin bir sonraki safhası veya protestosu olarak algılanan postmodernizm ise Dinler Tarihi için alt gruplara ait yerel kültürlerle verdiği değerlerle ve insanı merkeze alması gibi sebeplerle olumlu veya olumsuz etkileri olan bir diğer meydan okumadır.

Bunun yanında Dinler Tarihçileri, kendi meslektaşlarının bilim-selliklerini de eleştirmekte ve zaman zaman disiplin tarihi içindeki başlıca şahsiyetler, şu veya bu şekilde ideolojik olmakla veya sömürgeciliğe ait amaçlara hizmet etmekle suçlanabilmektedir. Özellikle Batılı Dinler Tarihçiler, bu bağlamda daha yoğun bir takip altındadırlar.

Çağdaş Dinler Tarihçinin gündeminde sadece bu gibi konular bulunmaz. Aksine o, dünya, insan, ekoloji, sanat, kültür, cinsiyet gibi seküler konularla da yoğun olarak ilgilenmekte ve temel disiplin problemlerini bu alanlarla ilişkilendirerek, geçmişte kazanılan metodolojik malzemelerle beraber elde edilen yeni bilgileri, yeni bilimsel verileri değerlendirmekte, yorumlamakta veya sorgulamaktadır. Bunlar arasında feminizm, başlangıçta Hristiyanlık içinde meşruluk kazanmak niyetindeyken günümüzde öncelikle kadın Dinler Tarihçilerin ajandasında önemli yer edinen ve yavaş yavaş marjinallikten sıradanlığa doğru kayan bir görüş haline bürünmektedir.

Burada hemen belirtelim ki Dinler Tarihi geleneğinde ele alınan ve ortaya çıkan sorunlu sonuçlar, çok hızlı bir şekilde yerel veya küresel cemiyet ve birliklerin düzenlediği bilimsel faaliyetler veya yayın organları yoluyla değerlendirilmekte veya tartışılmaktadır. Dinler Tarihi bu bağlamda din bilimleri içinde en aktif ve en dinamik alanlardan biridir. Özellikle Batılı Dinler Tarihçiler, kendi toplumları lehinde olmak üzere, bu konulara daha fazla ağırlık vermekte dolayısıyla onlar bu meseleleri disiplinin metodolojik gündemine oturtturarak çağdaş Dinler Tarihi'nin seyrini belirlemekte aktif görünmektedirler.

Sonuçta daha fazla çağdaş antropolojik konulara meyleden ve bu konuları metodolojik ajandasına alan ve burada entegre etmeye çalışan çağdaş Dinler Tarihi'nin metodolojik açıdan geleceği, bu yeni açılımlar istikametinde yeni gündemlere sahip olmasında yatmaktadır. Metodolojik ajanda da teorik meseleler kısa süre içinde ve sistematik bir şekilde metodolojik unsur haline dönüşebilmektedir. Bunun yanında güncel konuların alabildiğine ağırlığını hissettirdiği bir ortamda, bilhassa Türkiye'deki modern Dinler Tarihi Metodolojisi, Avrupa'dakine nazaran "çok yeni" olmasına rağmen Batılı olmayan Dinler Tarihi gelenekleriyle hemen hemen aynı yaştadır.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği'ne sahip Türk Dinler Tarihçilerden beklenen, metot ve teori konusuna daha fazla önem vermeleri ve özellikle yabancı dilde çalışmalar hazırlayarak hem kıtasal, hem de küresel anlamda Dinler Tarihi geleneğine bilimsel katkılar sağlamaları ve bu

akademik kültür içinde gerçek ve layık oldukları yere bir an önce kavuşmalarıdır.

KAYNAKLAR

Adkins, Lisa, Diana Leonard, "Reconstructing French Feminism: Commodification, Materialism and Sex", *Sex in Question*, ed. Diana Leonard-Lisa Adkins, London 1996, 1-23.

Antes, Peter, "Ugo Bianchi", *Estratta da Ugo Bianchi Una Vita Per la Storia delle Religioni*, ed Givoanni Casadio, Roma 2002, 75-83.

Aydın, Mehmet, *Dinler Tarihi'ne Giriş*, Konya 2002.

Bell, Catherine, "Modernism and Postmodernism in the Study of Religion", *Religious Studies Review*, say. 22, (1996), 179-190.

Bianchi, Ugo, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, çev. Mustafa Ünal, Kayseri 1999

_____, "History of Religion", *ER. .ed. Mircea Eliade*, VI, 399-408.

_____, "The Definition of Religion (On The Methodology of The Historical -Comparative Research), *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. U. Bianchi- C. J. Bleeker, A. Bausani, Leiden 1972, 1-25.

_____, "The Notion of "Religion", *Comparative Research Selected Proceedings of the XVI th Congress of the International Association for the History of Religions*, Rome, 3rd-8th September, 1990, ed. Ugo Bianchi- Fabio Mora- Lorenzo İanchi, Rome 1994, IX-X.

Braun, Willi, "Religion", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 3-18.

Brelich, Angelo, "Dinler Tarihi'ne Giriş", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, say 11 (Bahar 2001), 7-45.

Cain, Seymour, "Din Çalışmalarının Tarihi", *Batı'da Din Çalışmaları, Derleyen ve Çeviren Ömer Mahir Alper*, İstanbul 2002, 11-77.

Cox, James L., *kutsal ifade etmek din fenomenolojisine giriş*, çev. Fuat Aydın, İstanbul 2004.

Chidester, David, "Colonialism", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 423-437.

_____, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Sothuern Africa*, Charlottesville 1996.

Current Progress in the Methodology of the Science of Religions, ed. Witold Tyloch, Warszawa 1984.

Demirci, Kürşat, *Dinler Tarihi'nin Meseleleri*, İstanbul 1997.

_____, "ELIADE, Mircea", *DİA*, XI, 33-35.

Derrida, Jacques, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, trans. Peggy Kamuf, New York, 1994.

Dinler Tarihi Araştırmaları-II, (Sempozyum 20-21Kasım 1998 Konya), Ankara 2000.

Eagleton, Terry, *Ideology: An Introduction*, London 1991.

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

_____, *Pattern in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed, New York 1958.

_____, *Journal III, 1970-1978*, trans. Teresa Lavender Fagan, Chicago 1989.

_____, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago 1984.

Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, New York 1999.

Geertz, Armin W., "Definition as Analytical Strategy in the Study of Religion", *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, XXV, say. 3 (1999), 445-475.

_____, "Ethnohermeneutics in a Postmodern World", *Approaching Religion*, Part I, ed. Tore Ahlback, Abo 1999, 73-89.

_____, "Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions*, Mexico City, 1995, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 49-73.

_____, Russell T. McCutcheon, "The Role of Method and Theory in the IAHR", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions*, Mexico City, 1995, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 1-37.

_____, Jeppe Sinding Jensen, "Tradition and Renewal in the Histories of Religions: Some Observations and Reflections", *Religion, Traditions, and Renewal*, ed. Armin W. Geertz- Jeppe Sinding Jensen, Aarhus 1991, 11-27.

Geertz, Clifford, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983.

Gross, Rita M., *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, Albany 1993.

Hegel, Georg Wilhelm Fiedrich, *The Essential Writings*, ed. F. Weiss, New York 1974.

<http://www.as.ua.edu/naasr/> (10. 05. 2004)

<http://www.easr.de/> (10.05. 2004)

<http://www.press.uchicago.edu/cgi-bin/hfs.cgi/00/13773.crl> (25.04.2004)

Juschka, Darlane, *Feminism in the Study of Religion-A Reader*, USA 2001.

_____, "Religious Studies and Identity Politics: Mythology in the Making", *Bulletin of the Concil of Societies for the Study of Religion* say. 26/1, 1997, 8-11.

Kamaruzaman, Kamar Oniah, "İslâmî Bir Din Bilimleri Metodolojisinin Teşekkülüne Doğru", çev. Muhammet Tarakçı, *marife*, 2/2 (Güz 2002), 161-175.

Kearney, Richard, "Ideology and Religion: A Hermeneutic Conflict", *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, ed. Daniel Guerri re, Albany 1990, 126-145.

King, Ursula, "A Question of Identity: Women Scholars and Study of Religion", *Religion and Gender*, Oxford 1995, 219-244.

_____, "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion", *Contemporary Approaches to the Study of Religion -I*, Berlin- New York-Amsterdam 1984, 29-164.

_____, "Is there a Future for Religious Studies as We know It? Some Postmodern, Feminist, and Spiritual Challenges", *Journal of the American Academy of Religion*, June 2002, 70/2, 365-388.

Kippenberg, Hans G., "Response: " The Wrong Way through the Telescope": Observing Historians of Religions at Work", *Journal of the American Academy of Religion*, c. 71 say. 4, 'December 2003), 913-922.

Kitagawa, Joseph Mitsuo, "Amerika'da Dinler Tarihi", *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, ed. ve  ev. Mehmet Aydın, Konya 2003, 13-41.

Knott, Kim, "Women Researching, Women Researched: Gender as an Issue in the Empirical Study of Religion", *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 199-218.

Kristensen, W. Brede, "The Phenomenology of Religion", *Phenomenology of Religion*, ed. Joseph Dabney Bettis, London 1969, 31-51.

Kuzgun, Şaban, "Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Problemler ve Düşünülen     mleri", *T rkiye1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu* (24-25 Eylül 1992), Samsun 1999, 117- 125.

Küçük, Abdurrahman, Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993.

_____, "Kur'ân'da Din ve Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, (Sempozyum 20-21 Kasım 1998 Konya), Ankara 2000, 3-13.

Lease, Gary, *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 438-447.

Lawson, Thomas E., "Theory and the New Comparativism, Old and New", *Method and Theory in the Study of Religion*, say. 8, 1996, 31-35.

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

_____, "Comparativism and Sociobiological Theory", *Numen-International Review for the History of Religions*, vol. XLVIII, no: 3 (2001), 290-308.

_____, "Introduction: The Post Eliadean Study of Religion and New Comparativism) Method & Theory in The Study of Religion, 1-8 (1996), 1-3.

Marty, Martin E., *What is Modern about the Modern Study of Religion?*, The University Lecture in Religion, Arizona State University, Arizona 1985
Mensching, Gustav, *Structures and Patterns of Religion*, Delhi 1976.

McCutcheon, Russell T., "Classification and the Shapeless Beast: A Critical Look at the AAR Research Survey, Religious Studies News say. 12/3, 7-9

_____, "The Economics of Spiritual Luxury: The Glittering Lobby and the Parliment of Religions", Journal of Contemporary Religion, 13(1998), 51-64.

Müller, F. Max, Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution with Two Essays of False Analogies, and the Philosophy of Mythology, London 1873.

Rudolph, Kurt, "The History of Religions and the Critique of Ideologies", Historical Fundamentals and the Study of Religions, New York- London 1985, 61-77.

_____, "The Leipzig Tradition of Religionswissenschaft", Historical Fundamentals and the Study of Religions, New York- London, 3-20.

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

_____, "Universals Revisited: Human Behaviors and Cultural Variations", Numen- International Review for the History of Religions, XLVIII, 3 (2001),

Partin, Harry B., "Classification of Religions", ER, III, 527-532.

Sarıçioğlu, Ekrem, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Isparta 1999.

_____, Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri), Isparta 2002.

Segal, Robert A, "In Defense of the Comparative Method", Numen-International Review for the History of Religions, vol. XLVIII, 3(2001), 339-373,

Sharpe, Eric J., "Comparative Religion", The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, III, New York 1987, 578-580.

_____, Dinler Tarihi'nde 50 Anahtar Kavram, çev. Ahmet Güç, Bursa 2000.

_____, "Metodolojik Sorunlar", Batı'da Din Çalışmaları, Derleyen ve Çeviren Ömer Mahir Alper, İstanbul 2002, 79-95.

_____, Understanding Religion, London 1992.

Smart, Ninian, "Din ve Beşerî Tecrübe", çev. Ali İhsan Yitik, Hz Meryem ve Efes- Dinler Tarihi Yazıları, haz. Ali İhsan Yitik, İzmir 2001, 117-143.

_____, "Review of the Encyclopedia of Religion", Religious Studies Review, 1988, say. 14, 193-199.

Smith, Brian K., Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste, New York 1994.

Smith, Huston, "Postmodernism's Impact on the Study of Religion", Journal of the American Academy of Religion, say. 58/ 1994, 653-670.

_____, Religion of the Man, New York 1958.

Smith, Jonathan Z., "A Matter of Class: Taxonomies of Religion", *Harvard Theological Review*, say. 89 (1996), 387-403.

_____, "Classification" *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 35-44.

_____, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago 1990.

_____, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982.

_____, "Religion, Religions, Religious" *Critical Terms in Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, Chicago 1998, 269-283.

Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, U.S.A. 1963.

Stewart, Charles, Rosalind Shaw, *Sycrretism/Anti-Sycrretism: The Politics of Religious Synthesis*, London 1994.

Sung-Hae, Kim, "The History of Religion: Retrospect and Prospect" *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, ed. Ugo Bianchi, Roma 1994, 897-899.

Taylor, Mark C., *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998.

Tümer, Günay, "Batı'da Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji", *Güntümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu: 27-30 Haziran 1989*, Samsun 1989, 139-149

_____, "Çeşitli Yönleriyle Din", *AÜİFD*, say. 28, XXVIII (1986), 210-267.

_____, "Din (I. Genel Olarak Din)", *DİA*, IX (1994), 312-320.

_____, "Din (III. Din Bilimleri)", *DİA*, IX (1994), 333-339.

_____, "Dinler Tarihi Metodolojisine Ait Bazı Meseleler- Giriş" (*Yayınlanmamış Çalışma*), 1-59.

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

von Stuckrad, Kocku, "Relative, Contingent, Determined: The Category "History " and Its Methodological Dilemma", *Journal of the American Academy of Religion*, c. 71 say. 4, (December 2003), 905-912.

Whaling, Frank, "Contrast between the Classical and Contemporary Periods", *Contemporary Approaches to the Study of Religion -I*, ed. Frank Whaling, Berlin- New York-Amsterdam 1983,

_____, "Comparative Approaches", *Contemporary Approaches to the Study of Religion -I*, ed. Frank Whaling, Berlin- New York-Amsterdam, 1985, 165-295.

_____, "Introduction", *Contemporary Approaches to the Study of Religion -II*, ed. Frank Whaling, Berlin- New York-Amsterdam, 1985, 1-19.

_____, "Theological Approaches", *Approaches to the Study of Religions*, ed. Peter Connolly, London 1999, 226-274.

Waardenburg, Jacques, "In Search of an Open Concept of Religion", *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, ed. Michel Despland-Gerard Vallee, Ontario 1992, 225-240.

_____, "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.

Wallace, Dewey D., "Comparative Encyclopedias Compared", Religious Studies Review", 1988, say. 14, 199-206.

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

White, Hayden, Discourse Tropics -Essays in Cultural Criticism Baltimore 1978.

Wiebe, Donald, "Is the New Comparativism Really New?, Method & Theory in The Study of Religion, 1-8 (1996), 21-29.

Wolfart, Johannes C., "Postmodernism", Guide to the Study of Religion, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 380-395.