

DİNLER TARİHİ ARAŞTIRMALARI – VII

**TÜRKİYE'DE
DİNLER TARİHİ
(Dünü, Bugünü ve Geleceği)**

TÜRKİYE DİNLER TARİHİ DERNEĞİ YAYINLARI

TÜRKİYE'DE DİNLER TARİHİ ÇALIŞMALARININ NORMATİVİZM SORUNUNR FENOMENOLOJİK BİR ÇÖZÜM DENEMESİ -Kapsayıcı Fenomenoloji-

Prof. Dr. Mustafa ÜNAL

Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi

Giriş

Modern dinler tarihi, 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'da belli bir metot ortaya koyarak 20. yüzyılın başına kadar kendine has yöntemini geliştirmiş ve ikinci yarısında da diğer disiplinler arasında kendisini ayrı bir disiplin olarak kabul ettirmiştir.

"Dinler Tarihi" deyiminden de anlaşıldığı üzere, Dinler Tarihi, tasvir edilmesi ve tanımlanması zor olan, doğasını, kökenini ve gelişmesini, 'dinî' diye adlandırdığımız insan davranışının evrensel zaman ve mekandaki olgular ve tezahürlerini kendisine konu eden bir bilimdir. Bu olguların her birinin, kendine has, sahip olduğu özel bir durumu ve niteliği vardır. Bundan dolayı, Dinler Tarihi az veya çok teveccüh ya da nefret gücünü yahut her ikisini birlikte, diğer 'dinî' olgulara göre, bulunduğu coğrafya içinde inceler. Yani, dinî diye nitelendirilen fenomenler, insanlar tarafından ister sevilsin ister nefret edilsin, Dinler Tarihi araştırma yöntemlerine göre incelenir. Dinler tarihinin kendini diğer disiplinlerden ayırt eden en temel özelliklerinin başında, araştırma alanına giren konuları sadece "nitelendirici" bakış açısıyla değerlendirmesi olup metodolojik olarak "kural koyucu-normatif" olmadığı hep yazılmalıdır ki, bu kurallar ülkemizde yayınlanan temel eserlerde özellikle vurgulanmaktadır.¹

➤

1 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 1; Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 16-17; Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 29.

Dinler tarihçisi, araştırmasını genel anlamda ele alıp, topladığı verileri 'dinî' nitelendirmesiyle tasvir eder, eğitim ve öğretimi süresince öğrenmiş olduğu bilgilere benzeyen veya benzemeyen uygarlıklarda karşılaştığı bütün olguları, kendi kültür dairesindekilerle belirgin bir zıtlığı olsa bile, "din" nitelendirilmesi içinde değerlendirir ve bu esnada, çalışmak istediği konu ile 'din' ve 'dinî' kavramlarının tarihsel-kültürel temellerine ihtimam gösterir. Din Fenomenolojisi bakış açısından da insanın, iman ettiği dinin resmî öğretilerine uysa da uymasa da, kendi niyetinde "dinî" diye kabul ettiği her türlü inanç ve uygulamalar "dinî" olarak kabul edilir. Din bilimi bakış açısından inançlara "bid'at", "hurafe", "hak", "batıl", "doğru", "yanlış" gibi değer yargıları ile hüküm vermez, sadece onları tasvir eder ve anlamlandırmaya çalışır.²

Buradaki sorun, felsefe ve ilahiyat açısından "doğru din" ve "hakikî dindarlık" (aynı mantıkla "yanlış din" ve "yanlış dindarlık") anlayışı konusunda olmayıp, ele alınan bir olgu veya bir sistemin 'dinî' veya 'din' deyimini hak edip etmediği konusunda ortaya çıkıyor. İşte, dinler tarihçisinin yetiştiği ortama bağlı olarak herhangi bir olgunun dini, doğru, hakiki, yanlış olup olmadığı yönünde bir yanıt vermesi halinde, "yargı", "normativizm", "kural koyuculuk" tavrı ortaya çıkıyor. Mesleğine saygının bir ifadesi olarak, dinler tarihçisinin nitelendiricilik kuralına bağlı kalarak inandığı din içinde olsun, dışında olsun bütün dini olgulara veya sistemlere inananın sempati veya antipatisini kaygı etmeksizin, söz konusu fenomenin diniliğine saygı gösterip empatik davranmalıdır.

Dinler tarihinin metodolojik gelişim sürecinde durum böyle iken, Türkiye'de özellikle İslami konular söz konusu olduğu zamanlarda İslam merkezci bir yaklaşımla, Dinler tarihçiliği, maalesef deskriptivizmden başka en önemli prensibi olan normatif olmama prensibini değiştirip normativizme doğru gitmektedir.

Ülkemizde din ve dinsellik değerlendirmeleri İslam merkezli yapıldığından dolayı, İslam'ın da evrensel bir olması bakımından bu noktada evrensel dinlerin temel özelliklerini kısaca belirtmemizde yarar vardır. Bunlar da;

1- Evrensel dinler yegane "kurtuluş dini"nin, kendinden başkası olmadığı hükmünü verir; bu bağlamda ortaya çıktığı coğrafyadaki kendinden önce ortaya çıkmış olan dinleri "bozulmuş" diye kabul eder, kendinden sonra çıkanları da "sapık" ilan eder. Kendinden önce çıkan dinlerden bir takım fe-

2 M. Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s. 10, 83-85.

nomenleri kendi “kurtuluş öğretisine” göre yeniden şekillendirip kurumsallaştırır; kendinden öncekilerin “eksik” veya “bozulmuş” olduğunu, kendilerinin ise, “mükemmel” olduğunu kabul eder. Dolayısıyla tekamülcü bir anlayışı içinde bulunur.

2- Evrensel dinler proselitisttirler; yani, yayılmacıdır; ortaya çıkmış olduğu coğrafyanın ve toplulukların dışına çıkma yeteneğinde olup, sadece bir ırka veya ulusa bağlı kalmayıp başka ırktan insanların da kendisine katılmasına izin verirler.

3- Tarihselcilik anlayışı içinde bir takım olguları, kendi zamanında anlamlandırır.³

4- Dışarıdan kabul ettiği milletlerin daha önceden sahip olduğu bir takım inanç ve uygulamalarını, kendi evrensellik tabiatı içinde “sindirme” özelliği taşır, kendinde olanlarda başkalarınınca kendilerine göre yorumlanıp yeni bir motif haline gelir.

5- Yayıldıkları yeni bölgelerin kültürlerine göre yeni bir şekil almalarından dolayı mezheplere ayrılırlar.

6- Mezheplere ayrıldıkları yeni yayılım alanlarında bulunan halkların kültürlerine göre yeniden yorumlanmalarından ötürü, yerli halka özgü yeni bir inanç ve uygulama ortamı oluşturur ki, buna da *Halk Dini* adı verilir. Halk dini, en basit anlamıyla, evrensel din ile birlikte geleneksel olguların sınır ötesi bölgelerde yeni bir anlayış, yorum ve şekil ile iç-içe yaşatıldığı inanç ve uygulamalar biçiminde tarif edilebilir. Tam ve genel anlamıyla da halk inancı, evrensel dinin ortaya çıktığı bölgenin dışında karşılaşp da kendi bünyesine kabul ettiği yerli fenomenlerin evrenselinkiyile birlikte yaşadığı fenomenler bütününe denir. Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi ve Din Antropolojisinde buna *Halk Dini* veya *Yaygın Din* de denilmektedir.⁴ Bunun yanında Resmî ya da Kitabî Din kavramı da bulunmaktadır. Resmî/Kitabî Din, din kurucularının bizzat kendilerinin veya Tanrının peygamberler aracılığıyla insanlara bildirdiği ve bunlara dayanarak ilgili din bilginlerinin üzerinde tartıştıktan sonra “dinîdir” hükmünü verdikleri olgulardır. Buna göre Resmî

3 N. Smart, *The World's Religions Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge, 1989, Part II.

4 P. H. Vrijhof and J. Waardenburg (eds.), *Official and Popular Religion*, New York, 1979; Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji* (çev. Mehmet Aydın), Konya 1994; Joachim Wach, *Din Sosyolojisi* (çev. Ünver Günay), Kayseri 1990.

İslam; Kitap ve sünnette hakkında kesin bir hüküm bulunan dinî olgular yanında ulemanın hakkında hüküm derecesinde “dinî” dediği inanç ve uygulamalar bütünüdür, diyebiliriz.⁵ İslam ilahiyatı doğrultusunda her hangi bir olgunun “dinîliği” bu şekilde tanımlanırken, Dinler Tarihine göre ise, insanların kutsal olarak inandıkları ile ilişkili olarak günlük hayatında sergilediği her türlü inanç ve uygulamalar, ilgili dinin normatiflik sınırına bakılmaksızın “dinî” olarak nitelendirilir.⁶

Evrensel dinlerin bu temel özelliklerini dinler tarihçisi, araştırması süresince dikkate alıp incelediği fenomeni anlamlandırmaya çaba gösterir. Ülkemizde ise, son yıllarda gündeme gelen dini konularda çevre baskısını ifade etmek için kullanılan “mahalle baskısının” içinde doğup büyüyen dinler tarihçileri de “diğerleri” gibi, ülkemizdeki dinî fenomenleri İslam’ın ilk ortaya çıktığı zaman ve ortama sıkıştırıp “yargılama” yoluna girmektedirler.

Bu girişten sonra, bu tebliğde son yıllarda ülkemizde büyük ilgi gören dinler tarihinin yöntemi ve kendinde olmayan yeni bir misyonunun karşı karşıya geliş macerasını dikkate alarak “normativizm” sorununa dikkat çekmeye çalışacağız.

Bu konuyu iki madde halinde anlatmak uygun olacaktır:

1- Türkiye’deki Dinler Tarihinin İlahiyat Dışına Çıkamaması Durumu

Yukarıda anlatılan kuralları ülkemizdeki bütün dinler tarihçileri şüphesiz bilirler ve anlatırlar. Ancak eserlerin geneline baktığımız zaman, satır aralarında, veya yaptıkları konuşmaları dinlediğimizde genelde “normatif” tarzda olduklarını görürüz. Aslında Türkiye Dinler Tarihçileri olarak *de facto* bir normativizm uygulamasının içinde olduğumuz ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, Dinler Tarihinin tasvirilik ilkesi, yorumculuğun dahil edilmesi ile yavaş yavaş ilahiyat ve kelam gibi din savunucu konumuna girmektedir, hatta girmiştir de.

Burada, Merhum hocamız Hikmet Tanyu’nun birinci kuşak öğrencilerinden saygıdeğer hocalarımızdan bir kaçının adını ve eserini, anlayışlarına sığınarak, örnek göstererek, durumu anlatmaya çalışalım.

Abdurrahman Küçük, Günay Tümer ile Mehmet Alparslan Küçük’ün yayınlamış olduğu *Dinler Tarihi* adlı kitapta, dinler tarihine kötü gözle bakan

5 M. Ünal, “Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi”, *F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı*, sa. 5, Elazığ, 2000, s. 227-242.

6 U. Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, çev. M. Ünal, Kayseri, 1999, s. 5-8.

Müslümanları ikna etmek için yazılan 7 maddelik savunmada şöyle denilmektedir: "...Müslümanların, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen diğer dinlerle ilgili bilgileri hakkıyla anlayıp değerlendirmeleri de Dinler tarihi sayesinde ancak mümkün olabilmektedir. Bundan dolayı, hiçbir Müslüman, Dinler tarihine olumsuz bakmamalı, aksine ondan iyi şekilde yararlanmalıdır.

Müslüman bilginler ve Müslümanlar, dinler tarihinin önemini kavramış ve diğer dinler ile yakından ilgilenmişlerdir. Bu ilginin bir çok sebebi vardır. Bu sebepleri şöyle sıralamak mümkündür:

1- İslam'ın yayılması sonucu Müslümanların hakimiyetleri altında bulundukları veya komşu oldukları toplulukların inançlarını öğrenme ihtiyacının oluşması.

2- İslam'ı diğer din ve inanç sahibi milletler arasında yayabilmek için onların sahip oldukları dinlerin öğrenilmesi ve İslam'ın üstünlüklerinin ortaya konulabilmesi.

3- Müslüman olanlar arasında eski inançlarını devam ettirenlerin bulunması sebebi ile bu inançların kaynaklarının İslam öncesine dayandığının gösterilebilmesi.

4- Diğer din ve mezheplerin İslam inanç esaslarını bozmak yolundaki faaliyetleri karşısında İslam'ın savunulabilmesi, diğer din ve inançların yanlış ve eksik noktalarının ortaya konulabilmesi.

5- Kur'an'ın kendisinden öncekileri tasdik etmesi, her kavme uyarıcı gönderildiğini ve onların "İslam çizgisi" üzerinde bulduklarını bildirmesi şeklindeki bilgilerin izah edilebilmesi ve değerlendirilebilmesi.

6- İslami hoşgörünün gösterilebilmesi ve anlatılabilmesi.

7- Kur'an-ı Kerim'in, diğer ilahi kutsal kitaplarda Hz. Muhammed'in geleceğinin yazılı olduğunu haber vermesi dolayısı ile bu konunun incelenmesi hem de bu hususa diğer din mensuplarının dikkatinin çekilmesi? (s. 33-34).

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Mehmet Aydın, Galip Atasagun, Ahmet Aras, Nermin Öztürk ve Sami Baybal hocalarımızın "Konya Merkezdeki Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi" adlı alan çalışmalarının hemen önsözünde sarf ettikleri cümleler, ülkemizdeki dinler tarihinde normativizmin ne kadar da

7 Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, Dinler Tarihi, s. 33-34.

belirgin bir biçimde kullanıldığını göstermektedir. Hocalarımızın sözü aynen şöyledir: "... Burada vurgulamak istediğimiz husus; halkımızın bu ziyaret yerlerindeki uygulamalarının İslam'la bağdaşmadığının ortaya konulmasıdır. İslam inancıyla ve İslamiyet'teki türbe ziyaret adabı ile uyuşmayan bu davranışların, halkımız tarafından niçin yapıldığının arka planını bu araştırmada ortaya koymaya çalıştık."⁸ Araştırma ekibi, çalışmanın sonuç bölümünün son paragrafında konuyla ilgili normatif ifadelerini şu şekilde sürdürmektedir: "Sonuç olarak, bugün bir anlam veremediğimiz, hatta manasız kabul ettiğimiz bir çok pratiğin, Eski Mısırlıların, Sümerlerin, Babillilerin, Eski Yunan ve Romalıların ve hatta Eski Türk boylarının taviz vermedikleri birer dini inançları olduğu söylenebilir. Buraya kadar yaptığımız tahlillerden de anlaşılacağı üzere, Türkler İslam dinini kabul etmekle beraber, eski dini ve kültürel kalıntıları kolayca terk edememişlerdir. Bu eski inanç kalıntıları, şekil değiştirerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu inançların devamı, bir taklit sonucu olmuştur. Özellikle bu inançlar, kadınlar, köylüler, denizciler ve savaşla uğraşanlarda önemli şekilde muhafaza edilmiştir. Bu inançlar yüzyılların içinden süzülerek gelirken bazı İslami motiflere de sahip olmuşlardır. Böylece İslamiyet, hiçbir zaman onaylamadığı halde, yeni bir takım dini fenomenler ortaya çıkmıştır. Mesela, türbe ve yatırları ziyaret, İslami olmakla beraber, onlardan bir şeyler istemek kesinlikle İslami değildir. Ancak görüldüğü gibi Türk toplumu içinde bu kült çok yaygın hale gelmiştir. Şüphesiz bu gibi pratikler, İslam dini ile çelişik bir durum arz etmektedir. Halkımız, İslamiyet'e büyük bir saygı beslemekle birlikte manevi halk inançlarını da yaşatarak bir halk Müslümanlığı meydana getirmiştir. Bunun da sebebi, İslamiyeti yeterince bilmemek ve cehalettir."⁹

Yine saygıdeğer hocalarımızdan Ö. Faruk Harman Bey, 13 Kasım 2009 tarihinde HaberTürk televizyonunda Barnabas İncili konusunda Polemik tarzında İslam'ın savunmacılığını yapmış; zaman zaman da Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an-ı Kerim arasında karşılaştırmalar yaparak Kur'an'ı doğrulama gayretine girmiştir. Burada sayın hocamız, İlahiyatçılık yaparak kelamcılarının kullandığı normativizmi dinler tarihi bilgilerinde uygulamıştır.

8 Mehmet Aydın, Galip Atasagun, Ahmet Aras, Nermin Öztürk ve Sami Baybal, "Konya Merkezdeki Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi", s. III.

9 Mehmet Aydın vd. , s. 132-133.

Ayrıca Ö. Faruk Harman Hoca 10 Aralık 2009 tarihinde Mehtap TV’de Adnan Aslan ile birlikte *Ufuk Ötesi* adlı programda Batı ve İslam konusunu konuşmuşlar, A. Aslan “Her şeyi anlıyorum da Batı’da İslam’a olan düşmanlığı bir türlü anlayamıyorum. Onlar daha çok Hinduizm ve Budizm’e ilgi duyuyorlar. Halbuki, Hıristiyanlık ile bu dinlerin yakından uzaktan bir ilişkisi olmayıp İslam ile tam tersine, mantık ve düşünce olarak birbirine çok yakın. Ama Hıristiyanlar bize düşmanca bakıyorlar. Bunu, dinler tarihçisi Ömer Faruk Harman daha iyi bilir ...” dedikten sonra, Ö. Faruk Bey, “Doğru. Ben hep şunu derim: Hıristiyanlar Müslümanlara teşekkür etmelidirler. Zira, Hz. İsa’yı Hıristiyanlar dışında peygamber ve ulu kişi olarak kabul eden sadece Müslümanlardır. Hz. İsa Yahudi olmasına rağmen, Yahudiler İsa’yı kabul etmezler. Ama biz kabul ederiz. ... Fransa’da Hıristiyanlar bizi Orta Çağ zihniyetiyle tanıyor.... ” doğrultusunda açıklamalarını sürdürdü. Burada A. Aslan’ın nasıl konuştuğu bizim için önemli değil, ama bir dinler tarihçisi hocamızın neyi nasıl söylediği bizim için çok önemlidir. Hocamızın açıklamasının mantığına göre, aynı mantıkla şöyle soru sorabiliriz: 1- Hıristiyanlar İsa’yı peygamber olarak mı tanıyor? Yahudiler İsa’yı kabul etmiyorlarsa, Hz. Muhammed’den sonra kendisinin peygamber olduğunu söyleyen Babilîğin/Bahailîğin kurucusu Mirza Ali Muhammed’i Müslümanlar peygamber olarak kabul ederler mi? Hıristiyanlar Müslümanları Orta Çağ zihniyetiyle tanıyorlarsa, Müslümanlar da onları Haçlılar diye tanımıyor mu? Böylesi durumlarda bizim dikkat etmemiz gereken husus, dinler tarihi disiplininin çizgisini muhafaza etmektir.

Sonraki kuşak dinler tarihçilerinden Şinasi Gündüz’ün televizyon kanallarında değişik konularda yaptığı açıklamalar; Samsun 19 Mayıs’tan Mahmut Aydın, bazı dergi ve gazetelere verdiği demeç ve söyleşilerde normatifliğin örneklerini sunmaktadırlar. Yine başka bir örnek Rize İlahiyat’tan Mustafa Alıcı, son zamanlarda *e-İlahiyat* dergisinde yayınlanan söyleşisinde kelam ile dinler tarihi arasında sıkışmış olduğu anlaşılmakta, dinler tarihine kelamcılık misyonunu da yüklediği açık-seçik bir biçimde görülmektedir.

Sonuç olarak, Türkiye’de yapılan Dinler tarihi araştırmalarını geniş açıdan değerlendirmek gerekirse, diğer dinlerin herhangi bir olgusunu tek başına veya kendi arasında ele aldığında Türk dinler tarihçilerinin yukarıda anlatmaya çalıştığımız yöntemlere titizlikle uydukları görülür iken, örneklerden de anlaşılacağı üzere, İslam’ın genel veya herhangi bir olgusu söz konusu olduğu zaman, normatif bir tavır ortaya koydukları ortaya çıkmaktadır.

2- Fenomenolojik Bulguların Rasyonel Olarak Kullanılmaması Durumu

Dinler tarihçilerinin normativizme düşmelerini engelleyecek en bilimsel yol, olguların söz konusu din içinde yer edinebilirliğini gösterip evrensellik özelliğine göre hazmedilebilirliği için ulemalara yardımcı olacak verileri üretecek olan din fenomenolojisi yöntemleridir.

Son bir iki yüzyıldır, Batıdaki din bilimcileri inceledikleri dinlerin fenomenlerini anlamak için değişik yöntemler geliştirmeye çaba göstermişlerdir. On altıncı yüzyılda, Reform hareketlerinden sonra aydınlar, dinsel konulara bakış açılarını değiştirmeye başlarlar ve zamanın ilerlemesiyle, geleneksel ilahiyat doktrinlerinden uzaklaşıp Batılılarca pek bilinmeyen İslam, Hinduizm, Budizm, Çin dinleri ve ilkel toplulukların dinleri gibi dinleri, felsefi açıdan tartışmaya koyulurlar. Bilgilerin toplanması sonucu, hiç bir dinin tarihsiz olamayacağı ve tarihin dışında tutulamayacağı kanaati doğrultusunda, Avrupa'da Dinler Tarihi kitapları yazılmaya başlar. Aynı zamanlarda Yunan, Roma, Mısır, Sumer yazılarının da çözümlenmesiyle, dinler tarihçileri, mit ve simgelerde tanrısal tezahürlerin ve başka dini anlamların yüklenmiş olduğu bu olgularda gizlenen derin anlamın nasıl bulunabileceğini merak etmeye ve buna erişmek için metodoloji geliştirmeye koyulurlar. Artık amaçları bilgi toplamak değil, toplanan bilgilerin hangi anlama geldiğini hangi yöntemle bulabilecekleridir.

19. Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, daha önceki teorileri "başlangıç sınıflandırmalar" olarak kabul etmiş, ama zaman ve mekan ayırımı yapmaksızın, dinî bilgileri sınıflandırma konusunda yoğunlaşarak Din Fenomenolojisinin temelini atmıştır. Chantepie de la Saussaye'in fenomenolojik yöntemdeki amacı her ne kadar dinî olguların özünü, mahiyetini ve kökenini anlamak olsa da, bu sadece yazıda kalmış, uygulamada ise, tasviricilikten öteye gidememiştir.

Edmund Husserl felsefi bakış açısıyla dinin özüne, doğasına, mahiyetine ulaşabilmek için *epoche* ve *eidetic vision* adlı anlama prensibini geliştirip kendisinin "*mahiyet ilmi*" dediği fenomenolojiyi beş aşamada¹⁰ gerçekleştirmeye gayret etmişti.

10 a- Verilerin arka planına ulaşmak için kişisel duygu, düşünce, sevgi ve nefret gibi ruhi unsurları parantez içine koymak,
b- Kendilerinden olan şeylere ulaşmak için teori ve düşünceleri parantez içine almak,

Yirminci yüzyılın ortalarına doğru gelindiğinde ise, din fenomenologları incelemelerini yaparken, Husserl'in yöntemini, ilahiyatçıların-kelamcılarının değer yargılarından uzaklaşmak için ve din ile ilgili diğer disiplinlerin indirgemeciliğini kullandılar. Onlar, inananların bakış açısını ciddiye almak suretiyle dinleri anlayabilmek için, *epoche* ile birlikte kendini başkasının yerine koymak suretiyle, onun duygularını ve içyüzünü anlama prensibini (*empati*) kullandılar. Böylece fenomenoloji, din çalışmalarına yeni bir yaklaşım tarzı getirmiş oldu.

Bugün dünyada değişik fenomenolojik uygulamaların yanında, yaygın olan fenomenoloji uygulaması, fenomenleri teker teker tipolojileştirmek suretiyle "ileri" bir karşılaştırma yapmak şeklinde uygulanan "yeni stil" fenomenoloji biçimindedir. Bu ise, karşılaştırmalı tasvirden öteye gidememekte ve sonuçları bakımından da uygulamamanın faydacılığı ortaya konulamamaktadır.¹¹ Bu uygulamalar yapılırken, Dinler Tarihi içinde ortaya konulan olgular, yine dinlerin tarihleri boyunca geçirdikleri serüvenler ile kazandıkları anlamlar kronolojik olarak tipoloji ve morfolojilerine göre ortaya konulmaktadır. Halbuki, savunmacı ilahiyatın çıkmaza girdiği konular, fenomenolojinin ortaya koyduğu anlamlar doğrultusunda veya ilgili ilahiyat konusunun tek başına fenomenolojisi yapılmak suretiyle işlerliği sağlanabilir. Bu davranış biçimi aynı zamanda Din Fenomenolojisinin geleceği için bir açılım kazandırabilir. Bunun için din fenomenoloğu, mensubu bulunduğu din içinde, ilgili olguları, din fenomenolojisi yöntemlerine göre anlamlandırarak kitabi/resmi ilahiyata katkıda bulunabilir.

Bu sorunlara bir çözüm amacı ihtiva eden fenomenolojik yaklaşımın Kapsayıcı Fenomenoloji olabileceğini düşündüm. Özgün bir adlandırma olarak kabul edebileceğim Kapsayıcı Fenomenoloji, klasik anlamdaki fenomenoloji uygulamasından farklı olarak, herhangi bir dindeki bir veya birden fazla

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

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

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

11 Örneğin, Edward J. Jurji, *The Phenomenology of Religion*, Philadelphia, 1963; Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Rome 1973; M. Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s. 98-146.

olgu, söz konusu dine mensup bir fenomenolog tarafından genel fenomenolojinin bir adımı olan *eidetic vision*/sezgi ve *epoche*/paranteze alma'nın kullanılmasıyla daha çabuk gerçekleştirilebilir ve daha kullanılabilme özelliğini kazanır ki, bu yönüyle, ilgili ilahiyatın "sınırlanmış" geleneklerinin dışına itilmek istenen olguların "sınır" içinde yaşanabilmesine yardımcı olur ve Dinler Tarihinin ortaya koyduğu "geleneklerin birikerek çoğaldığı" sonucunu, ilgili din içinde gerçekleştirmeye katkıda bulunur. Bunu yaparken de din fenomenoloğu, her zaman olduğu gibi, yani genel fenomenoloji uygulaması yapıyormuş gibi, kendisinin mensup olduğu dinin her hangi bir veya birden fazla fenomenini incelemeye alır ve apolojetik anlamda hiçbir savunmaya girmeksizin, zaten içinde bulunduğu çevre veya ortam için empati uygulamasına ihtiyaç duymaksızın kolay bir biçimde indirgemesini uygulamaya koyar ve fenomenlerin öz anlamına ulaşmış olur.

Bu yaklaşım biçimi, kutsal veya genel anlamda edebi metinleri anlamlandırma veya yorumlama yolu olarak kabul edilen hermenötik¹² ile karıştırılmamalıdır. Çünkü Kapsayıcı Fenomenoloji dediğimiz usulde, evrensel veya yerel anlamda bir bölgede varlığını sürdüren ilahiyatın özel tarihsel süreci içinde herhangi bir olgusu, coğrafyanın ve ortamın dikkate alınarak anlamlandırılması biçiminde kullanılır. Bunun için de, fenomenolojinin *epoche*, sezgi ve empatisi, hermenötikten ayırıcı unsurlar olarak çalışma boyunca kullanılır. Doğal olarak, *epoche*'nin imkansızlığı ve sezgiyle bilim yapılamaz yönündeki eleştiriler,¹³ bu tür fenomenolojiye de yöneltilese bile, fenomenoloğun kendi yöntemlerini uygulama özgüveni ve ulaştığı farklı sonuçlar bakımından, diğer disiplinlerden, hatta en yakın yaklaşım olan hermenötikten bile, farklı özelliği takdir edilmek durumundadır. Aslında Gerardus van der Leeuw'nün takipçilerinden olan C. Jouco Bleeker, 1963 yılında yayınlanan *Sacred Bridge* adlı eserinde fenomenolojik hermenötiğe giriş yapmaya çalışmış, ama onun ortaya koymuş olduğu *theoria* (dinin görüşlerinin delillendirilmesi), *logos* (değişik dini geleneklerin yapısı) ve

12 Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Anka Yay. İst. 2002, s. 39-62. Aynı yazar, "Phenomenology as Foundation for a Post-Modern Philosophy of Literary Interpretation", *Cultural Hermeneutics* 1 (1973), s. 207-223.

13 Bkz. Russel T. McCutcheon, *Manufacturing Religion, The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford, New York, 2003, s. 92-100.

entelecheia (olguların mahiyet evresi) dediği kavramlarla genel Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisinin sınırları içinde kaldığı görülmüştür.¹⁴

Bu zamana kadar genel din fenomenolojisinin yapmaması gereken tutumlardan birisi olarak ileri sürülen ama din felsefesinin yaptığı işlerden birisi olarak kabul edilen “hükümleri elemek”in¹⁵, Kapsayıcı Fenomenolojide, “öze ulaşmak” amacıyla yapılması gereken bir adım olduğunu düşünüyoruz. Çünkü, genel din fenomenolojisinde dinlerin ortak olgularının özü araştırılırken, “sahip olunan önyarguların etkisinde kalmamak için” ilgili dinlerin hükümleri doğal olarak eleştirilmez. Halbuki, aynı dinin, özellikle de evrensel dinlerin değişik coğrafyalarında herhangi bir olgu hakkında, söz konusu ortamda ortaya çıkmış bir yetkilinin ortaya koyduğu “hüküm”, “değişen coğrafyanın değişik hükümler ortaya koyacağı” kuralı doğrultusunda tasvir, indirgeme ve sezgi aşamalarından sonra “değerlendirilip” dışlanabilir. Çünkü, din antropolojisi, din sosyolojisi, dinler tarihi ve dini folklor araştırmacıları, evrensel dinlerin inançlar ve uygulamalarla ilgili olarak değişik ortam ve şartlarda değişik biçimlerde olduğu yönünde gözlemler ve tespitlerde bulunmuşlardır.

Epoche uygulamasından önce, araştırmacıların sahip olduğu yarguların doğruluğu ve yanlışlığı söz konusu değildir. Sorun, ölçütün hangi merkezde ve ne amaçla oluşturulduğudur. İlgili merkez ve amaç için oluşturulan ölçütler, başka biri için uygun ve uygulanabilir olmamasından ötürü, başkalarına göre yanlış bir biçimde “yanlış” veya “doğru”, “hak”, “batıl” diye nitelendirilmektedir. Böylesi durumlarda fenomenologları ayırıcı ve üstün kılan en geçerli ve en uygun ölçüt, ta başta “en ayrıcalıklı” din tarifine göre teşhiz edilmiş olan dinler tarihi ve din fenomenolojisinin evrensel bilgisidir.

İşte tam da burada, ülkemizdeki dinler tarihçilerinin bir takım olguların “dindeki” yerini, “kelamcılık” yargısı ile tespit edip “diniliğin” dışına atmak yerine, yukarıdaki kurallar ile birlikte bu yazının birinci bölümünde hemen Giriş’te verilen ilkeleri kaynaştırarak Din Fenomenolojisi disiplini içinde ele alıp anlamlandırmak suretiyle “din” içinde muhafaza etmenin ça-

14 *Proceedings of the XIth Int. Cong. . . . History of Religion*, Leiden, 1968, s. 10; Eric J. Sharpe, *Comparative Religion A History*, 1992, s. 236-238 (naşir); Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Isparta, 2002.

15 A. Scoot Moreau, “Phenomenology of Religion”, *Evangelical Dictionary of Theology*, 2000.

bası içinde olmalıdır. Ama bu aşamada, dinler tarihi ve tarihçilerinin misyonunun da ne olması gerektiği yönünde bir tartışma gündeme gelebilir ki, doğal olarak biz, kişilerin gerek birey olarak gerekse de topluluk olarak “din” çerçevesinde inandıkları ve uyguladıkları her türlü olguyu, fenomenolojik bakış açısıyla, herhangi bir din merkezinde “yargılamaksızın” “dinsel” olarak ele alıp anlamlandırmalıyız.

Dünya genelinde karşılaştırmalı dinler tarihi çalışması yapanların, biyografileri incelendiğinde görüleceği üzere “din adamı” oldukları ve mensubu buldukları din merkezli bir karşılaştırma yaptıkları kolayca görülebilir. Bu, aslında onların bir hatası olmayıp, aldıkları eğitim doğrultusunda, inandıkları dinlerin doğal olarak telkin ettiği “ilahiyat-kelam merkezli” karşılaştırma yapmak zorunluluğundan kaynaklanmakta olduğu ve sadece fenomenolojide “eksik” olduğu söylenebilir. Bu durum sadece belli bir dinin mensubu karşılaştırmalı din tarihçilerinin handikabı olmayıp; bütünü için söylenebilecek bir gerçektir. En azından kendi dinlerinde oldukça derin bilgiye sahip olan böyle kimselerin, hem kendi dinlerindeki olguları, hem de “diğer” (onlara göre) dinlerdeki olguları “anlayabilmek ve anlamlandırabilmek” için, yukarıda zikredilen söz konusu eksikliklerini ancak “kapsayıcı fenomenolojiyi” öğrenmek ve uygulamakla kapatabilecekleri görüşündeyiz. Kapsayıcı Fenomenoloji ile bir değerlendirme yapmış olsalardı, mensubu buldukları dinin evrensellik özellikleri doğrultusunda, söz konusu dinin fenomen noktasında zenginleşmesine katkı yapmış olabilirlerdi. Bu zamana kadar, söz konusu dinlerin fenomen sayısı bakımından genişlemesi, bazı milletlerin kültürü haline gelmiş olan “genişlik” özelliği ile doğal olarak gerçekleşmiş olduğu gözlemlenmiştir. Ancak “kitabi dinin” baskın geldiği belli dönemlerde, bu özellik göz ardı edilerek söz konusu din daraltılmıştır. Orta Çağ Avrupa’sında Hıristiyanlığı pagan, Osiris ve Mitraizm kalıntılarından temizleme şeklinde sıklıkla görülebilen bu tutum ve gayretler sonucu sıkışan din kültürü, açılmayı ancak, gelişmiş Avrupa ülkelerinin sömürgeci konumuna gelip de yabancı kültürleri hazmedebilme mecburiyetinin doğmasından sonra sağlayabilmiştir.¹⁶

İslam dünyasında ise, durum, her dönemi değil de belli dönemleri içine almaktadır. Bu dönemlerde, Müslümanların kendi içindeki siyasi mücade-

16 Arthur Weiggall, *Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*, İst. 2002; R. Van Den Broek, “Popular Religious Practices and Ecclesiastical Policies in the Early Church”, *Official and Popular Religion*, s. 11-54; J. A. Huisman, “Christianity and Germanic Religion”, *age.*, s. 55-70; W. Th. M. Frijhoff, “Official and Popular Religion in Christianity, The Late Middle-Ages and Early Modern Times (13th- 18th Centuries)”, *age.*, s. 71-116.

lelerin sonucunda çok değişik “resmi İslam”lar çıkmıştır. Dolayısıyla da birbirini dışlamışlar ve İslam’ı kendileştirmişler, diğer bir deyişle, yerelleştirmişlerdir. Müslümanlığı kabul etmiş olan Türk toplulukları da İslam’ın evrensellik özelliğine sığınarak bir takım olguları kendileştirmişlerdir. Günümüz Türkiye’inde durum farklı bir karmaşıklık yaşamaktadır. Kurban, Ölüm ve ölü ile ilgili inanç ve uygulamalar etrafında Türklerin oluşturduğu bin yıllık Müslümanlık geleneği, Kitap ve Sünnet sınırlandırması adına, yeniden şekillendirilip Vahhabi geleneğine doğru kaydırıldığı gözlemlenmektedir. Bunun da en büyük nedeni, İslam kaynaklarının “çevre” ve “ortam” analizi yapılmaksızın ortaya konulan değerlendirmelerin, “olduğu gibi” esas alınmasıdır.

Sonuç ve Değerlendirme

Bir toplum veya toplumsal bir sistem, değerler bütünüünün araştırılıp incelenmesiyle anlaşılabilir. Toplum, toplumsal ilişkiler sistemi içerisinde birlik olan insanlardan oluşur. Bu ilişkiler “maddî” olduğu zaman, kişisel anlamda “menfaat” niteliği kazanır. Buna karşılık, “manevî” ya da moral değerler söz konusu olduğu zaman, toplumu ayırt edici özellik olan (norm-role definition) halkın büyük çoğunlukla kabul ettiği değer yargıları açısından, dinsel ve törensel birlik niteliği kazanır. Bu ise, aynı din mensubu olan değişik toplumlar arasında bile farklılık arz edebilir.¹⁷ Bu farklılığın nedeni de, dinsel ve törensel tezahürlerin değişik semboller ve anlamlarla farklı bir “kutsal” veya “kutsal dışı” olarak anlaşılmasıdır.¹⁸ Kutsalın ve kutsal dışının uygulanma alanı, halkın kendi günlük hayatlarında olmasından dolayı, dinin tasviri de kaynaklarına göre farklılık gösterir. Bu bağlamda, antropolojik, etnolojik ve kültürel değerlendirmeler sonucu, “resmî” ve “halk dini” kavramları, aynı dine mensup ulusların, kendi kültür çevresi içinde birbirinden “farklı” oldukları görülmektedir. Bu durum, dünyanın değişik ülkelerinde rahatça gözlemlenebilir. Örneğin Japon Budizmi ile Srilanka Budizmi aynı değildir; İspanya Katolikliği ile İrlanda veya Amerika Katolikliği aynı değildir; Suudi Arabistan, İran ve Türkiye İslam’ı da aynı değildir. Bu ayrılığın nedenlerini toplumun kültürlerinde aramak gerekir. Çünkü, belli bir bölge

17 A. R. Radcliffe-Brown, “Taboo”, *Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach*, eds. W. A. Lessa, E. Z. Vogt, New York, 1972, s. 72-83.

18 Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System”, *Reader in Comparative Religion*, s. 167-180.

insanın zihnindeki “kutsal” kavramı, oradaki dinin şekillenmesinde kendisini, herhangi bir şekilde gösterir. Aslında, bu iki kavram arasında karşılıklı ilişki vardır; kültür dinin şekillenmesinde, din de kültürün şekillenmesinde rol oynarlar.¹⁹

Sonuç olarak, Arap kültür “çevresi” ile İslam’ı kabul eden Türklerin kültür kökeni arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. İslam öncesi Arap kültürünün unsurları İslam’ın ilanı ile birlikte “dinî” veya “gayri dinî” gibi nitelendirme içerisine sokulmuştur. Zira, İslam öncesi uygulamalarının çoğu “putperestlik” olarak değerlendirilmesinden dolayı, İslam’ın geleneksel Arap toplumu arasında yerleşmemesi “korku ve kaygısı”, bu tür davranışların her hangi bir şekilde “kitabi-leştirilmesi”, “resmîleştirilmesi” ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.

Buna karşılık, yaklaşık olarak bin yıl önce Türklerin İslam’ı “resmî” din olarak kabul etmesiyle birlikte, onların geleneksel zamanlardan sahip oldukları kurumsallaşmış örf, adet ve geleneklerine İslam içinde “yer aradıkları” görülür. Eski inançlar kaybolmamış ama şekil değiştirerek yeni din ile “uyuşma” içinde bulunmuşlardır. Bu ise, iki türlü yol ile gerçekleştirilmiştir: Birincisi, kitabî dinin halk arasında yayılabilmesi için öngörülen “hoşgörü”, ikincisi ise, eski tanrı inancının yeni tanrı sıfatlarıyla (veya tersi) yorumlanması ve eski atalar kültürünün yeni şeyh anlayışı ile kaynaştırılıp islamîleştirilmesidir. Bu iki yol genelde, sözlü kültürlerde daha yaygın bir biçimde kullanılmıştır.

Toplumun islamîleştirip de günlük hayatında inandığı ve uyguladığı bir takım davranışların, resmî veya kitabî bir takım kurum ve kişiler tarafından *batıl*, *hurafe* veya *bid’at* olarak nitelendirilmesi, toplum ile sürekli olan kültür arasında boşluk yaratmakta ve dinin çok sınırlı insanlar arasında “tek düze” olarak yaşanmasına neden olmaktadır.

Bunlar ferdî ve toplumsal hayatta kurumsallaşmış önemli gelenek ve göreneklerden olup, İslam ulemasının ortaya koyduğu resmî-kuralcı bir din olmakla birlikte, bazılarına göre, “alternatif İslam” özelliği taşımaktadır.²⁰ Halk dini, resmî dini reddetmeyip, onun tebliğ etmiş olduğu dinî inanç ve uygulamaları kabul eder, ama Resmî İslam tarafından kesin kes yasaklanmayan İslam öncesi adet ve gelenekleri, yerel veya milli unsurları içerir. Bunun için ulemanın desteğine ihtiyaç duymayıp sadece halkın psikolojik havası

19 J. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York, London, 1970, s. 203-223.

20 Waadenburg, s. 346.

içinde, Resmî İslam'ın sahip olduğu gibi herhangi bir ulemaya dayanmadan halk uygulamalarında kendisini bulur. Bundan dolayıdır ki, ülema fetvası ile halk uygulamaları arasında farklılık ortaya çıkar.

Geçmiş zamanlarda Müslüman halkların arasında kaydedilen ve şimdi "halk dini" adı verilen inanç ve uygulamalar, günümüzde batı düşüncesinin Müslüman topluluklara girmesinden, modernleşmenin hızlılığından ve eğitim düzeyinin artmasıyla birlikte hayatın rasyonelleşmesinden dolayı yok olmakla karşı karşıya kalmıştır.²¹ Bunun yanında, halk dini dediğimiz davranışlar, devletin sahip olduğu resmî ideolojilerden etkilenmekte olup, folklor olarak değerlendirilmesinden dolayı aşağıya çekilmiş, dinî açıdan değeri göz ardı edilmiştir. Ayrıca, Kuran ve Sünnetin ışığı altındaki "doğru İslam" genel değerlendirmesi, halk dinini tamamen "din" dışına itmekte ve onları "bidat", "şirk", "hurafe" gibi adlandırmayla "sonsuz" cehenneme atmaktadır. Halbuki, "Doğru İslam"ın(!) dışladığı bu tür davranışlar mezhep ayırımı yapmaksızın hem Sünnî hem de Alevi ve Şiî geleneklerde bulunmakta olup insanların günlük dini hayatına canlılık ve renk katmaktadır. Bu bakımdan, bu ve benzeri değişik dini olgular, kapsayıcı fenomenoloji yöntem ve misyonuna göre anlamlandırılır ve en azından dinler tarihçileri tarafından "dini" hükmü verilirse, halkın günlük dini hayatının daha canlı ve daha yaygın hale gelmesine katkı sağlanmış olur.

21 Waadenburg, s. 343.