

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

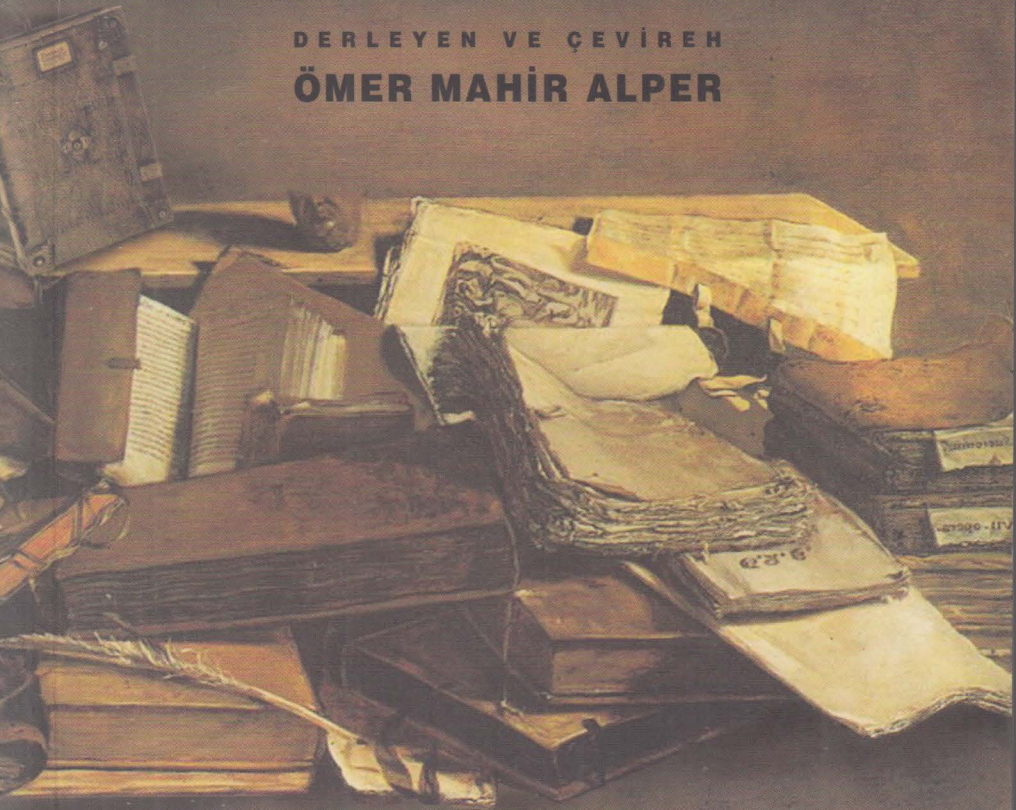
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

BATI'DA DİN ÇALIŞMALARI

DERLEYEN VE ÇEVİREN
ÖMER MAHİR ALPER



BATI'DA DİN ÇALIŞMALARI

METROPOL YAYINLARI

Metropol Yayınları : 16
Felsefe-Toplum-Politika: 2

Editör:
Serdar Taşçı

Redaksiyon:
Metropol

Ofset Hazırlık:
All-Graf

Kapak:
Metropol

Baskı & Cilt:
İstanbul Matbaa ve Cilt Sanayi

Metropol Yayınları
Klotfarer Cad. Nüzhetbey Apt. No: 18/2 Çemberlitaş/İSTANBUL
Tel: (0212) 638 18 51 - 638 23 58 - Faks: (0212) 518 97 28

BATI'DA DİN ÇALIŞMALARI

Derleyen ve Çeviren

Ömer Mahir ALPER

METROPOL YAYINLARI

Kasım 2002

ÖMER MAHİR ALPER

1967'de Elazığ'da (Ağın) doğdu. İlk ve Orta öğrenimini İstanbul'da tamamladıktan sonra İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Psikoloji bölümünü bitirdi (1990). Mezuniyetinin ardından dil ile ilgili ve bilimsel çalışmalar yapmak üzere bir yıl Mısır'da kaldı (1991-1992). M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda "*İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi*" başlıklı çalışmasıyla yüksek lisansını (1993); "*Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*" çalışmasıyla da doktorasını (1998) tamamladı. 1992-2000 yılları arasında T. D. V. İslâm Araştırmaları Merkezi'nde çalıştı. Bu süre içerisinde sahasıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere bir yıl İngiltere'de bulundu (1995-1996). Hâlen İ. Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Alper'in *İslâm Felsefesinde Akıl/Vahiy-Felsefe/Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ Örneği* (İstanbul: Aynışığı Yayınları, 2000) başlığıyla bir kitabı, *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* (İstanbul: Aynışığı Kitapları, 2001) adıyla İngilizce'den yaptığı bir çevirisi ve yayımlanmış pek çok bilimsel makalesi bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

DİN ÇALIŞMALARININ TARİHİ	11
Modern Bilimsel Din Çalışmalarına Etkiler	13
Tabii Din	13
Aydınlanma	15
Romantik İdealizm	16
Vico	18
Klasik Antik Dönemdeki Gelişmeler	19
Hecataeus ve Herodotus	20
İonian Felsefe	21
Platon ve Aristoteles	23
Sözde-Dini Topluluklar	24
Stoisizm	24
Roma Yazarlar	25
Mukayeseli Din Çalışmalarının Başlangıcı	27
Hollanda Ekolü	28
Auguste Comte	28
Herbert Spencer	29
Antropolojik Yaklaşımlar	30
İngiliz Ekolü	30
Fransız Ekolü	32
James G. Frazer	34
Yayılmacı (Diffusionist) Ekol	35
Franz Boas	36
Bronislaw Malinowski	37
A. R. Radcliffe-Brown	38
Amerikan Ekolü	42
Antropolojik Yaklaşımın Eleştirisi	43
Tarihsel-Fenomenolojik Yaklaşımlar	44
Nathan Söderblom	45
Rudolf Otto	46
Friedrich Heiler	47
Edvard Lehman ve W. Brede Kristensen	47
Gerardus Van Der Leeuw	48
Joachim Wach	50
Mircea Eliade	52

Psikolojik Yaklaşımlar	53
E. E. Evans-Pritchard	54
Bilimsel Bir Disiplinin Ortaya Çıkışı	55
William James	56
Derinlik Psikolojisi	57
Sosyolojik Yaklaşımlar	60
Karl Marx	61
Alman Ekolü	62
Bugünkü Durum	65
Claude Levi-Strauss	65
Clifford Geertz	68
Mary Douglas	71
Bibliyografya	75
METODOLOJİK SORUNLAR	79
Değer Yargıları	82
Terminoloji	83
Tepki Eşiği	84
İçerideki ve Dışarıdaki	85
Çeviri Sorunu	86
Gelenek ve Aktarım	88
Sekülerleşme	89
Tecrübe ve Mistisizm	90
Dini Liderlik	92
Kültür Sorunu	93
Bilim, Disiplin ve Uzmanlık	93
Bibliyografya	95
AKADEMİK BİR DİSİPLİN OLARAK DİN ÇALIŞMALARI	97
Kurumsal Değişim	98
Ders Programının Yeniden Belirlenmesi	102
Bir Disiplinler Topluluğu	106
Bibliyografya	109
DİN FENOMENOLOJİSİ	111
“BİRLİKTE BAŞLA BİRLİKTE BİTİR”:	
BİLİMSEL DİN ÇALIŞMALARININ TEMELİNDE YATAN ÖNCÜL	
VE PARADİGMALARDAKİ DEĞİŞİMLER	157
Giriş	157
Engelleri Açmak	159

Bilgi Sosyolojisi	162
Marksizm	167
Yeni Dinî Hareketler	170
Post-Herşey	173
Feminizmler ve Cinsiyet İlişkileri	179
Küreselleşme	182
Rasyonel Seçim Teorisi	184
Sonuç	188
Referanslar	189
İSLÂM ÇALIŞMALARININ TARİHİ	199
Teolojik Başlangıçlar	199
Dinî Polemikler, 800-1100	201
Haçlı Savaşları ve Cluniac İlmî Çalışmaları, 1100-1500	202
Reformasyon, 1500-1650	205
Keşifler ve Aydınlanma, 1650-1900	207
Ondokuzuncu Yüzyıl	210
Oryantalizm ve Yirminci Yüzyıl	213
Bibliyografya	218
İSLÂM ÇALIŞMALARINDA METODOLOJİLER	221
Sosyal Bilimlerin Statüsü	230
Küresel Bir Bilgi Teorisi	236
Bibliyografya	248
İNSANBİLİMLERİ, SOSYAL BİLİMLER VE İSLÂM ÇALIŞMALARI	249
İnsanbilimleri	252
Sosyal Bilimler	255
İkinci Dünya Savaşından İtibaren Müslüman Toplumlara	
Dair Sosyal Bilimsel Çalışmalar	259
Akademik Din Çalışmalarıyla İlgili Bazı Gözlemler	268
Sosyal Bilimlerin Mükemmel Bir İslâm Çalışmasına Katkısı	271
Teorik Katkılar	271
İlmî Katkılar	275
İslâm'ın Bir Din Olarak Temsil Edilmesi	278
Sonuç	281
POLİTİKALAR, PARADİGMALAR VE	
ORYANTAL ÇALIŞMALARIN GELİŞİMİ	285
İNDEKS	319

DİN ÇALIŞMALARININ TARİHİ*

Seymour Cain

Diğer çalışma alanlarında olduğu gibi, din çalışmalarında da yöntemi teoriden ayırmak zordur: din hakkındaki çalışmanın “nasıl olacağı” zorunlu olarak dinin “ne olduğu” ile ilgili bir görüşü de ima eder. Sorun şu noktada ortaya çıkmaktadır: din, etraflı olarak araştırmanın başında mı tanımlanmalı, yoksa onun ne olduğu araştırma süreci içerisinde tedrici olarak mı ortaya koyulmalıdır. Dinin daha geniş ya da daha dar bir tanımı (mesela, ilâhî olmayan ya da aşkın olmayan gelenekleri içerip içermeyeceği) araştırmacının alanını ve yönünü kaçınılmaz olarak etkilemektedir. Dahası, metodolojik araştırmalarda yer alan teorik bir takım unsurlar vardır ki, bunlar neyin bilinebileceği ve neyin bilinemeyeceği ile ilgili olduğu kadar, düşüncelerin ve ifadelerin nasıl düzene konulacağı ile ilgili kararları da etkilemektedir. Yöntem, araştırmanın prosedürünü, alanını, konunun sınırlarını ve belli bir tür ilmi çalışma içerisinde tesirli olan zihnî yapıları ve kavramsal araçları etkilemektedir. Bütün bunlar hakkında çok çeşitli görüşler söz konusudur.

* Seymour Cain, “Study of Religion: History of Study”, *The Encyclopedia of Religion*, XIV (ed. Mircea Eliade) New York 1987, s. 64-83.

Din hakkında çalışma yapan birçok âlim, bilginin somut olarak ilerlemesine katkı sağlamayan spekülâtif bir mesele olduğu gerekçesiyle teori ve yönetime herhangi bir bilinçli ilgi göstermemişlerdir. Bununla birlikte, teorik kabuller konusundaki sessizlik bu kabullerin olmadığını göstermediği gibi, ifade edilmese de oldukça yaygın, daha doğrusu keskin yöntemler akademik çalışma yapanların yaratıcı eserlerinde farkedilebilir.

Morris Jastrow, *The Study of Religion* (1901) başlığını taşıyan klasik eserine din çalışmalarında yöntemin fevkalade önemli olduğu vurgusuyla başlamıştır. O, yöntemin, din çalışmalarını tahrip eden “şahsî eşitlemeye” (yani, yazarın kabul ve inançlarına) karşı koruyucu bir ilke olduğunu idrak etmiştir. O, sadece geleneksel fideistler, dogmatistler ve savunmacı tavır içinde olanlardan değil, aynı zamanda dinin “kültürlü küçümseyicileri”nden (ki, onların hepsinin kendi öznel yargıları ve kanaatleri bulunmaktadır) de gelen bu tür tahriplerin tehlikesini görmüştür. “Gerçek mü'minler” sadece kendilerinin inandığı dinin üstünlüğünü göstermek, diğerlerinin inandığı dinin ise, düşüklüğünü ortaya koymak için din çalışmaları yapmışlardır. Öte yandan kuşkucular ise, din çalışmalarına şu önkabulle başlamışlardır: bütün dinler bâtıl olup dinin doğası ve kökeni konusunda basit ve geçici bir teori yeterli olabilir. Jastrow'a göre, böyle bir safdilliğin ve tahribin çaresi tarihsel bir yaklaşımı benimsemektir. Böyle bir yaklaşım, bütün zaman ve mekanlardan verilerin toplanması, bunların sistemli olarak düzenlenmesi, belli bir tabii ve insanî çerçevede yorumlanması, onların içsel ve heyecansal yönlerinin gösterilmesi ve dinin gelişimiyle ilgili temel kanunları keşfetmek için mukayeseli çalışmaların yapılmasından müteşekkildir. Jastrow'a göre bütün bunlar -ve sadece böyle bir yaklaşım - otantik bir din felsefesine zemin olabilir. Bu görünüş itibarıyla XIX. yüzyıl pozi-

tivistik görüşe Jastrow'un metodolojik naturalizm ya da bilinemezcilik (yani, nihai doğru ve değerlerle ilgili kişinin kendi görüşlerini kontrol altına alması, geri tutması) konusundaki ısrarı ile diğer dinlerin ve hayat tarzlarının, sempati duyan bir bakışla anlaşılması gerektiği konusundaki ısrarı ilave edildiğinde, XX. yüzyılın son çeyreğine kadar ki din çalışmalarının sorunları ve ilgi alanları konusunda küçük bir fikre sahip olunabilir. Şunu da söylemek gerekir ki, Jastrow'un çalışmasının basıldığı dönemde dine yaklaşım hususunda, alternatif olabilecek farklı bilimsel yaklaşımlar düşünülemezdi.

MODERN BİLİMSEL DİN ÇALIŞMALARINA ETKİLER

Jastrow, kendi görüş noktasından modern Batı'daki eleştirel din çalışmalarının gelişimi ile ilgili olarak geçmişe baktı. Burada en önemli şey, XVI. ve XVII. yüzyıldaki büyük coğrafi keşifler ve açılımlar idi ki, böylece Batılı insan başka davranış, düşünce ve inançlarla karşı karşıya gelmiş; insan doğası, kültürü ve dini ile ilgili Batı-merkezli bakışın genişletilmesine gereksinim duymuştu. Aynı dönemde doğa bilimlerinde büyük ilerlemeler gerçekleşirken bu yabancı hayat tarzları ve inançlarının keşfedilmesi entelektüel sonuçları da birlikte getiriyordu. *Tabiat* ve *tabiî* terimleri doğru ve hakikat için belirleyici ve normatif terimler oldu. Tabiî hukuk kavramı siyaset felsefesinde baskın hale gelince, tabiî din düşüncesi de, dinî felsefede oldukça rağbet gördü.

TABIÎ DİN

Bu yeni dönem, dinî inançların kendisine dayandığı ortak bir insan doğasının var olduğu fikrine dayanmaktaydı. Buna göre dinî inançlar insanlar arasında evrensel

bir uyuşma sağlamaktaydı. Deistik formu içerisinde tabii din, semâvî dinlerden bağımsız olması ve bu dinlere karşı üstünlüğü nedeniyle coşkuyla karşılanmaktaydı. Ayrıca tabii din, ilâhî varlıkların tabii bilgisi hakkındaki ortaçağ ve modern döneme ait kavrayışların hilafına, vahye bir giriş ve bir alternatif olduğu düşüncesiyle de alkışlanmaktaydı. Tabii dinin taraftarları şu görüşü benimsediler: Tanrı'ya (yüce güce), ilâhî inâyete ve diğer bilinen Hristiyan kavramlarına iman evrenseldi, fakat bu Tanrı, soyut olmaya ve hükümlanlığını da oldukça uzak tutmaya eğilim göstermişti. Eğer, pekçok araştırmanın ortaya koyduğu gibi, Deistik tabii din görüşünün kurucusu Cherburyli Lord Herbert (1583-1648) idiyse, David Hume (1711-1776) da bu görüşün çürütücüsü olmak istemişti. Hume'un ölümünden sonra basılan *Dialogues concerning Natural Religion* (1779) adlı eseri tabii aklın, duyu tecrübelerini aşan nihâî gerçeklikler konusundaki doğruları elde etmeye müsait olduğu anlayışına karşı güçlü argümanlar ihtiva etmekteydi. Ve *Natural History of Religion* (1757) adlı eserinde Hume, tabii din savunucularının ilkel insanın şerefliliği ve tamamen saf olduğu şeklindeki görüşlerine karşı çıktı. Şu anlayışı ortaya koydu: ilkel (ya da tarih-öncesi) din korku, hurafe ve irrasyonellikten doğmuş, çok-tanrıcılık ise (tek-tanrıcılık değil) kaba ve ilkel durumda yaşayan insanın dini olmuştur. Hume'un temel anlayışı en alt seviyeden en üst seviyeye, yani düşüncenin ve kültürün daha kompleks aşamasına varan doğrusal bir evrim fıkriydi ki, bu görüş daha sonraki din çalışmalarında baskın bir rol oynayacaktı.

Dinlerin yeni keşfedilen çeşitliliği ile ilgili mukayeseli çalışmalar, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda kaleme alınmıştı. Buna örnek olarak Alexander Ross'un *The Religions of the World*'u (1653), Bernard Picard ve J. F. Bernard'ın *Ceremonies and Customs of the World*'u (1733) ve Charles

Dupuis'in *Origin of All Cults* (1795) adlı eserleri verilebilir. Son iki eser Hristiyanlık dışındaki dinleri, sempati duyan bir bakışla anlama teşebbüsü idi. Fakat, Jastrow'un kaydettiği gibi, önceden kabul edilmiş bir tabii din teorisini empoze ettiği için Dupuis'in bütün gerçekleri görmesi mümkün olmadı. Denilebilir ki, burada yol gösterecek değer, kişinin bir teoriye sahip olmaması gerektiği değil, aksine dinî fenomenlerin çeşitliliğini görebilmesini sağlayacak muhtelif teorilere sahip olması gerektiğidir.

AYDINLANMA

Fransa'daki XVIII. yüzyıl Aydınlanma filozofları (mesela Voltaire) dini, yetenekli papazların cahil halk üzerindeki hakimiyetlerini onların korku ve batıl inançlarıyla oynayarak garanti altına almak için uydurdukları bir şey olarak görürken, Alman filozoflar dinlerin çeşitliliğini ve bu dinlerin tarihsel gelişimlerini geniş ve derin bir şekilde anlama yoluna gidiyorlardı. Bu filozofların en büyükleri arasında yer alan J.G. Herder (1744-1803) dini, insan kültürünün ve fikirler tarihinin gelişimi bağlamında görmüştü. Bu görüşe göre bütün çeşitliliği içerisinde din, insan zihninin evrensel ve tabii bir ifadesiydi; ayrıca dinin pratikleri temel dinî fikirlerin bir açığa vurumuydu. Herder'in yöntemi fikirlerin gelişiminin kökensel bir analizine dayanıyordu. Bu yöntemde erken dönem daha sonraki dönemlerle ilişkilendirilmekte ve ilkel ve arkaik formlar kıymetten düşürülmekten ziyade takdir edilmekte idi. Bundan dolayı Herder, kökensel tarihyazımı yönteminin ve din çalışmalarına tarihsel yaklaşımın kurucusu kabul edilmektedir.

Herder'in çağdaşı Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) de aynı şekilde dini, insan zihninin kendini açığa vurduğu temel bir unsur olarak görmüş ve bütün dinleri

insan gelişimine yaptığı katkı dolayısıyla yüceltmişti. Dinlerin genel tarihi üzerine köklü eleştirel çalışmalar kaleme almış olan diğer bir çağdaşı Christopher Meiners (1747-1810) ise, şu tespitlerde bulunan ilk modern yazarlardan biri idi: Seyyahların eksik kayıtlarının hilafına, bir dini benimsemeyen herhangi bir toplum var olmadı. O böylece dinin, insan doğasında yerleşik bir olgu olduğunu ima etmekteydi.

Her ne kadar bu Alman düşünürleri Aydınlanma dönemi insanları olup esasen tabiatçı bakış açısıyla görüşlerini ortaya koysalar da onlar, Fransız meslektaşlarının aksine, dinsel ruhun muhtelif biçimlerdeki tezahürüne karşı açık ve takdirkar idiler. Genel olarak bu farklılık gerçekten de onların tarihsel bakış açıları ve insan kültürünün özelliklerini kavrama ve takdir etmelerinde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, burada kaydetmek gerekir ki, din alanındaki önyargıları ne olursa olsun Fransız Aydınlanma düşünürleri (mesela Voltaire, Montesquieu, Turgot ve Condorcet) elbette tarihsel idiler ve köklü tarihsel çalışmalar yaptılar.

ROMANTİK İDEALİZM

Dine modern yaklaşıma diğer önemli Alman katkısı Romantik idealizm idi. Aydınlanma düşüncesine karşı bir reaksiyon olarak Romantik idealizm bireyselliğe, duygulara ve tahayyüle vurgu yaparak uzakta kalmış, kadim, mistik olanla halk kültürü ve dinine açık olmayı teşvik etti. Bu akım içerisinde birçok filozof ve edebiyatçı yer almaktaydı ki, din çalışmaları açısından bunların en etkili olanlarından biri Friedrich Schleiermacher (1768-1834) idi. Daha sonraki idealistik felsefeyle ilgili çalışmaları kadar erken dönemlerindeki Pietistik deneyimlerinin de kendisini derinden etkilediği F. Schleiermacher bir Pro-

testan teologdu. O, düşünme, yapma ve hissetmeyi insan şahsiyetini oluşturan unsurlar olarak görmüş ve dini, öncelikle hissetmeye bağlamıştır. Ona göre köken itibarıyla din sonsuzun doğrudan deneyimi olup daha sonra da mutlak bağlanmanın hissedilmesidir. Schleiermacher dinin bireysel yönü kadar, sosyal ve tarihsel bağlamı ile görünen yönü ve ortak özellikleri üzerinde de durmuştur. O, dili düşüncenin temel bir aracı olarak görmüş ve XX. yüzyılın ortalarına kadar kültürel çalışmalarda etkili olmuş olan yorumbilimsel teorilere çığır açıcı katkılar yapmıştır. Aynı şekilde onun din teorisi ve dinî tecrübeye yaptığı vurgu bahsedilen döneme kadar geniş etki uyandırmıştır.

Kant sonrası idealizmde G. W. F. Hegel (1770-1831) büyük bir yere sahipti. O, dönemindeki bütün düşünce akımlarını sentezlemiş ve bu akımların hepsini aşmıştı. Hegel'in çalışmaları Marksizm, Egzistansiyalizm ve Fenomenoloji gibi XIX. ve XX. yüzyılın büyük felsefi hareketlerine yol açtı. Temelde tarihsel ve evrimci bir noktadan hareketle o, sadece "zihin" in ya da "ruh" un nihai aşamasına kadar ki gelişiminin genel bir izahını ele almamış, aynı zamanda Asya kültürü ile ilkel kültürler de dahil din ve tarih felsefelerini de incelemiştir. Kendi din felsefesinde (o, bu terimi kullanan ilk kişidir) o, bilincin benzersiz bir tarzı olarak dinin incelenmesinden (his, idrak ve düşünce olarak) dinî bilincin ve tutumun analizine, nihai olarak da dine ilişkin bir spekülative düşünceye ulaşmıştır. Daha sonra o, oldukça eksik ilkel dinden mutlak din olan Hristiyanlığa kadar ki bilincin gelişen aşamaları bağlamında ortaya çıkan tarihi dinleri ele almayı sürdürmüştür. Hegel'e göre dinlerin somut tarihi, soyut din ideasının gerçekleşmesidir. Onu eleştirenler bu yorumun hem yöntem hem de içerik olarak yanlış olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre doğru yaklaşım tarihsel verilerden bir sonuca varmak olmalıdır ve Hegel'in yorumu esas itibarıyla dinin

gelişimiyle ilgili doğru olmayan bir görüşü ifade etmektedir. Yine de onu eleştirenler onun prensipte dinsel fenomenin tüm evrenini iyi bir biçimde kuşattığını ve evrimci bakış açısının XIX. yüzyıl düşüncesi üzerinde oldukça etkili olduğunu itiraf etmektedirler.

VICO

İnsan kültürü ve din ile ilgili modern düşüncenin gelişiminde oldukça önemli yeri olan bir başka şahsiyet de İtalyan filozof Giovanni Battista Vico (1668-1744) idi. O, doğa bilimleri ile insan ya da kültürel bilimler arasındaki ayırımın şaşırtıcı bir şekilde ilk dönemki öncüsü idi. Vico'ya göre biz sadece yaptığımız şeyi tam olarak bilebiliriz. Bu nedenle insan yapısı bir fenomen olarak kültür ve tarih fiziksel dünyadan daha kesin olarak bilinebilir. O, evrensel bir insan zihni ya da doğası olmadığı, aksine sürekli değişen bir kültürel gelenekler dizisi olduğunu vurguladı. Ona göre, bu kültürel geleneklerin her biri araştırmacıların kendi bulundukları kültürel bağlam içerisinde değil, her bir geleneğin kendi bağlamı ve terimleri içerisinde anlaşılması zorunlu bir durumdur. Schleiermacher gibi Vico da, düşünce ile dil arasında oldukça yakın bir ilişki bulunduğuna vurgu yaptı. Dahası o, arkeik kültürlerin "şiirsel hikmet"lerinin bir ifadesi olarak ve de daha sonraki çağların soyut düşüncelerinin tersine "hayali dünyalar" olarak mit ve metafora dikkat çekti. Vico'nun en ünlü görüşü onun tarihle ilgili şu düşüncesidir: Tarih, devrî aşamalar dizisidir; böylece toplumlar, tüm organize edilmiş yönleri (sosyal, politik, ekonomik, sanatsal, dini vd.) itibarıyla ilk vahşî dönemden çöküş ve yıkılış dönemi olan son aşamaya intikal ederler; bundan sonra da tüm devir tekrarlanır. O, dinin kökenini ilâhî olduğu düşünülen üstün bir güç karşısında duyulan korkuya dayandırmaktaydı ve dinin gelişimini bireysel insanların

Tanrısından aile, şehir devleti ve nihayet milletin Tanrısına doğru gelişen bir süreçte ele aldı. O, bu gelişimi ilâhî inâyetin yönlendirmesiyle ortaya çıkan, çoktanrıçılıktan ruhani bir tektanrıçılığa doğru tedrici olarak ilerleyen bir süreç olarak algıladı. Vico'ya göre din (ve Tanrı korkusu) sosyal düzen ve hukuk için bir öngerekliliktir. Kendi döneminde görmezden gelinen Vico'nun düşüncesi XIX. yüzyıl Romantisizm'inde ve XX. yüzyıl tarihselciliklerinde geniş bir üne kavuştu.

Modern dönem din çalışmalarının gelişimindeki muhtelif dönüm noktalarının tartışılması klasik antik dönemin orijinal, ileriye kapsayan teori ve yaklaşımlarının özlü bir incelemesini izleyecektir.

KLASİK ANTİK DÖNEMDEKİ GELİŞMELER

Antik Yunan'ın din çalışmalarına yaklaşımını anlamayı sağlayacak bir ipucu *theoria* ("spekülasyon") ve *historie* ("araştırarak öğrenme") terimleri olabilir. Bunlar Yunanlıların dünyaya verdikleri entelektüel cevabı karakterize eden eleştirel düşünce ve tecrübi araştırmaların işaretleri olarak görünmektedir. Bunlara Homer ve Hesiod gibi büyük Yunan şairlerinin - ki, Antik Yunanlılarca bilinen oldukça geniş çeşitlilikteki tanrıları kendi anlatısal ve sistematik temsilleri içerisinde ele almışlardır - dünyaya yönelik hayalî ya da efsanevi cevapları da ilave edilmelidir. Aynı şekilde şairlere ve filozoflara yorum yapma ve eleştiri için imkan sağlayan popüler mitler de önem arz etmektedir. Dahası dinî mitler, inançlar ve adetler bütünü asla Yunan bölgeleriyle sınırlı değildi. Yunan düşüncesinin ve araştırmalarının başlamasından çok öncelere, yani daha gerilere gidildiğinde Yunan denizci, tüccar ve seyahatçılarının yabancı halkların ve kültürlerin dinî inanç ve

pratikleri ile ilgili anlatımlarda bulunmuş oldukları görülmektedir. Ayrıca ilgilenilen malzemeler arasında sadece Yunan şehir devletinin geleneksel dinî kurumları değil, aynı zamanda bir inanca bağlı olarak tertip edilen gizemli ayinlerin yapılışıyla ilgili kişisel dinî tecrübeler ve ritüeller de bulunmaktaydı. Hem yerli hem de dışarıdan alınan bu gizemli inançlar ve ayinler etkili bir biçimde Yunanlılara birinci elden dinî deneyimler sağladı.

HECATAEUS VE HERODOTUS

Önceki nesillerden devralınan ve doğrudan seyahat tecrübeleriyle geliştirilip zenginleştirilen hikayeler Antik Yunanlıların muhtelif topluluklara ait mit, yaşantı ve adetleriyle ilgili yazılarının temelini oluşturmakta idi. Bu konularla ilgili en etkili yazarlar arasında Miletli Hecataeus (yaklaşık olarak m. ö. 500) ve yabancı ülkelerin etnografik tarihlerini yazmış olan Herodotus (doğumu m. ö. 484 ?) bulunmaktaydı. Herodotus'un *Histories*'i Batı Asya ve Mısır'ın antik dinleri ile ilgili bilgi (bazen yanlış olarak) vermektedir. Aynı şekilde Herodotus'un bu tarihî eserleri onun araştırma yöntemleri hakkında yorumlar kadar örnekler de sunmaktadır. Söylediğine göre çalışmalarında o, geçmiş olaylar ve görmediği topluluklarla ilgili duyduğu hikaye ve anlatımlar yanında "kendi görüş, kanaat ve araştırmalarına" dayanmaktadır. O, yabancı dinî tecrübe biçimleri ile yabancı inanç ve pratiklere açık ve kabule hazır idi. Yine o, Doğu ülkelerinin bin yıllık medeniyetlerine derinden hayranlık duymakta ve ilgilenmekteydi. O, Yunan dinî inanç ve pratiklerinin bu yabancı kültürlerdeki köklerini takip etti ve Mısır ile Yunan tanrılarının birbirleriyle, kuşku uyandıran bir şekilde ırksal, etnik ve etimolojik akrabalıklar temelinde ya da ilâhî işlevlerin birbirine benzerliği temelinde özdeşliğini ortaya koydu. Böylece o, modern ve daha yetkin tarihsel yöntemlerin öncüsü ve

dinî birliğin (farklı dinlerin uzlaştırılması ve karışımı) erken dönem versiyonunun kazandırıcı oldu.

Herodotus'un aktarımları hem antik hem de modern dönemlerde sert bir biçimde eleştirilse de, XX. yüzyıl bilim adamları - bazen yalan söyleyen araçlar tarafından yanlış yönlendirilmiş olduğunu bilmelerine rağmen - onun güvenilirliğini destekleme eğiliminde olmuştur. Filozof Heraklitus (doğumu m. ö. 540 ?) hem görme ve işitmeyle gerçekleşen şahitliklere dayalı birinci el aktarımları kullanma yöntemini hem de araştırmanın amacı olarak gerçekleri toplama metodunu eleştirmiştir. O, diğerlerinin içerisinden Hecataeus'a yönelik sert bir muhalefette bulunmuş ve şunları dile getirmiştir: Tefekkür gücü kıt olan kimseler için görme ve duyma zavallı rehberlerdir ve "pekçok şeyi öğrenmek kavramayı ve anlamayı öğretmemektedir". İşte bu, günümüze kadar tekrar edip gelen salt veri toplama yönteminin klasik bir eleştirisidir.

Daha da önemli olan çalışmalar Yunan tanrılarını canlı bir biçimde anlatan ve tasvir eden Homerik yazmalardır. Bu yazmalar Yunan zihni üzerinde sürekli etkide bulunmuştur. Ayrıca bu yazmalar tanrıların kökeni ve ortaya çıkışı ile evrenin kökeni konusunda da sistematik anlatımlar sağlayan Hesiod'un eserleri üzerinde de tesirli olmuştur. Dahası Aeschylus, Sophocles ve Euripides gibi büyük trajik şairler teolojik ve felsefî yorumlara konu olan çalışmalarında Yunanlılara ait dinî konuların köklü anlatımlarını sunmaktadır.

İONİAN FELSEFE

Hassaten bu meselelerin felsefî olarak ele alınması Anadolu'da yer alan Yunan kolonisindeki İonia'da M. Ö. VII. yüzyıl gibi erken bir dönemde başladı. İlk İonialı düşünürler ve onların ardılları tüm algılanabilir gerçeklikte-

ki ya da onun ötesindeki temel ilke ile ilgilendi. Bu ilkeyi onlar su, ateş, sonsuz ya da belirlenemeyen, bir kozmik *logos* ya da akıl, birliğin matematiksel ilkesi ve benzeri şeyler olarak muhtelif biçimlerde düşündü. Werner Jaeger (1888-1961) gibi bilginler bu ilk dönem düşünürlerinin sadece tabiat filozofları ya da arkeik bilim adamları olmadığını, esasen bu kişilerin teolog olduklarını vurgulamışlardır. Onlar için “doğa”, entelektüel olarak kavranılmaya çalışılan temel bir gerçeklik ve tüm şeylerin nihai kökeni anlamına gelmekteydi. Ne olarak adlandırılırsa adlandırılırsın (mutlak, sonsuz gibi) ona, yalnızca ilâhîlik atfedilebilirdi. Doğayla ilgili bu düşünüş, ilk dönem Yunan düşüncesini geleneksel mit ve din ile bir çatışmaya soktu. Bunun bir yeniden yorumlama olduğu da söylenebilir ve bu böylece Yunanlıları dinin kökeni ve doğası ile ilgili bir araştırmaya sevketti. Ayrıca onları dinle ilgili psikolojik, antropolojik ve sosyolojik bir yorumun başlangıcına götürmüş oldu.

İlk dönem Yunan düşüncesi, tüm varlıkların gerisindeki nihâî ilkeyle ilgili ilk sistematik bakışını bütün varlıkları içine alan, (popüler dinin sınırlı tanrıları da dahil) bütün varlıklar için ilâhî bir temel olan Sonsuz ve Sınırsız kavramı ile Anaximander’in (doğum M. Ö. 610 ?) çalışmalarında ortaya koydu. Xenophanes (doğum M. Ö. 560 ?) ile birlikte bu görüş, ilâhî olanın yetersiz bir imajı olan eski mitlerin, epik şiirlerin ve popüler dinin çok çeşitli ve insanımsı (antropomorfik) tanrılarına karşı aşağılayıcı bir alayın temeli oldu. Zira Xenophanes ilâhî olanı tek bir ezeli bilinçlilik olarak nitelendirmekteydi. Democritus (doğum M. Ö. 460 ?) popüler tanrıları etkileyici doğal fenomenlerin ve bilgelik gibi soyutlamaların şahıslaştırılması olarak nitelendirdi. Yine o, bu tanrıları, düşlerde görülen ve korku ve dehşet saçan yaratıkların şahıslaştırılması olarak düşündü. M. Ö. V. yüzyıldaki sofistlerle birlikte evrenin

doğasına odaklanmaktan insanın doğasına odaklanma yönünde bir değişim ortaya çıktı. Bu değişim böylece, içerisinde dinin yararlı bir fonksiyon (ve bazı zamanlar yararlı bir kurgu) icra ettiği düşünülen insan kültürü ve toplumuna yönelme demektir. Dinin fonksiyonelliğini hesaba katan bu pragmatik duruş dinî inançların doğruluğu sorununu atlayarak bu inançların nasıl ve niçin ortaya çıktıkları sorununa kilitlendi. Dolayısıyla bu da, devlet dini ve bu dinin pratikleriyle bir uyum arzetmekteydi.

PLATON VE ARİSTOTELES

Platon (doğum M. Ö. 428 ?), popüler dine ve şairlerin tanrılarla ilgili anlatılarına eleştirel yaklaşıp da bazı ilk dönem Yunan düşünürlerinin açık materyalizmine ve Sofistlerin kuşkuculuğuna karşı çıktı. Nitekim o, varlıkların düzeninde ilâhî bir aklın var olduğunu kabul etmekte ve “barbarları”, ilâhîliği semavî varlıklara atfetme noktasında bu düşünürlerden daha zeki görmekte idi. Bazı sofistlerin yaptığı gibi dini, iptidai ve ilkel bir çağda araç olarak kullanılan bir yalan olarak görmek bir yana o, dinin, en erken dönemlerde daha arı ve daha doğru olduğunu savundu. Yine o, çeşitli topluluklar ve dönemlerle ilgili bilinenlere dayanarak ilâhî olana inancın evrensel bir fenomen olduğunu ortaya koydu. Platon’un en ünlü öğrencisi olan Aristoteles (doğum M. Ö. 384) de bu konularda onunla genel olarak hemfikir idi. Her iki filozof da modern anlamda bir karşılaştırmalı din çalışması içerisine girmese de, kendi zaman ve mekanları içerisinde yer alan popüler din ve gizemli inançlar kadar, etnografik ve tarihi yazılardan elde edilen malzemelere de atıfta bulunmuşlardır. Dahası Aristoteles, karşılaştırmalı yöntemin kurucusu idi ve öncelikle bu yöntem, kendisi tarafından biyolojik çalışmalara uygulandı, daha sonra ise, birçok diğer alana taşındı.

SÖZDE-DİNİ TOPLULUKLAR

Sözde-dinî topluluklar olan ve kendilerini belli bir zihnî konuma ve hayat tarzına ulaştırmaya adanmış felsefî ekoller Pythagoras (doğum M. Ö. 580 ?) tarafından kurulmuş olan topluluğa kadar geriye gitmekteydi. Bu topluluktaki üyeler ruhlarını yeniden-doğuş çemberinden kurtaracak bir arınma durumunu elde etmeyi amaçlamaktaydı. Büyük İskender'in (M. Ö. 334-325) çok çeşitli dinî inançlarla teması sağlayan fetihlerinin ve birçok Doğu ülkesinin ele geçirilmesinin ardından yeni ekoller ortaya çıktı. Mesela aşırı bir kuşkucu (skeptik) felsefenin kurucusu olan Pyrrhon'un (doğum M. Ö. 360 ?), İskender'in seferleri üzerine karşılaşılan Hint zahitlerinden tüm arzulardan nasıl kurtulunacağını, öğrencilerine öğrettiği bir yöntem olan bir şey hakkında hüküm vermeden tam bir bekleyiş durumunun ve tüm eşyaya sessiz kalma halinin nasıl elde edileceğini öğrendiği kaydedilmektedir. Aynı şekilde etkili Epikurian ve Stoik ekoller de mutluluğu elde etmek için muhtelif derin düşünme (teemmül) ve kendini adanma yöntemleri öğretmişlerdir.

STOİSİZM

Son dönemlerde din konusundaki düşüncüyü etkileyen iki temel görüş Stoisizm tarafından geliştirildi. Bunlardan ilki, Tanrı için kullanılan isimlerin çoğulluğunun tek bir ilâhî varlığın çeşitli yönlerinin ifadesi olduğuydu. Bu da panteistik bir öğretiye varmaktaydı ve aynı şekilde farklı terimler içerisinde bütün dinlerin aynı şeyi söylediği şeklindeki birleştirici anlayışa yol açmaktaydı. İkincisi ise, alegorik yorumların, yani bir yorumlama yönteminin kullanılması idi ki, bunun bir sonucu olarak eski mitler ve ritüeller Stoik felsefî öğretilerin mecâzî bir ifadesiymiş gibi anlaşıldı. Stoik birleştiriciliğe karşı bir akım Euheme-

ros (yaklaşık M. Ö. 300) ile birlikte ortaya çıktı. Euhemer-ros tanrıların ilahlaştırılmış krallar, kahramanlar ya da fahişeler (Aphrodite gibi) olduğuna ilişkin delilleri sağlayan kutsal yazıların yer aldığı bir bölgenin kurgusal bir anlatısını kaleme aldı. Dinî tapınmanın kökeni ile ilgili bu görüş, daha önce ifade edilmişti, fakat bu özellikle Büyük İskender'in ve Helenistik dünyanın hakim inançlarının yüceltilmesi bağlamında oldukça önemli oldu. "Euhemerism" din konusunda yazan birçok Latin yazar arasında benimsenen bir görüş haline geldi. Bu görüş daha sonra Hristiyanlar tarafından putperestlere karşı yapılan tartışmalarda kanıt olarak kullanıldı. Ayrıca bu görüş, dinlerin kökeni üzerine yazı yazan modern yazarlar tarafından da muhtelif şekillerde dile getirildi. Bununla birlikte Strabo (doğum M. Ö. 64 ?) gibi Antik Yunan tarihçileri Euhemer-ros'un anlatısının sahte-tarihî kişiliğine karşı sert bir eleştiri içerisinde idi. Strabo, bir XIX. yüzyıl teorisinin de öncülüğünü yaparak, özel bölgelerde ortaya çıkmış olan eski mitlerin izahını yaptı.

ROMALI YAZARLAR

Din konusunda yazan büyük Romalı müellifler arasında Cicero ve Varro önemli bir yer tutmaktaydı. Cicero (doğum M. Ö. 106) Milattan önceki ilk yüzyıla ait muhtelif felsefî ekoller ile dinî inançlar ve uygulamalar hakkında klasik bir eser kaleme aldı (*On the Nature of the Gods*). Aynı şekilde o, (ilham yoluyla) gelecekte haber verme ile ilgili bir çalışma daha yaptı ki, bununla ilgili Augurs College'in bir üyesi olarak kişisel tecrübesi vardı. Cicero Tanrı'ya kendini adama ve inancın iç unsurları konusunda kayda değer bir bilince sahip idiyse de, onun vurgusu esasen teolojik meseleler, yani "tanrıların doğası hakkındaki görüşler" üzerine idi. Varro (doğum M. Ö. 116), Romalı dinî şahsiyetler, mekanlar, uygulamalar ve tanrılar konu-

sunda oldukça önemli bir eser kaleme aldı. O burada teolojileri üç tipe ayırdı: mitsel, fiziksel ve sivil. Bunların sonuncusu bir kentin halk inançları ile ilgiliydi. Yöntemi konusunda Varro, kendisinin bir filozof olarak değil, aksine ilâhî varlıkların önündeki insanın meseleleriyle ilgili olan bir tarihçi olarak yazdığını belirtti. Böylece o, devleti sosyo-politik ihtiyaçları karşılamak için gelişmiş kutsal kurumların öncüsü olarak gördü.

Yabancı dinler hakkındaki bilgiler muhtelif Romalı yazarlar tarafından ortaya kondu. Julius Caesar (doğumu M. Ö. 100 ?) Gallic Savaşları süresince karşılaşılan halkların adet ve yaşayışlarını tasvir etti. Tacitus (56-120), German kabileleri hakkında etnografik bir çalışma yapmıştı ki burada o, barbarların saflığı ile Roma'nın bozulmuşluğunu karşılaştırdı. Plutarch (doğum 46 ?), küçük bir eser kaleme aldı ve orada Mısır mitolojisi ile Zoroastrianizm hakkında kayda değer bilgiler verdi. Fakat o burada, şüpheli bir takım etimolojik ilişkilere dayalı olarak Yunan ve yabancı mitler arasında yüzeysel benzerlikler kurma çabası içerisine girdi. Samosatlı Lucian'a (doğum 120 ?) atfedilen bir küçük eser daha var ki, burada Antik Suriye dini ile ilgili değerli bilgiler ve anlayışlar sergilendiği görülmektedir. Daha da önemli olanı, Doğu'nun muhtelif gizemli inançlarının Roma'ya sokulması ve bir takım dinî uygulamaları yerine getirenlere arınma ve kurtuluş sözünün verilmesi idi.

Böylece Hristiyan döneminin ilk yüzyıllarına kadar yabancı dinler konusunda kayda değer bilgiler Yunanlılar ve Romalılara ulaşabilmişti. Aynı şekilde filozofların tanrının doğası hakkında ortaya koyduğu düşüncelere ve yine bu filozofların içinde yaşadıkları zamanın ve bölgenin dinleri hakkındaki eleştirel yargılarına ilaveten seyahat, fetih ve ithal edilen inançlar yoluyla Yunan ve Romalıların doğrudan elde ettikleri deneyimler de söz konusu idi.

Dinin eleştirel olarak incelenmesi ve özellikle çeşitli dinlerin birbirleriyle mukayesesi, ne yaptığının bilincinde olan modern disiplinlerin teorik ve yöntemsel tarzları içerisinde yapıldığı gibi olmasa da, başlamıştı. Kuşkusuz dinler ve inançlar arasında şüpheli etimolojik ve etnolojik bağlantılar kurulmuş, tarihi olarak birbirinden ayrı ve ilişkisiz olan dinlerin oldukça temelsiz bir birleştirimine teşebbüs edilmişti. Ama ne olursa olsun burada parmakların çataldan önce geldiği şeklindeki eski bir atasözü hatırlanmalıdır. Dinin sosyo-politik işlevi ve dinî inançların kökeninin psikolojik ihtiyaçlar içindeki yeri gibi birçok yeni modern kavram, Hristiyanlık dönemi öncesindeki yüzyıllarda ortaya atılmıştı. Herodotus gibi Yunan etnografi tarihçileri din çalışmalarına yönelik antropolojik yaklaşımın antik dönemdeki öncüleri olmuşlardı.

MUKAYESELİ DİN ÇALIŞMALARININ BAŞLANGICI

Mukayeseli din çalışmalarının başlangıcını bir bakıma XIX. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Alman-İngiliz filolojist F. Max Müller'in (1823-1900) çalışmasıyla başlatmak adet olmuştur. Müller'in Hint-Avrupa dilleri hakkındaki geniş bilgisi, filolojiye mukayeseli olarak yaklaşımı, bu mukayeseli yaklaşım yöntemini din çalışmalarına taşıması ve bir bilimsel disiplin olarak bu çalışmayı açıkça ortaya koyması bu yeni alanda Avrupa'nın belli başlı üniversitelerinde bir kürsü oluşturmak için yaşamı boyunca gerekli hususları hazırladı. Müller, kaçınılmaz bir biçimde düşüncenin dile bağımlı olduğunu peşin bir kabul olarak varsaydı ve tanrı isimleri, dinî inançlar ve mitlerin kökleri ile ilgili etimolojik araştırmalara girdi. Onun "mit"i "bir dil hastalığı" şeklinde gören ve oldukça eleştiri alan kanaati mitin, doğal fenomenlerin büyüleyici deneyimlerinden

elde edilen metaforların, daha sonra gerçek varlıklar için mecaz olarak kullanılmasının bir sonucu olduğunu vurgulamaktaydı.

HOLLANDA EKOLÜ

Diğer öncüler arasında dinler tarihi alanındaki saygın Hollanda ekolünün kurucuları olan C. P. Tiele (1830-1902) ve P. D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920) yer almaktadır. Tiele, antik Yakın Doğu dinleri üzerine yaptığı tarihî çalışmayla dinî fenomenlere duyduğu sistematik ilgiyi ve dinin özü konusundaki felsefî araştırmayı birleştirdi. Chantepie ise, klasik eseri *Manual of the Science of Religion*'da (1887-1889) dinî fenomenlerin (kutsal taşlar, ağaçlar, hayvanlar, mekanlar, kişiler, yazılar, toplumlar, vb.) dakik bir sınıflamasını yaptı ve daha sonraki din fenomenolojilerinin de öncüsü oldu.

AUGUSTE COMTE

XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki bilimsel ve entelektüel gelişmeler din çalışmalarına yönelik yeni yaklaşımlar için bir model oluşturdu. Fransız filozof Auguste Comte (1798-1857), bilimlerin ilerlemeci bir tarihsel gelişim içerisinde olduğunu düşündü (en basit ve en soyuttan en kompleks ve somuta, matematikten sosyolojiye) ve buna mukabil bir gelişmenin toplumda da olduğunu kaydetti (teolojik-mit-sel bir aşamadan pozitif-bilimsel aşamaya). Ona göre sosyal bilimler, kendi özel fenomen tiplerine kendi tekniklerini uyarlasa da, doğa bilimlerini örnek almaktadır. Sosyal bilimler toplumla hem "sosyal statik" olarak (yani, organik bir bütün olarak) hem de "sosyal dinamik" olarak (yani, geçmişten şu ana ve geleceğe doğru tarihi bir gelişme olarak) ilgilenmektedir. O, dini, sosyal aşamanın çocukluk dönemine indirgemiş görünse de dinin önceki çağ-

larda ilerletici bir güç olduğunu düşünmüş ve hatta modern bilimsel dönem için bir “insanlık dini” önermiştir. Comte, bu görüşleriyle XIX. yüzyıl düşüncesi üzerinde çok büyük bir etki yapmıştır.

HERBERT SPENCER

İngiliz filozof Herbert Spencer (1820-1903) da geniş kapsamlı eserlerinde biyoloji ve sosyoloji dahil bütün bilgi alanlarında basitten karmaşığa doğru seyreden evrimci bir teoriyi ortaya koyan bir yazar idi. Ona göre evrim bir “organik yasa” idi ve bütün fenomen tiplerinde tekbiçimli olarak kendini gösteriyordu. Böylece ona göre toplumları biyolojik organizmalara benzer bir biçimde düşünmek mümkündü. (Spencer’in düşüncesi Darwinci hipotezi hem öncelemiş hem de takip etmişti). O, dinin kökenini düşlerden ve gölgelerden türeyen ruhlara ya da hayaletlere olan inançta gördü. Böylece o dinin kökeninin, değişmez insan ruhlarına olan inançta, daha sonra da ezeli olan tanrılarda ve ilâhî kişiliklerde olduğunu düşündü. Ona göre hayaletlere olan inançtan atalara tapınma ve orijinal dinî inançlar doğdu. İlâhî doğa hakkındaki nihâî antropomorfik (insanbiçimsel) görüşleri benimsemese de Spencer, dinin, insanları birbirine bağlayan ve geleneksel değerleri muhafaza eden kıymetli bir sosyal güç olduğunu düşündü. Dinlerin tarihsel gelişimi ile ilgili yetersiz bilgisine rağmen o, toplum çalışmalarının bilimsel bir yaklaşımla yapılması gerektiği üzerinde ısrarla durdu ve hepsinden öte, onun evrensel bir yasa olarak evrimi açık bir biçimde dile getirmesi din çalışmaları üzerinde oldukça etkili oldu.

Comte’la birlikte Spencer bu çalışmalara evrimci bir biçimde yaklaşımın mümkün olduğunu gösterdi ve kısa bir süre sonra XIX. yüzyıl düşüncesi üzerinde devrimci etkileri olan organik evrimle ilgili Darwinci hipotez bu im-

kanlılığı bilfiil hale getirdi. Bu fiili durumun ortaya çıkması, yapılan bu türden çalışmaların, en erken ve kabul edilen en basit aşamalar da dahil bütün bir insanlığın kültür tarihine taşınmasıyla oldu.

ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Sistematik bir disiplin olarak dine antropolojik yaklaşımın Batı kültüründe oldukça derin kökleri vardır. Bu kökler Antik Yunan etnografya tarihçilerine ve onların Romalı ardıllarına kadar götürülebilir. Aynı şekilde XVI-II. yüzyıl Avrupa düşüncesindeki belli akımlar da önemlidir. Bu akımlar kültürlerin özel ve birbirlerinden farklı olduğunu, ayrıca kültür ve dinlerin ilerlemeci bir gelişim içerisinde bulunduğunu vurgulamaktaydı. Bu felsefi gelişimcilik XIX. yüzyıl sosyolojik ve biyolojik evrimciliğine bir hazırlık mahiyetinde idi. Ayrıca dinle ilgili antropolojik teorilerde de oldukça önemli bir rol oynayacaktı.

İNGİLİZ EKOLÜ

Bir İngiliz etnologist olan E. B. Tylor (1832-1917) evrimci kavramları din çalışmalarına uygulayan ilk bilginlerden biri olup genel olarak antropolojik din çalışmalarının kurucusu olarak görülmektedir. Batılı seyyahlar, misyonerler, kolonici yöneticiler vd. tarafından tasvir edilen modern ilkel kültürlerin gelenek ve inançlarının arkaik ve tarih öncesi dönemlerin yaşayan bir devamı olduğunu kabul ederek o, bunların dinin orijinal durumu hakkında kanıtlar sağladığı sonucuna vardı. Aynı şekilde o, manevi kültür aşamasının arkaik ve ilkel toplumlardaki kaba maddi kültür aşamasına karşılık geldiğini varsaydı. Tylor en çok animizm teorisiyle dikkat çekti: Ona göre dinin ilk aşaması ruhlara olan inançtan meydana gelmişti; bu inanç sadece insanların ruhlarına değil, aynı zamanda

tüm doğal organizmaların ve nesnelerin ruhlarına olan bir inançtı da. Buradan uykuda ya da ölüm halinde ayrılabilen bir insan ruhu anlayışına, doğal dünyanın ruhsal bir birlik oluşturan yönü olduğu görüşüne ve dolayısıyla da bunlarla ilişkili olan dinî inanç ve geleneklere varıldı. Bu teorinin, ilkel insanın soyut entelektüel kapasitesine vurgu yaptığı sıkça kaydedilmektedir.

Tylor'un doğrudan etkilediği kişiler arasında İngiliz antropolog R. R. Marett (1866-1943) ve İskoçyalı edebiyatçı ve bilgin Andrew Lang (1844-1912) bulunmakta idi. Marett, dinin bir animizm-öncesi dönemi olduğunu ileri sürerek (daha sonra "dinamizm" ya da "animatizm" olarak adlandırılacaktır) üstadının vardığı noktanın ötesine geçti. Ona göre bu dönemde insanlar sıradışı doğal fenomenler, olaylar ve kişilerde mevcut olduğunu hissettikleri müşahhas olmayan doğa-üstü bir güce karşı ürperti ve şaşkınlıkla karşılık vermişlerdi. O, XIX. yüzyılda çeşitli halklar içerisinde böyle bir güce tapınıldığına dikkat çekti ve bunun dinin orijinal şekli olduğunu belirtti. Marett yaklaşımında açıkça evrimciydi ve modern antropolojinin kurucu ögesi olarak Darwinci hipotezi yüceltti. Bununla birlikte Lang, mevcut evrimci ön-kabullere karşı olarak, varsayılan ilkel halklar içerisindeki üstün varlıklara ya da yüce tanrılara olan inanca dikkat çekti ve bunun dinin en erken şekli olmuş olabileceğini ifade etti. Onun bu tezi daha sonra ilkel tektanrıcılığın mükemmel bir teorisi oldu.

Antropolojik din teorileri üzerinde oldukça etkili olan bir başka Britanyalı, W. Robertson Smith (1846-1894) idi. İskoçya bölgesinden olan bu kişi Ahd-i Atîk ve Semitik dil çalışmalarında uzmandı. Daha önceki teorisyenlerin bireyci ve entelektüelist vurgularından kalkarak İsrailîler öncesi Semitik kabilelerle ilgili yapmış olduğu mukayeseli çalışmasında o, ilkel dinlerin inanç ve öğretilerden çok özünde bir sosyal kurum ve ayinsel pratikler

meselesi olduğunu iddia etti. Totemizm kavramını (yani, sosyal grupla organik türler arasındaki ilişkiyi) benimseyen Smith, Antik Semitikler arasındaki kutsal kabile hayvanının kurban edilmesinin o kabilenin üyeleri arasında bir birlik oluşturduğunu ve hayvanın etinin ve kanının yenilip tüketilmesi sayesinde kabile tanrısıyla bir birlikte kurulumunu belirtti. Böylece kurban etme sosyal yönden bütünleştirici ve muhafazakar tarz olarak geleneksel bir eylem idi. Smith'e göre bu, daha sonraki İbrâni kurban uygulamasının temeliydi (ki, bu oldukça tartışılmış bir tezdur). Pekçok çağdaşı gibi Smith de kültürün kaba ve basit aşamadan daha yüksek ve karmaşık aşamaya doğru seyreden doğrusal bir evrim izlediği görüşünü kabul etmişti.

FRANSIZ EKOLÜ

Büyük etkileri olan Fransız sosyologu Emile Durkheim (1858-1917), dinin sosyal karakteri ve dinî hayatın en ilkel biçimi olarak ilkel kabile inancı olan totemizm üzerine yaptığı vurgu bakımından Smith'i izledi. Dahası o, totemizmi kutsal ve din-dışı alanlar arasındaki ayrımla irtibatlandırdı. Totem grubun kutsallarının ve tanrısının somut simgesiydi; dolayısıyla da grubun inanç ve eylemlerinin merkezini oluşturuyordu. Onun bu görüş hakkındaki kanıtı tek bir Avustralya yerli kabilesiyle ilgili yapılmış bir çalışmaydı. O, mukayeseli olmayan bir biçimde yapılmış bu çalışmanın genelde dinin en ilkel biçimini ortaya koyduğunu savundu. Durkheim, insanları ahlâkî bir topluluk içerisinde birleştiren dinin, kutsalla ilişkili bir inançlar ve pratikler sistemi olduğu tanımından ve sosyal grubun, kutsal hakkındaki düşünce ve imajların nesnel bir göstergesi olduğu kanaatinden hareketle görüşlerini ortaya koymuştur. Ona göre din, temel bir sosyal gerçekliktir ve sosyal olan (bireyselci anlamda) psikolojik olanı

aşmaktadır. O, yeğeni ve gözde öğrencisi Marcel Mauss ile ilkel sınıflandırma sistemleri konusunda bir araştırma yaptı. Burada o, insanların, kendisiyle din ve hatta boş bölgeler dahil, insanlık deneyim ve faaliyetlerinin tüm alanlarını elinde tutabilme imkanına sahip olabildikleri kategorileri sosyal ayırım ve sınıflandırmaların bir yansıması olarak düşündü. XX. yüzyılın sonlarında yorumcular Durkheim'in yaklaşımını sembolistik olarak değerlendirdiler ve bu yaklaşımda, bir bütün olarak sosyal yapı içerisindeki açık inanç ve pratiklerin derin anlamlarını elde etmek için bunların "deşifre" edildiğini belirttiler.

Din konusunda antropolojik-sosyolojik yaklaşımlarda bulunan bir diğer önemli bilgin de Lucien Levy-Bruhl idi. Aslında bir filozof olan Levy-Bruhl, ilkel toplulukların temel sosyal yapıları üzerinde durmaktan ziyade onların düşünme tarzları üzerinde yoğunlaştı ve özgül bir "mantıksallık-öncesi" ilkel zihniyetinin var olduğu sonucuna vardı. Ona göre bu zihniyet, modern Batı insanının soyut düşüncesinden farklı olarak "mistik bir katılım" boyutuyla karakterize edilmekteydi. Son yıllarında Levy-Bruhl bu tezini yeniden şekillendirdi. Bu yeni teze göre hem ilkel hem de modernler için geçerli olmak üzere - içerisinde katılımcı ve somut düşünücü etkenlerin de söz konusu olduğu - ortak bir insan zihniyeti mevcuttu. O bu teorisini mit çalışmalarına da uyguladı ve mitin, gerçekte var olan mistik katılımın hayâl gücüne dayalı bir alternatifi olduğu sonucuna vardı. Görüşleri arasındaki karşıtlıklara çeşitli itirazlar yapılmış olsa da Levy-Bruhl, ilkel insanın zihin dünyası ve dinî yapısı ile ilgili daha sonraki felsefi, dinî ve tarihî yaklaşımlar üzerinde büyük etki yapmıştır.

Fransız kültür dünyası içinde faaliyet gösteren dikkate değer bilginler arasında N. D. Fustel de Coulanges (1830-1889), Arnold van Gennep (1873-1957) ve Ernest Renan (1823-1892) gibi kişiler de vardı. Ünlü çalışması

La cite antique (1864) adlı eserinde Fustel, Antik Greko-Romen şehrini ele aldı ve sivil yasaların ve kurumların temelini toplumun en erken dönem dinî inanç ve geleneklerinde yattığını belirtti. Ayrıca o burada, daha sonraki bir dönemin literatürü ile ilgili yapılacak derin araştırmalarla bunların ne olduğunun ortaya konulabileceğini de kaydetti. Bir antropolog, folklorist ve dinler tarihçisi olan Van Gennep ise, özellikle insanlık yaşamındaki önemli dönüşümleri işaret eden geçiş dönemi ritüelleri üzerine yaptığı çalışmayla dikkat çekmektedir. Onun bu çalışması yaratıcılığa dayalı literatür üzerinde olduğu kadar, daha sonra gelen bilginler üzerinde de bir hayli etkili olmuştur. Aslında bir Semitik filoloji uzmanı olan Renan da, müstakil bir eleştirel din çalışması konusunda ısrar etmesi sebebiyle zikre değerlidir. Ona göre böyle bir din çalışması Batı'nın geleneksel din ve teolojisinden bağımsız olmalı, fakat böyle olacak diye de bunlara karşı tahripkar davranmamalıdır.

JAMES G. FRAZER

Aynı zamanda İngiltere'de James G. Frazer (1854-1941) büyük eseri *Golden Bough* (1890; 3. ed. , 12 c., 1911-1915) üzerinde çalışmaktaydı. Bu eser karşılaştırmalı din alanında oldukça yaygın bir üne kavuşacak ve T. S. Eliot'ın ölümsüz şiiri *The Waste Land*'in (1922) hazırlanışı da dahil çeşitli araştırma ve kültür alanlarında bir hayli etkili olacaktı. Eserini klasik literatür ve etnografik yazılarla ilgili geniş bilgisine dayandıran Frazer, mukayese yöntemini kullanarak birbiri ardı sıra gelen evrimsel aşamaları inceledi ve böylece kültür ve dinin evrimini ortaya koymaya çalıştı. Ona göre en erken aşama büyüsel düşünce ve pratiğin yer aldığı din-öncesi bir aşamaydı. Bu aşamada amaç, insanî güçler vasıtasıyla dış çevreye hükmedebilmektir. Oysa bu aşamanın ardından gelen dinî aşama

üstün-insanların -ki, diğer insanlar onlara bağımlı olduklarına inanmaktaydı- pişmanlıklarının ve tövbekârlıklarının olduğu bir aşamaydı. Frazer büyü, insanlığın gelişimi içerisinde nispeten daha sonraki bir dönemde ortaya çıkmış olan bilime benzetti. Zira ona göre gerek büyü gerekse de bilim insanın ihtiyaçlarını karşılayabilmek için (bilinçli ya da bilinçsiz) tutarlı bir dünya görüşüne dayanan bir takım teknikleri kullanmaktadır. Frazer'a göre ikisi arasındaki fark büyüün yalan yanlış öncüllere dayanmasında aranmalıdır. Onun arkaik kültür ve din hakkındaki görüşü, Tylor'un gibi entelektüelist ve bireyseldir. Hatta ondan tekbir-doğrusal çizgi anlamında daha çok evrimcidir. Daha sonra gelen bilginler belli noktalarda Frazer'e karşı çıkmış ve onun, içerisinde heterojen verileri mukayese etme, büyüün dinî evreden önce geldiğini savunma, büyü ile dini keskin bir biçimde birbirinden ayırma ve aşırı evrimci senaryolar kurma gibi bir takım hususlara yer veren yaklaşımını eleştirmişlerdir.

YAYILMACI (DİFFUSİONİST) EKOL

İngiliz ve Fransız ekollerinin hâkim evrimci yaklaşımına Alman "yayılmacı" ya da "kültürel-tarihsel" ekolu tarafından karşı çıkıldı. Bu ekole göre farklı bölgelerin kültürlerindeki benzerlikler ilkel dönemlere kadar geri giden göçlere ya da diğer temaslara bağlı olarak tek bir aslî bölgeden yayılmışlıkla izah edilmelidir. Böylece bu teoriyle "kültür daireleri"nin (yani, özgül kültürel bütünlüklerin) çeşitli küçük çaplı göçlere bağlı olarak aynı coğrafi bölgede yer alabileceği görüşüne de varılmaktadır. Yayılmacı ekol mensupları genel olarak çeşitli bölgelerdeki kültürel keşiflerin birbirinden kopuk bir biçimde yapılamayacağını, zira kültürlerin muhtelif bölgelerde ortaya çıkabilmesi için tek bir aslî bölgeden gelen yayılmanın zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir. Önemli Alman yayılmacıları

Friedrich Ratzel (1844-1904), Leo Frobenius (1873-1938), Fritz Graebner (1877-1934) ve Wilhelm Schmidt (1868-1954) idi. Bir erken dönem tektanrıcılık teorisinin savunucusu olan Schmidt, kültür-dairesi teorisini din çalışmalarına uyguladı ve "tarihsel yöntem" dediği bu yaklaşımın ilkel olanlar da dahil tüm dinler tarihiyle ilgili sağlıklı bilgileri verebilecek yegane teori olduğunu ifade etti. Aynı şekilde bir İngiliz yayılcı ekolü de söz konusuydu ki, bu ekolün zikre değer şahsiyetleri arasında da G. Elliot Smith (1871-1937), onun öğrencisi W. J. Perry (1868-1949) ve W. H. R. Rivers (1864-1922) bulmaktaydı.

FRANZ BOAS

Alman-Amerikan antropolog Franz Boas'ın antropolojik çalışmaların gelişmesinde büyük bir etkisi vardı. Bu etki onun titizliği, disiplinli alan-çalışmaları ve ünlü öğrenciler yetiştirmesi sayesinde gerçekleşti. O, dil, sanat, anlatı ve ibadetler dahil kültürün bütün yönleri ile ilgili tasvir ve kayıtların büyük bir titizlik ve çaba gerektirdiğini ısrarla belirtti. Böylece bir bilgin insan bilimleri konusundaki yazılı malzemelerin karşılığını görebilir ve dolayısıyla da bir kültürün iç yapısına nüfuz edebilir. Mesela görsel tecrübeler o tecrübeyi yaşayan kişi tarafından aktarılır, araştırmacı tarafından kaydedilir ve böylece ilkel dinlerin yorumlanmasında ilk elden bir veri olarak saklanır. Genel görüşlerinde Boas, ilkel zihniyetin hem rasyonal hem de sözde irrasyonel alanda olmak üzere medenileşmiş zihniyete benzediğini iddia etmiştir. Genel olarak o, ilkel kültür ve din alanında geniş evrensel genellelemelere varmaya karşı çıkmış, her kültürün kendi başına ele alınması gerektiğinde ısrar etmiş ve kültürel fenomenin kompleks oluşu sebebiyle genel yasalara varmanın kolay olmadığını belirtmiştir. Dahası Boas, her kültürel parçanın - ekonomik, sanatsal, büyüsel, dinsel, vb. - birbirine

geçmiş bir bütün içerisinde bir unsur olarak görülmesi gerektiği üzerinde durmuş ve bu konudaki ısrarı nedeniyle de o, antropolojinin fonksiyonalist ekolü içerisinde değerlendirilmiştir. Aynı şekilde o, sosyo-kültürel gelişim formu olarak tek yönlü bir doğrusal ilerlemeyi kabul etmemesi sebebiyle de yayılmacılarla ilişkilendirilmiştir.

BRONISLAW MALINOWSKI

Doğrudan gözlemi savunan ve bunu pratik olarak da gerçekleştiren bir diğer ünlü bilgin, fonksiyonalist ekolün üyelerinden olan Polonyalı-Britanyalı antropolog Bronislaw Malinowski (1884-1942) idi. Birinci Dünya Savaşı boyunca o, Melanesia'nın Trobriand Adası sakinleri arasında alan-araştırmaları yaptı. Bunu gerçekleştirmek için oranın halkı ile birlikte yaşadı, onların dillerini öğrendi, faaliyetlerine katıldı, düşünme tarzlarını anlamaya yöneldi ve onların adet ve törenlerinin gerçek yapısını ve şeklini özümsemi. Aynı zamanda o, bu yöre halkının sosyal organizasyon ve kültürünün istatistiksel bir analizini ve dokümünü de çıkardı ve onların orijinal dillerindeki ifadeleri, anlatıları, folkloru ve kendisine bilgi sağlayanların büyü ile ilgili formüllerini aslına bağlı kalarak kaydetti. Bu "yerel zihniyet"le ilgili malzemeleri kaydetmekteki amaç bu halkın hayata karşı temel duruşlarını kavramaktı. Bu öyle bir projeydi ki, katılımcı-gözlemcinin açık, ciddi ve yabancı hayat ve düşünce tarzına karşı saygılı bir kişi olmasını gerektirmekteydi. Dahası Malinowski'ye göre gözlemcinin bir kabile kültürünün bütün yönlerini kuşatması gerekmekteydi. Ona göre bir kabile kültürünün bütün yönlerini, tutarlı bir bütünün parçaları olarak görmek gerekiyordu. Zira birbirinden kopuk olarak ilginç bir takım gerçekleri inceleyerek bir takım sonuçlara varmak bilimsel hiçbir değer taşımamaktaydı.

Malinowski'nin önemi sadece antropolojik araştırmalarda anahtar bir yöntem olarak katılımcı gözlemi ortaya koymasından ileri gelmemektedir, aynı zamanda büyü, bilim ve dinden oluşan ünlü Frazeryen üçlüsü konusundaki teorik genellemeleri de bunda oldukça etkili olmuştur. O, saf ürperti ve yüceltme duygusundan neşet eden dinî ritüelleri tam anlamıyla faydacı amaçlar için kullanılan büyüsel faaliyetlerden ayırdı. Yine de o, gerek dini gerekse de büyüü, hayattaki büyük sıkıntılara ve gerilimlere yönelik bir tepki olarak gördü ve her ikisinin de bu tür zorluklara karşı bir rahatlatma işlevi gördüğünü düşündü. O, fonksiyonel baktığı ilkel bilimin gündelik gözlemler yoluyla çevreyi kontrol altına almayı ve temel biyolojik ihtiyaçları karşılamayı amaçladığını kaydetmekte, aynı şekilde fonksiyonel gördüğü dinin de, kabilesel gelenekleri öğretme ve muhafaza etmeye yaradığını, ayrıca hayat ve ölüm gerçeğine yönelik olumlu bir tutumu temin ettiğini belirtmektedir. Ona göre benzer bir biçimde büyü de sayısız tehlike ve etkili heyecansal dalgalanmalar içerisindeki insana güven ve umut konusunda biyolojik olarak yarar sağlayan bir özellik bahşetmektedir. Ona göre din ile büyü arasındaki temel fark şuradadır: Din, doğaüstü güçlere iman noktasında genel olup detay olmayan bir alanda yer alırken büyü, özel amaçlar için özel insanî tekniklere bağlı kalmakta ve insanî güç ve yeteneklere dayanmaktadır.

A. R. RADCLİFFE-BROWN

Fonksiyonalist yaklaşımın önde gelen taraftarlarından biri olarak İngiliz antropolog A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955) yaygın bir biçimde Malinowski ile birlikte düşünülmektedir. Birçok bölgelerde gerçekleştirdiği önemli alan çalışmalarına rağmen o, genellikle daha çok antropolojik teori ve yönteme ilişkin yaptığı önemli kat-

kılarıyla anılmaktadır. O, yapısalcılık ve semiotik (ya da sembolik) yorumlama gibi XX. yüzyılın sonlarında görülen ünlü yaklaşımların bir öncüsü idi. Köken itibarıyla İngiliz yayılmacı-tarihselci ekolünün bir takipçisi olmasına rağmen o, Durkheim'den bir hayli etkilenmiş ve sonuç olarak tarihsel olmayan, sosyolojik bir yaklaşımla ilkel kültür ve dine bakmaya başlamıştır. Gerçekten de etnolojik teorinin standart tarihi onu Fransız sosyolojik yaklaşım ekolünün bir üyesi olarak göstermektedir. O, antropolojiyi, sosyal davranış üzerinde duran, sosyal bütün ya da "sistem" içerisindeki çeşitli faaliyet ve adetlerin altta yatan işlevlerini araştıran "mukayeseli sosyoloji" olarak görmekteydi. İyi bir Durkheimci olarak o, genellikle bireysel psikolojik yönü hafife alarak sosyal yapı ve fonksiyonlar üzerinde durdu. Daha sonraki yıllarda ise o, insan kültürünün tarihsel ve gelişimsel yönleri kadar psikolojik yönüne de önem veren bir yaklaşıma ulaştı. Onun kayda değer bir diğer yönü de belli kültürleri mukayeseli olarak analiz ederek toplumların evrensel yasalarını bulmaya çalışmasıydı. Bunu yaparken de o, şu kabulden hareket etmekteydi: Bu tür yasaların formüle edilmesi bilimsel olma iddiasında olan bütün disiplinler için zorunludur.

Radcliffe-Brown'ın bu yaklaşımını din çalışmalarına nasıl uyguladığını görmek için bir örnek, onun 1939'daki "Tabu" başlıklı Frazer Konferansı'nda bulunabilir. Onun buradaki anahtar kavramı, bir toplumun ritüel nesneye yönelik olarak ortaya koyduğu saygı ya da uzak duruş tavrına bağlı olarak pozitif ya da negatif olabilen "ritüel değer"dır. Radcliffe-Brown ritüel değeri, tutarlı bir sosyal düzeni karakterize eden pek çok değer tipleri arasından sadece biri olarak görmektedir. O, çeşitli kültürlerdeki ritüel değerlere ilişkin büyük çeşitliliği kabul etse de "ritüellerin ve ritüel değerlerin toplumun

temel yapısıyla olan ilişkisi"ni, yani bunların temel sosyal işlevini belirlemek gerektiğini ve altta yatan tek-biçimliliklerin görülmesi gerektiğini ısrarla savunur. Radcliffe-Brown, ritüellerin belli sonuçları elde etmek ya da bu sonuçlardan uzak durmak için gerçekleştirilen "teknik faaliyetler" olduğu yolundaki pragmatik yoruma karşı çıkar. Zira böyle bir yorum yanlış yönlendirilmenin bir sonucu olup ritüellerin özel bir şekilde ortaya konulmuş olan ifadesel ve sembolik karakterini görmemek demektir. Bu nedenle araştırmacı ritüellerin altta yatan anlamını araştırmak zorundadır. Çünkü *sembol* ve *anlam* terimleri birlikte bulunmaktadır ve araştırmacı, araştırmasını sürdürebilmesi için geçerli yöntemler kullanmak mecburiyetindedir.

Böylece Radcliffe-Brown, muhtelif Avustralya yerlileri arasında görülen totemsel ritüelleri ve bunlarla ilgili mitleri araştırması sonucunda ortak bir "ritüel tarz" ve kozmoloji olduğunu, yani "doğa ve toplum konusunda bir düşünceler ve inançlar bütünü" bulunduğunu görür. Ona göre işte bu düşünce ve inançlar bütünüdür ki, ritüellere anlamlarını vermektedir: doğal düzenin muhafazası. Aynı şekilde o, mit ve ritüellerde yer alan kozmolojik fikirlerin düzenli olarak ifade edilmesi yoluyla da kabilesel sosyal yapının korunduğu görüşündedir. Bu da onların sosyal işlevidir. Benzer bir biçimde o, Andaman Adası sakinleri arasında görülen, çocuk bekleyen ebeveynin ve ölmüş bir kimsenin yakınlarının kötü sözlerden ve belli yiyeceklerden kaçınmasını da sıradışı bir sosyal durumun sembolik ifadesi olarak yorumlamakta ve böylece geleneksel adetlere uygun olarak sosyal dayanışmanın pekiştirildiğini düşünmektedir. Radcliffe-Brown bu özel durumlardan hareketle ritüellerin "geçmişteki, şundaki ve gelecekteki tüm insan toplumları"nın "değişmez genel özellikler"i ile olan evrensel ilişkisini kurmaya yönelmiş;

bütün ritüel, din ve büyülerin dayandıkları ilk temellere ulaşmanın imkanı üzerinde spekülasyonlarda bulunmuştur. O, ritüellere sembolik yaklaşımın zorunlu olduğu hususunda ısrar etmektedir. Zira insan toplumları, biyolojik dürtüleriyle bir araya gelen hayvan toplumlarının aksine, çeşitli sembol tipleri sayesinde bir birlik oluşturmaktadırlar. Bu husus insan bilimlerinde araştırmalar yapan daha sonraki bilginler tarafından da sıkça dile getirilmiştir.

Kavramsal üretkenliğine ve sembolik ifade biçimi, kozmolojik anlam, yapısal fonksiyon ve dilbilimsel analojiye yaptığı vurgunun daha sonraki araştırmacılar tarafından izlenmesi gerçeğine rağmen Radcliffe-Brown'ın çalışması ciddi bir eleştiri konusu olmuştur. Onun düşüncesinin köklerinin XIX. yüzyıl biyolojik anlayışlarında ve evrensel yasaların oluşturucusu olarak düşünülen modası geçmiş ve yetersiz sosyal bilim görüşünde yattığı görülmektedir. Ayrıca onun genellemelerine kanıtlarla doğrulanmadığı gerekçesiyle itiraz edilmiş ve onun mukayese yönteminin gerçekten de mukayeseli mi olduğu, yoksa onun genel fikirlerinin sadece serdedilmesinden mi ibaret olduğu konusu da sorgulanmıştır. Bununla birlikte onun görüşleriyle ilgili radikal bir ideolojik fonksiyonalizm suçlaması kabul edilmemiştir. Bunun nedeni Radcliffe-Brown'ın açık bir biçimde bir kültürdeki her ögenin sosyal bir fonksiyona sahip olmadığını söylemiş olması ile dinî ritüellerin net olarak bu nitelik altında yer aldığını belirtmemiş olması gerçeğidir. Radcliffe-Brown'ın akrabalık sistemi ve sosyal organizasyon konusundaki alan çalışması, onun teorilerini şiddetli bir şekilde eleştiren Amerikalı antropolog Robert H. Lowie (1883-1957) tarafından parlak bir ilerilik olması sebebiyle takdirle karşılanmıştır. Daha- sı, bu sayede yapısalcı hareket kendi adını ve kavramlarını meşhur eden bir pozisyona ulaşmıştır.

AMERİKAN EKOLÜ

Teorik düşünceyle yoğun alan-çalışmasının birleştirilmesine katkı yapan diğer bilginler arasında üç Amerikalı bulunmaktaydı (öyle ki, hepsi de Boas'ın öğrencileriydi). Bu bilginlerin temel araştırma konusu Kuzey Amerika yerlilerinin kültürleri idi. Alexander A. Goldenweiser (1880-1940) totemizmin evrensel bir kültürel temel olduğu iddiası ile onun doğaya yönelik heyecansal bir tepkiyle irtibatlı olduğu yolundaki açıklamanın kabul edilemeyeceğini söyleyerek Durkheimci totemizm teorisine karşı çıkmakta ve bu yönüyle de dikkati çekmektedir. O, dini ve büyüü yoğun bir duygulanım ve bir "dinî ürperti" uyandıran doğaüstü alanın bir parçası olarak düşünmüştür. Boas tarafından ortaya konulan titiz ampirik uygulamaları takip eden Lowie de benzer bir biçimde "bir Olağanüstülük, Gizemlilik ya da Doğaüstülük duygu ve şuurunun" ilkel dine eşlik ettiğini düşünmüştür. Ona göre bu ilkel din, ruhânî varlıklara olan bir inancı ihtiva etse de etmese de veya özel bir heyecansal tepki uyandırsa da durum değişmemektedir. Paul Radin'e (1883-1959) göre ise din, esasen bir yüceltme ve hayranlık duygusuyla güçlü ruhlarla yönelik inanç ve eylemlerden oluşmaktadır. Din insanın fiziksel, psikolojik ve sosyoekonomik durumuyla onun sancılı varoluş mücadelesi sonucu beliren daimi korku durumundan neşet etmekte ve bir kültürün "yaşam değerleri"nin muhafazasını sağlamaktadır. Böylece din yeniden biyolojik ve sosyal işleve katkı sağlayan bir şey olarak görülmektedir. Radin tek tek bireylerin dinî inanç ve tutumlarının en azından genel karakteri itibarıyla bir kabile kültürünün inanç ve tutumları kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre sözde ilkel olarak adlandırılanlar arasında bile hem dindar olanlar hem de dindar olmayanlar, hem inançlılar hem de kuşkucular ve hem dini formüle edenler hem de eleştirel filozoflar bulunmaktadır.

Radin, hümanist bilginlerin büyük tarihsel medeniyetleri ve onların çalışmalarını tam manasıyla insancıl olarak ele aldıkları gibi, etnologların da aynı ciddiyetle ilkel kültürleri ele almaları gerektiğini vurgulamaktadır.

ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMIN ELEŞTİRİSİ

Sonradan gelen antropologlar, erken dönem “masabaşı” bilginlerinin yöntemlerini eleştirmişlerdir. Zira bu antropologlara göre onlar güvenilirmez ikinci-el verilere, sorgulanmamış kaynaklara, otantik olmayan mukayesele ve rasgele yapılmış sentezlere dayanmak suretiyle yanlışla düşmüşlerdir. Öyle ki onların bu yöntemlerinde geneli yansıtmayan fenomenler öne çıkartılmış ya da daha önceden belirlenen teorilerin desteklenmesi amacıyla örnekler seçilerek alınmıştır. Bununla birlikte daha sonraki samimi ve yoğun alan-çalışmalarına dönüş de aynı şekilde görünüşte kaldığı veya rasgele yapıldığı ya da basitçe anlamsız uğraşlar olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Dahası “katılımcı gözlem” yöntemi dahi bir kişinin birkaç ay ya da yıl içinde yabancı bir kültür hakkında içeriden bir görüş elde edebileceği yolundaki romantik bir yanılgı taşıdığı gerekçesiyle dikkate değer bulunmamıştır. Böyle bir eleştiriye seslendiren Paul Radin, sonraki dönemlerde yabancı kültürleri incelemek için geçici olarak farklı bölgelere giden profesyonel etnologların yapmış olduğu çalışmalarla kıyaslandığında, erken dönemlerde misyonerlerin, koloni yöneticilerinin ve diğer yabancıların verdikleri bilgileri hayat boyu süren deneyimlere dayandığı gerekçesiyle daha çok savunulmaya değer bulmuştur.

Buradaki sorun yabancı kültürleri araştıranların gerçekte bu kültürlerin tam olarak içerisinde yer alamamaları, yani onları anlama ve yorumlama noktasında bu kültürlerle kendileri arasında belli bir mesafeyi koruyor

olmaları sorunudur. Böyle bir sorun yazılı kültürü olmayan şifahi toplumların incelenmesinde belli bir ince ve üstün görü gücü ile birlikte aşılabilmektedir. Yine de anlama, genellikle ötekinin ve dolayısıyla da uzakta olanın ne olduğu ile ilgili zihinsel bir faaliyet olarak görülmüştür. Ve XX. yüzyıl yorumbilim teorisyenleri (mesela Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer) önkabulün, önyargının ve yorumcunun kültürel geleneğinin ötekinin ne olduğunu anlamada zorunlu bir biçimde etkin olduğunu düşünmüşlerdir.

TARİHSEL-FENOMENOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Din antropolojisi gibi din tarihi ve fenomenolojisinin de özellikle Vico, Herder, Hegel ve Schleiermacher'in çalışmalarında ortaya çıktığı üzere felsefî öncüleri bulunmaktaydı. Schleiermacher'den Alman filozofu Wilhelm Dilthey'e (1833-1911) uzanan direkt bir çizgiden ve Dilthey'in dinler tarihi de dahil çeşitli insan bilimlerine olan etkisinden pekala söz etmek mümkündür. Vico gibi Dilthey de doğa ve insan bilimleri arasına keskin bir çizgi koymuş ve XIX. yüzyıldaki, doğa bilimlerini insan bilimlerinin modeli olarak gören yaklaşıma muhalefet etmiştir. Onun iddiasına göre insan bilimlerinin konusu, bu konuyu bilfiil yapan, meydana getiren insan öznelerinin o konuyla ilgili olarak kastettiği anlamları ortaya çıkarma bağlamında sadece "anlaşılır"dır; yoksa nedensellik kanunlarını ortaya koymak suretiyle "açıklanır" değildir. Etkili olma noktasında "anlama", Dilthey'in kültür ve din tarihçileri kuşağına bahşetmiş olduğu anahtar bir kavramdı. Ona göre bu kavram, tarihin psikolojik yönüne yapılan vurgu ile birarada gitmiştir. Schleiermacher'i izleyerek o da hermenötiğin, yani yorum biliminin ya da yorum sanatının yazılı metinler üzerinde araştırma yapanlar için oldukça önemli olduğunu vurgulamış ve evrenin tasavvur edildiği çeşit-

li tarzlar içerisinde örnek bir sistem tespit etmek için bir dünyagörüşleri tipolojisi çıkarmıştır.

Bu felsefi etkiye ilaveten, bağımsız bir din tarihi ve fenomenolojisinin gelişiminde paradoksal bir biçimde muayyen bir teolojik ve dinî etki de söz konusudur. Modern antropolojinin önde gelen bilginlerinin (ki, bu bilginler çoğunlukla kurumsal din ve geleneksel dindarlıkla ilişkili değildir) aksine, bu yeni disiplinin öncüsü konumundaki birçok bilgin teolog ve gerçekten dindar Hristiyandı. Açık-tır ki bu kimselerin dinî tecrübe konusundaki vurguları, sadece bizzat dindar ve teolog olup temel vurgusu doğru-dan kişisel tecrübe olan Schleiermacher'i okumaktan kaynaklanmamıştı. Onların çoğu bu tecrübeyi sadece bir araştı-rma konusu olarak değil, aynı zamanda kişide ve araştır-macının zihninde yer alması gereken zorunlu bir unsur olarak görmüş ve din çalışmalarını âlimin dinî gelişimine katkı yapan dinî bir meslek olarak düşünmüşlerdir.

NATHAN SÖDERBLOM

İsveçli teolog ve dinler tarihçisi Nathan Söderblom (1866-1931) bu yeni ekolün ünlü bir örneğini oluşturur. Esasen eski İran dini konusunda uzman olan Söderblom ilgilerini, tüm dinler tarihi alanını ve bu alanın Hristiyan vahyi ile olan ilişkisini kapsayacak şekilde geniş tuttu. O, şifahi toplumlarınki de dahil olmak üzere insanoğlunun sahip olduğu dinlerin tüm sürecini göz önünde tutarak Tanrı inancının gelişimi konusunda bir çalışma kaleme aldı. Bu gelişimin nihai gayesini ve son noktasını Hristiyan-lık'ta görmüş olmasına rağmen o, bütün bir din tarihini vahyin tarihi olarak düşünerek tüm dinlere ciddi ve say-gılı bir tavırla yaklaştı. Söderblom'un özellikle din çalış-malarına olan kayda değer katkısı, onun dinde anahtar bir terim olarak Tanrı kavramını dahi aşan "Kutsallık"

kavramıydı. Zira onun iddiasına göre Tanrı kavramı olmaksızın bir din söz konusu olabilir, fakat kutsal ve dindışı arasında bir ayırım yapılmaksızın bir dinden asla söz edilemez. Ona göre dinî tecrübe, yani Kutsallığın mevcudiyetiyle beliren o biricik deneyim dinin kalbi ve dolayısıyla da din çalışmalarının merkezî nesnesi idi. Uppsala'nın bu başpiskoposunun ve İsveç Kilisesi'nin başrahibinin vurgusu kişisel olan üzerine, yani dinin tecrübî yönü üzerine idi. Böyle bir vurgu Avrupa bilginleri üzerinde oldukça etkili olacak ve özellikle de bu alana yönelik İskandinavlı katkıya damgasını vuracaktı.

RUDOLF OTTO

Benzer bir şekilde bir Alman teologu olan ve Hinduizm konusunda uzmanlığı bulunan Rudolf Otto da (1869-1937) Hristiyan teolojisi ile tüm dinî tecrübe dünyası arasındaki sistematik ilişkiyi araştırdı; böyle bir dinî tecrübelerin, sahip olunan biricik nitelik olduğunun ve dinî olmayan bir takım kategorilere (antropolojik, sosyolojik, ekonomik vs.) indirgenemeyeceğinin altını çizdi. O, anlam ve değer in bir apriori kategorisi olan “Kutsal” fikrinde ve “Tanrı'nın duyumsanması”nın anlamında, yani hem yönelme hem de çekinme duygusunu ortaya çıkaran müthiş, olağanüstü, gizemli, “bütünüyle öteki” olanın hissedilişinin anlamında bu indirgenemez dinî nitelik için bazı ipuçları farkettiler. Otto, Kutsal fikrinin geçerliliğini kanıtlamak için oldukça rasyonel bir Neo-Kantian yöntem kullandı; fakat o vurgusunu Kutsalın rasyonel olan, etik yönü üzerine değil de; daha ziyade rasyonel olmayan, duyumsamayla ilgili yönü üzerine yaptı. Zira o, Kutsalın duyumsama yönünü şifahi toplumların dinî tecrübelerinde de belirlediği gibi birinci sırada görmekteydi. Bu düşünce, Marett ile Goldenweiser, Lowie ve Radin gibi Kuzey Amerika yerlileri konusunda uzman olan bilim adamlarının görüşle-

riyle çarpıcı bir benzerlik arzetmektedir. Bununla birlikte Radin, Otto tarafından tasvir edilen “hayranlık ve ürper-ti” duygularını ekonomik ve fiziksel güvensizliğe bağla-makta ve Otto’nun bunu kavrayamamasını onun bir te-olog ve mistik oluşuyla açıklamaktaydı. Diğer yorumcular daha olumlu olarak Otto’nun *The Idea of the Holy* (1917) adlı eserinin dinler tarihi alanında yazılmış bir eser ol-maktan ziyade bir teoloji kitabı ya da din psikolojisi konu-sunda yapılmış bir araştırma olduğu üzerinde durdu. Bu-nunla birlikte Otto’nun bu kitabı XX. yüzyıl din fenomeno-lojisinde büyük bir temel eser olarak ün kazandı ve onun kişisel dinî tecrübesi kadar gözle görülür sistematik kapa-sitesi ve yaşayan dinler hakkındaki derin bilgisi de din fe-nomenolojisine katkı yaptı.

FRIEDRICH HEILER

Söderblom ve Otto’nun öğrencisi olan Friedrich He-iler (1892-1967) de mistik mizaçlı diğer bir Alman teologu ve dinler tarihçisi idi. Heiler, teolojik ilgileriyle irtibatlı bir biçimde oldukça etkili bir din fenomenolojisi geliştirdi. O en çok, dua, din fenomeni ve dinin özü konusunda kale-me aldığı eserleriyle tanınmıştır. Tüm din dünyasını bir bütün olarak gören ve bu bütün içerisinde dinî doğruların vahyedilmiş olduğunu düşünen Heiler, tüm dinlerin Kut-sala yöneldiğini iddia etmiştir. Ona göre bu çıkarımlar on-ların özel doğasına derinden vakıf bir araştırmacı tarafın-dan yapılacak dinî fenomen konusundaki bir çalışmadan da elde edilebilir.

EDVARD LEHMAN VE W. BREDE KRISTENSEN

Söderblom’a ilaveten diğer iki İskandinavyalı bilgin de bir din fenomenolojisinin geliştirilmesinde önemli ol-

muştur. Bu iki bilgin Edvard Lehman (1862-1930) ile W. Brede Kristensen'dir (1884-1953). Danimarkalı bir bilgin olan Lehmann, İsveç dilinde yazdığı din bilimi konusundaki küçük bir kitabıyla dikkati çekmektedir. Bu kitap, Söderblom'un Kutsallık kavramıyla yaygınlık kazanan dinî fenomen konusunda detaylı ve sistematik bir açıklamayla birlikte fenomenolojik bir bölüm ihtiva etmektedir. Ayrıca o, din çalışmaları alanında sık sık bilginler tarafından atıfta bulunulan Chantepie'nin *Manual*'inin gözden geçirilmiş neşrine de dikkat çekici yeni bir fenomenolojik bölüm ilave etmiştir. Norveçli-Hollandalı bir bilgin olan Kristensen ise yabancıların dinî inançlarının, araştırmanın merkezî konusu olduğunu ve kişisel dinî tecrübesiyle önceden hazırlanmış bir araştırmacının sempatik bir biçimde anlamaya geçerek bu inanç konusunda bir bilgi elde edebileceğini vurgulamıştır. Bununla birlikte Kristensen, yine de başkalarının inancıyla ilgili böyle bir bilginin ancak tahmini bir bilgi olabileceği noktasında uyarmıştır. Zira bir kişinin diğerlerinin inancını tam olarak yeniden tecrübe etmesi mümkün değildir. O, genel din biliminin üç bölümü içerisinde fenomenolojiyi, tasvirî-vâkıî bir tarih disiplini veya normatif felsefe disiplini olmaktan ötede, tasvirî-tipolojik bir disiplin olarak görmektedir.

GERARDUS VAN DER LEEUW

Kristensen'in öğrencisi Gerardus van der Leeuw (1890-1950) en kapsamlı, en zengin ve en muammalı eserini din fenomenolojisi konusunda kaleme almıştır. Onun bu eseri *Religion in Essence and Manifestation* (1933) başlığını taşımaktadır. Söderblom gibi van der Leeuw de dinin derinlikli kişisel yönüne vakıf, sanat ve kültürün geniş alanlarına duyarlı bir Hristiyan teologu ve din adamıydı. Din fenomenolojisinin bağımsız bir disiplin olarak otonom bir şekilde var olması konusunda ısrarlı olmasına

rağmen o, din fenomenolojisini zorunlu olarak teolojik ilgileri ihtiva eden bir disiplin ve bir “müşfik bilgi” olarak görmüştür. O, din fenomenologunu hem inançsal hem de bilişsel bir konuma sahip bir kişi olarak gördü ve dolayısıyla onun hem subjektif hem de objektif boyutunun olduğunu bilincindeydi. O, Chantepie ve Lehmann’ın gerçekten değerli bir sistematik içinde gerçekleştirdiği dinî fenomenin tasnifi ve sıralanması işleminin ötesine geçerek araştırmacıya yabancı olan fenomenin temel yaşamını sistematik bir tarzda yeniden tecrübe etme imkanı verecek derin bir bakışı tespitte çalıştı. O, dinî tecrübenin nesnesi olarak, çeşitli nesnel form ve öznel tepki tiplerinde ortaya çıkan ve Söderblom’un “Kutsallık”ı ile Otto’nun “Kutsal”ına denk gelen tamamen öteki bir “Güç”e odaklaştı. Van der Leeuw, fenomenologun çalışmasını Dilthey’in kullandığı anlamda bir “anlama” olarak gördü. Ona göre bu anlamanın gerçekleşmesi tam bir dikkatlilik, net bir yenden tecrübe ve normatif yargıların askıya alınması ile mümkündü. Van der Leeuw’un fenomenolojisi açık ve net olarak psikolojik vurgulara sahipti. Fakat bu, varoluşçu psikiyatrist Ludwig Binswanger’in (1881-1966) çalışmaları kadar, Dilthey’in bir öğrencisi olan Eduard Spranger’in (1882-1963) çalışmalarına da çok şey borçlu olan felsefî bir psikolojydi. Onun XX. yüzyıl felsefî fenomenolojisinin kurucusu Edmund Husserl’e (1859-1938) tam olarak ne kadar borçlu olduğunu belirlemek zordur. Yine de onun Husserlci terimleri sık sık kullandığı bilinmektedir.

Van der Leeuw çalışması etkileyici, ama aynı zamanda da şaşırtıcı bir bilgin olarak sonraki din tarihçileri ve fenomenologlarının gözüne muazzam göründü. O, müstakil bir fenomenolojik disiplin ve yöntem konusunda ısrarlı oldu ve hatta buna, özel bir teolojik duruşun - onun örneğinde samimi bir Protestanın teolojik duruşunun - eşlik edebileceğini veya etmesi gerektiğini savundu. Van der

Leeuw, din fenomenolojisinin başlaması ve sürekli bir biçimde tarihsel ve filolojik araştırmalara dönmesi gerektiğini iddia etse de, görünen şu ki, o, tarihsel köklere ve gelişmelere ilgi duymamış, asıl çabasını da zamanla ilişkisiz tiplerin (types), yapıların ve özlerin kavranması ve bunların ortaya konulmasına ayırmıştır. O, belirlemiş olduğu tip ve yapılara ulaşmak için, modern bilim ve akademik çalışmanın izlemiş olduğu ampirik süreçlerden tamamen uzak bir biçimde sezgisel bir yöntem ileri sürdü. Onun “fenomen”i ampirik gözlem ve doğrulamanın konusu değildi; bilakis bu fenomenler felsefî fenomenolojide olduğu gibi, sezgisel bir görüş aktı ile ulaşılan özler ya da genel özelliklerdi. Onun geniş ve derinlikli birikimi ile zengin sunumu yaygın bir biçimde bilinse de, birçok bilgin onun bu tarz ve yönteminden rahatsızlık duymuştur. Zira bu bilginler pejoratif anlamda “spekülatif” ya da “felsefî” olarak nitelendirdikleri böyle bir yaklaşımı ve yolu bilimsel açıdan güvenilir bulmamışlardır.

JOACHİM WACH

Alman-Amerikan dinler tarihçisi ve din sosyologu Joachim Wach (1898-1955) ile birlikte, dinî ilgilerle bir tasvirî-sezgisel din biliminin terkibinden oluşan bu yöntem tam anlamıyla gerçekleştirildi. Mümtaz bir Alman-Yahudi ailesi olan Mendelssohn'un bir üyesi olan Wach felsefî, teolojik, tarihî ve filolojik çalışmalarda geniş bir arka plana sahip bir kişi olup dindar bir Protestan idi. Ayrıca o, Dilthey'in insan bilimlerine yönelik “anlama” yaklaşımından ve insan tecrübesinin kültürel “ifadesi” üzerine yaptığı vurgudan güçlü bir biçimde etkilenmişti. Dahası Wach, Husserl'in dersleri vasıtasıyla fenomenoloji konusunda ilk elden bilgi sahibi olmuştu. Oldukça erken bir dönemde o, doğrudan konuyla ilgili küçük bir eser ortaya koydu. Eser, dinî çalışmalarla ilgili normatif-olmayan bir

disiplin için belli bir yapı ve plan sunmaktaydı. Böylece bu disiplin, teoloji ve felsefeden bağımsız, tasvirî düzeyde insanoglunun tüm dinî tecrübesinin hakkını gözeten bir özelliğe sahip olacaktı (*Religionswissenschaft*, 1924). Aynı şekilde bu erken dönemde o, hermenötik konusunda oldukça önemli bir çalışmayı neşretti (*Das Verstehen*, 3 cilt, 1926-1933). Ayrıca o dönemde, daha sonra onun geniş olarak kaleme aldığı *Sociology of Religion* (1944) adlı kitabı için temel olacak olan din sosyolojisine girişle ilgili bir eserini de yayımladı (*Einführung in die Religionssoziologie*, 1931). Ölümünden sonra yayımlanmış olan *The Comparative Study of Religions* (1958) adlı eserinde o, eleştirel din çalışmasının doğası ve gerektirdikleri konusundaki en olgun düşünce ve kanaatlerinin bir özetini yaptı. Onun böyle bir çalışmaya yaptığı en büyük katkı yaratıcı ve üretken zihnini heterojen olan muhtelif malzemelere ve disiplinlere tatbik etmesi ile dinler tarihi alanında Chicago Üniversitesi'ndeki kürsüsünden belli bir Amerikalı bilginler neslini yetiştirmesiydi. O, din tarihi ve fenomenolojisini Amerikan üniversitelerinde tanınan bir çalışma alanı konumuna getirmiştir.

Wach'ın en büyük arzusu bu alanda bütün dünyayı kuşatabilmektir. Zira o, tüm diğer kültür ve dinlere ait inanç ve pratiklerin anlaşılmasını amaçlamaktaydı. Wach, bu projenin başarıyla gerçekleştirilebileceğini iddia etti. Çünkü o, ortak bir insan doğasının (ve zihninin) varolduğuna inanmakta; bu insan doğasının da evrensel olarak yerleşik dinî bir boyutu içerdiğini düşünmekteydi. Tam bir akademik prosedürün uygulanması konusundaki ısrarına ve din çalışmalarında yöntemsel bir hermenötik yaklaşımın geliştirilmesi konusundaki vurgusuna rağmen o, aynı zamanda araştırmacıda bazı kişisel dinî duyarlılıkların olması gerektiğinin de altını çizmiştir. Zira ona göre sadece soğukkanlı bir nesnellik diğer kişilerin dinî tecrü-

belerini kavramada asla yeterli olamamaktadır. Sadece sempatik tutumlar değil, aynı zamanda düşmanca tutumlar da öteki olanı idrak noktasında zihni tahrik etmektedir. Doğrudan selefleri gibi Wach da, bilgin kişinin kendi dinî boyutu (yani, "nihaî gerçeklik" yönündeki duruşu) içerisinde gelişmesi gerektiği konusunda ısrar etmiştir. O, erken dönemde kaleme aldığı *Religionswissenschaft* adlı eserindeki açık tasvirî vurgudan hareketle daha sonra, normatif ve tasvirî disiplinler arasında yer alan bir disiplin önerdi. Daha sonraki bu gelişme, Wach'ı ampirik veya tasvirî bir disiplinle teoloji arasındaki farkı örtmekle suçlayan ve onu din tarihi ve fenomenolojisi temelinde kişisel bir Hristiyan teolojik modelini dayatmakla itham eden bilginlerin eleştirilerine yol açtı. Kesin olan şudur ki, Wach'ın ve seleflerinin çalışmalarında muhtelif dinlerle ilgili pür tarihsel düşüncelerden başlayıp dinî tecrübenin yapısı üzerine odaklanmaya varan bir hareketin mevcudiyeti söz konusudur.

MIRCAE ELIADE

Wach'ın Chicago'daki halefi Mircae Eliade, Romanya doğumlu bir dinler tarihçisi ve edebiyatçı olup yeni bir Amerikalı bilginler kuşağının gelişmesine katkı sağlamış ve sezgisel yaklaşımına yönelik benzer bir muhalefetle karşılaşmış bir bilgindir. Temel teorisi ve yönteminde Wach'dan daha az açık ve daha çok ketum olmakla birlikte o, Yoga ve Şamanizm gibi dinlerin tarihiyle ilgili somut konular ile dinî tecrübenin morfolojisi ya da genel biçimi hakkında zengin ve yaratıcı bir külliyat ortaya koymuştur. Öyle ki bu, Taş devrinden Tanrı'nın Ölümü dönemine kadar ki dinî inanç ve fikirlerin pekçok cilt halinde tutkuyla kaleme alınmış tarihiyle sonlanmıştır. Bir ölçüde, tarih-öncesi ve ilkel formlarındaki dinin *archesini* ya da asli yapısını araştırmış ilk dönem antropologları gibi Eliade de

dinî tecrübenin arkeik ifadeleri üzerinde durmuştur. O bu ifadeleri, dünyevî nesnelerde ve doğrusal olmaktan ziyade dairesel olan bir zaman çerçevesi içerisinde düzenli olarak tekrarlanan olaylarda kutsalın bulunuşuna yönelik arketipsel tepkiler olarak görmüştür. Bu olaylar, insanların işleri ve yaşamlarında onlara, ontolojik olarak kökleşmiş bir modeli sağlamaktadır. Eliade böyle bir çalışmanın, modern insana olayların kaotik akışıyla başa çıkması yanında XX. yüzyılda oldukça travmatik bir şekilde tecrübe edilen “tarih terörü”nün üstesinden gelmesinde de yardımcı olacağını ummuştur. Farklı tarihsel fenomenin aksine Eliade’nin vurgusu ortaya koyduğu genel modeller konusunda olmuştur. Mesela o, bütün bir bitki, su ya da Ay sembolleri sistemini incelemiş; sadece bu tür sistemler bağlamında tek tek sembollerin anlamının kavranabileceğini iddia etmiştir. Bu yaklaşıma, tarihî olmadığı ve spekülatif bir prosedür olduğu gerekçesiyle alenî bir şekilde karşı çıkmıştır. Zira eleştirmenlere göre Eliade, birbiriyle ilişkisiz muhtelif bölgelerden, dönemlerden ve kültürel aşamalardan elde etmiş olduğu malzemeleri tek bir genel kural altında değerlendirmiştir. (Bu eleştiri, daha önce Frazer gibi masa-başı antropologlarına yöneltilen eleştirilere benzetilmektedir). Bir kişinin muhtelif arkeolojik, tarihsel, filolojik ve etnografik malzemelerden hareketle genel bir yapı ve model oluşturup oluşturamayacağıyla ilgili sorun tabiidir ki, ciddi bir epistemolojik ve metafizik problemidir ve buna birden fazla yanıt vermek mümkündür.

PSİKOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Dinin kökeni ve doğasına yönelik psikolojik yaklaşımlar -sıklıkla indirgemeci bir özelliktedir- Antik Yunanlılar’a kadar geriye gitmektedir. Romalı şair Lucretius ölümsüz Latin mısraında din fikrinin korku içerisinde

doğduğunu söylemiştir. Hermenötik ve fenemonolojik düşüncede açık bir psikolojik içerik vardır ve bu, Schleiermacher'ın "mutlak bağımlılık hissi"ne kadar geriye gitmekte; Otto'nun "derin saygı ve ürperti duygusu"nda son noktasına varmaktadır. Dahası, din hakkındaki antropolojik teorilerle ilgili yukarıdaki araştırma, bu antropolojik teorilerin sosyolojik olduğu kadar psikolojik bakış açılarıyla da uyuştuğunu açıkça ortaya koymuş olmalıdır.

E. E. EVANS-PRITCHARD

İngiliz antropolog E. E. Evan-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (1965) adlı kitabında görünen psikolojik teorilerle ilgili canlı ve bazen de sert tartışmasında bizi, sonsuz ve tanrı düşüncesinin doğal fenomenlere ilişkin duyu tecrübelerinden kaynaklandığını iddia eden F. Max Müller ve diğerlerinin tabiat-mit teorisinden alıp dinî tecrübeyi ürperti, heyecan, gerilim vb. duygulara bağlayan sonraki dönem antropologlarının teorilerine götürmektedir. İlkel dini, özde rasyonel olan, ama yanlgı içinde bulunan insan zihinlerinin ürünü olarak gören Tylor ve Spencer gibi XIX. yüzyıl bilginlerinin ortaya koyduğu ilkel dinle ilgili entelektüelci teoriler, dönemin çağrışım psikolojisinden etkilendi. Ruhlara ve tanrılara olan inanç, din ve büyü arasındaki farkta da olduğu gibi psikolojik olarak açıklandı (mesela, bağımlı teslimiyet ile bağımsız eylemlilik arasına konulan zıtlıkta böyle bir durum söz konusuydu).

Zihnin duygusal, heyecansal ve tutkusal yönünü de kapsayan daha olgun ve kompleks bir psikolojiyle birlikte bir kısım din teorileri ortaya çıktı (Marett'in teorisi gibi). Buna göre din, kutsal ve gizemli güç olarak tecrübe edilen şeyden önce ürperti ve şaşkınlık duygusuna dayanmaktaydı. Bu öyle bir tecrübeydi ki,. Evans-Pritchard bu-

nu “korku, merak, hayranlık, ilgi, saygı ve belki de sevginin bir bileşimi” olarak tasvir etmişti. Ernest Crawley, fizyolojik ve psikolojik gerilime bir tepki olan korku unsuru üzerine yoğunlaştı; korkuyu, dine ve dinin hayata yönelik olumlu tavrına ilişkin işlevsel bir etken olarak gördü. Yukarıda kaydedildiği gibi Malinowski de aynı şekilde din ve büyüü gerilimli durumlara karşı sakinleştirici tepkiler olarak değerlendirdi. Lowie gibi Kuzey Amerika yerlileri konusunda uzman olan kimseler ise, dinin kökenini “Olağanüstü, Gizemli ve Doğaüstü”nün huzurundaki “hayret ve ürperti”ye bağladı. Ve Sigmund Freud (aşağıda tartışılacak), büyüye olan inancı göz önünde tutarak ilkel zihniyetteki “inancın mutlak gücü” yanılgısı üzerinde durdu. Freud büyü kadar dini de bir illüzyon olarak gördü ve bunu psikopatolojinin nörotik modelleriyle karşılaştırdı. O, Baba-Tanrı huzurunda duyulan ürperti, hüsnü kuruntu içindeki bir pratik olması kadar kişiliğin ilk aşamasında görülen ebeveynini öldürme arzusu karşısında duyulan suçluluğun yüceltilmesi (sublimation) olarak da yorumladı.

BİLİMSEL BİR DİSİPLİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Her türden ilim dalı içerisindeki bilginler tarafından ortaya konulmuş olan psikolojik yaklaşımlara ilaveten XIX. yüzyılın sonlarında, kendisini din psikolojisi çalışmalarına ayıran özel bir disiplin ya da alt-disiplin gelişti. Bu alt disiplin, bağımsız bir bilimsel disiplin olarak genel psikolojinin gelişimiyle irtibatlı oldu ve kendi ana disiplininde meydana gelen doktrinsel çatışmalara bir ölçüde benzer bir kısım çatışmalara sahne oldu. Bu ana disiplinde meydana gelen çatışmalara örnek olarak niceliksel, doğa bilimsel yaklaşımlar ile sezgisel, içebakışsal yaklaşımlar arasında meydana gelen çatışmalar gösterilebilir. Bununla birlikte deneysel psikolojinin büyük Alman öncüsü Wil-

helm Wundt (1832-1920), laboratuvar deneyi ile içebakışı birleştirdi. Bundaki amacı doğrudan insan bilincini bilimsel olarak araştırmak ve din dahil, sosyal ve kültürel bilincin aşama aşama gelişimini ortaya koymayı başarmaktı. Böylece deneysel psikolojinin bu öncüsü aynı zamanda, din psikolojisinin olduğu kadar fenomenolojik ve sosyal psikolojinin de bir öncüsü idi. Wundt Amerika'daki deneysel psikoloji ve din psikolojisinin gelişimi üzerinde öğrencisi G. Stanley Hall (1844-1924), Hall'ın öğrencisi James H. Leuba (1868-1946) ve E. D. Starbuck (1866-1947) vasıtasıyla ve de George A. Coe (1862-1951) aracılığıyla büyük etki yarattı. Bu bilginler anket uygulama, mülakat yapma, özgeçmiş alma ve analiz edilebilir, tasniflenebilir ve istatistiksel olarak ölçülebilir diğer ampirik veriler elde etme yolları gibi bir kısım yöntemleri kullanmak suretiyle ihtida, dua ve mistik aşamalar türü belli dinî tecrübelerin incelenmesi konusunda ısrar etti. Bu araştırmacılar dinî inanç ve eylemleri rasyonel yoldan haklılaştırılmış olarak görsün ya da görmesinler, onların teorik eğilimleri dini, kişiliği dengeli bir hale getirmeye ya da geliştirmeye yarayan pragmatik bir fonksiyon içerisinde görmektir. Edward S. Ames'in (1870-1958) ve özellikle de James B. Pratt'ın (1875-1944) eserleriyle birlikte Amerikan din psikolojisi, bireysel Amerikan Protestan tecrübesiyle ilgilenmekten dünya çapında bir dinî tecrübeyle ilgilenmeye yöneldi ve bireyselci vurgular kadar sosyal vurgulara da yer verdi.

WILLIAM JAMES

Amerika'da din psikolojisi konusundaki büyük isim William James (1842-1910); büyük eser ise James'ın, *The Varieties of Religious Experience* (1902) adlı eseridir. Aslında bir laboratuvar psikologu ve biyolojik naturalist ve fonksiyonalist olan James, temelde dine pragmatik bakış

açısıyla yaklaşmıştır. Bu bakışını doğrulamak için o, tasvirî bir araştırma ve kişisel tecrübe tipolojisi üzerinde durmuş; tabîî bunu yaparken de tecrübenin spekülâtif düşünceye, kişisel olanın da kurumsal olana üstün olduğu yolundaki genel görüşünü korumuştur. O, dinî tecrübenin tüm insanî tecrübeler gibi genel psikolojik bir durum olduğunu ve fakat, niyet edilmiş bir konu olması bağlamında onlardan ayrıldığını iddia etmiştir. O, dinî tecrübeyi, kendisine boyun eğilen ve teslim olunan bir takım görünmeyen düzenlere, gerçekliklere ya da “buradaki” güçlere yönelik yoğun insanî heyecanları ve duyguları ihtiva eden bir durum olarak gördü. Onun en ünlü tipolojisi, *Varieties*’de yaptığı “ilk kez doğan” sağlıklı ruhların dini ile “ikinci kez doğan” hasta ruhların dini arasındaki ayırım olmuştur. Bu ikisi arasındaki fark, her birinin acıya ve kötülüğe yönelik kendi tutumlarında açığa çıkmaktadır. Dinî tecrübeyi değerlendirişinde sürekli olarak evrimci, fonksiyonel ve pragmatik olmasına rağmen James, dinî tecrübelerin psikolojik keyfiyetlerdeki kökeninden gidecek onların değeri ve anlamıyla ilgili olarak olumsuz sonuçlara varma konusundaki “genetik yanılğı”ya karşı da uyarmıştır. Ve daha çok bilinçli durumlarla ilgilenmesine rağmen o, bunların “bilinçaltı”ndan çıktığına işaret etmiş; daha kapsamlı bir bene sahip bilinçli kişinin daimiliğini ve kurtarıcı tecrübelerin böyle bir ben aracılığıyla vücut bulduğunu vurgulamıştır.

DERİNLİK PSİKOLOJİSİ

Bilinçaltı ve bilinçaltının dinî durumlarla ilgisi konusunda yoğunlaşma daha sonraları derinlik psikolojisinin gelişimiyle birlikte tezahür etti. Bu psikoloji ekolünün kökeni iki Fransız psikologu olan Jean-Martin Charcot (1825-1893) ile onun öğrencisi Pierre-Marie-Felix Janet’e (1859-1947) dayanmaktadır. Charcot’un psikonevrozların

tedavisinde hipnoza ve bilinçaltı zihinle ilgili çalışmalara yaptığı vurgu, Janet tarafından daha ileri bir düzeye götürüldü. Ayrıca Janet, muhtelif dinî durum ve inançlar ile bunların insan hayatındaki işleviyle ilgili bir psikanaliz geliştirdi. Charcot'un bir diğer öğrencisi -psikanalizin Avusturyalı kurucusu Sigmund Freud (1856-1939)- ise, bilinçaltı zihni ve onun dinî fenomenle ilişkisini dünya çapındaki bir ilginin merkezi haline getirecekti. Freud antropolojik malzemelere (özellikle Frazer ve Robertson Smith'in çalışmalarına) pekçok çağdaş din psikologundan daha fazla önem verdi. *Totem and Taboo* (1913) adlı eserinde bir "ilkel kabile", ilk dönemde babanın öldürülmesi arzusu ile bunun ardından gelen bastırılmış suçluluk duygusu ve tüm insan ırkının bilinçaltına yerleşmiş bulunan Oedipus kompleksi hakkındaki son nokta herhangi bir kanıta dayanmaksızın tamamen tarih-dışı bir kurguyla ortaya konulmuştur. Bununla birlikte önemli olan Freud'un dinî inanç ve eylemleri çözülmemiş çocukluk saplantılarından kaynaklanan psikonevrotik semptomlar ve kalıplar bağlamında açıklamaya çalışmasıdır. Onun temel normatif kabulü dinin bir illüzyon olduğu ve insanlığın gelişiminin bugünkü olgun aşamasında onun aldatıcı tesellisinden yüz çevrileceği şeklindedir; ki, bu kabul sosyal düşünce tarihinde meşhurdur.

Freud'un açık bir biçimde, manevi hayatı altta yatan biyolojik güdülere ve saiklere indirgemesi dinî ve akademik çevrelerde bir düşmanlık yaratmış ve bu bazen insan kültürünü anlamada onun zengin yaratıcı katkılarına engel oluşturmıştı. Mesela ilk kez rüyaları ve diğer zihinsel fenomenleri yorumlamasında Freud, edebî metinler gibi sabit ve değişmez formlara ilişkin olarak belirlenen yorumla ilgili geleneksel hermenötik aşmıştı ki, bu kural, geçici zihinsel durumları hesaba katmamayı esas almaktaydı. Şunu da söylemek gerekir ki, geleneksel dinî ku-

rumlar bir yandan Freud'un biyolojik indirgemeciliğine karşı çıkarken öte yandan onun, belli bireylerde görülen dinî ifadelerin patolojik kökleriyle ilgili anlayışını ciddiye aldılar ve bu anlayışı personel seçiminde ve aziz ruhlu insanları belirlemede kullandılar.

İsviçreli bir psikiyatrist ve bir dönem için Freud'un meslektaşı olan C. G. Jung (1875-1961), din hakkında daha pozitif bir psikanalitik görüş geliştirdi. Jung'un klasik mitoloji, gnostisizm ve simyadaki imajlarla ilgili çalışmaları ile hastalarının rüyalarında benzer imajlar gözlemlemesi onu, bireysel bilincin altında yatan bir "kolektif bilinçaltı" kavramına götürdü. O, antik dönem mitleri ile öğretilerinde ifadesini bulan ve XX. yüzyıl rüyalarında açığa çıkan bu benzer (ya da özdeş) tema ve sembollerin insan ırkının kolektif bilinçaltısındaki "arketipler"le ilişkilendirilmesi gerektiği sonucuna vardı. Taoizm, Hinduizm ve Budizm hakkında yapılan ileri araştırmalar onun varlığı bu sonuçları tekit ettiği gibi, insan ruhunun sağlığı ve bütünlüğü için fonksiyonel anlamda zorunlu gördüğü mit ve semboller üzerinde durmasını da anlamlı kıldı. Böylece o, belli türdeki dinî ifadelerin zihinsel bütünlük için zorunlu olduğunu ve bunların bastırılmasının travmatik semptomlara yol açacağını savundu. Bununla birlikte o, kendi analiz ve sonuçlarının tam anlamıyla fenomenolojik olduğunu, yalnızca ruhsal (psişik) durumlar ve süreçlerle ilgili olduğunu belirterek bunların ekstra-psişik geçerlilikle ilgili bir takım tespitler içermediğini ifade etti. Jung bizzat karşılaştırmalı dinler tarihine girmede, fakat mit ve dinlerle ilgili çalışma yapan birçok bilgini etkiledi. Mesela 1933'ten itibaren Ascona'da (İsviçre) yapılan Eranos Konferansları'nda hakim etkiyi oluşturdu. Freud gibi o da, hayalî birçok şeyi birbirine karıştırması, ilmî anlamda güvenilir olmayan teori ve sonuçları biraraya getirmesi ve sunumunda tamamen kapalı ve sistematik olmaması ne-

deniyle geleneksel psikologlar tarafından şiddetle eleştirildi. Jung'un değerlendirmesini yapan hayranları onun bugünkü insan zihnine odaklaşmasının ve doğrudan günümüz zihniyetinin arkeolojisi ya da speleolojisi diye adlandırılabilcek bir çalışmaya kendisini vermesinin üzerinde durmuşlardır.

Hem Freud hem de Jung'un, takipçileri ve revizyonistleri oldu. Toplumsal faktörler kadar karakter ve kişilik gelişimi üzerinde de duran Erick Fromm (1900-1980) ve Erik H. Erikson, insancıl bakış açısından hareketle dinin belli yönlerini pozitif olarak gördü. Victor Frankl gibi varoluşçu psikiyatristler de aynı şekilde dini, tercihe şayan olarak algıladı. Derinlik psikolojisine yönelik radikal bir zıt ve muhalif yaklaşım B. F. Skinner gibi davranışçı psikologlardan geldi. Skinner, bilinçliliği psikolojik durumların ve dış uyaranların bir sonucu olarak gördü ve böylece dinî inanç ve eylemler konusunda tam bir indirgemeci görüşü savundu. Dinî tecrübeye yapılan vurguya bir itiraz Evans-Pritchard gibi din taraftarı bilginlerden geldi. Evans-Pritchard, dinî hayata eşlik eden heyecansal durumlar üzerinde yoğunlaşılmasını ters bir anlayış olarak değerlendirdi ve dinî hayata kurumsal ve sosyal bir perspektiften yaklaşmanın daha iyi olacağını iddia etti.

SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Dine psikolojik yaklaşımda olduğu gibi, din ve toplum arasındaki ilişkinin ciddi olarak düşünülmesi de Antik Yunanlılar kadar eskiye gitmektedir. Dinin toplum üzerindeki şekillendirici rolü yanında onun, gelişen seküler güce ve etkiye yönelik tepkisiyle de alakadar olan ünlü Hristiyan düşünürler, dinle toplum arasındaki ilişkiye yönelik bu düşünceleri sürdürdüler. Modern seküler filozoflar, bu ilişki meselesini incelemeyi dar bir seküler ba-

kış açısından yürütmüşlerdir ki, bu, yukarıda kaydedildiği üzere Comte ve Spencer'in düşüncesinde açıkça görülmektedir. Aynı şekilde W. Robertson Smith ve Durkheim gibi modern din antropologlarında da dikkat çekici bir sosyal vurgu gözlenmektedir. Bu bölüm, modern dönemlerde görülen bazı büyük eleştirel yaklaşımları ele alacaktır.

KARL MARX

Oldukça geniş anlamda kullanıldığında, natüralist hümanistler diye adlandırılabilir olan filozoflar arasında din sosyolojisi, bilinç ve kültür sosyolojisinin bir yönü olarak algılandı. Bu, Karl Marx'ın (1818-1883) düşüncesinde aşıkardır. O, insan bilincinin sosyoekonomik ilişkiler tarafından belirlendiğini öne sürmüştür. Bu iddia özellikle dinî bilinç ve kurumlara uygulanmaktadır. Marx'a göre insanın zulüm görmesi, yoksunluklar içinde kalması ve "yabancılaşması" sadece siyasî, toplumsal ve ekonomik değildir, ayna zamanda manevîdir de. Bu, insanın üretici emeğinin sömürülmesinde olduğu kadar onun saldırıya maruz kalmış ve tahrip edilmiş bilincinde de görülmektedir. Oysa mükemmel bir dünyaya geçilerek insanın bu sömürüden kurtulması, mutlu bir konuma yükselmesi ve olumsuzluklardan arınması gerekmektedir ki, bu da ancak tam olarak sınıfsız bir toplumsal düzende mümkün olabilecektir. Bu seküler eskatolojik görüşe göre din, insan bilincinin kendisinden kurtulup özgürleşeceği geleneksel ideoloji ve kurumlardan biridir. Açıktır ki, bu, tarihî gerçeklik konusunda sadece tasvirî bir analiz değildir; aynı zamanda insanın gerçekleşebilir potansiyel ve yazgısına ilişkin kehanete dayalı (nebevî) bir kabuldür. Bu anlamda Marksizm, diğer eskatolojik görüşler gibi seküler dinler kategorisine dahildir ve Marx'ın Yahudilik ve Hristiyanlık konusunda söylediklerinin bir hayli acımasız ve eleştirel olmasının bu noktada bir önemi yoktur. Marx'ın bu görüş-

leri daha sonraki tarihsel gelişmeler tarafından yanlışlanmış görünmektedir.

Marksist görüşün, Marx ve onunla birlikte hareket eden Friedrich Engels (1820-1895) tarafından formüle edilmesinin ardından ona yönelik çeşitli revizyonlar ve eleştiriler ortaya kondu. Bunlardan en belirginini insan kültürünü ve maneviyatını sosyoekonomik faktörlere indirgemeye karşı yapılan itirazdı. Yine Durkheim'den Talcott Parsons'a (1902-1979) varıncaya kadar uzun bir sosyologlar çizgisince savunulan dinin bir konsensüs, istikrar ve bütünlük sağladığı yolundaki görüşe karşı olarak Marksizm'in sınıf çatışmasına yaptığı vurgu da en yaygın eleştiri konularından birini oluşturmaktaydı. Dinin, toplum hayatında pozitif bir rol oynadığına ilişkin düşünce geliştirme yönünde bir çaba da İtalyan Komünist lider Antonio Gramsci'den (1891-1937) geldi. Yine, Marksizm ile ortak bir temel bulma çabaları Latin Amerika'daki "kurtuluş teologları" gibi bir kısım Hristiyan düşünürleri tarafından ortaya kondu.

ALMAN EKOLÜ

Dine sosyolojik yaklaşıma çok zengin kavramsal ve yöntembilimsel katkılar Alman bilgin ve düşünürleri tarafından yapıldı. Bunlardan en etkili olanı Max Weber'di (1864-1920). Weber, ekonomik ve sosyal alanların karşılıklı olarak birbirlerini etkilediğini vurguladı. O, her iki alanda da üç-öğeli bir otorite tipolojisi (geleneksel, karizmatik ve legal-rasyonel) buldu ve belli tarihsel dinlerin (Çin dinleri, Hint dinleri ve antik Yahudilik) sosyolojik incelemesini yaptı. *Verstehen*'e ilişkin sezgisel yöntemi uygulamasında Dilthey'i izlemesine rağmen o, mukayeseli ve tipolojik yöntemler kullanarak kültürel fenomenle ilgili genel nedensel açıklamalara ulaşmanın mümkün oldu-

ğuna inanması bakımından Dilthey'den ayrıldı. Weber, sosyal fenomene yönelik olarak “değer-bağımsız” bir yaklaşımın taraftarı olmasına rağmen, onun merkezî ilgisi özellikle sosyal yapının hakim normları olan dinî değerler de dahil olmak üzere değerler üzerindeydi

Ernst Troeltsch (1865-1923) ve Joachim Wach (yukarıda bir tarihçi ve fenomenologist olarak zikredilmişti) gibi Alman teologlarının katkıları da aynı şekilde önemlidir. Wach gibi Troeltsch de, bilimsel bir din çalışmasının gelişimiyle ve Weber gibi dinle toplumun birbirleri üzerindeki karşılıklı etkisi konusunda yazdığı büyük eseri ve kilise, mezhep ve mistisizmden oluşan üçlü tipolojisi sebebiyle kayda değer bir kişiliktir. Troeltsch'in temel ilgi alanı ise, yaklaşımında yer alan tarihsel rölativizm ile Hristiyanlık'ın mutlaklığına ilişkin teolojik kabul arasındaki gerilimdi.

Wach, erken bir dönemde üne kavuştu. Bunun sebebi sadece onun *Religionswissenschaft* ve hermenötik üzerine yaptığı çalışmalar değildi; aynı zamanda bu ünü kazanmasında onun din çalışmalarında temel olarak gördüğü bir disiplin üzerine, yani din sosyolojisi üzerine yazdığı eserleri de etkili oldu. Ona göre toplumsal olan, dinî tecrübenin üç temel tezahüründen birini oluşturmaktadır (diğerleri teorik ve pratik olandır) ve odağında dinî cemaatin “nihaî gerçeklik”le olan ilişkisi vardır. Wach'ın çalışması din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi incelemesi yanında, sistematik ve detaylı bir biçimde dinî cemaatlerin, otoritelerin ve sembollerin çeşitli tiplerini de ele almaktadır. Wach, diğer sosyal formların hilafına olarak dinî grupların ayırıcı karakteri üzerinde durmuştur. Zira bu dinî grupların en merkezinde aşkın bir gerçeklik ya da “ürperti ve gönülden saygı duygusu” yer almaktadır. Öncelikli olarak, normatif olmadığı aşıkâr olan bir çalış-

mada teolojik bir vurgunun yer alması nedeniyle seküler din sosyologları, Wach'ın çalışmasını görmezden gelme eğilimine gittiler.

Bu alana katkıda bulunan Alman bilginler arasında yer alan bir diğer önemli kişi de Ferdinand Tönnies'dir (1855-1936). Ferdinand, özellikle gelenek, adet ve din tarafından yönlendirilen organik sosyal gurup, yani *Gemeinschaft* ile kanun ve sözleşmeye bağlı olarak yönetilen rasyonalize edilmiş bir organizasyon, modern anlamda bir "toplum", yani *Gesellschaft* arasında yapmış olduğu ayrım dikkat çekmektedir. Bir kısım bilgin romantik bir kavram olduğu gerekçesiyle *Gemeinschaft*'ı eleştirmiş olsa da, bu fikir Wach'ı, van der Leeuw'u ve birçok toplumsal düşünürü etkiledi. Troeltsch'ın dinî kurumların tipolojisi konusunda yaptığı araştırmalar, H. Richard Niebuhr (1894-1962) tarafından bir hayli ileri letildi. Amerikalı bir teolog olan Niebuhr bu ileri araştırmalarını etnisite, sınıf ve diğer sosyal faktörlerle ilişkisi içerisinde kilise, dinî cemaat ve mezhebi incelediği bir çalışma olan *The Social Sources of Denominationalism* (1929) adlı eserde ortaya koymuştur. Titiz bir bilimsel incelemeye dayanmasına rağmen onun bu çalışması, sosyolojik tasvir ve analizin ötesine geçerek zengin ve eğitimli sınıflar tarafından yönetilen mazlum bir toplum ile uzlaş ve işbirliği içinde olan kilise organlarının kehanetsel bir mahkumiyetine varmaktadır. Niebuhr'un yaklaşımı, kesin hükme dayalı Hristiyanî vurgu taşıması ve yetersiz tanım ve analizler barındırması nedeniyle değer-bağımsız ekole mensup seküler sosyologlar tarafından eleştirilmiştir.

Hristiyan sosyal etiğinin himayesi altında yapılan çalışmalar ile dini, ölçülebilir bir sosyal değişken olarak gören pozitivistik çalışmalar arasında orta bir yol bulma noktasında çeşitli teşebbüsler olmuştur. Normatif yargıları geçici olarak askıya almasıyla fenomenolojik yöntem,

kendisini böyle bir teşebbüse vermiştir. Avusturyalı-Amerikalı bir sosyal filozof olan ve toplum çalışmalarıyla ilgili olarak fenomenolojik yöntemin gelişmesinde büyük etkisi bulunan Alfred Schutz (1899-1959) ve onun Peter L. Berger ve Thomas Luckmann gibi bir kısım öğrencisi bu yöntemi özellikle de modern seküler toplumda din çalışmalarına uygulamıştır.

BUGÜNKÜ DURUM

XX. yüzyılın son çeyreğine kadar sosyal ve beşerî bilimlerde ortaya konulan çeşitli yeni yaklaşımlar ön plana çıktı ve kaçınılmaz olarak din çalışmalarını etkiledi. Bu yeni yaklaşımlar *yapı*, *sembol* (ya da *işaret*) ve *sistem* terimleriyle özetlenebilir. Bu terimler beşerî bilimler alanında çalışan önceki kuşakta rol oynadı; fakat bu terimler, yapısal linguistik, semiotik ve sibernetik gibi yeni bir kısım disiplinler ile iki rakamlı kodlamaya dayalı dijital bilgisayar alanındaki gelişmelerle karakterize edilen bir yeni dönemde farklı tonlara ve yönlere büründü. Mesela yapı ve sistem kavramları daha önce biyolojik organizma kavramı üzerine kuruluyken şimdi, genel olarak biyolojik olandan özel olarak insana ve dolayısıyla da insan zihninin işleyişine varan bir değişimin eşliğinde linguistikten neşet etmektedir. Bu kavramlar, Mircae Eliade gibi bilgilerin fenomenolojik hermenötiğinde aynı şekilde önemli olsalar da, yeni “yapısalcılık” genel olarak din fenomenolojisinin sempati duyarak anlamaya yaptığı vurguyu ve bu disiplinin aşkın olan, ruhânî bir alana açıklığını benimsememektedir.

CLAUDE LEVİ-STRAUSS

Bu gelişimdeki merkezî kişi Fransız antropolog Claude Levi-Strauss olmuştur. O, insan kültürünü, miti ve di-

ni temelde bir işaret-sistemleri olarak görmektedir; ve ona göre derin yapıları insanın bilinçaltında olan bu işaret sistemlerini sistematik analizlerle kavramak mümkündür. O, mitlerin, ritüellerin ve akrabalık sistemlerinin geniş çeşitliliği ve heterojenliğindeki düzeni araştırmakta ve ilkel düşüncenin köklü rasyonelliğini -ki, Levi-Strauss bu rasyonelliğe bütünüyle sistematik bir "somutun bilimi"ni atfetmektedir- ortaya koymaktadır. İlkel toplumsal düzenden ilkel sınıflamayı elde eden Durkheim ve Mauss'un aksine o, sosyal modellerin temelini insanî zihin yapılarında bulmaktadır.

Bu zihinselci vurgu, alan-çalışması antropolojisinde oldukça büyük bir rol oynayan ilkel adetler, ritüeller vb. hakkındaki ampirik verilerin açık bir şekilde tahfifiyle birlikte gerçekleşti. Levi-Strauss'a göre bir mitin aslı anlamı böyle bir arka-plana ilişkin malzemede bulunamaz. Bu anlam sadece diğer mitlerin ve zihinsel üretimlerin incelenmesi yoluyla elde edilen bir paradigma içinde, dolayısıyla da sonuç olarak insanın zihin yapılarında bulunabilir. Bu, mantıksal süreçlerin, zihnin kendisiyle somut tecrübeyi yakaladığı "kodlar"ın incelenmesini kapsamakta ve böylece de belirli mitlerin anlamının ortaya çıkarılmasını ("decoding") ihtiva etmektedir. Dahası, tecrübe edilmiş olan dünyanın çeşitli yönlerine ait kodlar, onların açıkladığı mitler gibi, karşılıklı olarak birbirlerine dönebilir ve aktarılabilirler. Bu aktarılabilirliği açıklamak için Levi-Strauss, müzikle ilgili bir analogiyi kullanmaktadır: Bir melodi bir tuştan diğerine aktarılabilir. Vurgu, formel yapı üzerine olup, aşıkâr olan muhtevaya değildir. Levi-Strauss'un yapısalcılığı biyolojik ya da sosyolojik olmaktan ziyade logolojiktir ve bu, ferdî insan tercihi ya da sosyokültürel determinizmden ziyade kişisel olmayan, genel bir mantıksal (logical) zorunluluğu içermektedir.

Bu açık olarak içeriksiz formalizm, temelde tatmin-kar olmadığı ve insanî açıdan anlamsız olduğu gerekçesiyle şiddetli bir biçimde eleştirildi. Bununla birlikte Levi-Strauss, bu suçlamayı reddetti ve form ile içeriğin onun yapısalcılığında birbirini tamamladığını vurguladı. Levi-Strauss'un müdafileri ise, onun yaklaşımında merkezî bir yeri olan çift-kutuplu bir karşıtlığa işaret etmiş -erkek ve dişi, gök ve yer, sağ ve sol gibi- ve bunun onun mitleri analizinde temel muhtevayı teşkil ettiğini belirtmişlerdir. Bunun yanında onlar Levi-Strauss'un mit dünyasını yorumlamada değişim (exchange) prensibini (Mauss'tan istifade edilmiştir) kullanmasına ve onun mesela masa tarzlarında tespit ettiği gibi doğadan kültüre doğru olan değişimi vurgulamasını önplana çıkarmışlardır. Ayrıca Levi-Strauss, yapısalcılığın sadece "içeriği anlamaya yönelik yeni bir tarz" olduğunda ısrar etmiştir.

Levi-Strauss aynı zamanda bazı mahalli kültür ve bölgelerde bulunan verileri temel alarak evrensel modeller ve kalıplar hakkında genel ifadelerde bulunması nedeniyle de eleştirilmiştir. Ayrıca o, yapısal paradigmaları evrensel bir insan zihnine atfettiği gerekçesiyle de tenkide uğramıştır. Bizzat ünlü bir yapısalcı mit analizcisi olan İngiliz antropolog Edmund Leach, Levi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımının belli toplum, kültür ve dinlere verimli bir biçimde uygulanabileceğini ortaya koymuş, fakat genel-geçer evrensel ifadelerden kaçınmak gerektiğini belirtmiştir. Bazen neredeyse bu türden tüm evrensel iddiaları "önemsiz" olarak nitelese de Leach, aynı zamanda, ölümün bir son olup olmadığı, ensestin niçin yasak olduğu ya da insan soyunun nasıl başladığı gibi mitlerin analizi yoluyla izah edilen bazı evrensel konuların ağırlığına da işaret etmektedir. Ayrıca, o, Levi-Strauss'un, bir masalın temel mesajını ya da anlamını kavramak için, açık içerikten ziyade onun temel yapısına ya da kuruluş biçimine

baktığını ve böylece de mitlerin analizine çok kıymetli katkılar yaptığını düşünmektedir. Dahası Leach, Levi-Strauss'un genelleme konusundaki güçlü eğilimini, Anglo-Amerikan antropologlarının belli kültürler üzerinde temkinli ve parçacı olarak durmalarına karşı yararlı bir tedbir olduğu kanaatindedir.

CLIFFORD GEERTZ

Bazen üstünkörü bir biçimde yapısalcı yaklaşımla ilişkilendirilen Amerikalı antropolog Clifford Geertz, *anlam* terimine yaptığı vurgu sebebiyle öne çıkan, öncekilerden farklı yeni bir karakter gibi görünmektedir. Onun bu anlam vurgusu anlamın referansiyel yönüne olduğu kadar, anlamlılığa, yani insan varlığını anlamlı kılan şeye de olmuştur. O, bir tür hermenötik antropolojiye girişmiş (kendi deyimiyle "yorumsal antropoloji") ve antropoloji ile edebî kriticizm arasında bir analoji kurarak incelediği kültür ve dinleri sanat eserlerine benzetmiştir. Bu kaçınılmaz olarak "kültüre yönelik semiotik bir yaklaşımı" içermektedir. Zira antropologların karşı karşıya geldiği yabancı kültürel bağlamların anlaşılması ancak onlara ait işaretlerin (ya da sembollerin) ne anlama geldiğinin açığa çıkarılmasıyla mümkün olabilir. Geertz'in "kültürel sistem" dediği temel kavramı sembollere ilişkindir. Çünkü bu kavram belli bir kültürde gözlemlenen semboller ve anlamların düzenine ya da modeline işaret etmektedir. Ayrıca bu terim sanat, bilim, felsefe, sağduyu ve her şeyin ötesinde din gibi bir kültürün muhtelif yönlerine uygulanmaktadır.

Geertz kutsal sembolleri, benzersiz bir çifte niteliğe sahip bir şey olarak görmektedir. Bir yandan bu semboller eşyanın var oluş tarzlarının temsiliyi sağlamaktadır (yani bir kozmoloji ya da metafizik); diğer yandan insan eylem-

leri için bir örneklik ve program temin etmektedir (yani bir etik ya da estetik). Böylece kutsal semboller hem “olan”ı hem de “olması gerekeni” ifade etmektedir. Bir din, düzenli bir bütün oluşturan bu tür sembollerin bir araya gelmesinden müteşekkildir; bir başka ifade ile din, insanî eylemlere ve olaylara anlam bahşeden ve düşüncelere, değerlere ve bir toplumun yaşam tarzına temel bir meşruiyet sağlayan sembolik bir sistemden oluşmaktadır. Daha da ileri giderek Geertz, bu tür sembollerin kullanılmasını insanın “deneyimlerini anlamlı kılma, onlara biçim ve düzen verme” ihtiyacına bağlamakta ve bu ihtiyacın da diğer biyolojik ihtiyaçlar gibi hayati olduğunu düşünmektedir. O, din çalışmalarıyla ilgili bu yaklaşımını güncel ve yaygın bir insan anlayışıyla ilişkilendirmektedir ki, bu anlayış insanı “sembolleştirme yapan, kavram oluşturan ve anlam arayışında olan bir hayvan” olarak görmektedir.

“Kültürel Bir Sistem Olarak Din” başlıklı denemesinde (Geertz, 1973, s. 87-125) Geertz, bu temel şemasını bütün yönleriyle ortaya koydu. Buna göre antropolojik din çalışmalarının ana odağı dinî sembollerin anlamı olmalıdır. Kültür ise burada, sembolik anlamların tarihsel bir biçimde aktarıldığı kalıplar, modeller olarak tanımlanmaktadır. Kültürel boyutu itibarıyla düşünülen din, “(1) insanda güçlü, hakim ve uzun soluklu tarzlar ve motivasyonlar oluşturmak için (2) çalışan bir semboller sistemi” olarak tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre dinin bunu gerçekleştirmesi “(3) varlığın genel düzenine ait kavramlar formüle etmek ve (4) bu kavramları vâkilik havasıyla kaplayarak (5) benzersiz bir biçimde gerçekçi görünen tarzlar ve motivasyonlar oluşturarak” söz konusu olmaktadır (s. 90). Ayrıca burada sembol, “bir kavram ve kavrayış (ki bu kavram, sembolün anlamıdır) için araç olarak hizmet gören her hangi bir nesne, eylem, olay, nitelik ya da ilişki” olarak tanımlanmaktadır (91).

Geertz'e göre semboller ve onların anlamları ampirik çalışmayla elde edilebilir. Çünkü onlar dokunulabilir, açık ve "tam da buradadır"; ve onlar sadece bireysel zihinlerde değildir, yani onlar aynı zamanda toplumsaldırlar. Geertz, "hierophanies"e sahip Eliade gibi, anlamlar (yani "özlerinde" oldukları şey) için araç olarak görev yapan nesne ve eylemleri onların sembolik rolleriyle karıştırmamak gerektiği noktasında uyarır. Ona göre biz onları "özlerinde" incelememekteyiz; aksine, onların sembol olarak kullanılmasında farkedilebilen anlama ilişkin model ve kalıpları incelemekteyiz. Dinî semboller benzersiz bir biçimde hem gerçeklikle ilgili bir imajın ifadesinde hem de belli durumları ve motivasyonları harekete geçirmek suretiyle gerçekliğin biçimlenmesinde etken olurlar. Onlar, açık bir biçimde en irrasyonel, belirsiz, paradoksal, kaotik ve olumsuz durum ve anlarda bile anlamın açığa çıkmasına yardım ederler.

Geertz küçük toplulukların yakından incelenmesinden kalkarak genel ifadelere varmış ve yine buradan hareketle mesela Java ve Moroccan dinleri ile Endonezya İslâm'ı gibi dinlerin geniş mukayeseli tasvirlerine girişmiştir. O, geçmişten bu yana süregelen anlamla ilgili genel modellerin ve kalıpların mukayeseli çalışmalarda ortaya çıkabileceğini ve din hakkında tek bir bölgesel kültürden elde edilen kavrayış ve sonuçların, farklı diğer kültürlerle bunların uygulanması suretiyle test edilebileceklerini iddia etmiştir. O, bir araştırmacının yabancı kültür ve dinleri yorumlamasının, yerli katılımcının anlamasıyla aynı olamayacağını kesinlikle bilincindedir. Fakat o, "anlam yapılarının netleştirilip tasnif edilmesi"yle kültürler-arası diyalogun mümkün olabileceği konusunda umutludur. Her şeye rağmen o, kültür ve dinle ilgili bilimsel çalışma yapma hedefini sürdürmektedir. Tabii bununla, kişisel bir dahlin söz konusu olmadığı ve içerisinde bir araştırmacı-

nın araştırmacı *olarak* şahsî ilgi ve kaygılarının rol oynamadığı bir bilimsel çalışma kastedilmektedir. Dinin “kültürel boyut”u hakkında konuşan Geertz, diğer boyutların varlığını da tasdik ettiğini ima edebilmektedir. Belirtmek gerekir ki o, açıkça kendisini “sosyal, kültürel ve psikolojik bir fenomen olarak ortaya çıkan din”e tahsis etmekte ve ontolojik hükümlerde bulunmamaktadır.

MARY DOUGLAS

Britanyalı antropolog Mary Douglas, küçük-ölçekli ilkel kültürlerin sembolik sistemlerini, antik ve modern, Batılı ve Doğulu daha karmaşık toplumlardaki ana çizgiyi oluşturan hareketlerle ilişkilendirme çabası bakımından kayda değerdir. Levi-Strauss tarafından başlatılan zihinselci, logological yaklaşıma muhalif bir çizgiden giden Douglas, –ki, o, Levi-Strauss’un çalışmasına hem hayranlık duymakta hem de eleştirmektedir- Durkheim’in sembolik sistemler için temel olarak gördüğü sosyal sınıflamalara ilişkin yaptığı vurguya dönmüş ve mantıksal ilişkiler için, dolayısıyla da dünyayı algılama biçimi için model olarak gördüğü sosyal ilişkilere yönelik vurgusunu benimsemiştir. Aynı şekilde Levi-Strauss’un aksine o, Robertson Smith’in mitlerden ziyade analizin merkezi konusu olarak gördüğü ritüeller üzerine yaptığı vurgusunu önemsemiştir.

“Sembollerin çok-kültürlü, tüm insanları kuşatıcı bir modelini” araştıran Douglas, bu model için insan vücudunda ortak bir doğal temel bulur. Öyle ki o bunu kültürel sistemlere bir örnek, “doğal semboller”in de mekanı olarak vazeder. Ona göre vücudun ve bu vücudun fonksiyonlarının nasıl görüldüğü ve nasıl kontrol edildiği sosyal yapıların ve kontrollerin bir refleksidir. Böylece o, çeşitli fizyolojik örnekleri hem ilkel hem de kompleks kültürlerdeki değişik kozmoloji ve teolojilerle ilişkilendirir.

Purity and Danger (1966) adlı eserinde Douglas, ilkel kültürlerdeki necaset ve tabu ile ilişkili ritüeller üzerinde durmakta ve yapısal analiz yoluyla bu ritüellerin sistematik düzen için evrensel bir insanî ihtiyacın ifadesi olduğunu göstermektedir. Bu ihtiyaç, mesela ev temizliğinde ve tuvalet eğitiminde olduğu gibi ilkel toplumlarda olduğu kadar modern toplumlarda da söz konusudur. İlkel, sıradan toplumlarla kompleks, kurumlaşmış toplumlar arasındaki ayırmada ısrarlı olsa da Douglas, ilkelin takıntılı ritüelciler olarak nitelendirilmesine karşı çıkmakta ve din ile büyü arasındaki geleneksel zıtlığın geçerliliğini reddetmektedir. O, “büyüsel etkililiği” -istenilen sonuçları elde etme konusunda ritüel icrasına ilişkin iddia edilen yetenek ve güç ki, genel olarak ilkel dinlerin ayırıcı bir karakteristiği olarak görülür- büyük Batılı dinlerde bazen sahip çıkılan bazen de reddedilen temel bir kavram olarak görür. Douglas, analizini ilkel büyücülükten *Leviticus*'daki kutsal prensibe, buradan geleneksel Çin adetlerine varıncaya kadar her şeye uygulamakta ve bunların her birinin gerisinde sembolik bir sistemin olduğunu tespit etmektedir.

Natural Symbols (1970) adlı eserinde ise Douglas ritüeli, bir toplumun kozmolojisinin ifadesi olarak görür. O, spesifik kozmolojilerle belli kültürlerdeki sembol sistemleri ve sosyal ilişki tipleri arasında irtibatlar bulmaya çalışır. Douglas ilkel kültürlerde, yoğun ritüalistik kültürlerden “büyüsel etkililiğe” vurgu yapan kültürlerle, buradan ritüele, kozmolojiye ya da doğaüstü bir alana tam bir alakasızlık gösteren kültürlerle varıncaya kadar geniş bir değişkenliğin söz konusu olduğunu farketmiştir. Durkheim'in açtığı yoldan giderek o, bu kültürel farklılıkların açıklamasının değişik sosyal bağlamlarda bulunabileceğinin teorisini geliştirir. Mesela eğer onun hipotezi doğruysa, demek ki ruh ile madde arasındaki ilişki konusun-

da bir kültürün anlayışını ifade ettiği kabul edilen insan vücuduyla ilgili temel görüşün belli sosyal yapılarla uyumlu olması gerekir. Bu, ampirik olarak test edilebilecek bir teoridir. Böylece Douglas'a göre buradan antropolojik alan-çalışmasının "dinler tarihiyle ilgili geleneksel konulara" ışık tutacağı ve "büyük teolojik çatışmalara ait içkin formları" açığa çıkaracağı sonucuna varmak mümkün olmaktadır.

Douglas, sıkı bir biçimde düzenlenmiş sosyal gruplar ile bedensel fonksiyonların keskin bir kontrol ve denetleme altında tutulması arasında bir uyum tespit eder. Ona göre sosyal formalitenin yüksek bir düzeyi arınmaya -necasetten uzaklaşma- yönelik yoğun bir ilgi ve yoğun bir ritüelcilik ile paralel gitmektedir. Daha az düzenli, daha çok formaliteden uzak sosyal guruplar için de tersi doğrudur. Douglas bu teoriyi bir şema biçiminde ortaya koymuştur. Bu şema, kültürleri ve bu kültürlerle ait dinleri, sosyal baskılara ("gurup" diye adlandırılmıştır) ve tasnif sistemleri ya da dünya görüşlerine ("güç ağı" olarak adlandırılmıştır) ait belli korelasyonlara göre bir konuma yerleştirmektedir. Gurup ve güç ağının yüksek olduğu yerde arınma kurallarına ve ritüel icrasına yönelik ilgi en yoğun düzeydedir ve doğru orantılı bir biçimde düşük düzeyde olduğu bir yerde ise kişisel, bir anlamda kendiliğindenci tepkiler teşvik görür ve resmî ritüellerden kaçınılır. Douglas, bu şemayı hem ilkel dinlerdeki hem de belli başlı Batılı dinlerdeki deruni tecrübeler ve dinî ayinlere yapılan zıt vurgulara uygular.

Douglas'ın çalışmasında, temel kültürel dünya görüşlerini izhar eden sembolik kodlar vasıtasıyla insanî tecrübenin elde edilmesi ve düzenlenmesine yönelik tanıdık bir vurgu yapılmaktadır. Onun özel vurgusu, bu kodların taşıyıcısı olması hasebiyle ritüellere ve ritüel kodların, muayyen kültürlerin sosyal yapılarıyla uyum içinde

olduğuna yöneliktir. Kolayca farkedilebilen sosyokültürel determinizmine rağmen Douglas, ritüellere yönelik otonom şahsî tutumlara imkan tanır ve insan vücudunu diğer yapılar için olduğu kadar sosyal yapı için de bir model olarak görür. Mukayesenin dar bir sosyal çevreyle ya da kültürel alanla sınırlı olması gerektiği şeklindeki prensibin kendi “yöntemsel kural”ı olduğunu belirtse de o, sık sık küçük ve uzak kabilesel topluluklarla ilgili düşüncelerden, geleneksel Roma Katolikliği ya da Protestanlık ile veya 1960’ların Yeni Sol ya da “hippi” hareketleriyle geniş ölçekli mukayeselere geçmektedir. Douglas, çağdaş ritüel-karşıtlığının (yabancılaşıma ve manevî kuraklık) sosyolojik ve psikolojik kötülükleri olarak gördüklerine üzülen ve sürekli bir ritüelistik yaşam tarzının sağlıklı etkilerini överek antropolojik çalışmalar için sıkça iddia edilen objektif duruştan uzaklaştığı ve normatif hükümleri ve vazıcı duruşu benimsediği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bakış açısı itibariyle eski olmasına rağmen Henri Pinard de la Boullaye'nin *L'étude comparee des religions* (3 cilt, 4. baskı, Paris 1929) adlı eseri, eleştirel din çalışmalarının gelişimi konusunda en kapsamlı muhtevayı sunmaktadır. Muhtemelen İngilizce'deki en iyi tarihsel anlatım, Eric J. Sharpe'nin *Comparative Religion: A History* (London 1975) adlı eseridir. Morris Jastrow'un *The Study of Religion*'ı (1901; yeni neşri, Chino, Calif., 1981) ise, klasik bir çalışma olup eski olmasına rağmen değerlidir. Joachim Wach'ın *Religionswissenschaft* (Leipzig 1924) adlı çalışması sahayla ilgili parlak bir çalışmadır. Ayrıca onun *The Comparative Study of Religions*'ına (New York 1958) da bakınız.

Eski Greko-Roman yaklaşımlar için Pinard ve Jastrow'un çalışmalarıyla Robert Drews'in *The Greek Accounts of Eastern History* (Washington, D. C., 1973) adlı eseri ve Werner Jaeger'in *The Theology of the Early Greek Philosopher*'ına (Oxford 1960) bakınız.

Dinler tarihi ve din fenomenolojisindeki teori ve yöntemler konusunda yazılmış pekçok mükemmel eser arasında şunlar zikredilebilir: Raffaele Pettazzoni'nin *Essays on the History of Religions*'ı (Leiden 1967); *Problems and Methods of the History of Religions*, ed.: Ugo Bianchi, C. Jouco Bleeker ve Alessandro Bausani (Leiden 1972); *Science of Religion: Studies in Methodology*, ed.: Lauri Honko (The Hague 1971); *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed.: Mircae Eliade ve Joseph M. Kitagawa (Chicago 1959); Ugo Bianchi'nin *The History of Religions*'ı (The Hague 1971). Jacques Waardenburg'un *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research* (2 cilt, The Hague 1973-1974) adlı çalışması ise, tarihsel bir giriş ve detaylı bir

bibliyografya ile birlikte temel eserlerin çok iyi bir antolojisini vermektedir.

Antropolojik yaklaşımlar için bk. Paul Radin'in *The Method and Theory of Ethnology: An Essay in Criticism* (New York 1933); ayrıca Robert H. Lowie'nin *The History of Ethnological Theory* (New York 1937) ve E. E. Evans-Pritchard'ın sert eleştirilerini ihtiva eden *Theories of Primitive Religion* (Oxford 1965). *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (4. baskı, ed.: William A. Lessa ve Evon Z. Vogt, New York 1979) adlı çalışma, temel yazılar konusunda iyi bir antolojidir. *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (ed.: Michael Banton, London 1966) ise, Clifford Geertz, Victor Turner ve Melfro Spiro tarafından kaleme alınmış klasik makaleleri ihtiva etmektedir. Anthony F. C. Wallace'ın *Religion: An Anthropological View* (New York 1966) adlı eseri de kayda değerdir. John Skorupski'nin *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*'si (Cambridge 1976) analitik felsefenin bakış açısından entelektüelci (Tylor vd.) ve sembolik (Durkheim vd.) yaklaşımların ciddi bir değerlendirmesini sunmaktadır. İlkel din ve genel olarak din konusunda yapılmış kışkırtıcı bir çalışma için (ki, antropologların ve çağdaş din uzmanlarının bakış açılarına karşı çıkmaktadır) bk. G. K. Chesterton, *The Everlasting Man* (New York 1925).

Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion, ed.: Charles Y. Glock ve Philip E. Hammond (New York 1973) başlıklı çalışma Marx, Weber, Durkheim, Malinowski, Freud, William James ve H. Richard Niebuhr'un değerlendirilmesinden oluşmaktadır. *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion* (ed.: Allan W. Eister, New York 1974) sosyal-bilimsel yaklaşımlar konusunda başka bir mükemmel koleksiyondur. Tarihsel teori ve yöntemler konusunda kaleme alınmış temel yazılar-

la ilgili olarak bk. *The Varieties of History: From Voltaire to the Present* (ed.: Fritz Stern, New York 1956); Hans Meyerhoff, *The Philosophy of History in Our Time* (New York 1959). Aynı şekilde değerli ve uyarıcı bir çalışma da Edward Hallet Carr'ın *What is History* (New York 1961) adlı çalışmasıdır.

Son dönem yapısalcı ve semiyolojik yaklaşımlar için bk. *Structuralism: An Introduction* (ed.: David Robey, Oxford 1973); Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture: Selected Essays* (New York 1973); *The Structural Study of Myth and Totemism* (ed.: Edmund Leach, New York 1968). Son olarak bk. Paul K. Feyerabend, *Against Method* (London 1975). Bu eser de modern bilimsel yöntemlerin dahi-yane ve keskin bir eleştirisini yapmaktadır.

METODOLOJİK SORUNLAR*

Eric J. Sharpe

Din çalışması, bir takım koşullar ve sınırlamalarla çevrilidir. İlk, sahaya adım atmak için tek başına araştırmacının bir gerekçesi ve arzusu bulunmalıdır ki, kısmen ya da bütünüyle sübjektif olan bu mesele hakkında genelleme yapmak isabetli değildir. İkincisi, araştırmacının malzemeyi elde etme imkanı bulunmalı ve araştırmayı yürüten kimsenin bu malzemeyi anlama ve analiz etme noktasında kişisel olarak yeterlilik sağlayabileceği bir düzeyi olmalıdır. Fakat, yeterli motivasyon ve ilgili malzemeye ulaşım var kabul edilse bile, yine de son tahlilde yöntemle ilgili sorunlar mevcudiyetini korumaktadır. Malzeme nasıl organize edilecek ve nasıl bir tasnife tabi tutulacaktır? Ele alınan konuya ne tür bir analitik prosedür uygunluk arz etmektedir? Ve bu prosedürler ne ölçüde genel yöntembilimsel prensipler düzeyine çıkarılabilir? Daha pek çok soru sökün etmektedir. Araştırmacının kişisel önkabülleri ne ölçüde mevcut malzemeler bütününe yaklaşım tarzını ve analiz biçimini etkilemektedir? Din çalışması “pür” bir bilim midir yoksa “uygulamalı” bir bi-

* Eric J. Sharpe, “Study of Religion: Methodological Issues”, *The Encyclopedia of Religion*, XIV (ed. Mircea Eliade) New York 1987, s. 83-88.

lim midir? Ele alınan konunun entelektüel olarak anlaşılmasının ötesinde bir amaca yönelim söz konusu mudur, değil midir? Din çalışması kişisel bağlılıkları ihtiva eden meselelerden uzak kalmalı mıdır ya da bir araştırmacının, bir dinî geleneğin diğerlerine karşı daha değerli olduğunu kabul etmesine izin verilebilir mi (ya da bu ondan beklenebilir mi)?

Bu sorular ve benzer türde diğer pek çok soru son yıllarda ciddi bir biçimde tartışılmaktadır. Bir araya geldiğinde bunlar, neredeyse “yöntembilim”i din çalışması içerisinde bir alt-disiplin haline getirmektedir (ya da biri tarihsel, diğeri de sistematik olmak üzere iki alt-disiplin yapmaktadır). Birçok bakımdan bilim tarihiyle mukayesesini mümkün olan tarihsel yön, son iki yüz yıl boyunca bizzat araştırma ve incelemenin yönünü ayrıntılı olarak ortaya koymayı amaçlayan bir görüşle, geçmiş yöntem ve yaklaşımları incelemektedir. Diğer yön ise, bir yandan bilim felsefesiyle diğer yandan ise, sistematik teolojiyle ortak özellikler taşımaktadır. Bu yön, dünyanın yöntemlerinin bugün de etkili olması ölçüsünde geçmişe bakmaktadır; aksi halde o, bir yandan dinin doğası hakkında bugün bilinenler ya da kabul edilenler üzerinde durmakta, öte yandan araştırmacının ön-kabulleri üzerinde odaklaşmaktadır.

Din çalışmalarında en yeni yöntembilimsel meseleler bu ikinciyle, yani sistematik yönle ilişkili olarak tezhür etmiş ve bilginlerin kendileriyle birlikte sahaya taşındıkları farklı ön-kabuller bütünü dolayısıyla da bu meselelerin ortaya çıkması hızlandırılmıştır. Araştırmacının başlangıçta mesela bir teolog, bir filozof veya bir klasik filolog olarak mı yetiştiği yoksa alan-çalışması yapan bir etnolog olarak mı eğitildiği konusu oldukça önem arz etmektedir. Bu alanda çalışma yapan bir bilginin dinin “tabii” kökeni olduğunu kabul edip etmemesi de bir hayli mühim-

dir. Bu türden ön-yargılar nadiren açık bir biçimde belirtilir ve daha sonraki araştırmacı kuşağı kendi sonuçlarını çıkarmaları noktasında yönlendirilebilir. Bu nedenle yöntembilimsel meselelere yönelik bir fikirler tarihi yaklaşımı (diğerleri değil) neredeyse sistematik düşünüşe bir başlangıç olarak vazgeçilmezdir.

Tabîki dinin kendisini dile düşmüş olması dolayısıyla tanımlamak ve belirlemek zordur. Bu böyle olunca, din çalışmaları alanında da buna tekabül eden zorlukların olmasını beklemek gerekir. Bir çok açıdan işlevsel olan (bireysel ve toplumsal, varoluşsal, entelektüel, sosyal ve ahlakî) din, teoride evrensel olarak tanınmakta iken, bunu pratiğe geçirmek zor olmaktadır. Bireysel araştırmacıdan kaynaklanan sınırlılıklara bağlı olarak din çalışması, diğerlerini dışarıda tutarak dinin tek bir fonksiyonu ya da yönü üzerinde odaklaşabilmektedir. Dinin “temel” unsurunun diğerlerinden ziyade onun işlevlerinin sadece birinde bulunabileceği yolundaki gözlemcinin öncel kanaati, gözlemlenebilir fenomenin sınırları içerisinde bir öncelikler ıskalasını inşa etmeye sebebiyet vermektedir. Basitçe meslekî yeterlilik ve kişisel tercih meselesi olarak sosyolog, dinin bir işlevini incelerken psikolog bir diğer işlevini ele almaktadır. Filolog kelimeleri yorumlamak için eğitilmiştir ve metinsel malzemenin olmaması durumunda tamamen yanlış bir yöne gidebilmektedir. Bu tür uzmanlaşma tabîki zorunludur, fakat alternatif yöntemler ve yaklaşımlar tanınmadığında ve değersiz bulunduğu ya da dinî ifadeler alanı uzmanın yetiştirdiği alanla sınırlandırıldığında bir tehlike durumu söz konusu olabilmektedir: böyle durumlarda “indirgemecilik”ten bahsetmek uygundur. Bir dereceye kadar din çalışması gerçekten disiplinlerin buluşma noktası olup (ki, bu disiplinlerin pek çoğu akademik dünyada bağımsız bir varlığa sahip olmaktan hoşlanmaktadır),

olası yaklaşım ve yöntemlerle ilgili büyük bir çeşitliliği kabul etmelidir.

DEĞER YARGILARI

Bununla birlikte din çalışmalarında yöntem sorunları bütünüyle tek türde değildir. Yöntem, ya malzemeyle ya da araştırmaya sevkeden saikle ilişkili olabilir. Birinci durumda (malzemeyle ilişkili olan durumda) mesele, bireylerin dinî tecrübeleri kadar, metinler ve anıtlar, mitler ve ritüeller ve ahlakî ilkeler ve değerler tarafından ortaya konulduğu veçhile bizzat dinin yapısıyla ilgilidir. Buradaki problem bu faktörler arasındaki ilişkiyi, her birinin tezhür ettiği ortama uygun gelen konumları içerisinde ortaya koyma noktasındadır. Dinî tecrübe durumunda araştırmacının kişiliği öne çıkmaktadır. Bugün hiçbir araştırmacının belli bir malzemeyi önyargılardan uzak ya da "objektif" olarak değerlendiremeyeceği yönünde bir eğilim söz konusudur. Zira her araştırmacı bir döneme, ideolojiye, teolojiye, sosyal sınıfa ve/veya düşünce iklimine sıkı bir bağlılık içindedir. Ön-kabuller bilinebilir ya da bilinmeyebilir; ve din fenomenolojisinin ana hedeflerinden biri rasgele uygunsuz değer yargılarına yol açabilecek kişisel durumla ilgili ne varsa bunları tanımak ve onlardan kurtulmak (en azından "paranteze almak") olabilir. Yine de bu noktada kuşkuculuk günümüzde oldukça yaygın bir durumdur. Hatta, ön-kabullerden bağımsız olma durumu mümkün olabilse dahi (ki, nihayetinde bunun mümkün olmadığı sonucu çıkmaktadır), bizzat böyle bir durumun arzu edilirliliğinin bile bir değer yargısı olduğu iddia edilmektedir. Böylece objektiflik boş bir emeldir ve birbiriyle yarışan sübjektifliklerin zorunlu olarak buluşma yeri olan yöntembilimsel bir tartışmadır. Araştırmacı dine ait sembol-sistemleri konusunda teknik yetkinliğe ulaşabilir, fakat hermenötik seviyede değer-bağımsız yaklaşım kesinlikle elde edilemez.

TERMİNOLOJİ

Son otuz ya da kırk yıl boyunca din çalışmaları büyük ölçüde, evrimci ön-kabullerin baskın geldiği akademik maziyle hesaplaşma noktasında muayyen bir çaba içinde oldu. Fakat bu çaba zor olanı gösterdi. Evrimciler din çalışmalarına temel bir terminoloji kazandırmışlardı; onlar dinleri tarihsel, coğrafik ve kültürel olarak tasnif edip muhtelif “izm”ler halinde sistematize ettiler ki, bunların her biri biyolojik anlamda türlerin kaba bir dengini oluşturuyordu. Yeni bir dinî türün meydana geldiğine inanılan yerde bir kategori olarak yeni bir “izm” üretiliyordu: *syncretism*.

Evrimciliğin kolayca teşhis edilebilen ön-kabullerini tekzip etmek onun terminolojisini değiştirmekten daha kolay olmuştur. Pek çok popüler ders kitabı bugün hâlâ bu yüzyılın başında itibarda olan çizgiden çok az farklılık taşıyan bir çizgiyi sürdürmektedir. Teoride *Hinduizm* birbiri içine geçmiş bir fenomenin oldukça karmaşık ilişkiler ağını kategorize etme noktasında bir hayli uygunsuz bir terim olsa da kullanılmaya devam edilmektedir. *Şamanizm* ve *totemizm* gibi bu tür terimlere sürekli karşı çıkılmaktaysa da bu terimler yaşamaya devam etmektedir.

Bu terminolojik bakiyelere rağmen bugün anlaşılmıştır ki, her hangi bir dinî “sistem” iç içe geçmiş halkalardan oluşmaktadır ve günümüzdeki din çalışmalarının gayesi tarihsel ve fonksiyonel olarak bunları çözümleme çabasıdır. Muhtemelen bu da en iyi şekilde antropologlar tarafından ortaya konulan birikimle birlikte oldukça sınırlandırılmış bir alanda çalışmakla gerçekleştirilebilir. Oysa daha geniş kapsamlı olan ve fakat daha az tanımlanmış sorunlara yönelik canlı bir ilgi hâlen devam etmektedir: dinin makro-tarihi, dinin “öz”ü, dinî “hakikat”, dinî tecrübenin doğası ve evrensel bir insanlık dini.

İşî zorlaştıran bir faktör de, müminler topluluğunun içinden ya da dışından olsun, bu tür sorunlara hangi pozisyon dan yaklaşılacağı ile ilgilidir. Burada geniş bir motivasyon çeşidi devreye girebilir. Meselelere yaklaşımda “inanma isteği” ya da inanmama kararlılığı söz konusu olabilir. Mevcut geleneğin normatif olduğu ve dolayısıyla da “hakikat”i ifade ettiği kabul edilebilir ya da edilmeyebilir. Öz elde-dinlere karşı geniş boyutlu bir kuşku culuk ile genelde-dine yönelik kucaklayıcı bir yaklaşımın birlikte gitmesi söz konusu olabilir. Değişimler ve kombinasyonlar neredeyse sonsuzdurlar ve yöntem sorununa oldukça sübjektif bir faktörü dahil etmektedirler.

TEPKİ EŞİĞİ

Geçmişte, din çalışmasının tabii kanunları ortaya çıkarmayı içerdiğini kabul eden bir eğilim söz konusu idi. Buna göre din, bu kanunlar yoluyla, yani araştırmacının duruşundan bağımsız bir şekilde bu kanunlarla işlev görmek teydi. Bugün ise bilgi sosyolojisinin din çalışmasında bağımsız ve kompleks bir mesele olduğunun bilindiği bir aşamaya gelinmiştir. En keskin formunda, “Kullandığım yöntem(ler)in araştırdıklarımın bütününe uygun olduğundan nasıl emin olabilirim” sorusu zihinsel bir tıkanmaya yol açabilir. Daha hafif durumda bu, araştırmacıyı, mümin kişinin verili gelenekle ilgili yorumunu her daim kabul etme isteğine götürmektedir. Böyle bir istek gittikçe baskın gelmekte ve dolayısıyla da daha yoğun bir biçimde çağdaş araştırmanın konusu olmaktadır.

Bir “tepki eşiği”nin geçilmesi, mümin bir kişinin araştırmacını kine karşı kendi yorumunu öne sürmesi durumunda mümkün olmaktadır. Klasik mukayeseli din çalışmalarında bu bir problem sayılmazdı bile. Zira araştırmacıların zamanlarının çoğu geçmiş ve daha çok da

uzak geçmiş dinleri araştırmayla geçiyordu. Yorumlara karşı çıkılabiliyordu, fakat bu karşı çıkma sadece Batı kurallarına, normlarına ve kanaatlerine göre çalışan diğer uzmanlar tarafından yapılabilmekteydi. Aksine bugün, çalışmaların daha büyük bir miktarı çağdaş -ya da en azından son dönem- yaşayan geleneklere ilişkin formlara tahsis edilmiştir. Din çalışması sıkça dinlerin diyalogu ile birleştirilmektedir ki, burada her iki tarafın görüşleri de (en azından teoride) eşit olarak önemli sayılmaktadır. Tepki eşiği, herkesin kendi geleneğine ayrı bir yorum getirme -daha çok da Batılı araştırmacılarınkinden farklı olarak- ve bunu yaparken de tamamen ciddiye alınma hakkını ima etmektedir.

İÇERİDEKİ VE DIŞARIDAKİ

Kişisel olarak “mümin” olmayan bir din araştırmacısının ne ölçüde dinî bir geleneğin ruhunu anlayabileceği ve ona nüfuz edebileceği konusu bugün, bir yüzyıl öncesindeki kadar sıcak bir şekilde tartışılmaktadır. Geçmiş dinlerle ilgili olarak bu pek de şiddetli bir problem oluşturmamaktaydı: kanıtlar, metinler ve anıtlarla sınırlı olup dinin varoluşsal boyutunu her halükarda çıkarsamak mümkündü. Oysa bugün, hiçbir spesifik dinî formun içinde olandan başkası tarafından derinlemesine anlaşılamayacağı yönünde genel bir eğilim söz konusudur. Yine de bazı araştırmacılar tarafından eşit bir güçte bunun tersi iddia edilmektedir: zira, samimi bir üye olmanın şartı olarak içerideki, mensup olduğu geleneğe ilişkin belli bir (ve dolayısıyla dar) anlayışa yönelme eğilimi içindedir. Oysa ideal bir araştırmacı, çalışmalarını bu tür sınırlamaların dışında bir konumda yapmaktadır. Aslında her iki görüş de genel bir ilke olarak iddia edilemez. Entelektüel anlama bir şey, yaratıcı sempati bir başka şey, duygusal uyarlama durumu daha farklı bir şeydir ve din çalışması bun-

lardan herhangi birine yönelebilir. İçerideki de dışarıdaki de benzer şekilde çeşitli düzeylerde belli bir yaklaşım gösterebilir. Salt entelektüel olarak dışarıdaki, mevcut dinî geleneğin tarihi, yapısı ve sosyal tazammunları hakkında geleneğin ilâhî vahye ilişkin olarak yapabileceği herhangi bir iddiadan duygusal olarak etkilenmeyerek, o geleneğe ortalama bir bağlıdan daha fazla şeyler bilebilir. İçerideki, vahyî mesajla kıyaslandığında tüm diğerlerinin önemsiz olduğunu iddia ederek onu desteklemeyen herhangi bir gerçeğe karşı ilgisiz ve düşmanca bir tutum sergileyebilir. Bu iki bakış açısı arasındaki her kombinasyon ve alternatif bilinmektedir. Fakat araştırmacının incelediği geleneğe uzak olması durumunda yaratıcı sempatinin o mahir gücü oldukça gereklidir. Bu olmadığında, başarıya götürecek herhangi bir aracı önermek zordur.

ÇEVİRİ SORUNU

Bilinçli ya da bilinçsiz olarak her din araştırmacısı kendisine dinî anlama noktasında bir takım terimler sağlayan bir söylem geleneğiyle, yani ifade edilen ya da edilmeyen ön-kabulleri ve normları olan bir temelle irtibatlıdır. Bu terimlerin çoğu, XVIII. ya da XIX. yüzyılın Batısı'na aittir ve oradan neşet etmiştir. Zaman zaman daha yeni üretimlerle olgunlaştırılsa da bu terimler, genellikle dinin ne olduğu konusunda Aydınlanma sonrası Batı rasyonalizminin düşündüğünden daha azını ortaya koymaktadırlar. Wilfred Cantwell Smith'in iddia ettiği gibi bizzat din kelimesi, yukarıda zikredilen çeşitli "izm"lerde olduğu gibi, böyle bir kategoriye dahildir. Farklı bir düzeyde elde edilebilen tek temel öğretisel terminoloji Hristiyanlık'a (büyük ölçüde de Protestanlık'a) ilişkin olandır.

Tabii ki klasik mukayeseli din çalışması tamamen Batılı bir girişimdi. Bu, en azından niyet olarak bir bilim-

di, fakat bilimin ne olması gerektiğine ilişkin XIX. yüzyıl anlayışına göre oluşturulmuştu. Fikirler, kavramlar ve öğretiler onlara en yakın Batılı karşılıklara çevrildi. Fakat, mesela Hinduizm'deki *moksanın* Hristiyanlık'taki "kurtuluş" ile eşanlamlı olmadığı ya da Sanskritçe'deki *sat* ya da *satya* kavramları Batılı "realite" kavramıyla ilişkilendirildiğinde tam anlamıyla bu kelimeden kastedilenin karşıtı bir anlama gidilmiş olduğu açıklandığı zaman bile doğrudan çeviri teşebbüsü ısrarla sürdürüldü. Oysa bilinmelidir ki, kelimeler de dahil tüm dinî sembollerin anlamları bunların kullanıldıkları tümel bağlamdan gelmektedir. Bu anlamların herbiri ayrı ayrı "içerideki" ve "dışarıdaki"nin zihninde bir birlik durumu oluşturur. Bu birlikler, tek bir gelenek içerisinde bile aşıkâr bir biçimde dönemden döneme farklılaşabilmektedir. Bu birlikler ve "anlamlar" dizisi kavranamadıkça anlamamanın gerçekleşmesi zordur. Mesela Ahd-i Cedîd, ciddi anlamda Yunanca'da, Latince'de, XVII. yüzyıl İngilizcesinde ve son dönem XX. yüzyıl İngilizcesinde farklı bir kutsal metindir; benzer bir biçimde *Bhagavadgita*, 1785'den itibaren Avrupa dillerine çevrilmesi üzerine yeni bir kimlik kazanmıştır.

İşte bu, din çalışmasının neden daima mühim bir filolojik unsura sahip olmuş olduğunun en önemli sebebi- dir; her ne kadar bir metni okuyabilme ile o metni anlayabilme iki farklı yetenek olabilse de. Zira metinlerin asla kendinde bir sonları yoktur. Bir metnin söylediğinden başka taşınan imajlar, onun mümin bir topluluğun hayatındaki işlevi, diğer dinî ifade formlarıyla -müzik, dans, kutsal mekan, dua, büyüsel ayin, genel olarak güç sembolleri- ilişkisi ve kendi hermenötik geleneği meselesi de söz konusudur. Bu durumda din araştırmacısının, metnin ilgili olduğu herşeyi kuşatabilme becerisine sahip olması gerekince metinsel çalışma, karmaşık bir bütünün sadece bir yönü olmaktadır. İlkel dinlerin araştırılması

söz konusu olduğunda genelde incelenecek bir yazılı metin bulunmamaktadır ve böylece vurgu başka bir yere, yani bir bütün olarak kutsal geleneğin işlevine ve aktarımına kaydırılmalıdır.

GELENEK VE AKTARIM

Günümüzün din çalışması, kutsal geleneğin aktarılması konusunda antropoloji ve sosyolojiden çok şey öğrenmiştir. Fakat, başka konularda olduğu gibi bu konuda da bütün araştırmacılar gerekli ve uygun olan yaklaşımların ne olması gerektiği hususunda, özellikle de “büyük gelenekler”in (bu terim sadece bağlılarının sayısına referansla kullanılmaktadır) söz konusu olduğu durumlarda ortak bir kanaate sahip değildir. Edebî eleştiri yöntemlerine gelince bunlar bir yüz yıl önce ilk kez kutsal metinlere uygulandı ve bu yöntemler halen bir kısım bölgelerde haretle savunulmaktadır. Fakat bir kutsal metin zamanın belli bir dilimine ait yaşayan bir gelenektir ve o, bir tarih-öncesine sahip olduğu gibi daha geç bir yorumsal tarihe de sahiptir. Sözlü gelenek yazılı aktarımı öncelemiştir ve bu “sözlü” dönemi analiz etmeye çalışan “geleneksel-tarihsel” yaklaşım (1950’ler ve 1960’larda hassaten İskandinavyalı bilginler tarafından güçlü bir biçimde savunulmuştur) söz konusudur. Daha sonraki dönemde, yaşayan ve gelişen toplum içinde (Wilfred Cantwell Smith’in yazmış olduğu “birikimsel toplum”), süregelen yorumlama ve yeniden yorumlama süreci bulunmaktadır. Bununla birlikte yeniden belirtmelidir ki bu daha sonraki dönem, müminler topluluğunun içinde yer aldığı dünya ile olan karmaşık ilişkisi ve bu topluluk üyelerinin birbirleriyle ve diğer dinî ve seküler gelenek mensuplarıyla olan kompleks ilişkisi gibi zorunlu olarak dinî olması gerekmeyen birçok şeyi kapsamaktadır. Bütün bu meselelerin, kutsal geleneğin -yazılı ya da yazılı olmayan- kuşaktan kuşağa aktarılmasının

sağlandığı süreci değerlendirme noktasında düşünülmesi gerekmektedir.

SEKÜLERLEŞME

Din çalışması ile ilgili bütün meseleye müdahil olmak sekülerleşme sürecinin bir uzantısıdır ve onun etki-siyledir. Böyle bir sekülerleşme sürecinin iyi-belirlenmiş üç aşaması bulunmaktadır: Birincisi, reddetme aşamasıdır ki, sâbık müminlerin dinden vazgeçerek, genellikle bilimin şu ya da bu formuna bağlı olan, belli bir seküler otoriteye yönelmesi şeklinde tezahür etmektedir. İkincisi, adaptasyon aşamasıdır ki, bu aşamada bireyler bir yandan yeni olana uyum sağlama ve onu içselleştirme yolunu araştırırken diğer yandan yeni düşünme tarzlarına uya-bilmesi için eskiyi yeniden oluşturmaktadır (liberalizm burada ortaya çıkmaktadır). Üçüncüsü, reaksiyon dönemidir ki, burada da eski değerler yenilenip geliştirilir ve yeni bir bağlılık istenir. Bu üçüncü aşamada fundamentalizmin muhtelif biçimleri hem mürtetlere hem de liberal-lere yönelik doğrudan bir karşıtlık içinde ortaya çıkar.

İşte din çalışmasının karmaşık ve anlaşılması zor şekillerine bu süreçte ulaşılır. Böylece araştırmacı bilgi sos-yolojisinin bu boyutundan uzak durmaya teşebbüs edebilirken zorunlu olarak buna dahil olur. Din, müminler topluluğunun içinden de dışından da çalışılabilir, fakat sekülerleşme sürecinden bağımsız olarak çalışmak zordur ve bu, akademik çabanın ya da kişisel araştırmanın konusu olarak görülen alanla ilgili direkt sonuçlara götürür. Muh-temelen bazı araştırmacılar bugün din çalışmasını, önce-ye kıyasla daha bütüncül sonuçlar ortaya koyan ve araş-tırmacıları belli bir noktada birleştiren bir alan olarak görmektedirler. Fakat dinî dünya içerisinde bir yerde ni-hai bir otorite merkezinin devam ettiği kanaatine sahip

olanlarla bu görüşü benimsemeyenler arasında keskin bir ayırım çizgisi mevcuttur. Bu görüşü benimsemeyenlere göre din çalışmasının bir davranış biliminden başka bir şey olması mümkün görünmemektedir ve dinin kendisi idealizm ile patoloji arasında bir yerdedir. Bu görüşü benimseyenler ise -bunlar oldukça fazla sayıdadır- nihai otoniteyi sınırlı bir biçimde, oldukça spesifik bir gelenek içerisinde yerleştirebilirler ki, bu durumda o gelenek dinin ne olması gerektiği ya da ne olabileceği noktasında bir model olarak işlev görecektir. Ya da onlar tüm dinler içinde tek bir kanıtlanabilir evrensel olana, yani tüm insanlığı ve insan deneyimini kuşatacak olana yoğunlaşabilir.

TECRÜBE VE MİSTİSİZM

Bu yüzyılda din çalışması, genel olarak birey ile kurum, kişi ile toplum arasında Batı inancında bulunana benzer bir kutuplaşma tarafından etkilenmiştir. Fakat her iki halde de, “dinî tecrübe” -ister bizzat bireye, isterse toplum içindeki bireye ait olsun- dinî inançla ilgili entelektüel formülasyonlar üzerine tek yönlü bir yoğunlaşmaya cazip bir alternatif sunmuştur. Birçok kişi bunun, dinin zahiri özelliklerinin ötesine geçerek “gerçek”in, “aşkın olan”ın, “ürperti duyma”nın ya da bütün bunları geçerli kılan “kutsal”ın kişisel tecrübesine nüfuz etmeyi sağlama noktasında araştırmacının görevi ve işi olduğunu düşünmektedir. William James’ın *The Varieties of Religious Experience*’ından (1902) Rudolf Otto’nun *The Idea of the Holy*’sine (1917), buradan Ninian Smart’ın *The Religious Experience of Mankind*’ına (1969) kadar bu dinî tecrübe vurgusu sürmüş ve birikimsel olarak ilerlemiştir. Ayrıca bu vurgu şiddetli bir biçimde iki dünya savaşı ve 1960’larda yaşanan çılgın deneyimin sonrasını takip eden entelektüel kaos tarafından da pekiştirilmiştir. Şamanizm fenomeniyle ilgili yapılan antropolojik araştırmalar ve halüsi-

nojenik maddelerin kullanılmasıyla elde edilen deneyimler bütün geleneklerin mistiklerinin yaşadığı tecrübelerle paralellikler ortaya koymuştur. (Burada mistisizm, dinî alan içindeki (ya da muhtemelen ötesindeki) bireyin elde ettiği en yüksek nokta olarak alınmıştır).

Fakat dinin tüm boyutları içerisinde tecrübî olanı tanımlamak ve analiz etmek en zor olandır. Diğer insanların tecrübeleri, sadece o insanların bunları kelime, eylem ve mimik gibi bir kısım vasıtalarla aktarmaya muktedir oldukları ve istedikleri ölçüde bilinebilir. Fizyolojik semptomlara dinî bir yorum verilebilir ve muhtemelen tersi de olabilir. Bireyler dinî tecrübelerinin doğasıyla ilgili çok zayıf ipuçları verme noktasında bile muktedir olmayabilir ya da isteksiz olabilir. Bilinçli ya da bilinçsiz bir yanıltma olabilir ve bireysel tecrübe sayısız şekillerde diğerlerinin beklentileriyle şartlanmış olarak ve bir topluluk içerisinde belli bir yeri, değerleri ve sembolleri olan bir durum olarak görülmelidir. Kişisel dinî tecrübenin doğasını iletme noktasında yapılan teşebbüsler görmezden gelinemez. Bununla birlikte bireyin tecrübesini tüm dinler hakkında karar vermede biricik faktör olarak düşünmek kuşkusuz yanlıştır. Şüphesiz bu tecrübe araştırmacıya ulaşabilirliği ölçüsünde önemlidir. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki bu tecrübe bazı durumlarda, tatminkar bir biçimde sadece içerisinde yer aldığı toplumla irtibatı içerisinde ele alınabilmektedir.

Mistisizm çalışması belli tür zorluklar taşımaktadır. Bunların bir kısmı sadece abartılı varoluşsal zorluklardır. Diğerleri ise, mistisizm kelimesinin tek bir kabul edilebilir tanımına ulaşmanın pratikteki imkansızlığı ve bir uçta kataleptik trans halinden diğer taraftaki bütünlük ve mutluluk durumuna kadar “mistik” olarak tanımlanabilecek çok çeşitli tecrübenin farkına varabilme de dahil olmak üzere tamamen spesifik zorluklardır. Bura-

da, din çalışmalarında çok sık görüldüğü üzere, yöntem-bilimsel tutarlılığı pratik olarak imkansız kılan terminolojik yetersizlik söz konusudur. "Mistisizm" ile ilgili fenomenlerin araştırılması devam edecektir; öte yandan kelimenin kendisi, analitik bir araç olarak çok az bir kullanıma ya da hiçbir kullanıma sahip değildir. Genelde dinî tecrübeyle ilgili olarak mistisizm, içinde meydana geldiği toplumsal bağlamla ilişki noktasında daha fazlasına ihtiyaç duymaktadır.

DİNİ LİDERLİK

Bu mesele, inanan ve ibadet eden topluluk içerisindeki bireyin yeri ile ilgili olarak büyük bir önem taşımaya devam etmektedir. Oldukça önemli bir sorun da dinî liderliğin doğasıyla alakalıdır. Bu sorun, 1960'lardan itibaren yeni dinî hareketler döneminin ardından daha da şiddetlenmiştir. Geleneksel liderlik bütün olarak ya da kısmen, yetişmiş liderlere geleneksel roller veren makbul bir otorite yapısı içerisinde kurumlaşmışken, yeni gelişmeler "karizmatik" lideri öne çıkarmıştır. İster bilge kişi, peygamber ve mesih isterse devrimci ideolog olsun, karizmatik lider ve onun takipçileri psikolojik ve sosyolojik analizler için yepyeni imkanlar sunmaktadır. Bir yanda bu mesele liderin arkaplanı ve şahsiyeti meselesidir, öte yanda takipçi olmayı tercih eden kimselerin yabancılaşması ve tasvibi sorunudur. Şu ana kadar yapılan tüm analizlerde çoğunlukla birinciden ziyade ikinciye yönelinmiştir. Şaşırtıcı bir biçimde hâlâ herhangi bir dönemde dinî hareketlerin tesisinden sorumlu olan kişilerin şahsiyetleri ve motivasyonları hakkında çok az şey bilinmektedir. Muhtemelen bunun sebebi, vahyin aktarıcıları olduğunu iddia eden bu kimselerin toptan bir şekilde tasvip edilmeleriyle toptan bir şekilde reddedilmeleri arasında orta bir yolu bulma noktasındaki zorluktur.

KÜLTÜR SORUNU

Muhtemelen bugünkü din çalışmalarında yöntem konusundaki en zorlu problem dinin kültürle olan alakası ve kültürel olarak çoğulcu bir dünyada farklı dinî geleneklerin birbirleriyle ilişkisi ile ilgilidir. Dinin kültürle ilişkili olduğu neredeyse en tecrübesiz olanların bile farkında olduğu bir gerçektir. Nasıl bir ilişkinin olduğu ise, tamamen farklı bir meseledir. Eğer kültür bir topluluğun üyelerine başka bir topluluğa değil de o topluluğa ait olmalarının anlamını veren faktörlerin (dil, hukuk, tarih, giyim-kuşam, yemek, müzik, edebiyat) bir toplamı olarak görülürse, din, bu listeye ilave edilecek midir ya da bu listeden ayrı mı tutulacaktır? Diğer bir şekilde, eğer dinin zahiri formlarının bir kültür dairesine ait olduğu kabul edilirse, bu durumda böyle bir sınırı olmayan dinî bir “öz”den söz etmek mümkün müdür? Ya da “evrensel” dinlere karşı “etnik” dinler varolabilir mi (ikincisi kültür sınırı içindedir, diğeri değildir)? Bizzat dinlerin, “ezelî” ve “evrensel” hakikatler üzerine kurulu olarak kültür dışı ya da kültürü aşan bir yapıda olduklarını iddia etmeleri kesinlikle bu meseleyi etkilememektedir. Araştırmacının problemi, ampirik yöntemlerin verili bir dinî geleneğin hangi unsurlarının belli bir zamana ve mekana yerleşik olduğunu ya da yerleştiğini ve böylece hangilerinin kültürel olarak belirlenmiş olduğunu kolaylıkla ortaya çıkarıp gösterebilmesine rağmen, ebedî ve aşkın olanı ölçme noktasında bir ampirik yöntemin olmamasıdır. Bu noktada din çalışması teolojii (ya da en azından metafiziği) atlayıp geçmeli ya da bu konuda akıllıca susmayı kabul etmelidir.

BİLİM, DİSİPLİN VE UZMANLIK

Bir bilim olan mezkur din çalışması bir yüzyıl önce güçlü bir biçimde ortaya atıldı. O dönemden itibaren tec-

rübî dalga, izlenimlerle beslenmiş, diyaloglarla geliştirilmiş ve kendini gerçekleştirme ve ifade etme noktasında daha kapsamlı bir kişisel arzunun bir boyutu olarak nakledilmiş olan bir disiplinin kesin olmayan rolüne ilişkin belli bir araştırmayı zorlamış; keskin anlamıyla “yöntem” ise, süreç içerisinde demode olmuştur. Bununla birlikte bir ya da daha fazla meslekî teknikleri içeren mezkur din çalışması da daima benimsenmiştir. İki yüzyıl öncesinde ansiklopedik bilgiye sahip olmak mümkün görülebilirdi; bugün ise artık bu, sadece uzak bir ihtimaldir. Fakat büyük oranda dinle yakından ilişkili olan yöntembilimsel problemler araştırmacının seçtiği başlangıç noktası neresi olursa olsun hemen hemen özdeş biçimlerde yeniden görünme itiyadına sahiptirler. Neredeyse bütün modern toplumlarda bir yanda sekülerleşmenin ortaya çıkardığı ilave problemler, diğer yanda ise dinî ve kültürel çoğulculuğun sebep olduğu problemler söz konusudur. Bu tür bir dizi müşkül kilitlerin sadece bir anahtarın yardımıyla açılabileceğini ummak boşunadır.

Diğer bir ifadeyle yöntembilimsel çoğulculuk hem zorunlu hem de istenen bir durumdur. Yöntembilimsel anlamda sıkı bir ekol taraftarlığı ise, benimsenecek bir durum değildir. Din çalışmasının -kişisel teoloji ya da mukabilinden farklı olarak- bir ortaçağ disiplini (*disciplina*) anlamında “disiplin” olduğunu iddia etmek çok zordur. Zira o dönemdeki disiplin içerisinde *discipuli* (öğrenciler), sadece bir *magister* (üstat) tarafından eğitilirdi ve bu, bilmenin kendileri için güvenli olduğu düşünülen durumlarda yapıldı. Dahası din çalışması disiplinlerin bir buluşma noktası, muhtemelen insanlık durumunun en sürekli ifadesini anlamaya ve açıklamaya tahsis edilmiş çok yöntemli bir teşebbüstür -ve öyle de kalmalıdır-

BİBLİYOGRAFYA

Burada ortaya konulan ve diğer meselelerle ilgili tartışmalar konusunda daha ileri okumalar için bk. Eric J. Sharpe, *Understanding Religion* (London 1983); tarihsel arkaplan için bk. a. mlf., *Comparative Religion: A History* (London 1975). Bireysel bilginler son yıllarda yöntembilim konusunda kapsamlı kitaplar yazma hususunda gönülsüz davranmaktadırlar; buna rağmen bk. Ake Hultkrantz, *Metodvagar inom den jämförande religionsforskningen* (Stockholm 1973; sadece İsveççe olarak temin edilebilir); Ninian Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* (Princeton 1973); Ugo Bianchi, *The History of Religions* (Leiden 1975); Frederick J. Streng, *Understanding Religious Life*, 2. baskı (Encino, Calif. 1976). Yöntembilim konusunda kaleme alınan pekçok makale içerisinden şunlar önerilebilir: Th. P. van Baaren-H. J. W. Drijver, *Religion, Culture and Methodology* (The Hague 1973); Günter Lanczkowski, *Selbsverstandnis und Wesen der Religionswissenschaft* (Darmstadt 1974); Mircea Eliade-Joseph M. Kitagawa, *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago 1959); Robert D. Baird, *Methodological Issues in Religious Studies* (Chico, Calif. 1975); Steven T. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis* (Oxford 1978).

AKADEMİK BİR DİSİPLİN OLARAK DİN ÇALIŞMALARI*

Thomas L. Benson

II. Dünya savaşını takipeden yıllar, Anglo-Amerikan yüksek eğitimine geniş çaplı değişimler getirdi: kayıtlarda önemli artışlar, yüksek eğitimle ilgili kamu sektöründe hızlı büyüme ve yeni teknik ve profesyonel olarak yönlendirilmiş programlara olan talep. Kamu enstitülerinin pek çoğu büyük misyonların gereği olarak kaynakları yeni ya da gelişmiş beşerî ilimler konusuna tahsis ederken geleneksel edebiyat fakültelerinin ve dinle irtibatlı enstitülerin birçoğu da -ki, nispeten büyük sekülerleşme akımlarından etkilenmiş ve gelişen kamu kurumları ile olan yarış dolayısıyla hareketlenmiştir- amaç ve programlarının kapsamını genişletmiştir. Bu geçiş ve imkan atmosferi içerisinde akademik din çalışması genel olarak gelişti, fakat doğasında ve misyonunda temel bir takım değişiklikler de meydana geldi. Bu değişikliklerin en önemli olanı birbirleriyle kesişen üç çizgiyle ortaya konulabilir: kurumsal bağlamın değişimi, akademik programın yeniden belirlenmesi ve profesyoneller topluluğun gelişimi.

* Thomas L. Benson, “Study of Religion: Religious Studies as an Academic Discipline”, *The Encyclopedia of Religion*, XIV (ed. Mircea Eliade) New York 1987, s. 88-92.

KURUMSAL DEĞİŞİM

1970'lerin başlarına kadar dinî çalışma programları yaklaşık olarak üniversite düzeyinde beşerî bilimlerle ilgili eğitim sunan her tür enstitüde bulunabilmekteydi: özel bağımsız kolejler, kiliseyle irtibatlı kolejler, devlet kolejleri ve üniversiteler, cemaat kolejleri ve meslekî okullar. Din bölümlerinin geleneksel olarak özel bir öneme sahip olduğu kiliseyle irtibatlı birçok kolejde muhtelif faktörler, dinî çalışmaların doğasını değiştirme noktasında biraraya geldi. Sadece daha muhafazakar olan Protestan kolejleri kendi dinî programlarında münhasıran Hristiyanlık'a ilişkin odaklaşmasını sürdürdü. Etkili Protestan kolejleri hem ökümenik ideallere hem de sekülerleştirici güçlere cevap olarak farklı dinî arkaplanlara sahip öğrencilerin sayısındaki artışın gereklerine uyma noktasında kendi dinî programlarının odağını genişletti. Bu tür kurumlarda dinî gelenek ve değerlerin eleştirel bir biçimde anlaşılmasını teşvik hedefi, Hristiyanlık inancındaki gelişimi beslemeye yönelik geleneksel amacın yerini almaya başladı. Birçok yerde, destek sağlayan dinî cemaatlerle bağların genel olarak gevşemesi, Hristiyanlık'ın kutsal kitabına ve öğretisine hassaten odaklaşan programlardan uzak durma eğilimini hızlandırdı. Buna ilaveten, ilgili zorunlu dinî derslerin azaltılması ya da kaldırılması bu okullara yapılan kayıtları düşürmeye başladı ve daha yaratıcı ve çoğulcu programların gelişmesinde olumlu bir etki yarattı.

Bu tür bir değişim, beşerî bilimler öğreten bağımsız birçok kolejde gerçekleşti. Bir dinî mezhebe bağlı ve bağımsız kolejlerin üçte biri kadarı geleneksel olarak kendi dinî ve felsefî programlarını bir bölüm içerisinde birleştirdi. Birçok kampüste bölümün görevli üyeleri, her iki alanda da öğretme yükümlülüğüne sahipti. Rollerin nispeten farklı olduğu bu tür kurumlarda, yine de iki alan arasın-

daki gerilim sıklıkla dile düşme seviyesinde dikkat çekiyordu. Felsefecilerden daha az olmayan din fakültesi, bu iki alanın birleştirilmesinden doğan entelektüel tazamunlardan rahatsızlık duydu. Bununla birlikte 1960'lar ve 1970'lerde görülen dinî çalışma alanındaki bu değişim durumları mesela ilgilerde olduğu gibi, her iki alan arasında ortak bir amacın oluşması ve işbirliğine gidilmesi noktasında yeni imkanlar ve olasılıklar oluşturdu. Doğru felsefesi ve dini ile sosyal etik sorunları her iki fakülte grubunun yaratıcılığını harekete geçirdi.

Roma Katolik kolejleri ve üniversiteleri farklı tür bir değişim tecrübesi yaşadı. Katolik enstitüleri daima önemli sayıda dinî dersler verse de -öncelikle de Roma Katolik teolojisi, tarihi ve etiği konusunda-, bu enstitüler din konusunda nadiren kapsamlı programlar sundu. Bu tür yoğun çalışmaya başlangıç düzeyindeki adaylar, dinî meslekleri icabı kendilerini dinî okullara ve manastırlara yönlendiren insanlar olmaları noktasında eğitildiler. Bununla birlikte 1950'ler ve 1960'larda, popüler ideallerden ve laik eğitimden etkilenmiş olan artan sayıdaki Roma Katolik enstitüleri dinî çalışmalar alanında büyük programlar vücuda getirdi. Fakat, etkin Protestan kolejlerindeki programların aksine bu girişimler, bazı önemli istisnalarla birlikte kiliseye ait hedefler ve programlara yöneldi.

En etkili değişiklikler devlet kolej ve üniversitelerinde meydana geldi. 1960'lar ve 1970'lerin başları boyunca devlet desteğindeki enstitülerin büyük bir kısmı lisans düzeyinde dinî çalışma programları kurdu. Aynı şekilde birçok üniversite mastır diploması veren yüksek lisans programları oluşturdu ve bu enstitülerin bazıları da din çalışmalarında doktora programı sunan az sayıdaki devlet üniversitelerine bağlandı. 1970'lerin ortalarına kadar Amerika'daki dört yıllık devlet kolej ve üniversitelerinin

yaklaşık olarak üçte biri, dinî çalışma programları oluşturdu. Birçok devlet kolej ve üniversitelerinde dinî meseleleri ele alan muhtelif dersler -mesela din sosyolojisi, literatür olarak Kutsal Kitap ve din felsefesi- verilmişse de, sadece nadiren bu düzensiz dersler bir bölümün programı içinde düzenli bir bütünlük oluşturmaktaydı. Birçok üniversitede yeni dinî çalışma programları bu birbirinden kopuk dersleri biraraya getiren bir köprü vazifesi görmüş ve tipik bir biçimde din çalışmaları alanında tam mesai yapan bir veya daha fazla öğretim üyesi tarafından öğretilen dinî çalışmalarla ilgili temel derslerle bu dağınık ve zayıf dersler takviye edilmiştir. Diğer kamu kurumları muhtelif şubeleri ve kapsamlı bir programı olan bölümler kurmak için daha hırslı bir biçimde harekete geçmiştir. Bu dinî çalışma programlarının önemli bir miktarı beşerî bilimler bölümlerinde ya da şubelerinde yer almıştır, fakat bunlar, muhtelif sosyal bilim disiplinlerinin yer aldığı fakültelerin destek ve katkısından da uzak durmamışlardır. Devlet enstitülerindeki bu yeni programların bir çoğu diğer geleneklerden ziyade Yahudi-Hıristiyan düşüncesi üzerine yoğunlaşmışlarsa da, birkaç istisna dışında bunlar çoğulcu yaklaşımlardan oldukça etkilenmiş ve dinin doğası ve tarihi konusunda global perspektifler yönünde hareket etmişlerdir.

Devlet kolej ve üniversitelerindeki dinî çalışma programlarının bu kayda değer gelişimi, bilhassa 1950'ler ve 1960'lardaki yüksek eğitimin genel başarısı ve gelişimine çok şey borçludur. Öğrenci ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verme arzusu ve disiplinler-arası eğitim ideallerinden etkilenmesi dolayısıyla devlet enstitüleri şehir çalışmaları, zenci çalışmaları, Amerika çalışmaları ve bölgesel çalışmalar gibi alanlarda programlar tesis etti. Çok-disiplinlilik ve çok-kültürlülük boyutlarıyla dinî çalışma programları, gerek idarecilere gerekse öğrencilere özellikle ca-

zip geldiğini göstermiştir. Zaman zaman kilise-devlet ilişkileri ve devlet destekli dinî çalışma programlarının anayasal statüsü ile ilgili dile getirilen endişeler kolayca yatıştırıldı; zira federal mahkemeler, din ve devlet okullarıyla ilgili 1960'larda verdiği birçok önemli kararında dinî doktrin aşılamayla din *hakkında* bilgi vermeyi birbirinden ayırmış ve ikincisine kesinlikle itiraz etmemiştir.

1980'lerin başlarına doğru koleje müracaat edenlerin sayısındaki azalma ve küçülen kaynaklar hem özel hem de devlete bağlı birçok enstitüyü muhafazakar tedbirler almaya zorladı. Keskin bir biçimde, edebiyat ve beşerî bilimler alanında yeni programların geliştirilmesine ilişkin sınırlamalar getirildi ve az sayıda kaydı bulunan masraflı programlar iptal edildi. Bu berbat ortamda birçok üniversitedeki dinî çalışma programları, daha güçlü ve -devlet enstitülerindeki- daha eski bölümlere ait programlarla öğrenci, finans ve fakülte açılımı elde etme noktasında bir yarışa girmek zorunda kaldı. Akademik branşları kariyer yapmayla ilişkilendirme, kurumsal ve gerçekte millî düşüncelerle bilim ve teknolojiyi irtibatlandırma ve geleneksel beşerî bilimler idealinden genel bir uzaklaşma dinî çalışma programlarını açık bir biçimde olumsuz bir konuma yerleştirdi. Yine de çoğu üniversitede bu programlar, yeni ortama çok iyi bir şekilde uyum sağladı. Birçok yerde diğer programlar ve bölümlerle kurulan disiplinler arası irtibatlar, dinî çalışmalar konusundaki politik desteğin zeminini genişleterek daha ileri bir gelişime yol açtı. Yeni dersler ve program yoğunlukları, öğrencilerin meslekî, teknik ve bilim yönelimli planlarındaki ihtiyaç ve ilgilerine cevap verecek bir şekilde geliştirildi. Bir çok üniversitede, yeni bir solukla hazırlanan genel eğitim programları içerisinde dinî çalışmalara yer verilmesini sağlayabilme noktasındaki başarılı çabalardan birçok avantaj elde edildi.

DERS PROGRAMININ YENİDEN BELİRLENMESİ

Dinî bir mezhebe ait kolejlerdeki geleneksel din bölümleri, din adamı yetiştiren okullardaki ders programının laik bir versiyonunu sundu: kilise tarihi, Kitâb-ı Mukaddes, dinî etik, ve teoloji konularında dersler. Fakülteler genel olarak din adamı yetiştiren okul mezunlarını kabul etmekteydi ve burada en yetenekli görülen öğrencilerin pek çoğu da yine din adamı yetiştiren okullara yönlendirilmekteydi. 1950'ler ve 1960'lardaki özel ve devlet enstitülerini etkisi altına alan etmenler bazı büyük Roma Katolik enstitülerinde olduğu gibi, birçok mezhebe bağlı ya da müstakil enstitülerdeki din bölümlerinde de pekçok önemli değişikliğe yol açtı. Geleneksel alanlarla ilgili belli temel dersler muhafaza edilirken, Yahudilik çalışmaları, Afrika çalışmaları, Doğu çalışmaları ve çağdaş sosyal problemler gibi bir takım alanlarda yeni dersler ihdas etmek suretiyle bu üniversiteler ders programını genişletti. Fakülte havası ve oluşumu sağlanıp part-time öğretim ödeneği mümkün olunca birçok üniversite mukayeseli din ve dinler tarihi alanında uzman olarak yetişmiş kimselelere bünyelerinde yer vermeye büyük öncelik verdi.

1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında birçok dinî çalışına programı, bilhassa özel olup bir mezhebe bağlı olmayan (müstakil) kurumlar ve devlet enstitülerindeki, öğrencileri dinî çalışmalar alanına çekebilmek için başarı kazandıracak yeni yöntemler araştırdı. Meşhur bir külliyyâtın rehberliğinde -Emile Durkheim, William James ve James G. Frazer'in klasikleri ile Mircea Eliade, Peter L. Berger ve Harvey Cox tarafından kaleme alınan daha yeni çalışmalar- bu programların birçoğu, dinî tecrübenin disiplinleri aşan özünü ve farklı dinî geleneklere ait mit, ritüel ve sembollerin gerisinde yatan ezeli ve ebedi tarzları araştırdı. Vietnam'daki savaşa karşı olan büyük akım-

lardan ve yeniden yükselen radikal politikalara ilişkin endişelerden etkilenen diğer programlar sosyal adalet ve kurtuluş teolojisi konuları çerçevesinde dersler ihdas etti. Daha geleneksel konulara vurgu yapmayı sürdüren birçok enstitüde olduğu gibi bu programlarda da asıl ilgi alternatif öğretim ve öğrenim yöntemlerine gösterildi: öğrencilerin başını çektiği seminerler, deneyime dayalı sınıf stratejileri, anlaşmaya dayalı ve kişinin kendi kendine belirlediği dersler ve katılımcı gözleme ilişkin araştırma teknikleri. Geleneksel sınıflardaki yöntemlere ilişkin genel bir kuşkunun olduğu bir dönemde birçok üniversitedeki bu dinî çalışma programları, en yaratıcı ve çekişmeli pedagojik uygulamaların bir kısmına ev sahipliği yaptı.

Bu deneyimler, II. Dünya Savaşı'nı takipeden yıllarda dinî çalışmalar alanında belli başlı yüksek lisans programlarının bir kısmında meydana gelen birçok mühim değişikliklerle paralel gitti; ve hatta bir ölçüde daha da ileri boyutlara vardı. Üniversitedeki fırsatları değerlendirip daha geniş bir kültürdeki itkilere yanıt olarak bu programlar, büyük dinî gelenekleri daha dengeli bir şekilde ele alabilme imkanını yakalayabilmek için ağırlık noktalarını yeniden belirledi. Teoloji, kilise tarihi, dinî etik ve Yakın Doğu dilleri ve literatürü gibi geleneksel yoğunluk noktaları Doğu Asya, Afrika ve Hint dinleri gibi yeni ya da zenginleştirilmiş çalışma alanlarıyla desteklendi. Müsterek çalışma ve diğer işbirliği modelleri birbirine yakın bölümlere ilişkin ve disiplinlerarası programlarla geliştirildi. Bu değişikliklere uygun olarak artan sayıdaki bir öğrenci mevcudu, geleneksel olarak süre gelen din okullarına ait hazırlık atlanarak doğrudan lisans eğitimi veren kurumlardan kabul edildi. Bu yeniden yapılandırılmış programlarda yüksek lisans öğrencilerinden genel olarak şunu ortaya koyması beklendi: iki ya da daha fazla dinî geleneği ileri düzeyde kavramak ve din çalışmalarıyla ilgili araştır-

malarda kullanılan muhtelif yöntemlerde uzman olmak. Bu programlardan mezun olanlar, 1960'lar ve 1970'lerde fakültedeki görevlere yönelerek, lisans düzeyindeki dinî çalışma programlarına yeni perspektifler getirdiler ve din çalışmasına yönelik daha geniş bir yaklaşıma yeni bir destek sağladılar.

1980'lerin başlarına doğru, dinî çalışmalarla ilgili müfredat programını yeniden şekillendirmeye yönelik yaratıcı ilgi dalgası duruldu. Din çalışmalarıyla -ve umumiyetle beşerî bilimlerle- ilgili birçok zorluklarla çevrili durumdaki programın içinden geçtiği politik ümitsizlikler ve ekonomik zorluklar, daha büyük projeleri takip etme noktasında çok az bir zaman ve kaynak bıraktı. Din çalışmalarıyla ilgili programlar için örnek oluşturan geleneksel din okullarının çöküşü ile 1970'lerin daha iddialı projelerinin bir çoğuna olan güvenin yitirilmesi bir boşluk yarattı. Dinî çalışma programları, artan bir şekilde birçok disiplin, alan, bölge, dil ve araştırma yöntemlerini ihtiva eden derslerin bir karışımına döndü. Çağdaş din çalışmalarıyla ilgili programlar içerisindeki konular arasında Hristiyan tarihi ve teolojisini, Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarını, Yahudilik çalışmalarını, mukayeseli dini, Hint dinlerini, Doğu Asya dinlerini, İslâm çalışmalarını, Afrika dinlerini, dinler tarihini, din felsefesini, din psikolojisi ve sosyolojisini, din ve edebiyatı, din ve sanatı, din ve toplumu, din eğitimi, dinî etiği, kadın ve dini, çağdaş dinî düşünceyi ve din ve bilimi bulmak mümkündür. Aynı şekilde bunlar arasında din çalışmalarıyla ilgili teori ve yöntem konusunda da dersler bulmak mümkün olmaktadır. Bu geniş kategoriler dizisi içerisinde binlerce farklı ders gerek lisans, gerekse lisans sonrası programlarda verilmektedir.

Lisans çalışmalarının, öğrencileri muayyen kariyerlere hazırlaması gerektiğine ilişkin çağdaş üniversite öğrencileri arasında gittikçe gelişen kanaat, din çalışmaları

ve diğer beşerî bilim programlarına kaydolmuş öğrencilerin sayısında keskin bir düşüşe yol açtı. Geleneksel ilim dallarının değerlerine başvurmak ve beşerî bilim çalışmalarının profesyonel yararını göstermek suretiyle bu düşüşü engelleme çabaları çok az bir başarı sağladı. Bazı dinî çalışma programları, geleneksel kayıt oranını korumuş ve az bir kısmı da belirli bir artış göstermişse de programların büyük bir kısmı hedeflerini yeniden düzenlemek zorunda kalmış ve artan bir şekilde, öncelikli çalışması başka alanda olan öğrencilere katkı sağlayacak derslerin hazırlığı konusunda yoğunlaşmıştır. 1980'lerde dinî çalışma müfredatına ilgisi bir ya da iki dersle sınırlı olan öğrencilerin yüzdesi keskin bir biçimde artmaya devam etmiştir.

Bu arz-taleple ilgili gelişmelerin din çalışmaları müfredatının biçimi ve niteliği üzerindeki etkisi derinleşmiştir. Seçmeli ders kredisi almak isteyen ya da genel eğitim gereklerini yerine getirmeyi arzulayan öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere daha düşük seviyeli giriş dersleri ve önceden alınması şart olmayıp üst seviye "konular"ı kapsayan derslerin yeni bir türevi geliştirilmiştir. Bu yeni modellerle ilgili sakıncalar muhtelifdir. Geçici öğrenciler için verilen cazip yardımcı derslerin zorunlu oluşuyla yönlenen din çalışmaları müfredatı, akademik bir kafe-teryadan fazla da farklı olmayabilmektedir, yani müfredat heyecan verici olmakla birlikte ilişkisiz derslerle doldurulmuş bir hal alabilmektedir. Dahası, üst seviye konulardaki derslere önceden alınması şart olan derslerin katılmasındaki başarısızlık şu ikileme yol açmaktadır: ya bir dersin entelektüel düzeyi dar tutulacak ya da ilgili alanda başka planı olmayan öğrencilerin kafasını karıştırma riskine girilecektir. Programın tutarlı kalması ve yüksek bir akademik standardı sürdürmesi ciddi bir takibi ve belki de, programa kayıtlarda belli bir düşüşü kabule istekli olmayı gerektirecektir.

BİR DİSİPLİNLER TOPLULUĞU

Akademik hayatta bazı terimler “disiplin” terimine göre daha şevkle ve daha az dikkatle kullanılmaktadır. Kesin olarak kimse disiplinin ne olduğunu bilmemekte, fakat birçok bilgin, bir disipline ait olduğunu düşünmeyi tercih etmektedir. Din çalışması yapan bilginler bu durumun istisnası değildir. Onlardan bazısına göre meseleler basittir: Onlar, kendi disiplinlerindeki birikimlerini din çalışmalarına uygulamayı tercih etmiş birer tarihçi, felsefeci ya da sosyologdur. Bununla birlikte diğer bir kısım bilginler de vardır ki, onların çalışmaları, disiplinler geleneginden herhangi birine yerleşmemektedir. Mesela Çin Budizm’i ya da dinî etik alanındaki uzmanlar gibi. Bunlar rutin bir şekilde kendi öğretim ve araştırmalarında disiplinlerin sınırlarını aşmaktadırlar. Esasında din çalışmalarını programındaki tipik bir yüksek lisans öğrencisi çok disiplinli bir ortamda eğitim görmektedir. Öyle ki bu ortamda dinî gelenek, inanç ve davranışlarla ilgili çalışmalarda-felsefî, tarihsel, edebî-eleştirel, sosyolojik- farklı araştırma yöntemleri kullanılmaktadır.

1960’lardaki başlangıç, çok sayıdaki yayın ve ilmi toplantılarda sunulan tebliğler, din çalışmalarının bir disiplin olarak tanınması konusunda artan bir ilgiyi göstermekteydi. Bu ilgi öyle görünüyordu ki, akademik siyasetteki belirsizliğe çok şey borçlu olduğu gibi, bilgi sosyolojisinin gelişimine de çok şey borçludur. Biçimi ve gücü itibarıyla iddialarında farklılık söz konusu olmasına rağmen disipline ilişkin belli bir duruşu benimseyenlerin çoğu din çalışması yapan bilginlerin ortak bir konu etrafında birleştiklerini savunmaktadır: dinî tecrübenin doğası ve muhtelif tezahürleri. İşte bu ortak odaklaşma din çalışmalarını disiplinini meydana getirmektedir. Daha heyecanlı iddiaların bazısı ise, din çalışmalarıyla ilgili çeşitli alanların herbirini az sayıdaki uygun bölümler-

den birine yerleştiren ayrıntılı ve dakik bölümlemeyi de ihtiva etmektedir.

Eğer etraflıca düşünülüp de bu tür iddiaların başarısız olduğu ortaya konulursa bu onların kabul ettiği birliğin aşırı derecede soyut oluşuna bağlı olabilir. Bununla birlikte Kitâb-Mukaddes'le ilgili arkeolojik çalışma yapanların Gibeon'un su sistemi hakkındaki incelemeleri ile II. Vatikan'ın ökümenik teolojiye etkisi konusundaki bir çalışma arasında kayda değer bir fark vardır. Gerçek şu ki, din çalışmalarında ortak bir ilgiye sahip olan din çalışmaları alanındaki bilginler, bu alanın bir disiplin olarak tanınmasını sağlamada yeterli güce sahip değildirler. Akademik dünya ise, genel temalar ya da ortak mevzu dolayısıyla biraraya getirilmiş çok disiplinli ilmî grupların eksikliğini duymamaktadır. Aynı şekilde disiplinlerin mevcut durumunun lehindeki argümanlar, bir disiplinin tesisinde müstakil bir metot ya da metotlar birlikteliği tarafından oynanan rolü de küçümseme eğilimindedirler. Burada yine din çalışmaları ilmi, muhtelif metotlara ve perspektiflere açıklığı ile, bir disiplin olarak tasnif edilmesi noktasında aşırı derecede geniş kalmış görünmektedir.

Muhtemelen din çalışmaları en iyi şekilde, dinî inanç ve pratiğin kompleks fenomeni etrafında biraraya gelmiş bir disiplinler topluluğu olarak anlaşılabilir. Bu topluluk içerisindeki bir kısım aktiviteler öncelikle mesela din sosyolojisi ya da din felsefesindeki gibi disiplinler içerisinde yer almaktadır. Diğer aktiviteler, birbiriyle iç içe geçmiş muhtelif disiplinler arasındaki irtibatı kapsamaktadır: mesela, mukayeseli dinler, dinler tarihi ve din ve toplum konusundaki disiplinler arası çalışma gibi. Yüzlerce üniversitede bu "topluluk" metaforu güce yönelik bir gerçekliğe çevrilmektedir; nitekim farklı arka planlara sahip hocalar, din çalışmaları programlarının oluşturulmasında hem tek bir disiplin düzeyinde hem de disiplinler arası dü-

zeyde işbirliği yapmaktadır. Daha geniş ölçekte bir disiplinler topluluğu olarak din çalışmaları kavramı, Amerikan Din Akademisi (American Academy of Religion) ve Din Çalışmaları Konsülü (The Council on the Study of Religion) gibi profesyonel kuruluşların çalışmalarında kendini göstermektedir.

Anglo-Amerikan yüksek eğitimindeki dinî çalışmaların geleceği beşerî bilimlerin kaderi ve bizzat üniversitenin değişen talihiyle irtibatlıdır. Din çalışmaları fakültele-ri, henüz, hem sıkıntılı hem de rahat şartlara kayda değer bir başarılilikta uyum sağlayabilmiş değildir. Din çalışmaları programları başarılı bir biçimde devlet yüksek eğitime kök salmış; birçok üniversitede din çalışmaları programları ile daha eski, daha güvenli bölümler arasında derin bağlar oluşmuş; ve din çalışmaları müfredatı, biraz düzensiz olsa da, daimî bir cazibe ortaya koymuştur. Din çalışmaları programlarının daimî sıhhati, büyük gayret gerektiren çok disiplinli araştırmaları ve sınırlı burs için artış gösteren rekabet ortamındaki öğretimi takviye etmeye bağlı olacaktır. Meydan okumalar dehşet vericidir. Din çalışmalarındaki araştırmaların hızla genişleyen alanı ve geleneksel konulardaki artan uzmanlaşma tarzları, birçok lisans ve yüksek lisans programlarına derinlik ve genişlik arasında zorlu tercihlerde bulunmayı dayatmaktadır. Din çalışmaları topluluğunun tutarlılığı ve üyelerinin birlikte çalışma iradesi 1990'lar ve sonrasında şiddetli bir sınavdan geçecektir. Zira akademik imkanlar kurumsal kaynaklar karşısında mücadeleye devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Hartzell, Karl, ve Harrison Sasser, *The Study of Religion in the Campus Today: Selected Papers from the Stony Brook Conference in Religion as an Academic Discipline*, Washington, D. C., 1967.
- Holbrook, Clyde A. *Religion, A Humanistic Field*. Englewood Cliffs, N. J. , 1963.
- McLean, Nilton D., ed. *Religious Studies in Public Universities*. Carbondale, Ill., 1967.
- Parsonage, Robert Rue, ed. *Church-Related Higher Education*. Valley Forge, Pa., 1978.
- Ramsey, Paul, ve John F. Wilson, ed. *The Study of Religion in Colleges and Universities*. Princeton, 1970.
- Sandin, Robert T. *Search for Excellence: The Christian College in an Age of Educational Cempetition*. Macon, Ga., 1982.
- Welch, Claude. *Religion in the Undergraduate Curriculum: An Analysis and Interpretation*. Washington, D. C., 1972.
- Wilder, Amos N. Ed. *Liberal Learning and Religion*. New York, 1951.

DİN FENOMENOLOJİSİ*

Eric J. Sharpe

Avrupa ve Amerika'daki mevcut savaş-sonrası yıllarının baskıları, bizleri birçok yönde mukayeseli din çalışmalarlarıyla ilgili malzemelere karşı, çalışmamızın ilk dönemindeki alışlagelenden ya da belki de mümkün olandan daha bir dikkatli ve kesinlikle daha eleştirel bir duruma sevketmiştir. Fakat aynı zamanda bu baskılar, farklı eğilim ve mizaca sahip bilginler arasındaki ayrılığı derinleştirme noktasında da olumsuz bir etkiye bulunmuştur. Bir yanda elleri altındaki malzemelerden bir sentez yaratmaya çok az ilgisi olan uzmanlar -tarihçiler, filologlar, arkeologlar ve diğerleri- bulunmaktaydı; diğer yanda ise, bütün yönleriyle dinin doğası ve özünün kapsamlı bir biçimde anlaşılmasını temin edebilmek için zamanın yeni bir soluk gerektirdiğini ve bunun da daha iyi işlenmiş ve yetkin yöntemlerden ve tarihî akademik verilerden yararlanmak suretiyle yapılabileceğini düşünen kimseler vardı. Dinin tek bir çizgi halindeki evrimine ilişkin yakın dönemlerde ünlenen hipotez şimdi, özellikle savaş yıllarının ardından, böyle bir kavrayışa ulaşmada kesin bir engel olarak düşünülmüş-

* Eric J. Sharpe, "The Phenomenology of Religion", *Comparative Religion: A History* içinde (Illinois 1986), s. 220-250.

tür. Zira bu hipotez, materyaller üzerine uygun olmayan pekçok değer yargısının dayatılmasını gerektirmiştir. Buna karşılık bu tür değer yargılarını bertaraf edecek, mümin kişinin açıkça kendi lehine konuşmasına izin verecek ve bu tarz içerisinde, dinin insan hayatındaki rolüne ilişkin objektif bir değerlendirmeye ulaştıracak bir yöntem araştırılmıştır. Böylece uzmanlar, herbiri kendi bireysel alanında olmak üzere, kendi metinleri ve neşirleri üzerinde yoğun ve verimli bir şekilde çalışmayı sürdürüp her türden konularla ilgili vazgeçilmez monograflar hazırlamaya devam ederken, küçük bir bilginler grubu, çoğunlukla da Hollanda ve İskandinavya bölgesinden, *Religionsphänomenologie* ya da “din fenomenolojisi” diye bilinen bir yöntemin imkanlarını araştırmaya başladı.

Bu yöntem, ileride görüleceği üzere, yeni değildi; en azından 1880'lerden itibaren bilinmekteydi; aşağı yukarı dinler tarihinin tematik bir muadili olması dolayısıyla orijinal formunda hassaten kayda değer bir niteliğe sahip değildi. Fakat iki savaş arası yılları boyunca bu yöntem adına belli iddialar ortaya atıldı. Bu iddialardan en önemlisi, dinin tezahürlerini (*Erscheinungen*) mümkün olduğu ölçüde değer-bağımsız bir incelemeyle ele almak suretiyle dinin anlaşılmasına (*Verstehen*) ve özünün (*Wesen*) kavranılmasına bir yol sağlamış olanıydı.

Bu disiplinin daha yeni olan formu içerisindeki ilk gerçek dönüm noktası, Hollandalı bilgin Gerardus van der Leeum'un *Phänomenologie der Religion* (İng. çev. *Religion in Essence and Manifestation*, 1948) adlı kitabının 1933'deki basımıydı. Bu kitabın ortaya çıkışından itibaren “din fenomenolojisi” terimi, tedrici olarak belli bir karmaşıklığa erişti; ve gerçekte şimdi, bir kısım bölgelerde daha eski bir terim olan “mukayeseli din”in önceden almış olduğu duruma benzer bir konum işgal etmektedir. Bununla birlikte bu isimlendirme açıklayıcı olmaktan uzaktır ve fazladan bir

açıklama yapmaksızın bu tür tabirleri basitçe kullanmak pek de makul değildir. Zira bu terimi kullanan ve bu yöntemi kendi çalışmalarına uyguladıklarını iddia eden bilginler bile, onun tam olarak tanımı konusunda her zaman emin değildirler. Dahası, çeşitli yerlerde ifade edilmiş görünen genel izlenim şudur ki, bu yöntem “sempatik bir bakışla din çalışması”ndan pek de farklı bir anlama gelmemektedir. Böyle bir izlenim yanlış değilse de tam da doğru değildir. Aslında çok sayıda birbirinden ayrı noktalar, bu yeni yaklaşımı yaratmak için bir araya getirilmiştir ve konunun daha fevkalade bazı temsilcilerinin eserlerini ele almadan önce kısaca bu noktaların bir kaçını incelemek gerekir.

Başlangıç çizgisi boyunca, dinin “özü” ya da “doğası”nı anlamak için XIX. yüzyıl sonlarındaki bilginler tarafından ortaya konulmuş teşebbüsleri zikrettik. Yine de bu, bu meseleye tek mümkün yaklaşım biçimi değildir. “Bilimsel” zihin için en cazip olduğunu kanıtlamasına, tarihsel metodenin bu ya da şu formu tarafından gerçekleştirildiği gibi, hakim bir yöntem olmasına rağmen bu böyledir. Alternatif bir yaklaşım XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyılın başlarındaki filozoflar tarafından, bilhassa da Hegel tarafından denenmiştir. Hegel’in nihaî gayesi çokluğun gerisindeki birliği tefrik etmek, dinin çok sayıdaki tezahürünün ardındaki o bir tek özü anlayabilmektir. Ondan önce Kant, tecrübeye dayalı verileri tanımlamak için “fenomen” (Yunanca kendini gösteren şey demek olan *to phainomenon*dan gelmektedir) terimini kullanmıştı. Dahası o, fenomeni “nomen” (kendinde şey) ile, yani bizim meleke ve duyularımızın kendilerini oluşturmamasından bağımsız olarak, bizzat tabiatında oldukları haliyle nesneler ve olaylarla mukayese etmişti. Hegel daha da ileri gitmiş ve ilk büyük çalışması *Phänomenologie des Geistes*’de (*Tinin Fenomenolojisi*, 1806), kendinde zihnin, realiteyi tecrübe ettiği tarzla bilinebileceğini ifade etmişti. Ya da bir ölçüde farklı ifade edilirse, öze (We-

sen) görüntülerin ve tezahürlerin (*Erscheinungen*) incelenmesi yoluyla yaklaşılabileceğini belirtmişti.

Gerardus van der Leeuw bu isimle bilinmese de bu tarihte din fenomenolojisinin mevcut olduğunu iddia etmişti. Kesinlikle bir kısım bilginler vardı ki bunlar, XVIII. yüzyılın sonunda, dinin esastaki özünü anlamak için dinî fenomeni tasnif ediyorlardı. Van der Leeuw, biraz zorlamalı görünse de, fenomenolojik çizginin Başkan de Brosse ve *Le Culte des dieux fetiches*'e (1760) kadar geri götürülmesi gerektiğini önermektedir. Başka bir yerde ise o, şu tür ifadelerle Göttingenli Christoph Meiners'in ilk fenomenolog olduğunu belirtmektedir:

*Mademki tüm dinler hakkında tarih dizileri oluşturmak ya elverişli değil ya da en azından tavsiye edilebilir değildir; o halde dinler tarihçisi için bilinen dinleri, özellikle de çoktanrılı olanları unsurlarına ayırmaktan ve daha sonra da antik dönemlerin popüler dinlerine ait her bir temel faktörün nasıl oluştuğunu ya da halen nasıl oluşmakta olduğunu gözlemlemekten başka yol olmadığı görülmektedir.*¹

Daha sonra Van der Leeuw, Meiners'i "ilk sistemli fenomenolog" olarak düşünmektedir. Bunun nedeni Meiners'in sadece muhtelif dinî fenomenleri -fetişizm, ölü-tapıcılığı, kurban, arınma, oruç vs. - tasnif etmesi değil, aynı zamanda "onun tüm tutumunun...prensip olarak fenomenolojik olmasıdır", yani bu yöntemle onun, dinin özünün ne olduğunu keşfetmeye çalışmasıdır. Benjamin Constant'ın çalışması da aynı şekilde açık bir takdirle zikredilmektedir.²

Bu tür ölçütler ışığında, diğer bazı eserler de vardır ki, bunlar da bu disiplinin tarihi içerisinde değerlendirile-

1. Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (İngilizce çev. 1948), s. 691.

2. Aynı yer.

bilecek niteliktedir. Fakat bugün genel olarak kabul edilmektedir ki, gerçek olarak “din fenomenolojisi” (*die Phänomenologie der Religion*) terimi Amsterdam Üniversitesi’nde profesör olan Hollandalı bilgin P. D. Chantepie de la Saussaye tarafından 1887’de basılmış *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Dinler Tarihi Elkitabı) adlı eserde ortaya atılmıştır. Fakat bu terimi o ortaya atsa da onun kullanımına ilişkin felsefî bir temellendirme sunmamaktadır. Sadece o, *Religionswissenschaft*’ın görevinin dinin hem özünü hem de ampirik, görünür tezahürlerini araştırmak olduğu yolunda genel gözlemlerde bulunmaktadır.³ O, açık bir takdirle dinin kavramsal ve ampirik yönleri arasında yakın bir irtibat olduğunu gören ilk bilgin olarak Hegel’e referansta bulunmakta ve daha sonraki bir bölümde “din fenomenolojisinin psikolojiyle derin ilişki içerisinde olduğunu, bir ölçüde insan bilincinin gerçekleriyle ilişkili olduğunu ifade etmektedir”.⁴ Fakat o, hiçbir yerde, kendisinin yeni bir metodu icat ettiğine ilişkin bir izlenim vermemektedir -vermeyi de amaçlamamaktadır-; onun tüm yaptığı, “dinî fenomenler grubu”nu (Gruppen von religiösen Erscheinungen) -tapınma nesnesi, putperestlik, kutsal taşlar, ağaçlar ve hayvanlar, doğaya tapınma, insana tapma, tanrılar, büyü ve ilham, kurban ve dua, kutsal mekanlar, zamanlar ve şahıslar, cemaat, kutsal metinler, öğretiler, mitoloji, dogma ve felsefeler, ahlâk ve sanat- biraraya getirmektir. Aşıkardır ki, en erken formu içerisinde “din fenomenolojisi” ile amaçlanan sadece, dinler tarihinin sistemli bir muadili olması, yani kültürel tecrit ve kroniksel sıra içerisinde ele alınmasına karşıt olarak dinî inanç ve pratiği oluşturan unsurların basit bir şekilde kültürler arası

3. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887), s. 6: “Die Einheit der Religion in der Vielheit ihrer Formen ist die Voraussetzung der Religionswissenschaft”.

4. A. g. e., s. 48.

mukayesesi olmuştur.⁵ Bunu, aynı terimi kullanan daha sonraki ve daha felsefî yöntemlerden ayırmak için, Chantepie'nin öncülüğünü yaptığı "Tasvirî fenomenoloji"yi kullanabiliriz. Oldukça garip bir biçimde, on yıl sonra Chantepie'nin *Lehrbuch* adlı eserinin ikinci baskısı piyasaya çıktığında fenomenoloji ile ilgili olan bölüm yoktu. Daha sonraki yorumcular arasında bazı karışıklıklara neden olan bu durum, aslında çok basit bir şekilde izah edilebilir: felsefî yöntemlerin gerektirdikleriyle tamamen bu bölümü uzlaştırma konusunda belli zorluklarla karşılaşılınca Chantepie, bir ciltlik bir eseri tamamen din fenomenolojisine ayırmaya karar verdi. (Bu eser ise, daha sonra piyasaya çıkmadı). Aynı şekilde bazı gerekçelerle de ortaya konulmuştur ki Chantepie, bilimsel objektiflik ile Hıristiyanlığa bağlılık arasında bir senteze varma hususunda da bir takım zorluklar içindeydi.⁶

Chantepie bir teolog olup esasen bir filozof değildi. Metodu da daha ziyade sistematik bir tasvir yöntemi idi. Fakat yüzyılın son yılları boyunca "fenomenoloji" terimi filozof Edmund Husserl tarafından, muazzam eseri *Logische Untersuchungen* (Mantıksal İncelemeler, 1900-1) ve daha sonra da *Ideen zu einer reinen Phanomenologie* (Saf Fenomenoloji İçin Fikirler, 1913) adlı eserinde oldukça farklı bir muhteva ile izah edilmeye başlanıyordu. Husserl'in temel iddiası felsefenin tüm metafizik önkabullerden kendisini uzaklaştırması gerektiği şeklindeydi: felsefe bilfiil olarak karşısında yeralan şeyi araştırmalıdır; özlerin ya da genel yapıların doğrudan analizi şeklindeki gayesine ulaşma

5. Yakın dönem incelemeler içerisinde özellikle şu çalışmaya bk. Widengren, *Religionsphanomenologie* (1969), s. 1 vd.; Hultkrantz, "The Phenomenology of Religion: Aims and Methods", *Temenos* 6 içinde (1970), s. 68 vd.; Waardenburg, "Religion between Reality and Idea", *Numen* xix/2-3 içinde (1972), s. 128 vd.

6. Hallencreutz, *Kramer towards Tambaram* (1966), s. 110.

noktasında ona mani olacak ve müdahale edecek herhangi bir tahripkar faktöre izin vermeyerek bunu yapmalıdır.

Husserl'in ve onun kurmuş olduğu ekolün etkisi bir hayli genişti. Fakat, genel yaklaşım alanında müstesna olmak üzere, din fenomenolojisinin gidişatına büyük bir etki yapmamıştı.⁷ Bazı din tarihçileri, felsefi fenomenologları düşüncelerinin karanlık bölgelerinde izlemeye istekli ya da muktedir idiler; bu noktada Husserlci etkinin çapı konusunda emin olmak zor olsa da, bunun nisbeten bir istisnası van der Leeuw idi. Bununla birlikte Husserl, geleceğin din fenomenologlarına iki mühim anlama kavramı ya da ilkesi sağladı: *epoche* ve *eidetic vision*.

Epoche, Yunanca “kendini tutmak” anlamına gelen *epecho* fiilinden türemiştir. Aslında bu kelime “durdurma”, kararı erteleme, tüm mümkün önkabullerin kişinin zihninden çıkarılması demektir. Aynı zamanda bu, “paranteze almak” olarak da kullanılmaktadır ki (John Macquarrie'nin ifadesiyle) bu yolla “bilincin karşısında hazır duran bir nesne, ‘paranteze alınmak’ ya da evrensel bir öze ait olmayan unsurlar ilgiden uzak tutulmak suretiyle saf fenomene indirgenir.”⁸ Bu münasebetle onun önemi, doğruluk ve yanlışlık sorunuyla ilgilenmeksizin, tarafsız bir gözlemci olarak saf bir biçimde ele alınan fenomenin huzurunda olmak için her türden değer yargısından kaçınmaya duyulan ihtiyaca vurgu yapmasıdır.

“Eidetic vision” terimi de aynı şekilde “görünen şey” anlamına gelen Yunanca bir isimden, *to eidostan* ve dolaısıyla “form”, “şekil” ve “öz”den gelmektedir. Fenomenolojik ifadede eidetic vision, gözlemcinin bir durumun temellerini görebilme kapasitesi ya da bir fenomen duru-

7. Waardenburg, *a. g. e.*, s. 168 vd. Genel olarak Husserl için bk. Ricoeur, *Husserl: An Analysis of his Phenomenology* (1967).

8. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought* (1963), s. 219.

munda, olmuş olduğu, olabileceği ya da olması gerektiği şeye karşıt olarak onun gerçek özünü algılama kapasitesidir. Burada önemli olan şudur ki, 'eidetic vision' bir subjektiflik formu anlamına gelmekte -ve onunla böyle bir anlam kastedilmekte- dir. Objektif ve tahrif edilmemiş verilerin elde edilmesi hesaba katıldığında o, bütünlüğü içerisinde, bir durumun temellerinin sezgisel olarak kavranılmasını ima etmektedir. "Objektif eidetic vision" kelimelelerinin bir araya gelmesi, yani böyle bir terkip gerçekten de tam bir çelişki olur: bu öyle bir durumdur ki belli bir metodolojik sıkıntıya neden olabilir.⁹

Bu prensipler, dinî fenomenlerle ilgili çalışmalara ciddi bir biçimde uygulanmazdan önce birçok yılın gelip geçmesi gerekecekti. Bu yıllar içerisinde böyle bir yaklaşıma daha doğrudan ilgi Kitâb-ı Mukaddes'le ilişkili yorumların ya da hermenötiğin mukayeseli din verilerine daha yaygın olarak uygulanması şeklinde belirdi. Yine temel sorun, yorumcunun verileri anlayabilmesi meselesiyle ilgiliydi.

1914'te Hastings'ın *ERE*'sindeki yazısında Ernst von Dobschütz, modern hermenötik disiplinini Kutsal Metin yorumundan, bir anlama felsefesi (*Philosophie des Verstehens*) yaratan Schleiermacher'e kadar geriye götürerek inceledi ve şunu ortaya koydu:

*Yorumcunun görevi tek tek her kelimede tezahür eden yazarın dinî kişiliğini anlamak, parçalardan bütüne bakmak ve bütünden kalkarak doğru bir şekilde parçaları görmektir.*¹⁰

Fenomenoloji ile açık bir yakınlığı olan bu bakış açısından bakıldığında hermenötik,

9. Bu noktaya en güçlü olarak Oxtoby tarafından şu makalede işaret edilmektedir: Oxtoby, "Religionswissenschaft", ed. Neusner, *Religions in Antiquity* içinde (1968), s. 590 vd.

10. Von Dobschütz, "Interpretation", *ERE* içinde, VII (1914), s. 39^{2a-b}.

...bir kavrayış teorisi üzerine bina edilmiş bir bilimdir...(ki) eldeki bir çalışmanın başka bir tarzda değil de neden böyle bir tarzda anlaşılması gerektiğinin açıklamasını ortaya koymaktadır.¹¹

Tabii ki, temelde bu alanda yazılı dokümanlar üzerinde çalışan bir bilgin, elinin altındaki malzemeye ilgili kendisince yeterli bir şahsi anlama ulaştığında henüz görevini tamamlamış sayılmaz. O, malzemeyi diğerleri için de anlaşılır kılma görevini sürdürmelidir: “Kişinin anlamış olduğunun kesin delili, açıklıkla yeniden üretme kabiliyetidir”. Bu münasebetle o, mukayese yapmasını, mukayese edilebilir her mümkün malzemeyi mukayese etmesini öğrenmelidir. Bilgin, “...ayrıntıların özel önemini kavrayabilmesi için onları bütün içindeki uygun yerlerine yerleştirmeli ve onları mümkün olduğu kadar çok sayıda benzer verilerle karşılaştırmalıdır.”¹²

Von Dobschütz’ün, yorumcunun çalışmasındaki özel unsurlara vurgu yaparak makalesini bitirmiş olması da aynı şekilde önemlidir; o, bir alimin, elde edilebilir tüm malzemeyi mümkün olan en iyi şekilde kullanması gerektiğine en yüksek düzeyde dikkat çektikten sonra bu vurguyu yapmış olsa da durum değişmez.

Yorum bir sanattır; ve tüm sanatlarda olduğu gibi yorumun en yüksek değerinin orijinalliğinde değil, hakikî ve doğru olanın elde edildiğine ilişkin güven vermesinde olduğu doğrudur..¹³

Hermenötüğün burada Yahudi-Hristiyan geleneği içerisinde kullanılması amaçlanan bir teknik olarak görüldüğü doğrudur. Fakat onun *Religionsgeschichtliche Schule* tarafından ortaya konulan ve hemen kabul gören belli il-

11. A. g. e., s. 392^b.

12. A. g. e., s. 393^a.

13. A. g. e., s. 395^b.

keleri, birçok bilginin henüz keşfetmeye başladığı gibi, herhangi bir dinî geleneğe ait herhangi bir malzeme bütününe de prensipte uygulanabilir.

Dinler tarihi içerisinde hermenötik çizgi önce Almanya'da, daha sonra da Amerika'da olmak üzere özellikle Joachim Wach tarafından geliştirildi. Kısaca Wach'a temas edeceğiz. Fakat bu arada, üç İskandinavlı olan, İsveçli Nathan Söderblom, Danimarkalı Eduard Lehmann ve muhacir olan Norveçli William Brede Kristensen tarafından uygulanıp geliştirilen tasvirî fenomenoloji geleneğini de ele almak gerekmektedir.

Kısmen Söderblom hakkında yazdık;¹⁴ ve burada onun mukayeseli din alanındaki tüm çalışmalarının insanın inanma isteği konusunda şahsî bir anlamayı derinleştirmeyi hedeflediği kolayca gözlemlenebilir. Onun kişisel tercihi, tasviri fenomenolojiyle irtibatlı sistematik bir yaklaşımdan ziyade, malzemeye yönelik tarihsel bir yaklaşımdı ve o, genel olarak evrimci bir değerler skalasını zihninde tuttu. Bununla birlikte ondan sonraki fenomenologların Söderblom'a borcu sayısızdı. Marburglu Friedrich Heiler muhtemelen onun en yakın öğrencisiydi;¹⁵ fakat daha sonra, tüm bilginler içinde en net olarak "Nathan Söderblom'un büyük ismi"nin fenomenolojik yaklaşımla sembolleştirdiğini yazan Gerardus van der Leeuw idi:

Zira onun "görünür" şeylere ilişkin keskin bakışı ve derinlere kadar nüfuz eden görüşü olmadan bu alanda bir adım bile ilerleyemezdik; ve dinler tarihindeki bugünkü fenomenolojik bakış açısı içerisinde açıkça yer alan yönelimin değişiminin sembolü bu düşünürün ismi olmuştur.¹⁶

14. Krş. Kitabın orijinal metni, s. 154-161.

15. Krş. Kitabın orijinal metni, s. 167-168.

16. Van der Leeuw, *a. g. e.*, s. 694.

Söderblom'un mukayeseli dinlerle ilgili büyük çalışması *Gudstrons uppkomst*'un -1914- basımıyla aynı yıl içerisinde, önceden Berlin'de görev yapmış, fakat daha sonra İsveç'teki Lund Üniversitesi'nde Dinler Tarihi Profesörü olan Hollandalı bilgin Edvard Lehmann (1862-1930) tarafından yazılmış küçük bir eser ortaya çıktı. Kitabın adı basitçe *Religionsvetenskapen* (Din Bilimi) idi. Daha önce RGG'de (2. baskı) yayımlanmış bir makaleye dayanılarak oluşturulmuş olan Kitap'ın üçüncü bölümünü o, *Den synliga religionen: religionens fenomenologi* (Görünür Din: Din Fenomenolojisi) olarak adlandırdı.

Lehmann malzemesini üç ana bölüme ayırdı: "Kutsal eylemler", "Kutsal sözler" ve "Kutsal mekanlar". Birinci bölümde o, büyü ve ritüelle, yani kült nesnesi, kültürel eylemler, mabetler ve yortuları ele aldı. İkincisinde, diğerleri arasından ilahi ve dua ile dinsel şarkı ve vaazı dikkate aldı. Üçüncü bölüm, kişilerle, yani krallar, rahipler, peygamberler, mistikler, hacılar ve diğerleri ile irtibatlı olarak onun kutsallık fenomeni (Otto'dan önce) üzerine yoğunlaşmasındaki Söderblom'un etkisini göstermektedir. O, aynı zamanda, vecd hali, riyazet ve benzerlerindeki "kutsal davranışlar"ı, özellikle de kutsallığın geçişken örneklerini (kutsama, dinî ayinler) ve kutsal cemaatle irtibatlı fikirler bütününe incelemektedir.

Bu, din fenomeninin oldukça güçlü bir biçimde sistemleştirilmesi idi ve Chantepie de la Saussaye'nin *Lehrbuch*'u dördüncü baskı olarak yeniden basıldığında Lehmann'dan fenomenolojiyle ilgili bir bölüme ve din biliminin gelişim tarihine katkı yapmasının istenmesi şaşırtıcı değildi. Aslında daha sonraki bu çalışma, önceki malzemenin sadece özet bir sunumudur; basitleştirilmiş bir şekilde konulan "Görünen Din" başlığı burada *Erscheinungsund Ideenwelt der Religion*'a (Dinî Fenomen ve Fikirlerin Dünyası) çevrilmişse de bu durum değişmemektedir.

Kısacası bu yüzyılın bitiminden sonra, Hollanda'daki Leiden Üniversitesi'ndeki akademik sorumluluk, C. P. Tiele'den Norveçli bilgin William Brede Kristensen'e (1867-1953) geçti. Tiele'i, kitabı *Kompendium der Religionsgeschichte*'u faydalı bir şekilde yeniden gözden geçiren Söderblom izlemiş olabilir. Fakat durum ne olursa olsun, Tiele'in öğrencisi olan ve onun danışmanlığında ölüm sonrası hayatla ilgili Mısır düşüncesi konusunda Doktora tezi yazan Kristensen 1901'de bu göreve tercih edildi. O, 1937'deki emekliliğine kadar da aynı görevde kaldı.

Kristensen'in önemli bir fenomenolog olarak tanınması garip bir biçimde gecikti. O, Hollanda ve İskandinav-ya'nın fenomenolojisi güçlü yerlerinde oldukça saygın bir kişi olmasına rağmen, hayatı süresince uluslar arası boyutta ün kazanamadı. Hatta ölümünden yedi yıl sonra, onun fenomenoloji konusundaki konferanslarının J. B. Carman tarafından *The Meaning of Religion* adıyla İngilizce'ye çevrilerek basılması ve çalışmasının İngilizce konuşan dünyanın dikkatine sunulmasından sonra bile bu böyle devam etti. Buna rağmen gerçek şu ki, uzlaşmaz bir Hristiyan teologu olarak meşhur olan Hendrik Kraemer tarafından yazılmış bir girişe sahip olan eser, bazı kargaşalara sebebiyet verdi.¹⁷

-
17. Kramer hakkında bk. Hallencreutz, *a. g. e.*, muhtelif yerler; krş. Waardenburg, *a. g. e.*, s. 145 vd. Kramer'in en meşhur eserleri, *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938) ve *Religion and the Christian Faith* (1956) adlı çalışmalarıdır. Daha sonraki çalışmasında Kramer, bir ara mukayeseli din çalışmalarının, dinleri, yukarı doğru yükselen evrimci bir skalaya bağlı olarak tasnif ettiğini, oysa bugün bu tekniğin yanlış olduğunu yazmıştır: "Bugün, açıkça konuşmak gerekirse, dürüst araştırmacı, birçok dinin mukayese edilemez olduğu sonucuna varmıştır. "Mukayeseli Din" (*Vergleichende Religionswissenschaft*) ifadesi sadece şu anlama gelebilir ki, bu, kıymet biçme ve düzeylere göre tasnif etme değil, aksine, farklı dinlerin özgül karakterini ve yapısını karşılaştırma ve dakik bir biçimde incelemektir" (s. 77 vd.).

Bundan birkaç yıl önce, kendi anadili olan Norveççe'de yazılmış *Religionshistorisk Studium* (Dinler Tarihi Çalışması) başlıklı, içerisinde ilke ve kuralla ilgili aynı ölçüde önemli ifadelerin yer aldığı benzer bir kitap piyasaya çıkmıştı.

Kristensen'in Leiden'deki erken dönemine kadar geri götürülebilecek olan metodolojiyle ilgili esas ilgisi değer yargılarıyla alakalı problemlerdi. Ona göre bilginlerin, sadece kısmen anlamayı sağladıkları malzemeler üzerinde aceleci ve olgunlaşmamış yargılarda bulunmalarına yol açan şey evrimci teoridir. Çoğunlukla bilginler, kendi akademik önkabullerinin herhangi bir dinî fenomeni anlamada yeterli olduğunu kabul etme durumuna gelmiştir. Kristensen bunun böyle olmadığını iddia etmiştir; ona göre kabullerimiz düşündüğümüzün aksine nadiren bir yeterlilik oluşturmaktadır. Kuşkusuz, yazılı kaynaklar ilk elden malzemeler olup haricî bir gözlemcinin ihtiyaçları nazar-ı dikkate alınmaksızın üretilmiştir; fakat buna rağmen dikkatli olmak gerekmektedir. Evrimcilerin hemen her durumda kendi teorilerinin dayanağı olarak kullandıkları gibi, bu tür bir malzeme eksik olduğunda, anlama noktasındaki kendi nihai yetersizliğimizi itiraf etmekten başka bir şey yapılamaz. Her halükarda mü'min kişinin kendi inancıyla ilgili anlamasına mutlak bir öncelik verilmelidir:

Asla unutmamalıyız ki [diye, yazmıştır], mü'minin inancından başka bir dinî gerçeklik yoktur. Gerçekten biz, dini anlamak istiyorsak hassaten mü'minin tanıklığına referansta bulunmak zorundayız. Diğer dinlerin doğası ve değeri hakkında kendi bakış açımıza göre inandıklarımız, kendi inancımıza ya da dinî inancı anlamamıza güvenilir bir tanıktır; fakat başka bir din hakkındaki görüşümüz mü'minlerin görüşlerinden ve kanaatlerinden farklılık arzederse,

*bu durumda artık, onların dinleri hakkında konuşmuyoruz demektir. Bizler tarihî gerçeklikten koptuk ve sadece kendimizle ilgileniyoruz.*¹⁸

Belki de bu bağlamda şunu vurgulamak gerekir ki, Kristensen, bugünkü dinlerle ilgili dialogician'ın yorumundan ziyade geçmiş dinlerle ilgili âlimin yorumu hakkında yazıyordu. Fakat burada ilke önemlidir. Kristensen'in iddia ettiği üzere, eğer başka birinin dinî geleneğini, o geleneğe iman eden mü'min bir kişi gibi tecrübe etmenin mümkün olmadığı doğruysa (kabul etmesi zor bir bakış açısı), bu durumda "mü'minin daima haklı olduğunu" uysalca kabul etmekten başka din fenomenologunun yapacağı ne vardır, hatta mü'minin, bir yerde korkunç bir biçimde yanlış olduğu tezahür etse bile?

Kristensen'e göre âlimin yapması gereken şey, kendi değer yargılarını dayatmaktan kaçınarak mü'minin sadakatine saygı göstermek, ancak bundan sonra sahih objektif bilgi idealine ve bütüncül kavrayışa ulaşmayı hedeflemektir; yine de o, ideal olanın elde edilemez olduğunu pekala bilebilir.

*Kendi tarihsel anlamamızın asla mükemmel olmadığı ve hiçbir zaman da olamayacağı doğrudur; bununla birlikte, tarihteki din dinamikleriyle ilgili gerçekçi bir kavrayış istikametinde sürekli çalışmak suretiyle kesinlikle bu yolu sürdürmek gerekmektedir. Yeteneği ne olursa olsun her din tarihçisi, bu gâyeye ulaşmada katkı sağlayabilir.*¹⁹

Religionshistorisk studium hiçbir anlamda Husserlci bir fenomenoloji çalışması değildir; aksine bir hermenötik çalışması, evrimci değer yargılarının yükü al-

18. Kristensen, *Religionshistorisk studium* (1954), s. 27.

19. A. g. e., s. 28.

tında çalışmaktan usanmış bir dinler tarihçisinin tanıklığıdır. Muhtemelen aynı zamanda o, düşmanca olmadıkları halde, anlamayı hiçbir zaman öğrenememiş bilginlerin, kasıtlı olmayan tahriflerine karşı diğer mü'minlerin bütünlüğünü korumayı esas alan bir mü'minin de çalışmasıdır.

Kristensen'in uzun ve verimli hayatının tam da sonlarında ortaya koyduğu bu eserini incelerken, uzun süre ve de haklı olarak fenomenologların en kıdemlisi olarak düşünülen bir kişiyi ihmal ettik. Bu nedenle şimdi o konuya yavaşça girebiliriz.

1925 ve 1950 yılları arasında din fenomenolojisi, özellikle Hollandalı bilgin Gerardus van der Leeuw (1890-1950) ve kitabı *Phanomenologie der Religion* (1933; İng. terc. *Religion in Essence and Manifestation*, 1948) ile neredeyse tam olarak ilişkilendirilmişti. Van der Leeuw, kendisine büyük bir hayranlık duyduğu Söderblom'un birçok bakımdan hatırlatıcısıydı. Her ikisi de dinler tarihçisi ve Hristiyan teologu idi; her ikisi de kamuyla ilişkili şahsiyetlerdi (biri Başpiskopos, diğeri Eğitim Bakanı); ve her ikisine de yaratıcı bir ruh bahşedilmişti; ve bu yaratıcılık belki de nihaî olarak oldukça gelişmiş estetik melekelerle dayanmaktaydı ki burada müzik büyük bir yere sahipti. Bu paralellikler sonsuzca bütün alanlarda kurulamaz. Mesela, Söderblom daha çok tarihçi, van der Leeuw ise daha çok felsefecidir. Fakat her halükârda, onların çalışmalarını birkaç cümlede özetlemek hemen hemen imkansızdır ve bunu gerçekleştirmek isteyen kimselerce muhtelif çarpıtmalar sürdürülmektedir.

Benzer bir şekilde van der Leeuw üzerindeki "etkiler"i değerlendirmek de zordur. Zira, o, büyük bir özümseme yeteneğine sahipti. Bununla birlikte kuşkusuz onu etkileyen bazı kişiler söz konusuydu: Hollanda'da, yanında

bir Mısır uzmanı olarak (diğer pekçok Hollandalı bilgin gibi) kariyerine başladığı hocası Brede Kristensen²⁰ ve Chantepie de la Saussaye; Almanya'da Rudolf Otto, Edmund Husserl ve hermenötik biliminin modern babası olup görüşleri van der Leeuw'un fenomenolojisinin temelinde olan Wilhelm Dilthey. Aynı zamanda van der Leeuw ile Kitâb-ı Mukaddes bilgini Rudolf Otto arasındaki yakın dostluk ilişkisini de zikretmek gerekir; ki o (Rudolf Otto), van der Leeuw'un baş yapıtı olan eserinin hazırlanmasında malzeme bakımından yardımcı olmuş ve buna mukabil oldukça verimli tesirler almış olabilecek bir kişidir. Ayrıca van der Leeuw, Rudolf Otto'ya, Nathan Söderblom'a, onun öğrencisi olan Friedrich Heiler'e ve Fransız antropolog Lucien Levy-Bruhl'a²¹ minnet borcu olduğunu itiraf etmiştir.

Van der Leeuw, 1918 yılında Groningen'de Dinler Tarihi Profesörü olarak görevlendirilmiş ve (yine Söderblom gibi) kendi açış konuşmasını mukayeseli din ve Hristiyan teolojisi arasındaki ilişkiyle ilgili bir tartışmaya hasretmiştir.²² Bu konuşmada o, -genel olarak evrimci terimler içerisinde- dinî fenomenin Hristiyan teolojisince anlaşılmasıyla ilgili bir kısım formlara ulaşmanın zorunlu ol-

20. Van der Leuw hakkında bk. Waardenburg, *a. g. e.* s. 161 vd. Van der Leuw, Kristensen hakkında şunları yazmıştır: O, "...possede par l'idee aussi profonde que grandiose de la vie spontanee surgissant de la mort, le cherchait et trouvait un peu partout et m'inspirait pour toujours l'amour de l'histoire des religions' ('Confession Scientifique', *Numen* 1 içinde, 1954, s. 9). Aynı zamanda bu münasebetle şunu da kaydetmek ilginç olacaktır ki, Waardenburg, van der Leuw'un Husserl'i çok az, ikincil kaynaklardan tanıdığını ve Husserl'in onun üzerindeki etkisinin çoğu kere abartıldığını düşünmektedir.

21. Van der Leeuw kendisini Levy-Bruhl'in bir savunucusu olarak görmektedir (krş. [çevirisini yaptığımız makalenin yer aldığı] kitap, s. 190-194). Bu durum, özellikle onun *L'Homme primitif et la religion* (1940) adlı kitabından açıkça anlaşılmaktadır.

22. *Plats en taak van de godsdienstgeschiednis in de theologische wetenschap* (1918). Söderblom'un açılış konuşması için bk. kitap, s. 155-156.

duğunu vurgulamıştır. Özellikle bu konuşma metninde Levy Bruhl'ın etkisi aşıkardır. Daha sonraki yıllarda o, bilhassa mukayeseli din ve felsefî teolojinin etkisi altında kendi evrimci pozisyonunu bir şekilde mutedil hale getirecektir.

İlk bakışta bu, prensipte, fenomenologların genel olarak ideal duruş olarak takındıkları tavırla uyuşmaz görünebilir ve kesinlikle memnuniyet verici bir şekilde tasarlınmamış olan van der Leeuw'un eserinde daima belli gerilimlerin mevcut olduğu rahatlıkla teslim edilebilir. Bununla birlikte böyle bir bağlamda bunları tartışmaya girişmek, bu araştırmanın sınırlarını bir hayli aşacaktır. Yine de bu problem, bir anlama (Verstehen) arayışı içinde, özellikle de bu arayış "bizzat din" in incelenmesini kapsadığı durumda, bir dinî geleneğin sadık taraftarı kendi geleneğinin sınırlarını geçmeye teşebbüs edince daima onun karşısına çıkan bir şeydi.

Daha sonra yazdığına göre o, bu arayış içinde, dinin çok yönlü fenomeni arasından geçerek "din" e ilişkin sistematik bir tanım vermek için bir yol açma teşebbüsünde Chantepie de la Saussaye ve Edvard Lehmann örneğini takip etti:

Bunu yaparken anladım ki, bu din fenomenolojisi, tarih içinde tezahür ettiği gibi sadece fenomeni kaydetmek ve tasnif etmekten ibaret değildir; fakat aynı zamanda dinî gerçekliğin çok titiz bir şekilde gözlemlenmesini ve sistematik bir içgözlemi gerektiren psikolojik bir tasviri de kapsamalıdır; bununla birlikte bu tasvir, sadece dışarıdan görünen şeyin tasviri değil; bilakis bütün bunlardan ziyade, ancak bizzat gözlemcinin hayatına girmesinden sonra gerçek olabilen şeylerden doğan tecrübenin de tasviridir. Başka bir ifadeyle, muhteşem olan fakat felsefî olmayan Chantepie ve Lehmann'ın çalışmasını devam ettirme

*noktasında, o dönemde felsefe, psikiyatri ve diğer bilimlerin içerisinde geçen büyük fenomenolojik cereyanın tam ortasında olduğumu anladım.*²³

Bunları zihnimizde tutarak, *Religion in Essence and Manifestation*'ın gerisinde yatan bazı ilkelerin kısa bir değerlendirmesine geçebiliriz.

Van der Leeuw, sadece tasvirî fenomenolojiyi, yani dinî “şeyler”in sistematik bir katalogunu yazmıyor; ona göre, bir fenomen kesinlikle bir “şey” değildir: o, ‘“görünen” şey’, ‘bir özne ile ilişkisi olan bir nesne ve bir nesne ile ilişkili bir özne’dir (ein subjektbezogenes Objekt und ein objektbezogenes Subjekt).²⁴ Bu nedenle bir fenomen, tam bir anlama aktı içinde, özne ve nesnenin karşılıklı birbirini etkilemesi ve birbirlerine nüfuz etmesi içinde verilidir: ‘Fenomen...özne tarafından üretilmez, fakat buna rağmen özne tarafından kısmen gerçekleştirilir ya da ortaya konulur; onun tüm özü, “görünüş”ünde ve “birisi”ne görünmesinde verilidir. Eğer (son olarak) bu “birisi”, “görünen”i ele almaya başlarsa, ardından fenomenoloji ortaya çıkar’.²⁵ Onun iddiasına göre fenomenoloji ne metafiziktir, ne de ampirik gerçekliğin kavranmasıdır; o, “insanın hayati aktivitesidir...ki, bunu bir kenara çekilerek ve göze görüneni anlayarak gerçekleştirir”.²⁶ Böyle bir anlamının kendisine dayanılarak gerçekleştiği şartlar, asla özde değişmez; van der Leeuw, belki de hiçbir şey bilemeyeceğimizi ve çok az bir şey anlayabileceğimizi itiraf eder; bununla birlikte, prensipte, bir kadim Mısırlıyı anlamak, birinin kapı komşusunu anlamasından daha zor değildir; zira veriler, bir

23. Confession Scientifique, s. 10. Krş. “der Religionsgeschichte des Verstehens” hakkında söylediği, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* içinde (3. baskı), IV, col. 1897.

24. *Religion in Essence and Manifestation*, s. 671.

25. A. g. e.

26. A. g. e., s. 676.

kimsenin bilincine sunulmaktadır. Yeterli verinin temini için fenomenolog, sürekli olarak tarihsel tashihe boyun eğmelidir; onun yazdığına göre, eğer fenomenoloji kendi görevini düzgün bir biçimde yapacaksa,

*...o, zorunlu olarak en sağlam filolojik ve arkeolojik araştırmalarla daimî bir tashihe gereksinim duyar...[fenomenolojik anlama] kendisini filolojik ve arkeolojik yorumdan... kurtarır kurtarmaz pür sanat olur ya da boş bir fantezi.*²⁷

Bununla birlikte o, yine de din fenomenolojisinin, pür tarihten daha fazla bir şey olduğunu vurgular; fenomenolog elindeki malzemeyi anlamayı durdurduğunda, çalışması da sonlanmış olur, fakat tarihçi anlamayı durdurduğunda, yine de başkaları için kaydetmeye ve katalog hazırlamaya devam edebilir.²⁸

Ayrıca, Van der Leeuw her şeyin üstünde, daima kendisini bir teolog olarak görmüş olsa da, din fenomenolojisi teoloji ile özdeş değildir. Zira, teoloji Tanrı hakkında konuşmaktadır ki, ilginçtir, teolojik nedenlerle bunu fenomenolog yapamaz. Çünkü Tanrı, fenomenoloji tarafından kavranılmış olması hasebiyle, ya özne ya da nesne olmak zorunda kalacaktır; ve fakat o, bunların ikisi de değildir. Böylece fenomenologa göre, o, dinî tecrübeyi çalışabilmesine (ve de fiilen bunu sürekli yapabilmesine) ve ilahî vahye karşılık veren (ya da karşılık verdiğini iddia eden) erkek ve kadını gözlemleyebilmesine rağmen, vahyin kendisi erişilemez olarak kalır. Van der Leeuw'un yazdığı gibi, "Biz asla, Tanrı'nın sözlerini herhangi bir pür entelektüel kapasite ile anlayamayız: bizim anladığımız şey, sadece kendi yanıttımızdır..."²⁹ Tabii ki bu, teolojik bir ifade olup "Tanrı'nın

27. A. g. e., s. 677, krş. *Confession*, s. 9.

28. A. g. e., s. 686.

29. A. g. e., s. 686 vd.

sözü”nün bir boyutunu belirlediğini iddia etmektedir; ayrıca van der Leeuw’un fenomenolojisiyle ilgili tüm yazılardan açıkça anlaşılmaktadır ki, o, nispeten daha katı bir dogmatiklik anlamında “teoloji yapma”mış olsa da, (Hristiyanlığı ele alışıni hiç hesaba katmadan bile) onun bütün yaklaşımının teolojik olduğu aşıkardır. Yine, onun otobi-yografisinden alınan bir bölüm de bunu göstermektedir:

Bir teolog olduğumu unutmaya ihtiyacı içerisinde hiç olmadım ve doğal olarak teolojinin, fenomenolojik yöntemden yararlanması yönünde çaba sarfettim. Teoloji dışında bir din bilimi oluşturmayı kesinlikle amaçlamadım; aksine, kanımca tam otonom olan teolojik yöntemi ileri götürmenin daha iyi olacağını düşündüm. Bununla birlikte teoloji, tarihle ilişkilidir; zira, teolojiye hem temelini hem de ayırım noktasını (vahiy) veren tarihtir. O halde teoloji, kendi öğretisel çıkarımları için olguları değerlendirmeye tabi tutup kullanmaya kâbil olmazdan önce; fenomenoloji, bu olguları organize etme, onların anlamlarına nüfuz etme ve mahiyetlerini ortaya çıkarma noktasında teolojiye yardım edebilir.³⁰

O halde fenomenoloji, bizzat teolojik değerlendirmelerle alakadar olmamakla birlikte, teolojiye giriş formu olarak görülebilir.

Hususiyle teolojik olmasa da, tam olarak Hristiyan geleneği içinde anlaşılabilir olan şu ifadede o, anlama tutumunu şöylece hülasa eder:

[Anlama], sevenin sevilen nesneye sevgi dolu bakışıdır. Zira tüm anlama, kendini sevgiye teslim etmeye dayanır. Böyle olmadığında, sadece dinde tezahür eden şeylerle ilgili tüm tartışmalar değil, aynı za-

30. *Confession*, s. 13; krş. Waardenburg, a. g. e., s. 183.

*manda genelde tezahür edenlerle ilgili tartışmalar da tamamen imkansız olacaktır; zira sevmeyen kimseye hiçbir şey kendini açmaz.*³¹

Net olarak van der Leeuw için sevginin uygulanması ile *epochen* (yargıda bulunmaktan kaçınma) uygulanması hiçbir anlamda karşılıklı olarak birbirini dışlamaz. *Epochen*in, büyük oranda aceleci ve temellendirilmemiş doğruluk-iddialarına karşı kalkan olarak hizmet gördüğü ve aynı şekilde fenomenologun bizzat dindeki köken ve gelişim sorunlarıyla ilgilenme noktasındaki ihtiyacını ortadan kaldırdığı bir durum olduğu görülmektedir.

Din, *verili* olandan ne daha çok ne de daha azdır. Bu böyle olunca da fenomenologun bütün görevleri aşağıdaki beş aşamada toplanmaktadır:

1. Görünüşlerin kurban, dua, mehdî, mit gibi fenomen gruplarına ayrılması.
2. Kişinin kendi hayatındaki tecrübelerle müdahil olması ve onları sistematik olarak tecrübe etmesi (bu nokta ilk bakışta fenomenolojinin 'pür objektiflik' olduğu iddiasıyla zor uyuşur görünmektedir).
3. *Epochen*in, yani bir kenara çekilip gözlem yapmanın yerine getirilmesi.
4. Aydınlatma ve anlama.
5. Kaotik gerçeklikle karşı karşıya gelmek ve anlaşılmış olana tanık olmak³²

Açıktır ki van der Leeuw'un fenomenolojik çalışması pekçok farklı seviyelerde anlaşılabilir. Bu çalışma yalnız-

31. *Religion in Essence and Manifestation*, s. 684.

32. Anlamayla anlaşılmış olana tanık olma arasındaki bu önemli ilişki, Hermelink'in *Verstehen and Bezeugen* (1960) adlı eserinde van der Leeuw'un teolojisine atıfla ele alınmaktadır. Bir kez daha vurgulanmalıdır ki, van der Leeuw'un teolojik terimler dışında yorumlanmaya çalışılması nihai olarak kişinin kendi kendini sonuçsuz bırakması demektir.

ca bir malzemeler bütünü olarak alınıp kullanılabilir. Öte yandan hermenötikle ilgili bir çalışma olarak bu eser, tamamıyla üzerine dayandığı gelişkin metodolojik prensipler bakımından –ki, sonradan gelen bilginlerden bir kaç bu prensipleri içselleştirme noktasında gerçek bir irade ortaya koymuştur- takip edilmekten daha çok takdir edilmiştir. Bununla birlikte *Religion in Essence and Manifestation* muhteşem bir telif çalışması olup pekçok öğrenci için dinin dünyasına girme noktasında uzun süre uyarıcı bir rehber olmuştur. Eserin “kutsallık” şeklindeki temel dinî kategorisi (bu noktada van der Leeuw, Söderblom ve Otto gibi kimselere derin bir şekilde borçlu olduğunu itiraf etmiştir) bizzat *homoreligiosus*un derhal anladığı bir şey olmakla birlikte akademik zihninin daima bazı kuşku- larla baktığı bir kategoridir; ve bu akademik zihin, burada, kendisinin metafizik bir okyanusta tehlikeli bir yolculuğa çağrıldığını hissetmektedir. Fakat van der Leeuw’a göre fenomenolojik disiplin zaten keskin bir şekilde metafizikten ya da teolojiden farklılaşmayacaktı.

Van der Leeuw’un, Lucien Levy-Bruhl’in güçlü savunucusu olduğunu ve onun *L’Homme primitif et la religion* (1940) adlı eserinde son altmış yıldan bu yana her ikisinin de maruz kaldığı kayda değer çok sayıdaki çarpıtmalara karşı sadece Levy-Bruhl’ı ve onun “ilkel zihniyet”ini savunmadığını, fakat aynı zamanda onun “modern” kültüre yönelik takdire şayan bir eleştiriyi de üstlendiğini görmüş bulunuyoruz. Van der Leeuw, “ilkel zihniyet”in sadece tekçizgi halindeki evrim temelinde anlaşılabilir bir terim olduğu yönündeki anlayışı bütünüyle reddeder. O, bizzat Levy-Bruhl’in sürekli olarak “ilkellik” ile “mantıkî” düşüncenin her kültürel seviyede birarada bulunduğu konusunda (kolayca tahkik edilebilir bir durum) ısrarlı olduğuna dikkat çeker. Onun üstadını eleştirdiği yer, tüm antropolojik, sosyal ve dinî çalışmalar için zorunlu olarak

normatif olması gereken yekpare (monolitik) bir “modern” zihniyetin mevcut olduğu yolundaki Levy-Bruhl’ın dile getirilmeyen kabulü noktasındadır. Bu modern zihniyet bir tecrittir. Van der Leeuw’un düşüncesine göre, adeta özneyi mümkün olduğu kadar gözlenen nesneden uzaklaştırmayı esas almasıyla bu zihniyet, patolojik ve kısmen zihnî bir hastalık olarak görülebilir. Ayrıca o, Nietzsche ve Kierkegaard’dan G. K. Chesterton’a varıncaya kadar belirli biçimler içinde bu görüşü paylaşan modern düşünürlerin etkili bir sıralamasını da ortaya koyar. “İlkel” formlarda düşünmek gerçekliğin doğrudan, öznel ve sezgisel olarak tecrübe edilmesi ve nihaî olarak kişinin Kendi’sini bulmasıdır.³³

O, hiçbir dinî fenomenin insanın zihnindeki “ilkel” yapılara referansta bulunulmaksızın anlaşılamayacağı sonucuna varmıştır. Din çalışması tek başına mantıksal ve sosyal kategorilere dayalı olarak yapılmaya çalışıldığında tüm çalışma, homoreligiosus’un zihniyle ilgili hiçbir şeyi açığa çıkarmaksızın ve araştırmacının kişiliğiyle temas kurma hususunda her hangi bir noktaya varmaksızın, çok sık bir biçimde soyutlamalar alanına kayar. Muhtemelen bu bir yönüyle, bazı kimselerin, karıştırıcı biçimde öznel unsurlar olarak van der Leeuw’un fenomenolojisinde var olduğunu iddia ettikleri şeylerin izahını yapmaya varır. Mesela Hultkrantz, Leeuw’un başyapıtı ile ilgili olarak şunları yazmıştır: alanında hâlâ klasik bir çalışma olmasına rağmen bu kitap,

...ciddi olarak çalışan ampirik dinî araştırmacının ileri düzeyde yararlanması noktasında aşırı derecede spekülatiftir, hatta bazı yerlerde kavranması müm-

33. Bu özel kitapta van der Leeuw, C. G. Jung’u zikretmez; fakat, *Eranos* Konferansı’nın bir katılımcısı olarak o açıkça, genel “Jungian” mesajları kabul ederdi.

*kün bile değildir. Van der Leeuw'un fenomenolojisi - muhtemelen- din fenomenolojisinin gelişiminde bir "Einklammerung", bir parantezden ibarettir.*³⁴

Problemli nokta muhtemelen bu "ampirik" kelimesinde yatmaktadır. Bir konuşma uslubu içinde, tam anlamıyla ampirik olmak van der Leeuw'un tipik yirminci yüzyıl hastalığı olarak ortaya koymuş olduğu şeyin en başta gelen belirtisidir. Gördüğümüz gibi o, ampirik araştırmayı küçümsemiş değildir. Böyle bir şey kesinlikle olmamıştır. Fakat dar bir şekilde ve münhasıran ampirik olmak, bir kişinin kendi bütünlüğünü inkar etmesi ve böylece âlimin en hayati ve en hassas noktaya, yani özgün ve hakiki anlama noktasına erişememesi sonucunu doğuracaktır.

Hollanda fenomenoloji geleneği içinde van der Leeuw'un takipçileri arasında en etkili olanı C. Jouco Bleeker (d. 1899) olmuştur. O, Amsterdam Üniversitesi profesörü olması yanında, yirmi yıl International Association for the History of Religion'ın genel sekreteri olarak hizmet vermiştir (1950-1970) ve hâlen Association'ın dergisi olan *Numen*'in editörlüğünü yapmaktadır. O, van der Leeuw gibi Eski Mısır Medeniyeti uzmanıdır.

Bleeker'in din fenomenolojisine yaklaşımıyla ilgili görüşleri muhtelif yayımlarda bulunmaktadır; bununla birlikte, tipik olanı, deneme yazılarının bir araya getirilmesinden oluşmuş ve 1963'te *The Sacred Bridge* adıyla basılmış olan eserdir. Bu denemelerden ilkinin başlığı "Fenomenolojik Yöntem"dir. Bu denemede Bleeker, fenomenoloji konusunun pekçok kimseye tarihle din felsefesi arasındaki bir karışım olarak görüldüğünü belirtir; fakat o, onun "felsefi bir gâye olmaksızın ampirik bir bilim"³⁵ ol-

34. Hultkrantz, *Temenos* içinde, 6 (1970), s. 72 vd.

35. Bleeker, *The Sacred Bridge* (1963), s. 7; krş. Waardenburg, *a. g. e.*, s. 183 vd.

duğunda ısrar eder ki, ona göre bu bilim, felsefî veya psikolojik terminolojiyi mümkün olduğu kadar az kullanmalıdır; bunun sebebi, onların kendi husûsî önkabullerinin bizleri engellememesidir. O, kendisinin bu noktada van der Leeuw'un işgal ettiği pozisyonundan ayrı düştüğünü kabul eder ki, esasen o, van der Leeuw'a sağlıklı eleştiriyile mutedil hale gelmiş bir saygı gösterir. O, fenomenolojinin, dinin gerçekliği ile ilgili "felsefî" sorun üzerinde asla duramayacağını ısrarla belirtir; ona göre onun tüm yapabileceği dini ciddiye alması, gözlemde bulunması ve gördüğünü kaydetmesidir:

Onun (fenomenoloji) tarafsızlık pozisyonunu muhafaza etmesi sadece, tüm dinlerin neyi temsil ettiğine bakarak, yani Tanrı hakkında bir bilgiye sahip olan din-dar insanların ciddi şahitliği esas alınarak anlaşılması gerektiği hususundaki talebiyle gerçekleşebilir.³⁶

Dinin çok çeşitli fenomenine yönelik bu yaklaşımı aşmak muhtemelen mümkün değildir:

Eğer bu meşakkatli araştırma konusunda yoğun çalışmayı gerektiren, yani yabancı dinlerin köklü bir biçimde anlaşılmasını lüzumlu kılan bu biricik gayeye ulaşma şansı mevcutsa, böyle bir şey ancak ve ancak bu yöntemle olabilir.³⁷

Bleeker'in yöntemi esasında onun üstadınıninkinden büyük bir farklılık arzetmez. Bunun istisnası, yukarıda görüldüğü üzere, sadece onun her tür "felsefî" iddiayı reddetmesinde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte o, kendi görüşlerini ifade ederken ayırıcı bir terminoloji kullanır. Van der Leeuw gibi o, sıklıkla *epoche* ve *eidetic vision* konusunda konuşur ve her ikisinin de "objektif" kriter olduğunu

36. Bleeker, a. g. e., s. 9.

37. A. y.

da ısrar eder (bu nokta üzerinde birden fazla görüş mümkündür); fakat, bundan başka üç teknik terim daha kullanır. Onun dediğine göre fenomenolog, *theoria* ile, yani dinin çeşitli yönleriyle ilgili muhtemel sonuçlarla; *logos* ile, yani farklı dinî geleneklerin yapısıyla; ve *entelecheia* ile, yani “içerisinde özün, kendisini açarak gerçekleştirdiği olayların akışı”yla ilgilenmek zorundadır.³⁸ Son terim özellikle ilginçtir; zira bu, dinî geleneklerin statik olmadığını kabul eden bir terim olup “evrim”in yerini almak üzere üretilmek istenmiştir. Fakat bu terim, evrimciliğin, tekçizgili yaklaşımın ve diğerlerinin özel kabulleriyle sınırlanmayı reddeder. Bleeker'in söylediğine göre *entelecheia* evrim değildir; onun, daha ziyade bir meydan okuma ve (buna karşı verilen bir) tepki kanununa göre faaliyet gösterdiği görülmektedir. Ve Bleeker şu sonuca varır:

*Her kötüleşme, dindar insanlarda, dinî ıslah etme yönünde güçlü bir arzuyu ve çabayı ortaya çıkarır görünmektedir. Esasen bu çaba dinî düzeyin artmasına yol açar. Din fenomenolojisi, insanın ayrılmaz yoldaşdır. O, muhkem, yaratıcı ve kendi kendini üreten bir güçtür. Böylece eski bir atasözünü uygulama noktasında iyi bir sebep söz konusudur: magna est veritas et prevalebit.*³⁹

Buraya kadar Hollanda-İskandinav fenomenoloji geleneğindeki ana akımı ele aldık. Chantepie de la Saussaye'den Bleeker'e kadar onun temsilcilerinin çoğu Hristiyan teologdu. Onlar için fenomenoloji, Hristiyanlık dışındaki dinî geleneklerle ilgili çalışmalarında teorik bir meşruiyet sağlamak için ortaya çıkmıştı. Böyle bir konumda teologlar, kendilerinin kişisel olarak bağlı olmadıkları herhangi bir geleneği “anlama”larının mümkün olamayacağı

38. A. g. e., s. 14.

39. A. g. e., s. 24.

yolundaki eleştiriye de daima açıktılar; fenomenologların mücadelesi ise, önceden mükemmel anlama yolu üzerinde durmuş olan değer yargılarını (öncelikle teolojik, fakat aynı zamanda evrimsel) ortadan kaldırmanın ya da en azından askıya almanın bir aracı olarak fenomenolojiyi tesis etmiş olmalarından ileri geliyordu. Onlar en azından Husserlci fenomenolojinin bir kısım terimini benimsemişlerdi, fakat amaçları basitti. Onların arzusu tam bir ilmî titizlikle tam bir yaklaşım duyarlılığını birleştirmek ve böylece dinî inançların ve diğer insan pratiklerinin tam olarak anlaşılmasını temin etmektir.

Hollanda'da fenomenolojinin yükselişe geçtiği bu dönem Almanya'nın en üretken entelektüel dönemlerinden biri değildi ve burada (Almanya) özellikle dinler tarihi kendine özgü bir tarzda ele alınmaktaydı. Fakat 1933'ten önce, Alman bilginler arasında yukarıda von Dobschütz ile irtibatlandırılan çizgiyle birlikte hermenötiğe mukabil alana kayda değer bir ilgi vardı. Önce Alman formu içinde, ardından da Amerika'ya yerleşmesiyle ortaya çıkan biçimiyle bu eğilimin temsilcisi Joachim Wach (1898-1955) idi.

Joseph M. Kitagawa, inançlı ve anlayışlı bir yorumcu olarak Wach'ı anlatmış olduğundan biz burada onun kariyeriyle ilgili çok kısa bir biçimde genel hatları vermekten daha fazla bir şey yapmayacağız.⁴⁰ Yahudi kökenli olan Wach, hem Moses Mendelssohn hem de Felix Mendelssohn-Bartholdy sülalesindendir. Bununla birlikte o bir Hristiyandı. Leipzig Üniversitesi'nde öğrenimini tamamladıktan sonra Friedrich Heiler'in vesilesiyle mukayeseli din çalışmalarına girdi ve üstadı olan Troeltsch, Harnack, Söderblom, Weber ve Otto gibi kimselerin ara-

40. Wach ile ilgili tam bir detaylı bilgi için bk. Wach, *The Comparative Study of Religions* (ed. Kitagawa, 1958), Giriş, s. xii-xlviii. Ayrıca bk. Kitagawa, *Gibt es ein Verstehen fremder Religionen?* (1963).

sında anıldı. 1935'te Naziler onu Leipzig'teki görevinden mahrum bıraktı ve o da, Amerika'ya göç etti. Burada, önce Brown Üniversitesi, Providence, Rhode Island'da, 1945'ten sonra ise Chicago Üniversitesi'nde olmak üzere hayatının geri kalan kısmında hocalık yaptı. En önemli eserleri arasında şunlar zikredilebilir: *Religionswissenschaft* (1924), *Das Verstehen* (1926-1933), *Sociology of Religion* (1944), *Types of Religious Experience* (1951) ve Kitagawa'nın editörlüğünü yaptığı *The Comparative Study of Religions* (1958) ile denemelerinin biraraya gelmesinden oluşan *Understanding and Believing* (1968) adlarındaki ölümünden sonra yayımlanan iki eseri.

İlk kez 1935'te Almanya'da basılan, ardından da "Dinler Tarihinin Anlamı ve Vazifesi" adıyla İngilizce'ye çevirilen bir makalede Wach, konusunun özelliklerini belirlemeye çalışmakta ve özellikle, bilim adamının böyle bir çalışmaya girmesi noktasındaki saiklerini incelemeye çalışmaktadır. Akademisyenlik için akademisyenlik fikrine o bütünüyle karşı çıkmaktadır: "...Eğer *Religionswissenschaft* sadece estetik olarak ilginç ve pür akademik bir mesele ise, o halde, onun bugün mevcut olması için esasen hiçbir gerekçe yoktur".⁴¹ Fakat "pür akademik" değilse, bu durumda o nedir? Wach bu soruya şöyle cevap verir: bu disiplin *sensus numinis*'i derinleştirmeye ve daha da genişletmeye, akademisyenin kendi inancını (eğer varsa) derinleştirmeye ve "dinin anlamı ve mahiyeti konusunda yeni ve kapsamlı bir tecrübeyi" teşvik etmeye hizmet etmektedir.⁴² Dinî gelenekler, ilmin sunabildiği en iyi teknikler kullanılmak suretiyle yaşayan bütünlükler olarak görülebilir ve bu bütünlükler içerisindeki tüm canlı ilişkiler görülüp değerlendirmelidir. Bununla birlikte son tahlilde,

41. Wach (ed. Kitagawa), *Understanding and Believing* (1968), s. 126.

42. A. g. e., s. 127.

“...*Religionswissenschaft*’ın merkezi konusu (ilgi alanı) diğer dinlerin anlaşılması olmalıdır”.⁴³

Fakat âlim nasıl anlamaktadır? Görünen o ki, âlimin bunu yapacağı konusunda mutlak bir garanti mevcut değildir. Zira son tahlilde taklidi mümkün olmayan yaratıcı bir sezginin bulunması gerekmektedir: âlim buna ya sahip olur ya da olmaz. Öyle görünüyor ki Wach bütün âlimlerin böyle bir sezgiye sahip olabileceğini söylemek istemektedir, fakat:

*...prensip olarak her birimizde vecdî ilişkin, imgesel ve sıradışı bir şey yankılanabilir ve başka bir çağ, ırk ve gelenegin etkisi altındaki bizlere ait olan bu şey, farklı bölgelerin dinî ifadeleri içerisinde garip görünebilir. Bu tabiî durumun eğitim yoluyla geliştirilmesi durumunda, yabancılara ait dinselliğin tam olarak anlaşılması noktasındaki öngereklilik de sağlanmış olur.*⁴⁴

Bu sebeple hermenötik dinî bir insiyak gerektirir ve muhtemelen fenomenolojiden ayrılış noktalarından biri de burada yatmaktadır. Zira, fenomenolog kendi sahip olduğu subjektiviteyi azaltma çabasıyla sorumlu iken hermenötikçi bu subjektivitesini kabul eder ve onu kullanır. Bunun alanı değerler sorununu da kapsar; zira fenomenolog değer yargılarını bertaraf etmeye çalışırken Wach, şunu söyleyebilmektedir: “o halde biz, yeniden, ‘değerlendirme’ hakkını ve cesaretini bulmuş durumdayız”.⁴⁵ Bununla birlikte, her halde hermenötikçi, kendi değerlerini dayandırdığı kat’î kriteri ifade etmesi istendiğinde buna itiraz etmeyecektir.

Wach, kariyeri boyunca kendi hermenötik prensiplerine güçlü bir şekilde bağlı kaldı. O, *Sociology of Religion*

43. A. g. e., s. 130.

44. A. g. e., s. 135.

45. A. y.

adlı eserinde -bu çalışmada o, fazladan, van der Leeuw'a ilavede bulunduğunu iddia etmektedir- bu tür prensiplere ihtiyaç olduğunu belirtmekte ve şunu ifade etmektedir: "Araştırmacı kendi konusuna bir sıcaklık hissetmeli ve malzemesini sempatik bir anlayışla yorumlama noktasında eğitilmelidir".⁴⁶ Ayrıca *The Comparative Study of Religions* adlı eserinde o, teolojik bakış açısının tamamlayıcısı olarak mukayeseli çalışmanın özelliklerini ortaya koymakta ve şunları söylemektedir: "Yeni dönemin mümkün kıldığı şekilde bir mukayeseli dinler çalışması, dinî tecrübenin ne anlama gelebileceği, onun ifadesinin ne tür formlarda olabileceği ve onun insanoğlu için ne yapabileceği konusunda tam bir görüş sahibi olmaya bizi muktedir kılmaktadır".⁴⁷

Bu ikinci olarak zikredilen çalışma R. J. Zwi Werblowsky'den sert bir eleştiri almıştır ve Werblowsky esasen şunu ifade etmiştir: Wach mukayeseli din çalışmasının nerede sona erip teolojinin nerede başladığını ne bilmektedir ne de umursamaktadır. Bu eleştiriye daha sonra yeniden döneceğiz.⁴⁸ Bu arada yapılabilecek olan şey, Wach'ın hermenötüğü dolayısıyla ortaya çıkan metodolojik zorlukların, esasen, başından itibaren mukayeseli din çalışmalarını zorladığını ortaya koymaktır: bir dine hassaten bağlı olmadığı halde bir âlimin hiç değilse derin bir bağlılıkla aynı ölçüde derin bir hak gözetme arzusunu nasıl dengeleyeceği zorluğu.

Wach'ın ölümünü müteakiben hermenötik gelenek Chicago Üniversitesi'nde onun talebesi ve yorumcusu Joseph M. Kitagawa ile Mircea Eliade tarafından sürdürüldü.

46. Wach, *The Sociology of Religion* (1944), s. 10.

47. *The Comparative Study of Religions*, s. 9.

48. Krş. bu makalenin yer aldığı orijinal metinde, s. 275-276.

1968'de "The Making of a Historian of Religions"⁴⁹ başlıklı bir makalede Kitagawa, dinler tarihinin Amerikan kolej ve üniversitelerindeki "garip popülerlik"inden bahseder ve fakat şunu da söylemek zorunda kalır: "...onun popülerliğine rağmen (ya da popülerliği yüzünden) bu disiplinin doğası hakkında bir hayli geniş bir belirsizliğin olduğu görülmektedir".⁵⁰ Sürekli bir dinler arası konferans düşüncesini naif bularak küçümserken ve dinler tarihinin sadece Batılı olmayan dinlerin tarihi olarak anlaşılır hale gelmesinden yakınırken o, kendisini Wach'ın hermenötik pozisyonuyla aynı safta görmekte ve vizyon genişliğiyle uyum içinde olan mükemmel bir akademisyenliği yürekten arzulamaktadır. O şöyle yazmaktadır:

Husûsî din çalışmaları ile dinler tarihi arasındaki temel ayırımla ilgili olarak tamamen net...olmalıyız. Kuşkusuz hepimiz farkındayız ki, popüler zihinde dinler tarihi (mukayeseli din) sıklıkla, tüm müstakil husûsî din çalışmalarını ihata eden kullanışlı bir semantik şemsiye olarak düşünülmektedir. Fakat teknik anlamda (ki bu terimi biz bu teknik anlamıyla kullanıyoruz) dinler tarihinin (Religionswissenschaft) hedefi insan soyunun dinî tecrübesinin doğası ve yapısı ile onun tarih içindeki farklı tezahürlerine yönelik ilmi bir araştırmadan başka bir şey olmamalıdır.⁵¹

Din psikolojisi alanındaki yeni gelişmeler bağlamında Eliade'nin çalışmasından söz etmiştik. Burada silsileyi sürdürmek için onun *The Two and the One* (İng. çev. 1965) adlı eserinin önsözünden temsiliyeti olan bir ifadeyi rahatlıkla iktibas edebiliriz:

49. Kitagawa, "The Making of a Historian of Religions", *Journal of the American Academy of Religions* içinde (September 1968), s. 191-202.

50. A. g. e., s. 191,

51. A. g. e., s. 199.

O halde, tipik bir insanî durumun anlamının keşfedilebilmesi noktasında zihnün uygun çerçevesi, naturalistin "objektiflik"i olmayıp yorumcu ve açıklayıcının akıllıca sempatisidir... Düzgün bir biçimde "başkaları"nı anlama isteği, Batı bilincinin zenginleşmesiyle... mükafat görür. Bu karşılaşma, yarım yüzyıl önce egzotik ve ilkel sanatların keşfedilmesi-nin Avrupa sanatları için yeni perspektifler açma-sında olduğu gibi felsefe alanında dahi bir yenilen-meye yolaçabilir.⁵²

Bu kısa alıntıdan Eliade'nin söylediklerinin Wach'ın-ki ile özdeş olmadığı net olarak anlaşılacaktır; Eliade'nin "yeni hümanizm"i bir ölçüde Wach'ın Hristiyan İdealiz-mi'nden farklılaşmaktadır. Bununla birlikte hermenötik uygulamanın değeri sürmektedir. Zira bu, en yüce düzene yönelik olarak yorumlayıcı bir uygulama olması dolayısıy-la insanlık durumunu zenginleştirmektedir.

Tekrar asıl konumuza dönebiliriz ve bu kez iki dün-ya savaşı arasındaki Büyük Britanya'yı inceleyebiliriz. Burada evrimsel mukayese yöntemine o döneme kadar ciddi bir şekilde pek de meydan okunabilmiş değildi ve mukayeseli din çalışmaları, belki de kısmen, kabul edil-miş dinî geleneğin gücüne bağlı olarak, zorlu yıllardan ge-çiyordu. Frazer ve Marett hâlâ peygamberler ve önderler hakkında yazı yazarlar arasındaydı.

Savaş patlak verdiği sırada, dönemin yükümlülüğü ve sıcaklığı onların mirasçısı ve öğrencisi olup her ikisi de Anglikan din adamı olan E. O. James (1888-1972) ve A. C. Bouquet (d. 1884) tarafından yüklenilmişti. Britanya'da bu iki kişiye olan (ve hâlen de devam eden) borç, her yö-nüyle sayısızdır. James bir antropolog ve dinler tarihçisi olup derin ve geniş bir bilgi birikimine sahipti; ayrıca o, if-

52. Eliade, *The Two and the One* (1965), s. 12 vd.

tiyar edeceği birçok etkili eser meydana getirmişti (ki esasen liste, savaş sonrası yıllarda tamamlanacaktı). Onun tekniğini düz tarihle irtibatlı tasvirî fenomenolojinin tekniğiyle karakterize etmek mümkündür. Onun *Christian Myth and Ritual* (1933), *The Origins of Religion* (1937) ve *The Origins of Sacrifice* (1937) gibi oldukça erken bir dönemde kaleme aldığı fenomenolojik çalışmaları, oldukça işlenmiş ve geliştirilmiş olsa da, Frazeryan bir çizgi ve yöntemi temsil etmektedir. Benzer metodolojik kabuller onun *Comparative Religion* (1938) adlı veciz çalışmasında da görülmektedir ki, bu alışma Menzies, Carpenter ve Geden tarafından daha erken dönemde kaleme alınmış el kitaplarından sadece malzeme açısından farklılık arzetmektedir (yöntem açısından değil). O dönemde Britanya akademik pozisyonunu hakikaten temsil eden bu tür bir yaklaşım, daha ileri boyutlarda A. C. Bouquet'in popüler kitabı *Comparative Religion* tarafından ortaya konulmuştur ki, bu eserin uzun süren ve aynı zamanda faydalı serüveni 1941'de başlamıştır. Bu, din tarihinin kısa ve bölgesel bir dizi tasviri ve pek de gizli olmayan bir Hrıstiyan logos teolojisi(ki, Bouquet, daha sonra kaleme aldığı *The Christian Faith and Non-Christian Religions* (1958) adlı eserinde bu konuyu genişçe ortaya koymuştur) olarak öyle çok da fenomenoloji değildir. Bununla birlikte unutmamak gerekir ki, İngilizce ve Almanca konuşan dünyalar arasındaki entelektüel ilişkiler, bu dönemde öncekinden ve kesinlikle sonradan olacak olandan daha az şmllyd; Britanya'da hâlâ sadece bir mukayeseli din kürsüsü vardı ve böyle bir konunun tarihsel, antropolojik ya da teolojik bir tartışmanın nsırasında yer alması zordu.

Böylece, 1940'da Eva Hirschmann din fenomenolojisinin mevcut pozisyonunu *Phanomenologie der Religion* adlı kitabında değerlendirdiğinde, İngilizce konuşulan dünyadan hiçbir bilgin orada bir yer bulamadı. Ele alınan

on üç bilginden dördü Hollandalı, ikisi İskandinavyalı ve geri kalanı ise (onların da hepsi bu bölümde incelenmemiştir) Alman idi.⁵³

1945'ten itibaren bir kısmı sağlıklı, bir kısmı ise daha az sağlıklı olan birçok gelişme oldu. En aşıkâr düzeyde olanı, din tarihinin sağladığı verileri temalara ve tiplere ayıran çeşitli kitapların basılmasıydı; esasen bunlar, meselelerle ilgilenen bilginlerin önkabulleri ve arka planlarınca belirlenmiş tasnif düzeni ve yöntemlerine göre ise de, Chantepie'nin *Gruppen von religiösen Erscheinungen*'iyle aynı çizgi üzerinde idi.

Kronolojik olarak, savaştan sonra bu kitaplardan ilk ortaya çıkan İsveçli din tarihçisi Geo Widengren'in *Religionens varld* (1945 ve daha sonraki edis.; Almanca çev. *Religionsphanomenologie*, 1970) adlı kitabı idi. 1943'te Uppsala Üniversitesi'nde Tor Andrae'nin halefi olan Widengren, "Mit ve Ritüel Ekolü"nün İskandinavyan bölümünün olağan üstü bir temsilcisiydi ve öyle de kalmaya devam etti. O, din çalışmalarında hararetle evrimciliğe karşıydı ve onun araştırmalarının ilgi odağı Antik Yakın Doğu'daki yüce tanrılar, kutsal krallık, mit ve ritüel tipleri üzerinde merkezileşmişti. Tüm bu materyaller *Religionens varld*'da genel hatlarıyla ele alındı ve din çalışmalarını ve yorumlamalarında yazarın önceliklerini açık hale getiren bir düzen içinde ortaya konuldu. Widengren, din ile büyü arasındaki farka ilişkin bir ifade ile başlayıp sonra sırasıyla yüce tanrılar; panteizm, politeizm ve monoteizm; mit; ritüel; kurban; kutsal krallık; ölüm ve defin, ruh ve

53. Hirschmann, *Phanomenologie der Religion: Eine historisch-systematische Untersuchung von "Religionsphanomenologie" und "religionsphänomenologischer Methode" in der Religionswissenschaft* (1940). Bu kitapta ele alınan bilginler şunlardı: Chantepie de la Saussaye, Tiele, Söderblom, Lehmann, Pfister, Scheler, Wobbermin, Winkler, Wach, Otto, Frick, Mensching ve van der Leeuw.

nefs; eskatoloji ve kıyamet; gnostisizm; birey ve grup; ve son olarak mistisizmi ele almıştır (bunlar birinci baskıdaki bölüm başlıklarıdır; daha sonraki baskılar bir ölçüde geliştirilmiştir).

Widengren'e göre din fenomenolojisi tasnif edici bir bilim, dinin kendisini içerisinde izhâr edebildiği muhtelif biçimlerin bilimi ve böylece dinler tarihinin sistematik bir dengidir. Yine de o, dinler tarihi ile karıştırılmamalıdır:

*Fenomenoloji, nerede ortaya çıkarsa çıksın dinî hayatın tüm ifade biçimlerini ele alırken dinler tarihi, salt tarihî bir disiplin olmasıyla, farklı dinlerin gelişimini inceler. Din fenomenolojisi dinin tüm muhtelif fenomenlerinin tutarlı bir anlatımını vermeye çalışır ve böylece de o, dinler tarihinin sistematik bir bütünlücüsüdür. Dinler tarihi tarihsel analizler sunar; oysa din fenomenolojisi bize sistematik sentezler temin eder.*⁵⁴

Widengren'in, din çalışmalarına yönelik "saf tarihî" yaklaşımı en güçlü savunanlardan biri olduğunu ve onun hiçbir fenomenologun tarihsel yöntemden vazgeçmeyi iddia edemeyeceğini ısrarla vurguladığını görmüş bulunuyoruz. Bununla birlikte kendi fenomenolojisi için tam olarak uygun bulduğu model ve tarzlarda o, net ve çıplak tarihî izahın biraz ötesine geçer. Bu prosedürde, muhtemelen onun müsaade etmek isteyeceğinden daha fazla derecede bir subjektivite söz konusudur. Fakat fenomenolojideki bu unsuru yargılamak bizim şu andaki amacımız kapsamında değildir; esasen, kavrayış ve uygulamasında "eidetic vision"un en küçük bir eseri bile katılmak zorunda ise, fenomenolojinin başka türlü varolabileceğini düşünmek zordur. Biz bu noktada, kendi çalışması hakkında aynı zamanda objektif statü iddiasında bulunmak isteyen

54. Widengren, Religionens varld (birinci baskı 1945), s. 9.

fenomenologun kendisini bir ikilem içinde bulduğunu sadece hatırlatmak durumundayız.

Bu ikilem muhtemelen savaş-sonrası Almanya'da ortaya çıkan fenomenolojilerde daha az şiddette hissedilmektedir; bunun böyle olması bilhassa, bu subjektif unsuru sıkça itiraf eden bir geleneğin olması nedeniyledir. Mesela, Gustav Mensching *Die Religion* (1949) adlı eserinde, temel olarak van der Leeuw'un çizgisini takip eder. Alfred Bertholet'un, *Grundformen der Erscheinungswelt der Religion* (1953) ve Kurt Goldammer'ın, *Die Formenwelt des Religiösen* (1960) adlı eserlerinde de benzer bir durum söz konusudur. Fakat fenomenologun karşılaştığı tüm zorluklar alanı Friedrich Heiler'in, muazzam Kohlhammer tarih dizisi *Die Religionen der Menschheit*'e metodolojik bir giriş oluşturan *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1949) adlı eserinde temsil edilmektedir. Heiler'in eseri, kesinlikle bir *tour de force*'dir: 600 sayfadan daha fazla uzunlukta ve mebzul bir şekilde delillerle desteklenmiştir. Bununla birlikte Heiler, önemli her şeyi ihtiva etme çabası içinde olarak okurlarındaki (yani, indeksler aracılığıyla kolayca kaçmayan ve seçici okumayan kimselerdeki) şiddetli entelektüel hazımsızlığı körükleme eğiliminde olmuştur. Kuşkusuz bu sistematik tablo yeterince açıktır; fakat kutsal nesneler, kutsal mekanlar, kutsal sözcükler, kutsal kitaplar vs. çerçevesi içinde (öyle ki bunda Söderblom, Otto ve Van der Leeuw'un etkisi hâlâ hissedilebilir) bütün bir malzeme yığını açıkça bunaltabilir. Aynı şekilde Heiler, girişinde, "önkabullerden bağımsız bir bilim söz konusu değildir" dese de, yine de -bir önkabulle bir *a priori* tutum arasındaki ayırım çizgisinin pekala kırılğan bir yapıda olabileceğinin düşünülmesini hatırlatarak- "her felsefi *a priori* dışarda tutulmalıdır" demektedir. Heiler'e göre doğru önkabulleri, yani sıkı bir biçimde tümevarım yönteminin kullanılması sırasında yer alanları temin et-

mek zorunludur. Kişi, teoriler ya da çerçeve hipotezler inşa etmeden önce, kendisini, dinin bütünlüğü içine nüfuz ettirmelidir. Bunların hepsi çok iyi, fakat böyle bir ansiklopedik ideal kendi kendisini çürütmemekte midir? Ve gerçekte, Heiler'in kendi önkabulleri (ki, bazıları *Apriorismus*'un bir formu olarak adlandırmak isteyebilir) müstesna bir açıklıkla göze çarpmaktadır; hatta onun eserini oluşturan "olgular" ormanının içerisinde bile.⁵⁵

Söylediğimiz gibi, din fenomenolojisinin karşılaştığı zorluklar, temelde yüz yıllık tarihi boyunca mukayeseli dinin karşılaştığı problemlerdir. Öncelikle bunlar akademik objektifliğin sınırları ile ilgilidir. Şu tespit edilebilir ki, fenomenologların büyük bir bölümü, mümkün olabildiği ölçüde, *epoche* ilkesini uygulama ve kendi malzemelerinin tarihî akademisyenliğin en katı ilkelerine göre toplanıp test edildiğini temin etme gayreti içinde olmuşlardır. Herkes Heiler'le aynı fikirdedir ki, fenomenolog bir filolog olmalı⁵⁶ ve diğer uzmanlıklara karşı sempati ve titizlikle yargıda bulunmasını sağlayacak bazı uzmanlık gerektiren araştırma sahalarında tam bir mahârete sahip olmalıdır. Fakat, onun buna muktedir olduğunu varsaysak bile bunu ne şekilde yürütecektir?

O, din fenomenolojisini yazma (ya da öğretme) konusunda ne yaparsa yapsın, tarihçi olsa bile, "düz" kronolojik tarihten başka bir şey yapacaktır. O, seçer, sistemleştirir, yorumlar. Dinin "özü"ne nüfûz etme düşünce-

55. Esasında nihai olarak o bunu s. 559'da yazdıklarıyla itiraf etmektedir: "Die mannigfaltigen religiösen Erscheinungsformen, Vorstellungen und Erlebnisse wiesen über sich hinaus; sie richteten sich auf ein letztes Gegenständliches das transzendent ist, das hinter und über allen sinnlichen und geistlichen Phänomen liegt. Diesen Gegenständlichen ist das Heilige..." Temelde bu problemle ilgili başka bir görüş için bk. Goldammer, "Factum, Interpretation und Verstehen", *Religion und Religionen: Festschrift für Gustav Mensching* (1967), s. 11 vd.

56. Heiler, *Erscheinungsformen*, s. 15.

siyle o, tip, model ve morfolojiler tesis eder. Daha sonra o, bu modeller etrafında malzeme olarak ulaşabildiği ne varsa (ki, kimse *tüm* malzemeye sahip olamaz) onları düzenler. Şu halde açık olarak burada önkabullerden bağımsız bir ideal durumu (hiçbir surette bütünüyle gerçekleştirilemez olan bir durumu) iddia etme noktasında bilgin için neredeyse hiçbir gerekçe yok gibidir. Önkabuller tüm fenomenolojik girişimler boyunca büyük yazılır. Malzemeler sıkı bilimsel şartlar altında elde edilmiştir ve fenomenolog kendi sistemleştirici faaliyetinin aynı şekilde bilimsel olduğunu iddia edebilir. Fakat en azından bu noktada, bilim, beşerî bilimlerle olan yakınlığını itiraf etmeye razı olmalıdır.

İşte bilimsel olarak elde edilen “olgular” ile bu olguların daha sonraki yorumu arasındaki bu gerilimdir ki, son zamanlarda belli bir ölçüde daha çok neticesiz metodolojik tartışmalara, özellikle de muhtelif öznel olarak-kararlı düşünce ekollerinin taraftarları arasındaki tartışmalara sebebiyet vermiştir; fakat bu, din fenomenolojisinin objektif ve ampirik statüsünü ne pahasına olursa olsun savunmaya çalışan kimseleri de bir ölçüde kapsamaktadır. Böyle bir gerilim Bleeker'in şunları yazmasına yol açmıştır: bazısına göre din fenomenolojisi, dinler tarihi ile din felsefesinin bir karışımı olarak görülmektedir; oysa (Bleeker'in görüşüne göre) “din fenomenolojisi felsefî talepleri olmayan ampirik bir bilimdir”. Dahası o, “tüm dinlerin, ne iseler öyle olarak, yani Tanrı hakkında bir bilgisi olan dindar insanların ciddi tanıklıklarını esas alarak anlaşılması”ndan daha fazla (ya da daha az) hiçbir şey istemeyen tarafsız bir bilimdir.⁵⁷ O, bilgini verimsiz ve anlamsız uzmanlaşmadan korur ve “yabancı dinlerin derinlikli bir biçimde kavranması”na ulaşma noktasında yega-

57. Krş. yukarıda (orijinal metin), s. 236-237.

ne araçları verme bakımından da üstün avantajlara sahiptir. Böylece ideal durum, anlamak için çaba sarfeden bir tarafsızlıkta yatmaktadır. Açık *a priori* yargılar terkedilir ve bu yüzden de ortaya çıkan faaliyet ne teoloji ne de felsefe olarak tasnif edilebilir. O, bilim olmalıdır.

Yine de bir kimse tamamen şu duygudan kaçınmaz: tartışma, -onun kendisiyle yürütüldüğü terimleri netleştirme noktasındaki köklü bir başarısızlık nedeniyle gereksiz olarak- karışık bir hal almıştır. “Tarih” ve “felsefe” sanki sadece müstakil üniversite bölümlerinin kendine has aktivitelerine göndermede bulunuyormuş gibi kullanılmaktadır. Fakat onlar, köklü ve ebedî olarak birbirinden ayrı, bazen boy göstermek zorunda kalan bilimler değildir. Yine de bir tarihçi (bir vakanüvis olabilirse de) tarihçi olarak başlayabilmesi için önce doğru soruları sormaya ve ardından o sorulara ikna edici cevaplar temin edebilmek için (yaratıcı bir şekilde) elindeki malzemelerini yorumlamaya hazır olmalıdır. Bu ise, galiba bir felsefe çeşididir.

Bununla birlikte “fenomenoloji”nin bir türü vardır ki, onun metodolojik ikilemden kurtulması, muhtemelen, “bizâtihi din”le oldukça derin bir şekilde ilgilenmeyi reddetmesi sûretiyle olmaktadır. Söz konusu olan bu tür, muhtemelen en iyi şekilde “mukayeseli monografi” olarak vasıflandırılmaktadır ki burada bir fenomenin ya da bir fenomen grubunun incelenmesi “eşit bir şekilde” gerçekleştirilmektedir. İngilizce konuşulan dünyada bu eğilim, Hastings’in *Encyclopedia of Religion and Ethics*’indeki tematik maddeler sayesinde yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktı (çoğu Avrupa dilinde bu tür çalışmaların oldukça fazla bir şekilde yapılmasından sonra). Almanca iyi bir örnek Heiler’in *Das Gebet*’idir (1918). İngiltere de ise, E. O. James, kraliyet, kurban, yüce tanrılar ve benzeri konuları kapsayacak şekilde uzun yıllardan beri bu tip çalışmalar-

da uzmandı. Aynı şekilde bu kategoride S. G. F. Brandon (1907-1971) tarafından yazılan bir çok kitap söz konusudur ki bunlar arasında *Time and Mankind* (1951), *Man and his Destiny in the Great Religions* (1962), *History, Time, and Deity* (1965) ve *The Judgment of the Dead* (1967) gibi kitaplar sayılabilir.⁵⁸ Tüm bu çalışmaların ve özellikle de bunlardan birinci ve üçüncü sırada zikredilenlerin insanın gelişen zaman-bilinci içinde dinin kökenine ilişkin özel bir teori ihtiva ettiği ve insanın zamanın geçmesiyle ilgili bilincine olan tepkisine dayalı olarak dinin doğasına ilişkin bir teoriyi barındırdığı doğrudur. Fakat, baştan başa bu işlem tarihsel ve tematik olup bu dizi de bir bütün olarak “seçici fenomenoloji” olarak adlandırılabilir. Bu satırların yazarının elinde Brandon’ın ilk kitabı olan *Time and Mankind*’ın (tarihi 1949) orijinal elyazma nüshası bulunmaktadır. Bu kitabın ilk sayfası yazarının nasıl Hippo Regius antik kentinin harabelerini ziyaret ettiğinin, daha sonra Kuzey Afrika’daki orduda görev aldığıının dokunaklı bir hikayesini vermektedir. Orada, “...insan ilişkileriyle dokunmuş Zaman’a ilişkin güçlü bir gariplik duygusu onu sarmıştı. Bu dikkat çeken kompleksin her hangi bir manası var mıydı?” Sahasında yetişmiş bir tarihçi olarak o, gözünün önünden geçen çağların debdebesini seyretti; bir sıra halinde “Libyalıları, Fenikelileri, Romalıları, Vandalları, Bizanslıları, Arapları, Fransızları, Almanları, İngilizleri, Amerikalıları...Tüm çağlar boyunca onları bu mekanla irtibatlandıran şey neydi?”.

58. Brandon hakkında bk. Simon, “S. G. F. Brandon (1907-1971)”, *Numen* xix (1972) içinde, s. 84 vd.; Sharpe, “S. G. F. Brandon (1907-1971)”, *History of Religions* 12/1 (Agustos 1972), s. 71 vd.; krş. Sharpe ve Hinnells, *Man and his Salvation: Studies in Memory of S. G. F. Brandon* (1973), eser, H. C. Snape ve E. O. James’in kişisel takdirlerini ve Brandon’un çalışmalarının bir bibliyografyasını ihtiva etmektedir.

Bu entelektüel vizyon, Brandon'u, zamanın akışıyla ilgili farkındalığa yönelik olarak insanoğlunun ortaya koyduğu tepki tarzlarını akademik bir şekilde inceleme görevini üstlenmeye yöneltti. Bu görev kariyeri süresince onu meşgul etti ve ona, akademik dünyanın saygısını kazandırdı.⁵⁹ Brandon, kendisini sadece bir tarihçi olarak adlandırmaktan memnundu; ve tabii şöyle düşünen kişiler de söz konusuydu: fenomenolojik ve hermenötik araştırmalarla ilgili alternatif tarzlara daha çok aşinalık kesbetmesi de onun bu konuyla ilgili çalışmasını daha da ileri boyutlara götürmüştür. Vakıa şu ki, onun *Time and Mankind*'daki sonuçları, söylediği gibi, "basitti ve belki de çok orijinal değildi"; o, zamanın akışına saplanıp onun dehşetiyle başetmenin türlü yollarını aramaktaydı. O, bir kanıtın, kendisini ona sunduğu halin ötesine geçmek istiyordu. Palaeolithic dinde, o, geçmişe ait ritüelin sürdürülmesi suretiyle zamanla başedebilme çabasını gördü (Eliade'nin ezeli geri dönüş teorisiyle ortak noktalara sahip olan bir araştırma hattı). O, Kadim Mısır'da, zamanı yenmek noktasında bir mücadeleyi; Kadim Mezopotamya'da, zamanın yok edişine bir teslimiyeti; Kadim İsrailde, tarihe, İlâhî İnâyetin bir açılımı olarak inanmayı müşahade etti; ve kadim dünyanın dinleriyle ilgili olarak bu gözlemleri böylece devam etti. O, nihayetinde bunları şu kelimelerle özetleyecekti:

Asli ve temel karakteri olması sebebiyle, insanın Zaman'ın şuurunda olmasına yönelik gösterdiği reaksiyon ilk itkisinde müstakil ve daimi olmuştur; fakat bu şuurun ifadesini bulduğu biçimler ve insanın hissettiği bu problemlere getirdiği çözümler çok çeşitli

59. Bu, özellikle onun Genel Sekreter olarak 1970'de International Association for the History of Religions'a atanmasıyla kendini göstermiştir. Brandon'ın, Waardenburg'ın *Classical Approaches to the Study of Religion* (1973) adlı çalışmasında herhangi bir yerinin olmaması ise gariptir.

*psikolojik ve kültürel faktörlere bağlı olarak değişiklik göstermiştir.*⁶⁰

Bu faktörleri o, antik dünyanın kaynaklarına ulaşarak büyük bir enerji ile incelemiştir.

“Modern” malzemeye ilgili olarak Brandon daha az mutluydu; tüm maksat ve amaçlar açısından onun hermenötik uygulaması Yüce Orta Çağlar'da nihayete ermişti. O, dinin o dönemde zirve noktasına ulaştığına inanmaktaydı ve dinin daha sonraki tarihinin ancak bir inhitat ve uzlaşmanın tescili olabileceğini düşünmekteydi. Bununla birlikte problem devam etmektedir. Nitekim, inhitat ve ölümün kaçınılmazlığından neş'et eden onun ürpertici mantığını öne sürerek anlam bulma yönündeki tüm çabamıza karşı çıkmakla Zaman problemi burada bulunmaktadır. Bir bakıma bizi zorlar görünen varoluşsal hayat felsefesinden dolayı insiyakımız sessizce dönmekte ve öteki ve aşkın değerleri araştırmaktadır. Böylece tarihin doğasını açıklamak ya da insanoğlunun geçmişini anlamlı kılmak için devam edegelen bu çaba aralıksız bir dizi kitap içinde ifadesini bulmaktadır.⁶¹

Öyle görünüyor ki din fenomenologu, eğer dürüst ise, giriştiği bu çabanın öznel bir yorum alanını kapsadığını - tabii bütünüyle dinî “gerçekler” diye düşünülen şeylerin anlamsız tasnifine düşmekten uzak durulabilirse- itiraf etmelidir. Fakat bir kere bu teslim edilince görünen o ki, fenomenolog arzusunda olanlar, epistemolojik teorinin dipsiz derinliklerine de dalmış olur. Yine de o bunu her zaman farkedemeyebilir. Zira van der Leeuw ve muhtemelen aynı zamanda Joachim Wach gibi bu sahada uzman bazı kimseler felsefî fenomenologların bulgularını elde etme çabası yönünde bir eğilim göstermişlerdir; ve buna ila-

60. Brandon, *History, Time and Deity* (1965), s. 2.

61. A. g. e., s. 210.

veten Oxtoby'nin söylemiş olduğu gibi, "felsefî olarak tekniksel donanımı olmayan kesimler din fenomenolojisinin ritüellerine giriş noktasında kolaylıkla eleştiriye maruz kalabilirler".⁶² Yani, "din fenomenolojisi" terimini iyice kavrama ve bütün yaklaşık anlam biçimleri içerisinde kullanma noktasında yakın zamanlarda esef edilebilecek bir eğilim ortaya çıkmıştır; bunların bir kısmı genel bir netlik yoksunluğu olması açısından şimdiki "yaklaşık(çı) çağ"a uyabilir; fakat onların bir kısmı ele almakta olduğumuz herhangi bir âlimin eseriyle gerçek bir ilişki barındırmaktadır.

Bununla ilgili bir örnek olarak *The Phenomenology of Religion* adındaki J. D. Bettis tarafından derlenen ve 1969'da basılan bir antoloji verilebilir. Bettis üç tip din fenomenolojisi belirler: birincisi, felsefî fenomenoloji; ikincisi, fenomenolojik yöntemin dinler tarihine uygulanması; üçüncüsü ise, genel fenomenoloji yöntemlerinin tüm dinî fikirler, faaliyetler vb. alanlara uygulanması. O, fenomenolojinin tasvirî bir yapıda olduğunu belirtmektedir ki, bu kısmen kabul edilebilir. Fakat aynı zamanda van der Leeuw ve Kristensen'e ait örnekler ile Maritian, Feuerbach, Schleiermacher, Tillich, Malinowski, Eliade ve Buber'in bölümlerini kapsayan bu seçimleri gözlemledikten sonra ve "din fenomenolojisi, tahkik edici modern aklın keskin bir biçimde dikkatle yönelttiği sorularla istenen muayyen netliğe ulaşma yönünde dinsel sembolik verilerin kavranılmasına odaklanan bir çabadır" şeklindeki Bettis'in "tanım"ını⁶³ okuduktan sonra ya rasgele bir sübjektiviteye kapının açıldığını ya da sözselsel bir sisin arkasında saygıdeğer akademik idealin kaybolduğunu söylemekten başka

62. Oxtoby, "Religionswissenschaft Revisited", Neusner (ed.) *Religions in Antiquity* (1968) içinde, s. 596.

63. Bettis (ed.), *The Phenomenology of Religion* (1969), s. 4.

pek bir şey söylenemez. Bu kitabın gayesi öylesine muğlaktır ki, her iki yorum da uygun görünmektedir. Fenomenolojinin bir yöntem olmaktan daha çok bir yaklaşım olması mümkündür, fakat böyle görmek için hiçbir gerekçe yoktur.

Nihayetinde daha bilgece düşünce ve daha iyi işlenmiş görüşlere yönelindiğinde çok sayıdaki son dönem metodolojik incelemeler arasından ikisinin Atlantik'in karşıt yerlerinden geldiği görülmektedir. Amerika'dan Willard G. Oxtoby bu sahanın aşırı parçalanmasına dikkat çeker; o bunun *eidetic vision* ilkesinin tutarlı bir uygulamasının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu savunur ki ona göre bu, "objektifliği askıya alır". Ve o şöyle devam eder:

*Fenomenolog, açıkça kendi anlayışını bir bütün olarak ortaya koymakla yükümlüdür ve o bunu yaparken okuyucusunun ona nüfûz edeceğine inanmalıdır. Bununla birlikte analizinin yeterliliği ve yadsınmazlığı konusunu kabul etme noktasında ikinci bir fenomenologu zorlayabilmesine imkan tanıyan her hangi bir prosedür mevcut değildir; tabî ikinci fenomenologun eidetic visionu birincisinininkiyle aynı şekilde vaki olursa durum değişir. Bundan ötürü dinin fenomenolojik izahı gerçekte onun tam bir kişisel değerlendirilmesidir ve bu, edebî ve estetik kritisizmin muayyen formlarına, tabî yahut sosyal bilimlere oranla daha da çok benzemektedir. Bir yaklaşım olarak fenomenoloji karakterize edilebilir ve fakat bir fenomeni takdim etme noktasında kullanıldığında çok sayıdaki fenomenolojiler kadar fenomenologların da tezâhür etmesi söz konusu olur...*⁶⁴

Oxtoby burada erken dönemki tasvirî idealin ötesine geçen fenomenoloji modelini kastetmektedir ki bu mo-

64. Oxtoby, a. g. e., s. 597 vd.

del van der Leeuw ve daha da ileri bir şekilde Mircea Eliade'nin *Patterns in Comparative Religion*'ı tarafından örnekleştirilmiştir. Onun haklı olduğu konusunda bazı kuşku-
 kular olabilir. Eğer Husserlci ilkeler tutarlı bir şekilde uygulanırsa, tabîiki bu, sonuç olmalıdır; ve tarihsel yaklaşım duyarlılıkla kullanılırsa benzer bir sonucun ortaya çıkması zorunlu olmaktadır. Fakat manidardır ki, Amerikan ufkundan bakıldığında fenomenoloji bu çıkarımlara sahiptir.

Avrupa'ya döndüğümüzde dinler tarihçisi olduğu kadar bir etnolog olarak da öğrenim gören Stocholmlu Ake Hultkrantz'ı buluruz. O, din fenomenolojisini esasen, kendi uygun kültürel bağlamı içerisinde verili malzemenin sistematizasyonundan ibaret görür (burada Jensen aracılığıyla Frobenius'tan elde edilmiş yöntemlerden bahsedilmektedir). O bunu tipolojik ya da morfolojik karşılaştırma olarak adlandırır ve şöyle söyler:

Bugünün bir çok din araştırmacıları arasında, belki de özellikle İskandinav ülkelerinde ve İtalya'da, din fenomenolojisinin amaç ve yöntemlerine yönelik olarak ortak bir tutum teşkil etmenin mümkün olduğuna inanıyorum. Bence bu araştırmacıların ortaya koyduğu tarzlar içerisinde gerçekleştirilen titiz ve pozitif bir araştırma sağlam bilimsel sonuçlar elde etme noktasında umut taşımaktadır. Bu fenomenolojinin karakteristikleri ilk olarak değerle ilgili sorunlarda objektifliği ve tarafsızlığı elde etmek ve ikinci olarak (etnoloji de dahil) antropoloji ve folklor içindeki problemlerle irtibatı sağlamaktır..Böylece din fenomenolojisi dinî formların sistematik bir araştırmasıdır ki, bu dinî araştırma alanı dinî kavramları, ritüelleri ve mit-gelenekleri mukayeseli morfolojik-tipolojik bakış açısından tasnif eder ve sistematik olarak araştırır. Prensipite din fenomeno-

lojisi daha eski bir terim olan “mukayeseli din” ile özdeşdir...⁶⁵

Böylece mukayeseli dinin gidişatının bir bakıma tam bir döngüye vardığı söylenebilir. Fakat -bu tabir Ox-toby'ninkiyle karşılaştırıldığında- aynı zamanda (onun ifadesiyle) Birleşik Devletler'i “İskandinav ülkeleri ve İtalya” dan ayıran yöntemle ilgili olarak bir kısım derin anlaşmazlıkların olduğu da aşikardır. Bu konuya son bölümde tekrar döneceğiz.

65. Hultkrantz, Temeneos 6 (1970) içinde, s. 74 vd.

“BİRLİKTE BAŞLA BİRLİKTE BİTİR”: BİLİMSEL DİN ÇALIŞMALARININ TEMELİNDE YATAN ÖNCÜL VE PARADİGMALARDAKİ DEĞİŞİMLER*

James A. Beckford

GİRİŞ

Bu makaledeki** amacım, dinin sosyal bilimsel incelenmesinin altında yatan temel öncül ve paradigmalardaki son elli yıl boyunca meydana gelen büyük değişimleri ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Bu, mühim entelektüel geleneklerin ve onların birbirleriyle olan ilişkilerinin bir analizini gerektirecektir. Bununla birlikte, benim amacım sadece tartışma ve çatışmaların bir dökümünü yapmak değil, fakat aynı zamanda bunların dinin sosyal bilimsel incelenmesinin geleceğini nasıl biçimlendirdiğini de göstermektir.

Elli yıl boyunca meydana gelen tüm değişimleri aynı ölçüde gözetebilmemin mümkün olmadığını söylememe sanırım lüzum yoktur. Aynı şekilde, kilise-mezhep tipolojisi, mezhebî dinamikler ve sekülerleşme gibi uzun süre

* James A. Beckford, “‘Start Together and Finish Together’: Shifts in the Premises and Paradigms Underlying the Scientific Study of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, XXXIX (Oxford 2000), sy. 4, s. 481-495.

** Jay Demerath ve Tom Robbins’e bu makalenin daha önceki versiyonuna yönelik olarak sert ve fakat katkı sağlayıcı eleştirilerinden dolayı minnettarım.

varlığını devam ettiren süreklilikleri tartışmayı arzula-
madığım da gayet aşikardır. Sekülerleşmeye dair bir bölü-
mü atlamak hassaten ters görünebilir, fakat bunu yapma-
nın nedeni onun, bilimsel din çalışmaları hakkında aynı
anda hem her şeyi söyleyen hem de hiçbir şey söylemeyen
tümünden-kapsayıcı bir kategori olmasıdır. Bunun yerine
malzemeleri, bilimsel din çalışmaları içerisindeki teorik,
kavramsal, ampirik ve etik meselelere ilişkin mühim
sendromları işaret eden oldukça genel kategorilere yerleş-
tirdim. Özellikle din sosyolojisindeki gelişmelerle ilgili da-
ha ayrıntılı tasnif, hülasa ve yorumların hâl-i hazırda
mevcut olduğu gerçeği işimi daha da kolaylaştırmaktadır.
Demerath ile Roof (1976), Wuthnow (1988), Sherkat ile El-
lison (1999) ve Willaime (1999) tarafından ortaya konulan
bu genel çalışmalar bilhassa bana yardımcı olmaktadır.

Sunumumun ana motifi, 1930'larda ünlü şef, Londra
Philharmonic Orkestra'sı ile Royal Philharmonic Orkest-
ra'sının kurucusu ve Royal Opera House'un (Covent Gar-
den) Sanat Direktörü olan Sir Thomas Beecham'a atfedi-
len bir ikaz olacaktır. Belirtildiğine göre Beecham şunu
söylemişti: "Bir orkestra için iki altın kural vardır: birlik-
te başla ve birlikte bitir. İnsanlar bu ikisi arasında ne olup
bittiğine aldırılmaz" (Atkins ve Newman 1978, 27). Şunu
iddia etmek istiyorum ki, bilimsel din çalışmaları bilme-
den şu anlamda Sir Thomas'ın tavsiyesini takip etti:
SSSR* ve RRA**'nın başlangıç dönemi boyunca din çalış-
maları yapan pekçok bilgin, diğer sosyal bilimcilerin yay-
gın bir şekilde paylaştıkları teorik kabuller, kavramlar ve
yöntemlerle iş gördüler. Onlar "birlikte başladılar". Fakat
bu uyum ve eşzamanlılık dönemi çok uzun sürmedi. Tesa-
düfî farklılıklar ve hatta uyumsuzluklar dahî bilimsel din

* Society for the Scientific Study of Religion (çev.).

** Religious Research Association (çev.).

çalışmaları ile diğer sosyal bilim çalışmaları arasındaki ilişkileri karakterize eder hale geldi. Onlar kesinlikle birlikte icrâ yapmıyorlardı (ve yakın dönemlere kadar da böyle oldu). Bana öyle geliyor ki 1990'lar kısmî bir yeniden-eşzamanlı olma sürecine tanık oldu. İki sonuç söz konusudur. Bir yandan akademik bir çalışma nesnesi olarak din, yeniden diğer sosyal bilimcilerin ilgisini çekmeye başladı. Öte yandan din çalışmaları öğrencileri artan bir şekilde diğer sosyal bilimcilerin geniş bir kesiminin sahip olduğu entelektüel araçlardan ilham almaktadır. Demek ki, Sir Thomas Beecham'ın ifadesiyle söylemek gerekirse, bilimsel din çalışmaları yeni bir milenyuma girmiştir ve bu dönemde en azından belli bir derecede, birbirinden ayrı olmaktan ziyade, antropolog, psikolog, diğer sosyolog, siyaset bilimci ve iktisatçılarla birlikte bir icrâ yapılmaktadır.

ENGELLERİ AÇMAK

Dinin metodik çalışılması antropoloji, psikoloji ve sosyolojinin erken dönemki gelişimi ve kurumsallaşması için merkezî bir konumdaydı. Vâkıa, dinin sosyal bilimsel analizlere tâbi kılınması hususundaki ısrar, sosyal bilimlerin teoloji ya da felsefeninkinden farklı bir konu ya da alana sahip olduğunu izhar etmek bakımından aslî idi. XVIII. yüzyıl ansiklopedistlerinden (St. Simon, Comte ve Spencer) Marx, Durkheim, Weber, Simmel, Tylor, Marett, Wundt, Freud, James ve Jung'a kadar dinin sosyal, kültürel ya da psikolojik gerçekliğinin ortaya konulmasına ilişkin mücadele çok güçlü idi. Kuşkusuz, aynı zamanda bazı yerlerde kuşkuculuk, direnme ve karşı çıkma da söz konusuydu (Webb 1916); fakat 1920 civarından önce, sosyal bilimin geçerliliği ve yararlılığı noktasında geliştirilen iddialar dinle ilgili ortaya konulan muhtelif düşüncelerin makuliyetine dayanmaktaydı.

1940'ların sonlarında, SSSR ve RRA planlanıyorken, artık din belli başlı endüstriyel demokrasilerde sosyal bilimsel çalışmaların merkezinde değildi. Büyük Depresyon'a, faşizme, endüstriyel tesire, Sovyet bloğunun yükselen gücüne, kolonyalizme ve Avrupa'daki savaş sonrası toplumların yeniden yapılandırılmasına yönelik büyük ilgi bilimsel din çalışmalarına nispeten az bir yer bıraktı.

Bu arada, The American Catholic Sociology Society, Conference Internationale de Sociologie Religieuse, The Institute of Social and Religious Research ve son olarak The Religious Research Association gibi inanç temelli organizasyonlar, sosyal bilimsel yöntemlerin din çalışmalarına tatbikine ve sosyal bilimsel araştırma bulgularının kilise ve mezheplere geçmesine yönelik belli bir faaliyeti elinde bulundurdu.

Bir süre için *la sociologie religieuse* (Le Bras 1955-1956; Desroche 1968), bu geleneği esasen Batı Avrupa'nın Katolik ülkelerinde canlı tuttu; bunu, özellikle de sosyografi, kiliseye bağlı dinamikler, popüler din ve nihayetinde *laïcité* (Bauberot 1998; Champion 1993) yoluyla gerçekleştirdi. Fakat, sosyal bilime, en azından onların kendi cemaatsel ya da mezhebî bağlılıklarında olduğu kadar bir bağlılık gösterilmesini talep eden bilginlerle ilişkiler gerildi. Sosyal bilimin ana akımı ile inanç temelli versiyonları arasındaki gerilimler 1950'ler ve 1960'lar boyunca devam etti, fakat organizasyonlar ve dergiler kendi mezhebî kimliklerini terkedince tedricî bir şekilde bu gerilimler yatıştı.

1949'da The Committee for the Scientific Study of Religion'ın kurucuları ise tersine, araştırma hedefleri noktasında inanç ile sosyal bilimi ayrı tutmaya çalışarak, diğer sosyal bilimciler tarafından yaygın olarak kullanılan teorik ve kavramsal fikirlerin çerçevesine uyan din çalışmaları anlamında, diğer sosyal bilimsel uzmanlıklarla

ahenkli ve aynı tempoda icrada bulunmaktan hoşnutlardı. Böylece, “endüstriyel toplum”un ayırıcı özelliğini resmetmek için yapılan girişimler sosyal enstitülerin farkı, mesleklerin gelişimi ve sosyal sınıf formasyonlarının değişen biçimi gibi hususları dikkate aldı. Bu konular dünyanın bir çok bölümünde savaş-sonrası sosyolojinin merkezindeydi ve dinin tahlili bunların her biriyle bütünlük oluşturmaktaydı. Endüstriyel toplumun analizi projesine din sosyologları tarafından yapılan en mühim katkılar temelde dinî inanç ve kurumların iki şeyi sağlayabileceği iddiasına dayanmaktaydı. Bir yanda din iddiaya göre, eğitim, iş, aile sorumlulukları ve topluma dahil olma (“toplumsal entegrasyon”) yönünden gerekli görülen belirli bir disipline uyma noktasında bireyleri motive etmede yardımcı bulunmaktaydı. Diğer yanda, din yine iddiaya göre, endüstriyel toplumların artan bir şekilde ayrışan bütün cüz’lerini birlik (“sistem entegrasyonu”) içinde iş görür halde tutmak için gerekli olan etkili tüm değerleri temin etmekteydi. Belli başlı katkılar, Talcott Parsons’un kişiliği, kültürü ve sosyal sistemleri irtibatlandıran mantığa ilişkin etkili kavramlaştırmasına ilaveten, Thomas O’Dea’nın dinî fikirlerin kurumsallaştırılması süreci üzerine, Elizabeth Nottingham’ın din ve aile fonksiyonları üzerine, Rahibe Marie Augusta Neal’in değerler ve sosyal değişim üzerine, Robert Bellah’ın dinî sistemlerin tarihsel evrimi ve onların sosyo-ekonomik gelişime farklı etkileri üzerine ve Benton Jhonson’un ana değerleri azınlık topluluklarına iletmede dinin rolü üzerine yapmış olduğu çalışmaları kapsamaktaydı. Bunlar ve karşılaştırılabilir bir çok din çalışmaları Kuzey Amerika’daki ana sosyoloji akımının temalarını taklit etti ve daha da güçlendirdi.

Richard Fenn’in (1972) “yeni bir din sosyolojisi” üzerine kaleme aldığı parlak ve fakat haksız yere görmezden gelinmiş makalesi, bu teorik uyum döneminin sona erdiği-

nin işaretini verdi. Hakikaten o, endüstriyel toplumlarda sosyal sistemlerin entegrasyonunun bundan böyle dinî bir haklılaştırmaya ihtiyaç duymadığını iddia etmişti. Çünkü ona göre, ekonomik gelişme ve refah düzeyinin artışı aynı sonuçları sağlıyordu. Fenn, buna, işçi ve vatandaşların görevlerini icra etmelerinde motive edilmelerinin artık dinî bir haklılaştırmaya ihtiyaç duymadığını, çünkü, sosyal entegrasyonun aynı zamanda, artan bir şekilde otomatikleşen çalışmanın gerçekleştiği dünya ekonomisindeki değişimlerin bir ürünü olduğunu ilave etti. Onun uzak görüşlü çıkarımı, din sosyolojisinin, gelecekte, toplumun tüm katmanlarında sistem entegrasyonuna ya da sosyal entegrasyona¹ yönelik olarak dinin fonksiyonel katkısı üzerine odaklanmayacağı şeklindeydi. Bunun yerine Fenn, asıl görevin, “tüm toplum için büyük fonksiyonları olmayan” (Fenn 1972, 31) fakat non-rasyonel bir aktivite olarak ve kendinde bir gaye “yani, ‘hakikat’ ya da ‘aşkınlık’ için bir araştırma” olarak bireyler ya da topluluklar tarafından uygulanan bir din tipinin anlaşılması olacağını işaret etmiştir (Fenn 1972, 31). Kuşkusuz bu, o dönemde seslendirilen yegane anlaşmazlık noktası olmamıştı.

BİLGİ SOSYOLOJİSİ

Richard Fenn'in, dinin bireylerin ihtiyaçlarını karşılamayı sürdüreceği noktasında hiçbir kuşkusu yoktu. Peter Berger ve Thomas Luckmann (1967) nihâi anlama ilişkin sistemler için “antropolojik” zorunluluk konusunda daha da azimkar iddialar ileri sürmüşlerdi. Fakat onların,

1. Sistem entegrasyonu ve sosyal entegrasyon arasındaki analitik ayırım David Lockwood'a aittir (1964). Normatif fonksiyonalizmin geleneği hakkında çalışan sosyal bilimcilerin çoğu bu ayırımı görmekte başarısız oldular; böylece de, tam olarak iki ayrı prosesi atlayıp karıştırmışlardır. Bu zaafın sonuçları ve tazammunları için bk. Archer (1988).

sistem ve sosyal entegrasyon konusuna ilgileri daha azdı. Onların zihinsel meşguliyetleri, gelişen dinî çoğulculuk, rekabet ve parçalanma döneminde, içerisinde varoluşsal soruların bulunabildiği ve bunların dinî terimlerle cevaplandırılabilirdiği tarzlardaki değişimlerle daha fazla ilgiliydi. Fakat Berger ve Luckmann'ın bilgi sosyolojisi yaklaşımının uzun vadeli etkisi Fenn'inkine benzerdi, yani normatif fonksiyonalist paradigma ile ilişkiyi kesip bilimsel din çalışmaları için yeni bir plan ortaya koyma yönündeydi. İşte burada farklı bir hava söz konusuydu.

Gerçek şu ki, din sosyolojisine yönelik bu yeni yaklaşım sosyal bilimciler arasındaki deneyim, dil ve kültür meselelerine yönelik daha geniş bir dönüşümün cüz'üydü; şöyle ki, dine ilgi, diğer anlam sistemleri üzerine yapılan araştırmalar tarafından nihayetinde gölgede bırakılmıştı. Onun, sosyal bilimin baskın rengini belirleme şansı aynı zamanda, onun, istatistiksel değişkenlere ait ölçülebilir ampirik göstergelerle ilişkili olarak işlemde bulunmaya pek de uygun gelmemesi gerçeğinden de etkilenmişti. Bununla birlikte, fenomenolojik bilgi sosyolojisi teması iki yönde başarılıydı. Bir yanda, dinî süreçlerin sosyal bilimsel analizi için küçük de olsa bir yer saklı tutabilmişti. Öte yanda, dinî fenomeni bireysel inanç ve pratiklerden ve şekli organizasyonlardan daha geniş olarak kavramlaştırmaya duyulan ihtiyacı ortaya koymuştu. Benim zihnimi kurcalayan soru, bu temanın şu anda başkaları tarafından tümüyle bastırılıp bastırılmadığı ya da basit olarak öylece kabul edilip edilmediğidir. Onunla ilgili bilgi edinilebilirken o, din sosyolojisini diğer sosyal bilim alanlarıyla temasta tutabilir.

Dinî anlam sistemlerinin dinamiklerine, onların sembol ve ritüellerine ilgi, sosyolojinin "kültürel dönemeçi" zamanlarında sosyal ve kültürel antropoloji içerisinde serpilip gelişti. Yapısalcı analizlerdeki determinizm iması-

na bir cevap olarak mesela, Mary Douglas, Victor Turner ve Clifford Geertz'in çalışmaları inançları, kategorileri, sembolleri, pratikleri ve deneyimleri onların sosyal ortamlarıyla birlikte ele alan geniş mantığın incelenmesinin önemi noktasında güçlü bir örnek oluşturdu.

Din sosyologlarının bu antropolojik anlayışlardan ileri düzeyde yararlanmamış olmaları beni oldukça şaşırtmıştır; yine de Robert Wuthnow'un (1991) bir kültür sosyolojisi yaklaşımını diğer fenomenler arasından dinin anlaşılmasına uygulamaya yönelik mümtaz çabalarını mühim bir istisna olarak kaydetmek gerekir. Mary Jo Neitz'in (1990b), interaksiyonizmin din sosyolojisi üzerindeki etkisine ilişkin olarak daha bir cömert anlayış getirmiş olmasına rağmen din sosyologları, sosyal etkileşim süreci içerisinde anlama dair belirsiz müzakerelerin altını çizmesiyle birlikte sembolik interaksiyonizmin yönünde gitmeye çok da fazla bir ilgi göstermemişlerdir. Muhtemelen Chicago Okulu'nun programının ön sıralarında yer almamış olan din analizleri olgusu bir engel oluşturmaktaydı. Fakat aynı şekilde sembolik interaksiyonizm, marjinal sosyal rollerin ve seyyal sosyal ortamların yorumlanmasında en iyi şekilde işler görünmüş ve böylece de bu perspektifi kullanan bu tür sosyologlar aynı zamanda esas olarak ana akımın dışındaki dinî hareketler ve pratikler üzerinde odaklanmışlardır. John Lofland'ın (1966) İlâhî Hükmüler üzerine, Roger Straus'un Scientology üzerine, David Snow'un (1976) Nichiren Shoshu üzerine ve James Richardson'un (1985) "aktif" ihtida üzerine yoğunlaşmaları bunun iyi örnekleridir. Bununla birlikte birçok örnekte, sembolik interaksiyonizm kavrayışları, sosyal hareket çalışmalarının merceğinden geçirilerek süzölmüştür. Sembolik interaksiyonizmin temel din çalışmalarına doğrudan etkisi garip bir biçimde önemsizdi fakat yine de Meredith McGuire'nin (1983a, 1983b, 1988) şifa ve güç konusunda-

ki sıradışı çalışması, Mary Jo Neitz'in (1990a) "tanrıça dinleri"ni yepyeni bir tarzda yorumlaması ve Neitz ile Spickard'ın (1990) dinî deneyimi dokunaklı izahları için mühimdi.

Aynı ölçüde beni şaşırtan bir gerçek de, etnometodolojinin, bilgi sosyolojisinde kökleşmiş fikirlerin bir neticesinin, Wittgenstein'in daha sonraki felsefesinin, sembolik interaksiyonizmin ve Erving Goffman'ın "sosyal karşılaşmalar"la ilgili sanatsal analizinin 1970'lerde din sosyologları arasında çok az sayıda müdafî ve taraftar bulmasıdır (bk. Beckford 1978; Taylor 1976, 1978). Ayrıca bu din sosyologları, dine uygulanmak için araştırılmış etnometodolojinin kabul edilmiş her hangi bir örneğine de sahip değillerdir. Bu durumda, daha sonraki mülakat analizleri pratiği de dahil olmak üzere, etnometodolojik analizlerin sağladıkları konusunda dile getirilen bazı iddialarla ilgili olarak ortada kuşkucu olmak için güçlü sebepler varken, az sayıdaki bazı sosyolog ya da psikologun onun dinle olan olası ilgisini araştırır görünmeleri hal-i hazırda beni şaşırtmaktadır.

Beni şaşırtmaktadır; zira, dinî hitaplar "yerleşik izahlar"ın ve "akılcıca sergilenmiş uygulamalar"ın örneklerine ilişkin zengin kaynaklardır ki, burada aktörler dinî sembol ve ritüellerin kullanıcısı olarak kendi yetkinlik ve rasyonelliklerini gösterme çabasındadırlar. Yine aynı şekilde önemli olan bir husus da şudur ki, dinî söylem dinî aktörlerin yetkinlik, rasyonellik ya da otantikliğine karşı duruşlara yönelik meydan okumalar için imkanlar sağlar. Ayinsel ifadelerin, kutsal metne ait iktibasların, inanç ifadelerinin, din değiştirmeye ilişkin izahların, nebevî mesajların, vahiylerin, şifa tekniklerinin ve aforoz ya da ihraç tehditlerinin yerleşik kullanımları, dinî cemaatlerdeki güç, otorite ve prestijin dağıtımı konusunda çok şey ortaya koyabilir.

Daha da şaşırtıcı olan bir durum da, din çalışmaları yapan sosyal bilimcilerin pek nadir olarak dinî anlamın müziksel yapısına dikkat etmeleridir. Bu durumun saygı-değer istisna isimleri içerisinde şu kimseler yer almaktadır: 1950'lerde Rastafarianların müziği üzerine George Simpson (1955), Zambia'da John Maranke'nin (1975) müritleri arasındaki müzik üzerine Benetta Jules-Rosette ve Navajo seremonilerindeki müzik üzerine James Spickard (1991) (ayrıca bk. S. Wilson 1975; B. Martin 1979; D. Martin 1979; Weinstein 1995).² Kuşkusuz özellikle Hristiyanlığın sosyal ve kültürel formları müziksel sembolizm hesabına katılmadıkça anlaşılamaz. Acaba dinî düşünce ve duyguların araçları olarak müzik ve şarkı söylemek ne kadar önemlidir? Mezhep ya da cemaatler arasındaki müziksel farklar, öğretilerdeki, pratiklerdeki ve teşkilatlanma kültüründeki farklar kadar üyeliğin rasyonel bir biçimde seçimi üzerinde etki yapabilmekte midir? Ve niçin müzik en yeni dinî hareketlerin böyle zayıf bir özelliğidir? Hepsinden öte, eğer İskoçyalı filozof ve antropolog Robert Marett, yirminci yüzyılın başlarında ileri sürdüğü, "ilkel din dans etmek kadar ince düşünülmüş bir şey değildir" (Marett 1914: xxxi) şeklindeki iddiasında ciddi idiyse niçin bugüne kadar sadece birkaç bilim adamı bunu test etmiştir? Müziğin, dansın ve şarkının sosyal bilimsel incelenmesi, bana öyle geliyor ki, bilgi sosyolojisinin ve dilin tabii bir mütemmimidir.

Bilgi sosyolojisi konusunu geçmeden önce, sosyal bilimsel din çalışmalarını yeniden sosyal bilimcilerin önemli bir kesiminin ilgi alanına sokmayı vadeden bir din tanımlaması teşebbüsünü de kısaca yorumlamak istiyorum. Bu, Hans Mol'un (1976), kutsallaştırma ve kimlik üzerine

2. Toplumsal protest hareketlerdeki müziğin yeriyle ilgili örnek bir çalışma için bk. Eyerman ve Jamison (1998).

dayandırdığı “yeni bir sosyal bilimsel din teorisi taslağı”dır. Fenn ve Berger’in aksine, fakat muhtemelen Luckmann’la daha fazla bir uzlaşısı içerisinde, Mol, şunu iddia etmiştir: Kimliğe ve düzene olan gereksinim, evrensel dinlerin bunları kutsallaştırma güçleri modernitede düşüşe geçse de antropolojik bir değişmez olarak kendini sürdürmüştür. Mamafih Mol’e göre, “kutsallaştırılmış ideolojiler” devam etmiştir; ve dinin işlevsel olan alternatifleri bireylere ve gruplara kimlik ve bir düzen duygusu sağlamayı korumuştur. Ona göre din, düşüşe geçmiş ya da marjinal dar alanlara hapsolmuş değildir. Kimliğin kutsallaştırılması (Mol’un din tanımı) “her zaman ki kadar mümkün”dü (Mol 1976, 7). Fonksiyonalizm ile fenomenolojiyi bu birleştirme teşebbüsü sosyal bilimsel din çalışmalarında hararetli bir kabulle karşılanmadı fakat, günümüzde “örtük din” üzerine yapılan çalışmada yansımalar buldu (Bailey 1998).

MARKSİZM

Marksist fikirlerin sosyal bilimsel din çalışmaları üzerindeki etkisi de, ülkeden ülkeye değişik tarzlar arzetsede de, son elli yıl boyunca sosyoloji ve antropolojinin diğer alanları üzerinde yapmış olduğu etkiden daha zayıftı. Belçikalı ve Fransız bilginler (Houtart 1974; Houtart ve Lemerminier 1983, 1984; Desroche 1962), özellikle de Antonio Gramsci’nin yazılarından etkilenen kimseler, Marksist bakış açısından dinî değişimi yorumlamaya yönelik bir irade gösterdiler. Ve Marksist etkiler, Orta ve Güney Amerika’da kapitalizme ve devlet aygıtına direnişe yol açma yönünde popüler dinin gücüyle ilgili çalışmaların asla çok da uzağında olmadı (Maduro 1977). Marksizmin yapısalcı versiyonunun etkisi, dini ideoloji kategorisi içerisine tıkkıştıran bazı sosyologlar ile birlikte (bunu yapmalarının ne-

deni onun diğer tüm sosyal formasyon düzeylerinden “nispeten otonom” olduğunu ve onlarla tezat içerisinde bulunduğunu açıklamak istemeleriydi), esasen Fransızca konuşan antropologlar topluluğunda ortaya çıktı (Godelier 1977; Terray 1972). Bununla birlikte siyaseti, ekonomiyi ve işçi hareketlerini anlama hususundaki Marksist yaklaşımların popülaritesi İngilizce’de yapılan din çalışmalarında nispeten çok az yankı bulabildi (McClellan 1987). Bu durum üç sebepten dolayı kesinlikle şaşırtıcı değildir. Birincisi, Kuzey Amerikalı sosyal bilimciler, dinî inanç ya da pratiğin bir belirleyeni olarak sosyal sınıfın ilgili olduğunu kabul etme noktasında Avrupalı meslektaşlarından çok daha az hazır bir durumdaydı. İkincisi, dinî organizasyonların dinamizmini makul bir biçimde açıklama hususunda Marksizm başarısız olmuştu. Ve üçüncüsü, sosyal güçlerin bir yan ürünü olarak “dini önemsiz gösterme” yönündeki Marksist eğilim, bizzat dinî inanca sahip olmuş olan din sosyologlarının büyük çoğunluğu tarafından muvafık görülmedi.

Öte yandan Eleştirel Teori savunucularından, onun (Eleştirel Teori) hümanistik Marksizm, psikoloji, psikanaliz ve kültürel teoriyle sentezi münasebetiyle dini, ampirik araştırma için uygun bir konu olarak görmeleri beklenebilirdi. Her şeyden öte Frankfurt Okulu’nun gayesi, işçi sınıfı geç dönem kapitalist sosyal oluşumlarına etkili bir biçimde entegre olduğunda, sınıf çatışmasına yönelik klasik Marksist izahın tarihin bir safhasında artık niçin inanılır olmadığıнын sosyal ve kültürel sebeplerini ortaya koymaktı. “Kültür endüstrisi” olarak bu tür kültürel ve ruhsal güçlerle ilgili ampirik çalışmalar (ki güya, bu “endüstri”, işçi sınıfı bilincini devrimci bir başkaldırı yapmaktan alıkoymaktaydı) Eleştirel Teori’nin merkezinde yer almaktaydı. Fakat, Adorno’nun (1957), *Los Angeles Times*’ın astroloji köşesini “paranoid tutuma yönelik çok daha büyük

sosyal beslemenin küçük bir modeli” olarak yorumlamış olmasına rağmen (Adorno 1957, 88) ne Horkheimer, ne Marcuse ne de Benjamin din üzerine bir araştırma yapmaya girişti. Gerçek şu ki, sadece Frankfurt Okulu’nun en ünlü halefi olan Jürgen Habermas (1987), yeni sosyal hareketler diye adlandırılan hareketlerin özgürleştirici potansiyelini değerlendirme sadedinde dini zikre değer buldu (tabii bu da negatif olarak gerçekleşti). Ona göre, Batı dünyasında yirminci yüzyılın sonlarında görünen “yeni mezhepler ve fundamentalist hareketler” özgürleştirici olamazlar; zira onlar geç dönem kapitalizmindeki “hayat formlarının grameri”ne ilerlemeci bir alternatif sunmada başarısız olmuşlardır. Böylece din, geç dönem kapitalizminin insanları uyum sağlama yönünde ayartma ve saptırma gücü bağlamında kendisini kolayca analize sunmuş olsa da, ilginç bir biçimde, Eleştirel Teori’nin mezkur amacını konuşlandırmada çok az bir girişimde bulunulmuştur.

Sonuç itibariyle, Eleştirel Teori’nin totalitaryanizmi açıklayışını, anımsatır bir tarzda Batı’da, tam da muhafazakar evanjelikalizmin ve çeşitli fundamentalizmlerin artan popülerliği üzerine üst düzey uzmanların yorum yapmaya başladığı ve Marksist-Hristiyan diyalogunun geniş uzlaşma alanlarının açığa çıkıyor olduğu bir zamanda Marksist din analizinin neredeyse tükenmiş olması ironik görünmektedir. Bununla birlikte Marksizmin hayatıyeti Latin Amerika’da (Houtart ve Lemerçinier 1983) ve Güney ve Güney Doğu Asya bölgelerinde (Houtart 1974; Houtart ve Lemerçinier 1984) çok daha uzun olmuştur. Bu tezahürlerin, sömürülen sosyal sınıf fraksiyonlarıyla bağımlılık ve öfke ideolojileri arasındaki irtibat konusunda Marksist hipotezleri tekit etmede bir ölçüt sağlayabildiği hususundaki hissiyata karşı koymak zordur. Muhtemelen Eleştirel Teori’nin teoloji üzerindeki etkisi bilimsel din çalışmalarına olan etkisinden daha büyüktü.

YENİ DİNİ HAREKETLER³

Yeni dinî hareketlerle (YDH) ilgili çalışmalar muhtemelen sosyolog ve psikologların büyük çoğunluğunun son otuz yıl boyunca ele alıp tartıştıkları önemli konuların başında gelmektedir. Fakat bu konunun işlenişi, mesela, Marksizm ve fenomenolojinin işlenişinden oldukça farklıdır. Bununla şunu kastediyorum: hakim anlayışa *kökten* teorik meydan okumalar sınırlı olmuş, yeni kavramsal bakışlar esasen önceden varolan kavramların yenilenmesi çerçevesinde gerçekleşmiş ve metodolojik ilerlemeler nadi-ren vukû bulmuştur. Böylece genel olarak YDH'nin sosyal bilimsel incelenmesi - ki, bu dinî hareketler 1960'ların sonunda birçok ileri sanayi toplumlarında tartışılır hale gelmişti- daha eski mezhebî hareketlerin incelenmesine dayanak olmuş fikirlerin işlenmesine ya da geliştirilmesine yol açmıştır. Mesela, Unification Church,⁴ International Society for Krishna Conciousness (Rochford 1985), Scientology (Wallis 1976), Divine Light Mission,⁵ Jesus People ve Children of God⁶ ile ilgili çalışmalar kilise-mezhep-kült tipolojisi versiyonları ve din değiştirme teorileri için yararlı kullanım alanları bulmayı sürdürmüştür. Aynı zamanda sekülerleşme, üyelerin alımı ve orada tutulması ile karizma konusundaki düşünce de yeni hareketlere uyabilecek şekilde geliştirilmiştir (Wilson 1970; 1975; 1990).

Yine de YDH ile ilgili çalışmalar, belirli tartışmalı konular üzerine yeni bir vurgu yapmış ve bir takım fevkalâde çekişmelerin doğmasına sebebiyet vermiştir. Yehova

3. Bu sahayla ilgili daha kapsamlı bir ele alış için Thomas Robbins'ın bu derginin bu özel sayısındaki yazısına müracaat ediniz.
4. Bugün The Family Federation for World Peace ve Unification International olarak adlandırılmaktadır. Bk. Bromley ve Shupe (1979); Barker (1984).
5. Bugün Elan Vital olarak adlandırılmaktadır.
6. Bugün The Family olarak anılmaktadır. Bk. Van Zandt (1991).

Şahitleri, Yedinci-gün Advantistleri ya da Mormonlar gibi daha önceki kuşak hareketleri konusunda yapılmış incelemelerle mukayese edildiğinde yirminci yüzyılın sonlarındaki YDH, mesela kopuş ve bölünmelerin dinamikleri, hareketin gelişiminin ekonomik temelleri, işlemlerin uluslararası boyutları, yaşı küçük gençlerin cemaatsel ortamlardaki yeri ve sosyal ilişkilerin cinsiyete bağlı karakteri ve benzeri konulara yönelik büyük bir ilgiye yol açmıştır.

Fakat bana göre hakikaten YDH'nin ayırıcı özelliği onları çepeçevre saran *ahlâkî ve siyasî çekişmelerde* yatmaktadır.⁷ Bu özelliğin birçok nedeni bulunmaktadır; ama bunun üçü oldukça önemlidir. Birincisi, seleflerinin çoğundan farklı olarak 1960'ların "çekişmeli kültler"i, hızlı bir biçimde nispeten genç ve iyi eğitilmiş kişiler arasından üyelerini elde etmişti ki, bu kişilerin birçoğu aile grupları olarak katılmaktan ziyade bireyler olarak katıldı. Birçok hareketin komünal ve göçebe gibi olan hayat tarzları onları sadece eleştiri oklarının hedef tahtasına yerleştirdi. İkincisi, bazı hareketlerin Asyalı felsefî kökenleri ve en üst düzey profile sahip liderlerin ve kurucuların bir kısmının Asyalı kimliği onlara karşı kolay bir biçimde gizli ırkçı ve savunmacı tepkiyi ateşlemeye yol açtı. "Beyin yıka-ma", ekonomik ve cinsel sömürü, otoritercilik ve baskı, ve şiddet kullanma gibi ithamlar otuz yıldır değişmeden kaldı (Robbins 1988). Üçüncüsü, "anti-kült" ve "kontr-kült" (Introvigne 1995) organizasyonları, bir çok ülkede YDH'yi takip altına alma, kontrol etme, cezalandırma, ya da bastırma noktasında geniş kaynakları ve kamu oyunu harekete geçirdi.

Bu şartlar içerisinde çekişme ve tartışmaların, YDH'yi çalışan sosyal bilimcileri de içine alması şaşırtıcı

7. Bk. Horowitz (1978); ve "Scholarship ad Sponsorship : Universal Standards, Not Uniform Beliefs", *Sociological Analysis* 44 (3) içinde: 1983.

değildir (Robbins 1983). Şartlar kızıışmış ve karmaşıktır. Tek bir tasnifin meseleleri, çıkar gruplarını ve bireysel taraftarları adil bir biçimde bölümlemeyi yerine getirebilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte, bazı geniş modeller YDH'nin, mesela, "beyin yıkama", malî zarara uğratma, cinsel sömürü, siyasî hile, psikolojik terör, eleştirilere yönelik baskı taktikleri ve sempati duyan bilginlerin seçiminden sorumlu olduğu yolundaki iddialarla ilgili önemli meselelere bilginlerin verdikleri tepkilerde açığa çıkarılabilir.

Profesyonel birliktelikler, bu çekişmeli ithamların bir çoğuna taraf olma eğiliminde olan bilginlerden oluşmuş toplulukların aralarında cereyan eden tartışmalarında yer almak zorunda kaldılar. Fakat sonuçlar tamamıyla olumsuz değildir. En kıymetli sonuçlar, sadece bireyler düzeyinde değil ama aynı zamanda akademik organizasyonlar düzeyinde de, kaçınılmaz olarak akademisyenliğin ahlâkî ve siyasî tazammunlarına daha derinden bakışları ihtiva etmektedir. Araştırmacılarla bu araştırmacıların araştırma konuları arasındaki ilişkilere ilişkin olarak kendi kendisine eleştirel bakabilme derecesi artış kaydetmiş ve var sayılan seküler toplumlarda dinin potansiyel olarak parlayıcı karakteri konusunda kuşkuda olan eğitilmiş bir kimse kalmamıştır.

Kısacası, "kült çekişmeleri" (Beckford 1985) bilimsel din çalışmalarını, -özellikle de YDH içerisinde ölümler vuku bulduğunda ve resmî görevlilerin tepkileri bazı gözlemcilere uygun görünmediği sıralarda- meşhur etmiştir. Taraftarlar ve karşıtlar arasında acı çatışmalar ve sürüp giden saldırılar meydana gelmiştir. Bütün gazeteler, kitaplar, araştırma kütüphaneleri, elektronik tartışma ağları, kalabalık taraftar grupları, legal eylemler, araştırma programları, konferanslar, resmî incelemeler, siyasî tartışmalar ve tabii ki, kitle iletişim ürünleri, ro-

manlar, tiyatro oyunları ve filmler YDH çerçevesinde artış kaydetmiştir. Sosyal bilim, hukuk, gazetecilik ve psikiyatri arasındaki buluşmanın zaman zaman heyecanlandırıcı, bazen depresif ve fakat nadiren de donuk olduğu görülmüştür.

YDH ile ilgili çalışmalar tarafından oluşturulan yarışmacı hırsla yakınlaşmış bulunan bilimsel din çalışmalarının diğer yönlerini düşünmek zordur. Fakat, hâlâ şu soru varlığını sürdürmektedir: YDH konusunda yapılan çalışmalar ne ölçüde dinle ilgili kavramsal, teorik ya da yöntembilimsel düşünmede herhangi bir gerçek ve devamlılığı olan yenilik oluşturmuştur? YDH konusundaki tüm “patırtı ve gürültü”nün uzun vadeli önemiyle alakalı olarak kuşkucu olunmasının bir nedeni, bunun gayr-i dinî sosyal hareketler, kültürel değişim ya da siyasî çekişmeler hakkındaki çalışmalara nispeten az bir etki yapmış olmasıdır. Böyle bir çerçeveden bakıldığında bu, bilimsel din çalışmalarıyla ilgili izolasyonist eğilimleri güçlendirmiş olabilir. Fakat, bu yazıda, sosyal bilimlerdeki başat konularla irtibatların din, insan hakları ve sosyal adaletle ilgili meselelere olan ortak ilgi yoluyla güçlendirilebileceğinin işaretleri bulunmaktadır (Richardson 1999).

POST-HERŞEY

Din hakkındaki sosyal bilimsel düşünüşün tüm ana çizgilerinde büyük değişimler vuku bulmuştur- fonksiyonalizm, sembolik interaksyonizm ve Marksizm. Bunların tümü şu kabulü paylaşmaktadır: insan toplumlarının en ilginç yönü onların sürekli olarak bir inşa ve yeniden üretim süreci içerisinde olmalarıdır. Modernlik, sanayi toplumu ve kapitalizm ile ilgili müthiş olan şey sosyal bilimlerin görevinin sadece bu tür oluşumların gelişim tarzlarının tarihini belirlemek olmaması, fakat aynı zamanda

geçmiş ve bugünden kalkarak geleceğe doğru bir geçiş yapmasıdır. Sekülerleşme konusundaki tartışmalar bilimsel din çalışmalarındaki bu eğilimin en açık örneklerinden birini oluşturmaktadır. Fakat yirminci yüzyılın son çeyreği sembolik anlamlar, kavramlar ve gerçeklik arasında varolan o bilinebilir ve itimat edilebilir ilişkileri neredeyse inkar etmek suretiyle bu tarzlardan kaçma yolunda canlı çabalara tanık oldu. Akıl akıl dışılıktır; medeniyet barbarlıktır; düzen totaliterliktir; hümanizm insanı düşünmemektir; ilerleme aldanıştır vs. Sosyal bilim ve felsefenin bu hakim kabullerinin böyle bir tersine çevrilmesi -ki bu durum Nietzsche'nin zamanından bu yana gelişerek gelmektedir- şöyle bir anlayışı yansıtan çeşitli entelektüel akımların doğmasına yol açmıştır: Bizler, içerisinde bilgi ve gücün birbiriyle içten irtibatlı olduğu post-modern, post-yapısalcı, post-endüstriyel ve post-tarihsel olan bir döneme girmiş bulunuyoruz.

Bu makale, bu muhtelif düşünce akımlarının değeri üzerine eleştirel bir bakışta bulunmaya uygun bir yer teşkil etmemektedir (Beckford 1992, 1996; Davies 1999); fakat bu akımlar, bilimsel din çalışmalarında ilginç bir noktayı oluşturmaktadırlar. Benim için en önemli husus, bazı din sosyologu, antropologu ve psikologunun gerçekten de onlardan ilham almış olmasıdır. Bununla birlikte post-herşeyin fikirlerini savunanlar kendi argümanlarını destekleme noktasında dinî değişime sıkça atıfta bulunmuşlardır. Geçmişte nadiren din üzerine yorumda bulunmuş olan bilginler bugün mevcut değişimle ilgili, özellikle de yarış halindeki dinî dünya görüşlerinin çok yönlü hızlı değişimiyle ilgili izahlarında onu vazgeçilmez bulmuş görünmektedirler. Mademki bu bilginler, kavramlar ve dil için gerçek referans noktalarının varlığını inkar etmektedirler, onlar derinlik olmaksızın sadece sembollerin birbirlerine yüzeysel ve anlamsız etkilerini yorumlayabilirler. Dinî çe-

şitlilik ve dinî şevk ya da tarzlar dinler için hiçbir aşkın referans noktasının bulunmadığı inancının tekidine hizmet etmektedir. En azından, bu, birçok post-modernistin ve post-yapısalcının dinde ne aradığını ve ne bulduğunu ortaya koymaktadır. Onlar, sosyal bilim literatürünü dinde bir arada olmanın, çoğulculuğun ve çeşitliliğin bir kanıtı olarak taramaktadırlar, fakat onların dinî bilgisizliği ya da cehâleti onları, dindarların büyük çoğunluğunun inanç ve pratikleri içerisindeki büyük süreklilikleri ya da açık ve net olarak post-modern olmayan “büyük anlatılar”ı ve “mitsel şemalar”ı gözlemlemekten alıkoymaktadır.

Anthony Giddens ve Zygmunt Bauman’ın eğilimlerini, geç dönem modern ya da post-modern sosyal değişimle ilgili oldukça soyut yorumlarının tekidi olarak bazı temsil yeteneği olmayan fenomenleri seçmek için din üzerine yoruma dalmaları noktasında eleştirmektedirim. Daha yeni bir örnek de Manuel Castells’in (1997) Hristiyan ve İslam fundamentalizmi üzerine yapılmış az sayıdaki bir çalışmayı seçici bir tutumla değerlendirmeye almasıdır. Onun daha geniş amacı doğal olarak insanların büyük çoğunluğunu etkileyen bir süreç olan “ağ toplumu” içindeki sosyal değişimi analiz etmekse de, onun dinî değişimle ilgili ortaya koyduğu yegane kanıt esasen Hristiyanlık’ın ve İslâm’ın mahdut bölümlerini etkileyen fundamentalizmlerle ilgilidir. Sanırım şu soruyu sormak mecburiyetindeyiz: Bu ne ölçüde metodolojik olarak kabul edilebilir, özellikle de Castells’in “o, toplumun bir niteliğidir ve ben insan doğası hakkında konuşma cesaretini gösterirdim, eğer böyle bir şey mevcutsa ve dinde teselli ve emniyet bulmuşsa” şeklindeki öncülü nazar-ı itibara alındığında...? (Castells 1997, 12). Varsayılan evrensel bir fenomendeki sosyal değişimle ilgili iddialar nasıl olur da dinin böyle bir temsil yeteneği olmayan yönü konusunda seçici bir kanıtla desteklenebilir.

Vâkıa şu ki, din üzerine yapılan yorumlar, din çalışmalarının eskiden olduğu gibi artık sosyal bilimlerin diğer alanlarından izole edilmiş olarak yapılamayacağını öneren sosyal ve kültürel değişim konusundaki sosyal bilimsel kuramlaştırmaya doğru artan bir biçimde ilerlemektedir. Fakat bu salt bir yarar değildir. Yine de, müzikle ilgili analojime geri dönersek, post-modern ve post-yapısalcı eğilimler insan bilimlerindeki diğer birçok sosyal bilimci ve akademisyenle aynı melodiyi çalma noktasında bazı branşlaşmış din öğrencilerini muktedir kılabilmektedir. Bu, konuların kısmî bir yeniden-eşzamanlı olarak ele alınışını ifade etmektedir ki, bu yüzyılın başlarında bu birliktelik bozulmuştu. Fakat sosyal bilimsel düşüncenin ana çizgilerinden birinin bu yeniden kabul edilişi için ödenen bedel dinin, kurumsal gücü ya da otonomluğu eksik bırakılarak onun kimliğinin, mitin ve duyusun güçlü bir ayracı olabilen kültürel bir fenomen düzeyine indirgenmesidir. Diğer bir deyişle, post-modernist bakış açıları dini, seçici bir tarzda heyecan verici, eğlendirici, ya da günümüzün kültürel kaleydoskopunun harika bir özelliği olarak değerlendirme eğilimindedirler ve fakat bazı bölgelerdeki dinî organizasyonların gücünü ya da dinin siyasî-legal bir güç olduğunu uygun bir şekilde nazar-ı itibara almaksızın bu değerlendirmeyi yapmaktadırlar (bk. Sherkat ve Ellison 1999). Din, yeniden sosyal bilimlerin ilgi alanına dahil edilmiştir, fakat bu, sorgulanmaya açık nedenlerle yapılmıştır.

Yine de, eğer post-modernite bir mistisizm formunu, ondördüncü yüzyılın anonim İngiliz yazarının sözcükleriyle "bilinmeyenin yoğun bulutu"nu önemsiyorsa hâlâ bu özel buluta gümüş bir zincirin bağlanabilmesi mümkündür. Çünkü post-modernizm en azından bilimsel din çalışmalarıyla ilgili bir programa yönelik *heyecanı* zorlamaktadır. Esasen bana öyle görünüyor ki, post-modern kuram-

laştırmının bazı versiyonları evvel emirde duygululuk, heyecan, coşkunluk ve rasyonel-olmama için bir alan olarak dinin ayrıcalıklılığını öne çıkarmaya çalışmaktadır. “Dünyanın yeniden yüceltilmesi” ya da “bastırılmışın dönüşü”, dinî değişimin bazen nasıl gerçekleştiğini göstermektedir (bk. Giddens 1991; Flanagan 1996). Yine belirtmek gerekir ki burada, bir tek hakikatten daha fazlası bulunmaktadır; fakat, üç şey var ki bunlar özellikle zikredilmelidir. Birincisi, dinle ilgili iyi sosyal bilimsel analizler daima bu dinin heyecan ve duygu taşıyan noktalarına dikkatini yöneltmiştir. Bu yeni bir şey değildir, her ne kadar heyecan ve duyguları dikkate alma âdeti “isyanda, itaat-tekenden daha onurlu” (*Hamlet* I. iv. 14) olsa da... İkincisi, dinde heyecan ve duygunun gücünü göstermeye yönelik gayret ve şevk bazen analizcilerin dinî organizasyonlardaki rasyonelliğin, stratejinin, gücün ve zenginliğin süregelen önemini görmemelerine yol açmaktadır. Son derece çok sayıdaki “geleneksel” din, post-modern versiyonlarıyla birlikte mevcudiyetini sürdürmektedir. Ve üçüncüsü, dayanışma, sıcak birliktelik ve kolektif ritüellerin coşkunluğu ile irtibatlı pozitif heyecanlar üzerine yapılan bir yoğunlaşma, tarihsel olarak, din adına insanoğlu tarafından işlenen en kötü fenalıkları ateşlemiş bulunan “ruhun karanlık yanı”nı, korku, dehşet ve nefret gibi heyecan ve duyguları örtmeye yönelmektedir. Yine de, heyecan ve duyguyu bilimsel din çalışmalarının merkezine yerleştirme çabaları nadiren de olsa bu nahoş gerçeklikle yüzleşmektedir. Ama bilimsel din çalışmaları heyecan ve duyguya eğilirken daha adil olmalı değil midir?

Din ve en geniş alanlarıyla heyecan üzerine önemli çalışmalar 1990’ların başlarında Fransa’da başladı. Bu öyle bir zaman dilimiydi ki, bu dönemde, dinin hızlı bir şekilde düşüşe geçer görüldüğü iki on yılın ardından Fransız sosyal bilimcileri çeşitli inanç geleneklerindeki

coşkulu küçük grupların ibadet tarzlarının artan popülerliğini kabul etme aşamasına geliyorlardı (Champion ve Hervieu-Leger 1990; Hervieu-Leger 1993). Bu “duygu toplulukları”nın en çarpıcı özelliği ilâhî olanla doğrudan kurulan ilişkiye ve ilâhî olanın tecrübesine vurgu yapması yanında din ile ilişkili geniş çaplı farklı heyecanların tümünün sosyalleşme yoluyla öğrenilebileceği gerçeğinin altını çizmesiydi.

Bu, bilimsel din çalışmalarının sosyal bilimlerdeki kavramsal ve metodolojik gelişmelerin ön sırasında olabileme istidadının bir örneği olması kadar, açıkçası büyük bir umut alanıdır da. Hakikaten, sosyal bilimsel araştırmanın bir nesnesi olarak heyecan konusunda beliren bakış açısını şekillendirme fırsatı, bilginleri, daha az umut vadeden konuların yerine dini çalışmaya sevkedebilir. Psikologlar, antropologlar, sosyologlar ve tarihçiler arasında çarpaz-disiplinli araştırma için dinden daha iyi bir alan düşünmek zordur.

Aynı şekilde dinle ilişkili olarak *insan bedeni*yle ilgili çalışmalar heyecanla ilgili çalışmalara benzer bir tarzda geliştirdi; yine, post-modernlikle alakalı fikirlere rağbeyle bağlı olarak. Bugün, ileri düzeyde ya da titiz bir şekilde seçilmiş fenomenlere yoğunlaşma eğilimi gösteren öncü çalışmalar, konuyu radikal bir çerçeveye yerleştirmek için bu eğilimi büyütmüş post-modern fikirler (bk. Mellor ve Shilling 1997) ve “bedenleşmiş heyecan”ın bilimsel olarak incelenmesinde önemli bir rol oynayabilme hususunda insan bedeni ve din arasındaki ilişkilere daha dengeli bir yaklaşım için potansiyel güçlüdür (Williams ve Bendor 1998). Bu yaklaşım şu kabulü içermektedir: heyecan, bedenî tecrübenin boyutlarına sahiptir.

Öyle görünüyor ki bu günlerde din, açıkça “bedenleşmiş”tir; fakat bu iddia, Bryan Turner (1981), Meredith

McGuire (1983a, 1988) ve diğerlerinin kendi ilk araştırmalarını başlattıklarında oldukça tartışmalıydı. Birçok sosyal bilim alanında olduğu gibi, başlangıçta vurgu uç ya da marjinal fenomenlere yapılmaktaydı (bilincin değişik durumlarının bedenî korelasyonları, cinsellik üzerine ortaçağvari baskılar veya alışlagelmişin dışındaki şifa uygulamaları gibi). Bununla birlikte bulgular, daha rutin dinî uygulamaların bedenîleşmiş karakterine de ilgiyi artırmaya başladı. Aynı zamanda, bedenî davranış tarzı, sağlık, teşbih, giyim, gelişim ve takbih noktasında dinî inançların imalarını araştırma bakımından da zengin bir alan mevcuttur. Sadece bir örnek vermek gerekirse, bazı dinî toplulukların sistemli çocuk istismarına yol açtığı (Palmer ve Hardman 1999) ya da kadınların sakatlanmasına sebep olduğu şeklindeki suçlamalar, din ile müsaade edilebilir eğitim ya da insanların eğitimi arasındaki ilişkiler hakkında şiddetli tartışmaları ateşlemiştir.

Dolayısıyla, bizim şimdiki durumumuzu “post-modern” olarak yorumlama yolundaki bir çok çaba hakkında kuşkucu olurken, heyecanlar ve bedenîleşme ile ilgili bilimsel din çalışmaları mühim bilgisizlikleri ya da yetersizlikleri aydınlatmaya dolaylı olarak katkı sağlayan bu kavramı kabul etmekten de mutluyum.

FEMİNİZMLER VE CİNSİYET İLİŞKİLERİ⁸

Şüphe yok ki bilimsel din çalışmaları, bazı ülkelerde, sosyal yaşamın cinsiyete ilişkin yönü ile ilgili araştırmalara müstakil katkılar yapmıştır. Dine ve maneviyatçılığa yönelik feminist bakış açıları da son on yıllarda giderek

8. Daha kapsamlı bir tartışma için Ruth Wallace'nin elinizdeki *Dergi*'nin bu özel sayısına hazırladığı yazısına bakınız.

artan bir ilgiyi çekmiştir. Ve din, cinsiyet ilişkilerinin yoğun araştırma konusu olduğu sosyal yaşamın ilk sahası olmadıysa da, bazı azim meselelerin ortaya çıkması hususunda yeterince önemli olmuştur. Bunun bir çok sebebi vardır.

Birincisi, birçok inanç geleneğindeki dinî pratikler açıkça göstermektedir ki, cinsiyet farkları rutin bir biçimde benliğin ve kolektif kimliğin oluşturucusu olarak yorumlanmaktadır. Bu anlamda din, cinsiyet fikriyatının inşasına yardım etmektedir. Bu temayül bilimsel din çalışmalarının kadınları esasen nasıl ve niçin farkedilmez kılabildiğini ya da onları analiz dışında tutabildiğini anlama noktasında dini bütünüyle daha da önemli yapmaktadır (Wallace 1997). İkincisi, dinî organizasyonlar, kadınların çeşitli süreçlerini tesis etmekte ve cinsiyete ilişkin farklar oluşturma anlamında değerlerin paylaşımını yapılandırmaktadır (Lehmann 1993). Cinsiyet, evrensel olmak isteyen inançlarda ve tüm insanların özsel birliğini haykıran dinî ideolojilerde bile canlı dinî tecrübeleri etkilemektedir. Dinî organizasyonlarda kadınlara karşı yapılan ayrımcılığın kanıtlanması sadece bizzat ironik ve paradoksal değildir, ama aynı zamanda, mesela işyerinde ve evdeki cinsiyetle ilgili eşitsizlikler konusunda geliştirilen daha kapsamlı argümanlar için önemli malzemedir de. Üçüncüsü, feminist teolojiler ya da ağırlıklı olarak feminist fikirlerden etkilenmiş teoloji versiyonları, radikal sonuçları olan düşünme ve bu-dünyada-olma tarzlarını sistemleştirmiş ve ciddi bir biçimde işlemiştir. Bu teolojik düşüncülerin etkisi sadece dinî organizasyonlarda değil, ama aynı zamanda diğerleri yanında barış ve çevre koruması için faaliyet gösteren bazı sosyal hareketlerde de hissedilmiştir. “Kadıncı” teolojilerin ve feminist maneviyatçılıkların hakim Hristiyan ve Yahudi gelenekleri içerisinde, tabii aynı şekilde Dianic Wicca versiyonlarında da oluşması ra-

dikal bir kopuş biçimini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu kopuş, radikal feminizmin seküler biçimlerinin onun oluşumunu oldukça zor bulduğu bir dönemde meydana gelmektedir. Dördüncüsü, din, aynı zamanda içerisinde feminizme yönelik ciddi *meydan okumaların* serpilip geliştiği bir sahadır da. Esasen cinsiyete dayalı farkların kutsal doğası üzerinde yapılan ısrar, bazı muhafazakar dinî grupların ve dünya görüşlerinin bir karakteristigidir. Bu yüzden, bir dereceye kadar, kadınların itibarı konusundaki tartışmalar yoğun ideolojik mücadelenin bir alanı haline gelmiştir. Sanki cinsiyet konusundaki temel sorular din bağlamında hassaten keskin ve net bir hale dönüşmüştür.

Böylece, bütün bu nedenlerden dolayı, dinî boyutlar sosyal bilimcilerin ilgisini çekmiştir. Öyle ki, eğer feministler ve diğerleri cinsiyet meselelerini net olarak yerli yerine koymamış olsalardı bu sosyal bilimciler onu görmezden gelebilecekti. Onların keşfettiği şey, sivil haklar ve eşit fırsatlarla ilgili tartışmaların bir çoğunun, mesela kendilerini dinî toplulukların disiplininin öznesi yapıp yapmamayı seçme noktasında birey olarak kadınların hakları ya da kadınlardan kendi disiplinlerine uymayı talep etme noktasında dinî ve kültürel toplulukların hakları ile ilgili sorunlar çerçevesinde, baş sırayı aldığıdır. Dinî liderlerin müntesiplerini istismar etme (Shupe 1998; Nason-Clark 1996) ya da din adına yaşamlarındaki imkanlara keskin tahditler koyma (Yuval-Davis 1994) yönündeki güçlerine dönük artan ilgi, birçok sosyal bilimcinin bilimsel din çalışmalarıyla daha yakından ilgilenmesine yol açmaktadır. Bazı kadınların net görüşlü bir gönüllülükle cemaatsel kontrole boyun eğdiğinin ortaya konması cinsiyet eşitsizlikleriyle ilgili meseleleri bütünüyle daha zorlayıcı ve cazip kılmaktadır (Aidala 1985; Neitz 1993; Davidman 1991; Kaufman 1991).

KÜRESELLEŞME

Belki de, bilimsel din çalışmasının, diğer sosyal bilimlerle “aynı melodileri icra etme”ye muktedir olduğu yolundaki iddiamı destekleyen en açık kanıt bugünlerde “küreselleşme” kavramının hızlı gidişatından gelmektedir. Dahası küreselleşmenin, sadece aynı melodilerin icra edildiği bir zemin değil, ama aynı zamanda ilk etapta bu melodilerin bilfiil *bestelendiği* bir zemin olduğunu da iddia etmek istiyorum. İşte böyle ender rastlanır bir zeminde, din sosyologu Roland Robertson, bir melodinin yaratılmasını sağlamış ve daha sonra bu melodi diğer sosyal bilimciler tarafından kendi farklı amaçları için yeniden düzenlenmiştir.

Küreselleşme kavramını ilk tanımlayışından itibaren Robertson, -dünya sistemler teorisi taraftarlarının aksine- küreselleşmenin farklı dinî tazammunlara sahip karmaşık bir süreç olduğunda ısrar etti (Robertson 1985, 1989; Robertson ve Chirico 1985). Bu argüman özetle ortaya konulursa; yirminci yüzyılın ikinci yarısında ulus devletler, şirketler, hükümet dışı organizasyonlar ve sanat, spor, eğitim ve din alanındaki örgütlenmeler arasında iletişimlerin düzey, alan ve yoğunluğundaki hızlı artış insanların dünyayı oldukça küçük bir yer olarak hissetmelerine yol açmıştır. Dünyanın küçük bir yer olarak algılanması aynı zamanda artan bir biçimde birbirine bağımlı tüm küresel aktörler tarafından paylaşılan bir değer olarak “insanlık”ı teşhis etme yönünde acil bir ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Dinler ortak insanlık değerinin birçok sembolünü sağlamış ve bu yüzden de küreselleşmeye dahil olmuştur. Fakat aynı zamanda dinler insanlık hakkındaki (muayyen kesime mensup) hususî fikirlerin taşıyıcısıdır ve dolayısıyla küreselleşme deneyimini “yerel” çerçeveye yerleştirmekte ve süzgeçten geçirmektedirler. Kısacası dinler, küresel olan ile yerel olan arasında aracılık yapabilmektedir.

Küreselleşme ya da “yerelleşme” konusundaki bu fikirler dinî fenomenlerin tüm tarzlarıyla ilgili yenilikçi ve iddialı düşünme biçimlerini harekete geçirdi. Tikelci dinî tepkiler, mesela 1979 İran Devrimi’nden önce bile İran İslâmı’nda (Beyer 1994), fundamentalizmin çeşitli formlarında (Brouwer, Gifford ve Rose 1996; Kürti 1997) ve Hint Diaspora’sında olduğu kadar, Hindistan’da Hindular ve Müslümanlar arasındaki gerilimlerde de (Bhatt 1997) teşhis edilmişti. Küreselleşmeye karşı tümelci tepkiler Yeni Çağ maneviyatçılığında ve çeşitli dinî hareketlerde açıkça görülmektedir. Esasen Warburg (1999), “küresel” vatandaşların yerel cemaatlerini inşa etmeyi denediği sürece Bahâî hareketini aynı anda hem tikelci hem de tümelci olarak yorumlamıştır. Yahova Şahitleri’nin Watch Tower hareketindeki, Mormon Church’deki, Soka Gakkai’deki, Scientology’deki ve Unification Church’deki son gelişmeler de aynı şekilde benzer bir yoruma müsaittirler.

Bilimsel din çalışmasının, küreselleşme kavramını geliştirme çabalarının baş sırasında olduğu gerçeği şaşırtmamalıdır; zira, bazı dünya çapındaki dinî organizasyonlar bugünkü temel yönelimlerin sinyallerini önceden vermişti. Fakat ekonomi, siyaset ve kültürdeki küresel güçler hakkındaki bir yığın yayının dinî gelişmelere yönelik bir duyarlılık göstermeye devam edip etmeyeceği meselesi düşünülmeye devam edecektir. Her halükarda küreselleşmeye karşı eleştirel bir geri bastırma, küreselleşmeyi gerek “Amerikan emperyalizmi”nin avuntusu gerekse kapitalizmin ve modernitenin en son tezahürü olarak gören sosyal bilimciler arasında toplu bir harekete dönüşmektedir. Benim ortaya koymak istediklerim açısından daha da önemlisi, küreselleşme kavramına ilişkin eleştirilerin sıklıkla dinî bir renge sahip olması; böylece de paradoksal olarak din hakkındaki bu bahsi geçen düşünme tarzının yerinde oluşunun tekit edilmesidir.

Küreselleşmeyi bilimsel din çalışmasında önemli bir gelişme olarak görmemin üç nedeni vardır. Birincisi, küreselleşme, esasen din hakkındaki her hangi bir malumatı süzgeçten geçirme bakımından yararlı bir kavramdır; bu kavram, öbür türlü dikkatten kaçabilecek olan şeyler arasındaki bağlantıları ortaya koymaya yardım etmektedir ve ciddi muhalefetleri harekete geçirmektedir. Bu onun anlamayı sağlayıcı değeridir. İkincisi, bu kavram, dini, kat'î sosyal süreçlerin merkezine yaklaştırmaktadır ve böylece, bugün insan toplumlarını şekillendiren güçlerin analizinde dinî boyutun hakkettiği yeri alması söz konusu olmaktadır. Bu da onun kendi başına müstakil (tözsel) değeridir. Ve üçüncüsü, küreselleşme tüm sosyal bilimleri etkiler ve dinin, farklı disiplinlerin bakış açılarından düşünülmesini zorlar. Bu da onun stratejik değeridir.

RASYONEL SEÇİM TEORİSİ

Teorik fikirlerdeki bir başka değişim de, hâlihazırda bilimsel din çalışmasının teşekkülüne katkı sağlayan ve diğer sosyal bilimlerdeki gelişmelerle oldukça uyum içinde olan rasyonel seçim teorisidir (RST)⁹. Küreselleşme kavramı gibi, bu da, anlamayı sağlayıcı, kendi başına müstakil ve stratejik değeri olan bir yaklaşım biçimidir. Aynı şekilde bu kavram da birçok farklı yorum ve eleştirilerin konusu olmuştur. Esasen benim bir ölçüde RST'yi, bilimsel din çalışması tarzları içerisindeki önemli değişikliklerden biri olarak görmem onun, böyle bir muhalefet rüzgarını ve böyle ateşli bir savunmayı harekete geçirme-

9. Rasyonel seçim teorisi, davranışçılık, maliyet-kar analizi, değişim teorisi ve oyun teorisini kapsayabilecek muhtelif düşünce kombinasyonları için uygun bir adlandırmadır. Stark ve Finke (2000) bu adlandırmanın kendi çalışmaları için uygunsuz olduğunu düşünmektedirler.

si sebebiyledir. Özellikle din sosyologları RST hakkındaki görüşlerinde keskin bir biçimde bölünmüşlerdir.¹⁰

İnsanların gerçekleştirmiş olduğu fiillerinin nedenlerinin aynı zamanda onların bu fiillerini gerçekten açık-
lıyor olması ve insanoğlunun, menfaatlerini optimize ederken maliyetlerini de en düşük düzeye indirmeye çalışması olmak üzere onların (insanların) çifte anlamda rasyonel olduğu kabulünden hareketle RST'yi bilimsel din çalışmasına uygulamayı savunanların önde gelenleri şunu iddia etmiştir: bazı elde edilmesi çok zor öyle menfaatler vardır ki, bunlar ancak dolaylı olarak aşkın telafi mekanizmalarıyla elde edilebilir. Bu bakış açısından, dinler, "doğüstü kabullere dayalı genel telafici mekanizmalar sağlamak" için kullanılan insanî aygıtlar mesabesindedir (Stark ve Bainbridge 1985, 8).

Böyle bir kabul aynı zamanda, din konusundaki mevcut sosyal bilimsel bilgiyi yeniden ele almaya yönelik zekice ve tartışılabilir olan yaklaşım tarzlarının temelini teşkil etmektedir. Mesela, Iannaccone (1988, 1990, 1992, 1994) şunu iddia etmektedir: serbest gidiş kuralına bağlı olarak, kiliselere umulan katılım muhtemelen zaman, para ve taahhütler bağlamında talepte bulunan toplantıları tercih etme şeklinde gerçekleşecektir. Aksine, tüm üyele-
rinden ağır bir biçimde zaman, para ve taahhütler istemeyen kiliseler, muhtemelen beklenen katılımı engellemiş olacaklardır. Çünkü, bu ikincisi, yatırımda bulunmaksızın sadece üyeliğin menfaatlerinden istifade etmek isteyen diğer üyeleri görmek istemeyecektir. Bu mantık, RST'nin muhafazakar ve katı kiliselerin nispî başarısını nasıl açıkladığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde bu, klasik kili-se-mezhep-kült tipolojisinin gelişimi için de temeldir. Böy-

10. Dengeli bir değerlendirme için Young'a (1997); daimi, olumsuz bir eleştiri için Demerath (1995) ve Bruce'ye (1999) bakınız.

lece, kilise tipi organizasyonların üyelerinin, katılımlarından düşük maliyetlerle küçük yararlar elde ettikleri söylenebilir. Mezhep tipi organizasyonların üyelerinin yüksek maliyetlerle büyük menfaatler elde ettikleri kabul edilebilir. Nihai olarak, kült tipi organizasyonlar, aynı maliyet-yarar mantığını yansıtan üç kategori oluşturmaktadır: “Dinleme kültürleri, orta dereceli maliyetlerde, mukabil olarak, orta derecede değere sahip telafi mekanizmaları sunarlar...Alıcı kültürler, değerli, fakat nispeten *spesifik* telafi mekanizmaları arzederler...Sadece kült hareketleri en *genel* telafi mekanizmalarını sunarlar...böylece, sadece kült hareketleri tam olarak gelişmiş dinî hareketlerdir” (Start ve Bainbridge 1985, 30).

Bununla birlikte din hakkındaki mevcut bilginin yeniden ele alınmasına ilaveten, bazı sosyologlar aynı zamanda RST'den çıkardıkları bakış açılarını yeni problemlerin araştırılmasına da uygulamaktadırlar. Mesela Amerika'da kiliseye iştirak, üyelik ve mali bağışlardaki değişimlerin analizleri esasen katılım oranının 1760'tan bu yana ikiye katlandığını göstermektedir. Bu üyelik artış oranları şehirlerde kırsal alanlardakinden daha fazla olmuştur; ve bu üyelik artış oranı dinî farklılıkların olduğu bölgelerde, dinî homojenliğin olduğu bölgelerden daha yüksek olma eğilimi göstermektedir (Katoliklerin oranını kontrol altına almak için). Bu bulguların açıklaması şöyledir: Bireyler, kendi dinî gruplarını, bir markette kendilerine sunulan farklı ürünleri seçtikleri aynı rasyonel ya da rasyonel olmayan tarz içerisinde seçmektedirler (Finke ve Stark 1992; Stark ve Finke 2000). Sonuç olarak, dinî yaşamın canlılığı, dinî alandaki yarışın derecesiyle doğru orantılı, hükümetlerin düzenleme derecesiyle ters orantılı olarak değişmesi beklenir. Modern dönemde dinî organizasyonların tarihi, bu yüzden, sekülerleşmenin bir kanıtı değil; bilakis bu tarih, pazar paylarını kaybeden kilisele-

rin parlayan ve güçlenenleri tarafından yerlerinden edildiği bir süreci ortaya koymaktadır. “Karşılıklı (rakibini dengeleyici) yenilik ve ıslah süreçleri genel olarak dini canlı tutmaktadır” (Stark ve Bainbridge 1987, 17).

Bu makale, genel olarak RST’ye, özelde ise onun bilimsel din çalışmalarına uygulanmasına eleştirel bir tepki ortaya koymak için uygun değildir. Şunu söylemek yeterlidir: olumsuz eleştiriler RST’nin hassaten araçsal rasyonellik kavramına; bireylerin kendi maliyet ve çıkarlarını nasıl tanımladıklarını ele almadaki yetersizliğine; bireylerin tercihlerini şekillendiren kültürel güçlere önem vermemesine; ideal-tip kuramlaştırması ile gerçeklik konusundaki iddiaları karıştırma eğilimine; total-seviyeli sonuçlara sahip bireysel-seviyeli fiilleri atlmasına, serbest-gidiş ilkesiyle aşırı derecede ilgilenmesine, belli bir oranda tüm ülkelerdeki dinî aktörlerin serbest tercihten hoşlandığı şeklindeki gerçekçi olmayan kabullerine, ve, nispeten yakın dönemlere kadar, dinin “arz kısmı”nın analizlerini ihmaline teksif olmuş durumdadır.

RST’ye yönelik pozitif eleştiriler, onun hipotetik-dedüktif argüman tarzının değerine, dinî aktörler olarak insanoglunun rasyonelliği üzerine yaptığı vurgusuna, serbest pazar ve rekabetin meziyetlerini desteklemesine, uluslararası ve kültürler arası mukayeseli çalışmaları üretme kapasitesine ve aşırı basitleştirilmiş sekülerleşme anlayışlarına yönelik itirazlarına vurgu yapmaktadır.

Vâkıa RST’ye ilişkin kutuplaşmış görüşler şunu göstermektedir: bu polemikler ve ciddi tartışmalar öngörülebilir bir gelecekte de devam edecektir ve Michael Hechter’in görüşüyle, “bu yaklaşımlar, (din bilginleri tarafından asla gündeme getirilmeyecek olan bir kısım soruları vazettiğinden dolayı aksi durumda asla söz konusu edilemeyecek olan) din konusundaki çalışmaları da

motive edecektir” (Hechter 1997, 157). En azından dinî organizasyonların arz kısmının analizleri için ölçülü bir sempatiye sahip bir septik olarak ben, RST'nin kopardığı fırtınadan ve bilimsel din çalışmalarındaki ona yönelik muhalefetten memnun olduğumu belirtmeliyim. Bu memnuniyetimin hassaten bir nedeni de onun din çalışmalarıyla diğer sosyal fenomenlerle ilgili çalışmalar arasındaki bağı yeniden tesis etmeye katkıda bulunmasındandır. Bunun açık kanıtı da son on yıl ya da daha fazla bir süredir bunlar (din çalışmalarıyla diğer sosyal fenomenlerle ilgili çalışmalar) arasında bir uyumun “zuhur etmiş” olmasıdır.

SONUÇ

Genel temayı tekrar belirtmenin yeridir: SSSR'nin ilk yıllarında, sosyal bilimsel din çalışmaları sosyal bilimlerin merkezî konularını aksettirme temayülündeydi, fakat bunu uzun bir tecrit dönemi izledi. Şu anda ise görünen o ki, bilimsel din çalışması birçok sosyal bilimcinin ilgilendiği çok daha geniş konuları ele alma yanında, bazı konularda bu alana öncülük de yapmaya başlamaktadır. Ve, benim analizlerim esasen İngilizce konuşan toplumlar üzerine yoğunlaşsa da, Fransızca konuşan akademisyenlerin yönelimiyle ilgili yeni veriler benzer bir evrimin orada da olduğunu ortaya koymaktadır (Willaime 1999).

Kuzey Amerika'daki ve benzer bir şekilde Batı Avrupa'daki sosyal bilimsel din çalışmasının, içerisinde yer aldığı hücrelerinden kurtulabilmek zorunda kalmış olduğu gerçeği ışığında, nispî bir tecrit dönemi tabii ki söz konusudur. Fakat 50 yıllık bir olgunlaşma dönemi artık onu eskisinden daha az savunmacı, daha çok şümüllü ve açık, daha mücadeleci, ve belki de daha ilginç kılmıştır.

REFERANSLAR

- Adorno, Theodor. 1957. "The stars come down to earth: the Los Angeles Times astrology column", *Jahrbuch für Amerikastudien* 2:19-88.
- Aidala, A. 1985. "Social change, gender roles, and new religious movements", *Sociological Analysis* 46:287-314.
- Archer, Margaret S. 1988. *Culture and agency: The place of culture in social theory*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Atkins, Harold, ve Archie Newman. 1979. *Beacham stories*, London: Futura Publications.
- Bailey, Edward. 1988. *Implicit religion: An Introduction*, London: Middlesex University Press.
- Barker, Eileen V. 1984. *The making of a Moonie*, Oxford: Blackwell.
- Bauberot, Jean. 1998. *La laïcité française et ses mutations*, *Social Compass* 45: 175-87.
- Beckford, James A. 1978. "Accounting for conversion", *British Journal of Sociology* 29:249-62.
- . 1985. *Cult controversies: The Societal response to new religious movements*, London: Tavistock.
- . 1992. "Religion, modernity and postmodernity", *Religion: Contemporary issues* içinde, ed. Bryan R. Wilson, 11-23, London: Bellew.
- . 1996. "Postmodernity, high modernity and new modernity: Three concepts in search of religion", *Postmodernity, sociology, and religion* içinde, ed. Kieran Flanagan ve Peter C. Jupp, 30-47, London: Macmillan.

- Berger, Peter, ve Thomas Luckmann. 1967. *The Sacred Canopy*, Garden City, N. Y: Doubleday.
- Beyer, Peter. 1994. *Religion and globalization*, London: Sage.
- Bhatt, Chetan. 1997. *Liberation and purity: Race, new religious movements and the ethics of postmodernity*, London: UCL Press.
- Bromley, David G. ve Anson D. Shupe, Jr. 1979. *The Moonies in America*, Beverly Hills, Calif.: Sage.
- Brouwer , Steve, Paul Gifford, ve Steven D. Rose. 1996. *Exporting the American gospel: Global Christian fundamentalism*, New York: Routledge.
- Bruce, Steve. 1990. *Choice and religion: A critique of rational choice*, Oxford: Oxford University Press.
- Castells, Manuel. 1997. *The Power of identity*, Oxford: Blackwell.
- Champion, Françoise. 1993. "Les rapports eglise-etat dans les pays europeens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse", *Social Compass* 40: 589-609.
- Champion, Françoise ve Daniele Hervieu-Leger (ed.). 1990. *De l'Emotion en Religion*, Paris: Centurion.
- Davidman, Lyn. 1991. *Tradition in a rootless world*, Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Davies, Christie. 1999. "The fragmentation of the religious tradition of the Creation, After-Life and morality: Modernity not post-modernity", *Journal of Contemporary Religion* 14: 339-60.
- Demerath, N. J. III. 1995. "Rational paradigms, a-rational religion, and the debate over secularisation",

Journal for the Scientific Study of Religion 34 (1): 105-12.

- Demerath, N. J. III, ve Wade C. Roof. 1976. "Religion-recent strands in research", *Annual Review of Sociology* 2: 19-33.
- Desroche, Henry. 1962. *Marxisme et religions*, Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1968. *Sociologies religieuses*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Eyerman, Ron, ve Andrew Jamison. 1998. *Music and social movements*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fenn, Richard K. 1972. "Toward a new sociology of religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 11: 16-32.
- Finke, Roger, ve Rodney Stark. 1992. *The churching of America, 1776-1990: Winners and losers in our religious economy*, New Brunswick, N. J. : Rutgers University Press.
- Flanagan, Kieran. 1996. *The enchantment of sociology: A study of theology and culture*, London: Macmillan.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Cambridge: Polity Press.
- Godelier, Maurice. 1977. *Perspectives in Marxist anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 1987. *The theory of communicative action*, c. 2, Boston: Beacon Press.
- Hechter, Michael. 1997. "Religion and rational choice theory", *Rational choice theory and religion* icin-

- de, ed. Lawrence A. Young, 147-59, New York: Routledge.
- Hervieu-Leger, Daniele. 1993. "Present-day emotional renewals: The end of secularization or the end of religion?", *A future for religion?* İçinde, ed. William H. Swatos, Jr., 129-48, Newbury Park, Calif.: Sage.
- Horowitz, Irving L. (ed.). 1978. *Science, sin and scholarship*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Houtart, François. 1974. *Religion and ideology in Sri Lanka*, Bangalore. T. P. I.
- Houtart, François, ve Gnevieve Lemerminier. 1983. "Conscience religieuse et conscience politique en Amerique Centrale", *Social Compass* 30 (2-3): 153-74.
- Houtart, François, ve Gnevieve Lemerminier. 1984. *Hui Van, life in a Vietnamese commune*, London: Zed Books.
- Iannaccone, Laurence. 1988. "A formal model of church and sect", *American Journal of sociology* 94: 241-68.
- _____. 1990. "Religious practice: A human capital approach", *Journal for the Scientific Study of Religion* 29: 297-314.
- _____. 1992. "Religious markets and the economics of religion", *Social Compass* 39 (1): 123-31.
- _____. 1994. "Why strict churches are strong", *American Journal of Sociology* 99: 1180-1211.
- Introvigne, M. 1995. "L'évolution du mouvement contre les sectes chretien 1978-1993", *Social Compass* 42: 237-47.

- Jules-Rosette, Bennetta. 1975. "Song and spirit: The use of song in the management of ritual settings", *Africa* 45: 150-66.
- Kaufman, Debra. 1991. *Rachel's daughters*, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
- Kürti, Nicholas. 1997. "Globalisation and the discourse of otherness in the "new" Eastern and Central Europe", *The politics of multiculturalism in the New Europe* içinde, ed. Tariq Modood ve Pnina Werbner, 29-53, London: Zed Books.
- Le Bras, Gabriel. 1955-56. *Etudes de sociologie religieuse*, 2 c. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lehman, Edward C. 1993. *Gender and work: The Case of the clergy*, Albany, N. Y.: State University of New York Press.
- Lockwood, D. 1964. "Social integration and system integration", *Explorations in the social change* içinde, ed. G. K. Zollschan ve W. Hirsch, London: Routledge.
- Lofland, John. 1966. *Doomsday Cult*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- McGuire, Meredith. 1983a. "Words of power: Personal empowerment and healing", *Culture, Medicine and Psychiatry* 7: 221-40.
- McGuire, Meredith. 1983. "Discovering religious power", *Sociological Analysis* 44: 1-9.
- McGuire, Meredith (Debra Kantor ile birlikte). 1988. *Ritual healing in suburban America*, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
- McLellan, David. 1987. *Marxism and religion*, London: Macmillan.

- Maduro, Otto. 1977. "The new Marxist approaches to the relative autonomy of religion", *Sociological Analysis* 38: 359-67.
- Maduro, Otto. 1982. *Religion and social conflicts*, Maryknoll, N. Y.: Orbis.
- Martin, Bernice. 1979. "The sacralization of disorder: Symbolism in rock music", *Sociological Analysis* 40: 87-124.
- Martin, David. 1979. "Music and health with a key to harmony: The English experience", *Spiritual well-being: Sociological perspectives* içinde, ed. David O. Moberg, 205-13, Washington, D. C.: University Press of America.
- Mellor, Philip ve Chris Shilling. 1997. *Re-Forming the body: Religion, community and modernity*, London: Sage.
- Mol, Hans. 1976. *Identity and the sacred*, Agincourt: Book Society of Canada.
- Nason-Clark, Nancy. 1996. "Religion and violence against women: exploring the rhetoric and the responses of Evangelical churches in Canada", *Social Compass* 43: 515-36.
- Neitz, Mary Jo. 1990a. "In goddess we trust", *In gods we trust* içinde, ed. Thomas Robbins ve Dick Anthony, 353-72, New Brunswick, N. J.: Transaction.
- _____. 1990b. "Studying religion in the eighties", *Symbolic interaction and cultural studies* içinde, ed. Howard S. Becker ve Michal M. McCall, 90-118, Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1993. "Inequality and difference: Feminist research in the sociology of religion", *A future for*

- religion?* İçinde, ed. William H. Swatos, Jr., 165-84. London: Sage.
- Neitz, Mary Jo ve James V. Spickard. 1990. "Steps toward a sociology of religious experience: The theories of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz", *Sociological Analysis* 51: 15-33.
- Palmer, Susan J. Ve Charlotte E. Hardman. ed. 1999. *Children in new religions*, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
- Richardson, James T. 1985. "The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research", *Journal for the Scientific Study of Religion* 24: 163-79.
- Richardson, J. T. 1999. "Public religion and new religions", *The power of religious publics* içinde, ed. William H. Swatos ve James K. Wellman, 153-67, Westport, Conn.: Praeger.
- Robins, Thomas. 1983. "The beach is washing away: Controversial religion and the sociology of religion", *Sociological Analysis* 44: 207-14.
- _____. 1988. *Cults, converts, and charisma: Sociology of new religious movements*, London: Sage.
- Robertson, Roland. 1985. "The Sacred and the world system", *The sacred in a secular age* içinde, ed. Phillip E. Hammond, 347-58, Berkeley, Calif.: University of California Press.
- _____. 1989. "Globalization, politics and religion", *The changing face of religion* içinde, ed. James A. Beckford ve Thomas Luckmann, 10-23, London: Sage.
- Robertson, Roland ve Jo Ann Chirico. 1985. "Humanity, globalization and worldwide religious resur-

gence: A theoretical exploration", *Sociological Analysis* 46: 219-42.

Rochford, E. Burke, Jr. 1985. *Hare Krishna in America*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Sherkat, Darren E. ve Christopher G. Ellison. 1999. "Recent developments and current controversies in the sociology of religion", *Annual Review of Sociology* 25: 363-94.

Shupe, Anson, ed. 1998. *Wolves within the fold: Religious leadership and abuse of power*, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.

Simpson, George E. 1955. "Political cultism in West Kingston, Jamaica", *Social and Economic Studies* 4: 133-49.

Snow, David A. 1976. *The Nichiren Shoshu Buddhist movement in America: A sociological examination of its value orientation, recruitment efforts and spread*, basılmamış doktora tezi, UCLA.

Spickard, James V. 1991. "Experiencing religious rituals: A Schutzian analysis of Navajo ceremonies", *Sociological Analysis* 52: 191-204.

_____. 1998. "Rethinking religious social action: What is rational about rational-choice theory?", *Sociology of Religion* 59: 99-115.

Stark, Rodney ve William S. Bainbridge. 1985. *The future of religion*, Berkeley: University of California Press.

_____. 1987. *The theory of religion*, New York: Peter Lang.

Stark, Rodney ve Roger Finke. 2000. *Acts of faith: Explaining the human side of religion*, Berkeley, Calif.: University of California Press.

- Straus, Roger. 1976. "Changing oneself: Seekers and the creative transformation of life experience", *Doing social life* içinde, ed. John Lofland, 253-73, New York: Wiley.
- Taylor, Brian. 1976. "Conversation and cognition: An area for empirical study in the micro-sociology of religious knowledge", *Social Compass* 23: 5-22.
- _____. 1978. "Recollection and membership: Converts' talk and the ratiocination of commonality", *Sociology* 12: 36-24.
- Terray, Emmanuel. 1972. *Marxism and primitive societies: Two studies*, New York: Monthly Review Press.
- Turner, Brian S. 1981. "The body and religion: Towards an alliance of medical sociology and sociology of religion, *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 4: 247-86.
- Van Zandt, David. 1991. *Living in the children of god*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Wallace, Ruth. 1997. "The mosaic of research on religion: Where are the women?", *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 1-12.
- Wallis, Roy. 1976. *The road to total freedom: A sociological analysis of scientology*, London: Heineman.
- Webb, Clement C. J. 1916. *Group theories of religion and the individual*, Oxford: Oxford University Press.
- Weinstein, Deena. 1985. "Rock music: Secularisation and its cancellation", *International Sociology* 10: 185-95.
- Willaime, Jean-Paul. 1999. "French-language sociology of religion in Europe since the Second World War", *Swiss Journal of Sociology* 25: 343-71.

- Williams, Simon J. ve Gillan Bendelow (ed.). 1998. *Emotions in social life: Critical themes and contemporary issues*, London: Routledge.
- Wilson, Bryan R. 1970. *Religious sects*, London: Weidenfeld& Nicolson.
- _____. 1975. *The noble savages: The primitive origins of charisma and its contemporary revival*, Berkeley, Calif.: University of California Press.
- _____. 1990. *The social dimensions of sectarianism*, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Stephen. 1975. "Religious and social attitudes in 'Hymns Ancient and Modern' (1889)", *Social Compass* 22: 211-36.
- Wuthnow, Robert. 1988. "Sociology of religion", *Handbook of sociology içinde*, ed. Neil Smelser, 473-509, Beverly Hills, Calif.: Sage.
- _____. 1991. "Religion as culture", *Religion and social order içinde*, ed. David G. Bromley, 267-83, Greenwich, Conn.: JAI Press.
- Young, Lawrence A. (ed.). 1997. *Rational choice theory and religion*, New York: Routledge.
- Yuval-Davis, Nira. 1994. "Fundamentalism, multiculturalism and women in Britain", *Multiculturalism: A critical reader içinde*, ed. David T. Goldbert, 278-91, Oxford: Blackwell.

İSLÂM ÇALIŞMALARININ TARİHİ*

Richard C. Martin

İslâm çalışmaları IX. yüzyılda, İslâm'a dair dinî ilimlerin şu anki şeklini almaya başladığı ve Orta Arabistan'da kitâbî bir gelenek oluşturmak noktasında birbirleriyle yarışan ekoller içerisinde gelişme gösterdiği sırada, Irak'da ortaya çıktı. Bununla birlikte bu mütalaanın odaklaştığı nokta İslâm medeniyeti içerisindeki İslâm çalışmalarını ele almaktan ziyade bir inceleme konusu olarak Batı'daki İslâm'ı araştırmak olacaktır.

TEOLOJİK BAŞLANGIÇLAR

İslâm'ın M.S. VII. yüzyılda zuhûrundan önce bile Araplar kadîm İsrailîler, Yunanlılar ve daha sonra da kilise babaları tarafından bilinmekteydi. Arap isimleri Kitâb-ı Mukaddes'de görünmekteydi; mesela bir Arap ismi olan Geshem, *Nehemiah*'da (6. 6), Sürgün'den sonra İsrailîlerin Filistin'deki gücü yeniden ele almalarına karşı çıkan yerel kabile liderleri arasında zikredilmektedir. Aynı şekilde Arap isimleri Talmud'da da görülebilmekteydi.

* Richard C. Martin, "Islamic Studies: History of the Field", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, II (ed. John L. Esposito), New York 1995, s. 325-331.

M.Ö. V. yüzyıl tarihçisi olan Heredot, Arapları bildiği gibi onlar hakkında yazmıştır da. Yunan Helenistik hegemonyasının M.Ö. IV. yüzyılda Ortadoğu'daki yükselişinden sonra, Seleucid ve daha sonra da Roma imparatorluğundan gelen tüccarlar, seyyahlar ve askerlerle devam edegelen teması, Sinai yarımadasının kuzeydoğusunda yer alan Petra'da başkentleri bulunan Nabateanlar gibi Arap kraları sağlamaktaydı. Hristiyanlık'ın ilk yüzyıllarında bazı Arap kabileleri Hristiyanlık'ı kabul etmiş, biatlı krallıklar olarak Bizans ve Sasani imparatorluklarının hizmetinde olmuş ve böylece Doğu Hristiyanlığı ile bazı Arap toplulukları arasında kültürel bağlar tesis etmişlerdir.

Ortaçağlar boyunca Avrupa'nın İslâm'a bakışı Kitâb-ı Mukaddes'e ve teolojiye dayalı yapılardan neşet etmiştir. Mitoloji, teoloji ve misyoner evangelizm, kilisenin Müslümanlarla ilgili olarak bildikleri şeyleri formüle etmede ve bunun İslâm'a dair resmî bir söylemi geliştirmedeki sağladığı imkanları düzenlemede temel yaklaşımları tedarik etmiştir. Mitolojik olarak Müslümanlar, İbrahim soyundan cariyesi Hacer ve oğulları İsmail (bk. *Genesis* 16. 1-16) yoluyla gelen halklar olarak algılanmıştır. Hakikaten bazı kaynaklar ilk dönem Müslüman Araplara "Haceriler" olarak atıfta bulunmaktadır. Bilginler Hacer/Haceriler ile temel İslâmî bir kavram olan dinî göç (hicret/muhâcirûn) için ortak olan Arapça kök üzerinde fikir yürütmüşlerdir. Apocrypha ve Talmud'daki ifadelerle desteklenmiş *Genesis* (Tekvîn) kıssasında anlatıldığı üzere Hacer ve İsmail, Sara'nın (Sarah) ısrarı üzerine İbrahim'in evinden ayrılmış ve Tanrı'nın himayesi ve yönlendirmesi altında İbrahim tarafından Beer-sheba sahrasına götürülmüş; daha sonra da onlar oradan Paran'a (Sinai) göç etmişlerdir. *Genesis*'teki aktarımda Tanrı İbrahim'e şöyle demektedir: "Çocuktan dolayı ve cariyenden dolayı gözünde kötü olmasın; Sara'nın sana söylediği her şeyde onun sözünü dinle;

çünkü senin zürriyetin İshak'ta çağırılacaktır. Ve cariyenin oğlunu da bir millet edeceğim, çünkü o senin zürriyetindendir" (Genesis 21. 12-14).

DİNÎ POLEMİKLER, 800-1100

Şu halde Yahudi-Hristiyan mit ve kıssaları yedinci yüzyılda Yahudi ve Hristiyan olmayan Arap tektanrıcularının ortaya çıkışını açıklayabilmektedir. Bununla birlikte, teolojik polemikler yoluyla, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanları ayıran çizgiler dokuzuncu yüzyıldan on birinci yüzyıla kadar iyice belirginleştirilmiştir. Halk huzurunda ya da bir halife veya diğer yüksek düzeydeki resmi görevliler huzurunda sık sık gerçekleştirilen teolojik tartışmalar (münâzarât) çeşitli mezhebî cemaatler adına kalamcılar tarafından icra edilmiştir. Nesturi, Monofizit ve Ortodoks Hristiyanlar (Samaritan, Karaite ve Rabbânî Yahudiler gibi) Ortaçağların ilk dönemlerinde Kutsal Roma İmparatorluğu ve Batı Hristiyanlığı ile çok az bir irtibat içinde olmuşlardır. Zımmî kabul edilen dinî cemaatler bağlamında Doğu Hristiyanları ve Yahudileri ise halka yönelik hitap ve Müslümanlarla (ve birbirleriyle) yapılan tartışmalar gibi bir takım sosyal ritüellere iştirak etmişlerdir; bu da tamamen nakz etmek amacına matuf olarak da olsa Müslüman akîdesi hakkında bir kısım bilgileri gerekli kılmıştır.

Tersine Avrupa Hristiyan ve Yahudileri ise, yine teolojik bir teşebbüs olarak kendi İslâm anlayışlarını inşa etmek zorunda kalmışlardı. Doğu'da İslâm hakimiyeti altında yaşayan kitâbî dinler arasındaki birarada yaşama tecrübesinin yetersizliği üzerine Roma kilisesi, İslâm'ı daha fazla bir yabancı "öteki" olarak ve hidayete erdirilecek ve/veya mağlup edilecek Hristiyan olmayan bir düşman olarak tecrübe etti. Doğu Hristiyan toplulukları, kendi Müslüman yöneticilerine karşı askerî kampanyalar ve ba-

şarılı misyonerlik faaliyetleri gösteremezken Batı Hristiyanlığı İslâm hakimiyetinin (dâru'l-İslâm) dışında kalan bölgeye çekildi. Yedinci yüzyılda Râşid Halifelerle başlayan İslâm fetihleri Avrupa içerisinde Poitiers'da, Fransa'da 712'de Charles Martel tarafından durduruldu. Sicilya, Normanlar tarafından yeniden ele geçirildiğinde, dokuzuncu yüzyıldan on birinci yüzyılın ortalarına kadar Müslüman Ağlebid sultanlığı tarafından idare edilmişti.

Haçlı savaşlarının başlamasına kadar, kalan dört yüzyıl boyunca Avrupalılar İspanya civarında canlılık gösteren din ve halklar konusunda neredeyse tamamen bir cehalet içinde yaşadılar. Germanik kabileler, Slavlar, Macarlar ve Manichaeenlar vb. sapkın hareketler gibi İslâm, Hristiyanlığı tehdit eden muhtelif düşmanlardan biri olarak görüldü. On birinci yüzyılda başlayan haçlı savaşlarına kadar Muhammed adı Avrupalılar arasında bilinmiyordu, ve daha sonra ise oldukça pejoratif bir şekilde bilinmeye başlandı. On birinci yüzyıla kadar Kitâb-ı Mukaddes, Doğu Hristiyanlığı için olduğu gibi Batı Hristiyanlığı için de Seracenleri İsmailîler, yani İbrahim'in zürriyetinden (Hacer yoluyla) olanlar olarak teşhiste tefsirî imkanlar sağladı. Bu, Venerable Bede'nin (672-735) *Ecclesiastical History of the English People* adlı eserinde ve kutsal kitap yorumlarında ortaya koyduğu bir çıkarımdı. Bede ve Sevilleli Isidore'den önce Hristiyan yorumları İshâk'ı İsa'nın (Christ) müjdeleyicisi olarak, Yahudileri de İsmail'in zürriyetinden gelenler olarak görmüştü. Şimdi ise İslâm, Hristiyan dünya görüşünde yabancı İsmailîler olarak Yuhadiliğin yerini aldı.

HAÇLI SAVAŞLARI VE CLUNIAC İLMÎ ÇALIŞMALARI, 1100-1500

İslâm çalışmaları, misyoner amaçlara bağlı olarak on ikinci yüzyılda Cluny Başrahibi Peter the Venerable

(M.S. 1094-1156) zamanında Fransa'da başladı. Bu, haçlı savaşlarının başlama dönemi olduğu gibi daha sonraki döneme kadar Hristiyan eğitiminin temel enstitüsü olan manastır sistemindeki büyük reformların başlama dönemi de. Gerçekten de hem haçlı savaşları hem de rahiplerin ilmî çalışmaları –Kur'ân'ın ve diğer İslâmî metinlerin çevirisi- Batı Hristiyanlığının güney ve doğu sınırlarını oluşturan İslâm medeniyetine karşı saldırıya dönük bir manevra olarak hizmet gördü. 1142'de Peter (daha sonra Cluny başrahibi) görünüşte Cluniac manastırlarını ziyaret etmek için İspanya'ya seyahate çıktı. Bununla birlikte seyahati sırasında o, ciddi, sistemli bir İslâm çalışmaları başlamak üzere muhtelif mütercimleri ve bilginleri de kapsayan geniş çaplı bir projeyi de yürütme kararı aldı. Peter the Venerable'ın Arap-İslâm metinlerinin çevirilerini ve yorumlarını üstlendiği bu zamana gelinceye dek Muhammed'le ilgili pekçok aşağılayıcı söylenti uzun süredir ortalıkta dolaşmaktaydı ve bu söylentiler onu, Müslümanların bir tanrısı, bir sahtekar, kadınlarla düşüp kalan bir zampara, Hristiyanlıktan irtidat etmiş biri (hatta bir versiyonda ifsad olmuş bir kardinal), bir büyücü vs. olarak takdim ediyordu. Peter the Venerable'ın çabası sonucu olarak tanınma aşamasına gelen "Cluniac külliyyâtı", İslâm üzerine yapılan ilmî çalışmaların Batılı bir nizamnamesinin başlangıcıydı. Peter, Kettonlu Robert gibi ünlü mütercimleri Kur'ân, hadîs, Muhammed'in biyografisi (sîret) ve diğer Arapça metinleri, özellikle de Müslümanlara karşı yazılmış polemiksel metinleri tercüme ettirmek üzere görevlendirmişti.

İlk haçlı seferinin liderlerine yazılan mektuplarda Peter şu hususu açıkça belirtti: kilisenin misyonu onun aslî vazifesiydi ve Hristiyanlık İslâm'a karşı zafer elde edebilirdi ve etmeliydi de. Bununla birlikte, diğer bazı bilginler gibi o, Muhammed ve Kur'ân hakkında saldırgan

bir biçimde ortaya konulmuş yanlış söylentilere karşı da eleştirildi; ve o aynı zamanda Hristiyanlık adına inançsızlara karşı bile askeri saldırı ve kampanyalara da tenkitçi bir tavır takınmıştı. Peter the Venerable'ın Avrupalılara İslâmî metinler ve akideler konusunda sahih bilgiler temin etme yolundaki gayretleri Batı Hristiyanlığının İslâm'ı Kutsal Topraklar'dan sürme çabasının olduğu bir dönemde kilise tarafından iyi karşılanmadı. İnancı yaymak için İslâmî savaş girişimine karşı bir eleştiri düzenleme ironisi, tam da Müslümanlardan Kutsal Toprakları geri almak için yaptıkları muhtelif haclı seferlerinden ilkinde Hristiyanların Avrupa çapında sefere çıktığı bir zamanda Peter the Venerable gibi bir kısım Hristiyan bilginleri üzerinde bir tesir uyandırmadı.

Apolojetik metinlerden yapılan tercümelerin en etkili olanlarından biri, Halife el-Me'mûn döneminde (813-833) düzenlenen bir Müslüman ile bir Hristiyan arasındaki yapay bir tartışma olan "Kindî Apolojisi" idi. Modern araştırmalar bu metnin esasen ne zaman yazıldığı konusunda bir uzlaşmaya varabilmiş değildir ve tespitler dokuzuncu yüzyıldan on birinci yüzyıla kadar çeşitlilik arz etmektedir. Bu ünlü metnin mütercimi Toledolu Peter'di. Bu kişi, Hristiyanlığı kabul etmiş bir Yahudi idi ve İbranice ve Arapça'dan Latince'ye tercümeler yapan diğer Yahudi mütercimlerle birlikte Cluniac külliyyâtının oluşmasına katkı yapmış biriydi. el-Kindî'nin "Apoloji"si Ortaçağlarda Hristiyan bilginler arasında meşhurdu ve popülerdi. Zira o, İslâm'a karşı bir tartışma modeli sağlıyordu. Bu saldırılar özellikle Kur'ân, Muhammed'in peygamberliği ve cihâd yoluyla inancı yayma konusunda odaklaşmıştı. Bu üç konu Ortaçağlarda Hristiyanların İslâm üzerine yaptığı ilmi çalışmaların temel başlıklarını oluşturmuştu.

Bu sosyopolitik muhitte gerçekleşen diğer bir tür tercüme faaliyeti, çok daha hakikî bir akademik ilginin Hrist-

tiyan Avrupasında olduğunu ortaya koymaktadır. On ikinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Müslüman meşşâî İbn Sînâ'nın (ö. 1037) eserlerinin bir koleksiyonu Avrupa'da gün yüzüne çıkmış ve elden ele dolaşmaya başlamıştı. Bir hayli felsefî ve bilimsel eserler Arapça'dan Latince'ye tercüme edildikçe geç dönem Ortaçağ Avrupa bilginleri, Muhammed ve İslâmî uygulamalar konusundaki yaygın pejoratif görüşleriyle keskin bir zıtlık içinde, muasır Müslüman dünyasını bilginler ve filozoflar medeniyeti olarak görmeye başladı. İslâm dünyasının Ortaçağlarda Avrupalıların saygısını celbettiği bir diğer yol da bizzat haçlı savaşları sonucunda ortaya çıktı. Eyyûbî sultanı Selahaddin'in (1138-1193) askerî ve diplomatik başarıları Avrupa'da ağızdan ağıza dolaşan efsanelere döndü. Hatta birçok Avrupalı Hristiyan tarafından, dinlerini uygulamalarında basit ve samimi olarak görülen Müslümanların dinî tavırları bazı Hristiyan din adamları ve bilginleri arasında İslâm dinine belli bir saygı kazandırdı.

REFORMASYON, 1500-1650

Avrupa on altıncı yüzyıl reform sürecinde derin dinî, siyâsî ve entelektüel değişim dönemine girdiğinde İslâm konusundaki bilgi ve araştırma da bundan etkilendi. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Doğu Avrupa, Batı Roma Hristiyanlığı ile İslâm arasındaki temel mücadele alanı olarak İspanya ve Filistin'i tekrar yerine oturtmuştu. 1389'daki Kosova savaşında Osmanlılar, Batı ve Doğu Hristiyanlığı arasındaki ilişkileri bozmak suretiyle Batı Balkanlardaki kontrolü ele geçirdi. 1453'te Osmanlılar İstanbul'u fethetti ve Sırbistan'ın sınırlarını Danube geri çekti. 1500'de Türkler Yunanistan, Bosna, Hersek ve Arnavutluk'u yönetimi altına aldı. Bu fethedilmiş bölgelerdeki birçok Ortodoks Hristiyan, Osmanlı askerî ve idarî yapısına alındı. Bu da İslâm'ın hakimiyeti altında bir dinî

çoğulculuk yaratarak gerçekleşti ki bu doğrudan birarada yaşama ve rekabet demektir. İslâm topraklarındaki uzun süreli tecrübenin ardından Ortodoks kiliseleri İslâm hukuku tarafından korundu ve Osmanlılar, Balkanlar'da kilisenin resmî işlerinden sorumlu bir hiyerarşi oluşturdu. Bu tür düzenlemeler doğal olarak Osmanlı idaresine kilisenin desteğini kazandırdı.

Batı Hristiyanlığı Osmanlılarla farklı bir ilişkiye sahipti. Osmanlılar Balkanlar'daki bu yapıdan hareketle Avrupa ile iki yüzyıl boyunca askerî olarak mücadele etme gücüne sahip oldu. 1529'da ve yine 1683'de Osmanlı orduları Viyana'yı kuşatma altına aldıysa da ikisinde de başarısız oldu. Fakat bu durum İslâm imparatorluğunun Batı Avrupa için yeniden bir tehdit olduğu yolunda açık bir uyarı teşkil etti. Osmanlı meydan okuması Avrupa'daki Hristiyan din adamları ve bilginlerinin hepten dikkatini çekti. Viyana kapılarına dayanan Kânûnî Sultan Süleyman gerçeğiyle birlikte, iki beşerî bilimler uzmanı olan Bibliander (Theodor Buchmann) ve Oporinus (Johann Herbst), gizlice Kur'an'ın yeni bir çevirisini gerçekleştirmek noktasında 1542'deki Basel şehri konsiline karşı geldi. Mesele tamamen Martin Luther tarafından, Kur'an'ın basılması yönünde çözüme bağlandı. Basel şehri konsiline yazılan bir mektupta Luther şunları söyledi: İslâm'a, Hristiyanlara Müslümanların kutsal kitabını ve diğer metinleri Latince ve günlük dilde sunmaktan daha büyük bir darbe vurulamaz. 1543 Bibliander neşri, Martin Luther ve Philip Melancthon tarafından yazılmış giriş yazılarını da ihtiva etmekteydi. İslâmî metinlerin rasyonel bir şekilde okunmasının Müslüman inancına karşı apaçık bir suçlamayı teşvik edeceği düşüncesi, İslâm'a pek de ilgi göstermeyen bir Avrupa ilmi geleneğine katkıda bulunmadı. Yine de, Hristiyanlığa ve İslâm'a ait dinî metinleri günlük konuşulan dillere çevirme hususundaki Protestan teşvik bir hayli önemli oldu.

Melanchthon gibi reformistler, Roma kilisesiyle birlikte Türk “Seracenler”i vahyin inkarcıları olarak gördü; Bibliander, Muhammed’i dinsizliğin başı, İslâm’ı da gövdesi olarak algıladı. Protestanların Roma ile İslâm’ı karşılaştırmaları, İslâm’ı, bir sapıklık olarak görme eğilimi gösterdi. Bu, Ortaçağlarda Katoliklikte olduğu gibi, İslâm’ı bizatihi farklı bir din olmaktan ziyade yoldan çıkmış bir Hristiyanlık olarak görme eğilimi şeklindeydi. Batı Avrupa’nın arka kapısında olan Macaristan’ın düşüşüyle kendini gösteren tehdit, İslâm’ın lehine olarak değil, fakat daha ziyade ahlâkî ve dinî gevşeklik yüzünden Tanrı’nın bir uyarısı olarak İbrânî peygamberlerin modeli çerçevesinde yorumlandı. Kaydetmek gerekir ki, reformistler, İslâm üzerine çok az düzeyde yeni aktüel çalışmalar ortaya koymuşlardır. On altıncı yüzyılda Avrupa’da yapılan Kur’ân ve diğer İslâmî metinlerin tercümeleri ağırlıklı olarak daha önceki dört yüz yılın Cluniac külliâtı üzerine yaslanmıştır.

KEŞİFLER VE AYDINLANMA, 1650-1900

İslâm üzerine yapılan yeni ve orijinal Avrupalı çalışmalar birçok nedenden dolayı on altıncı yüzyılın sonları ile on yedinci yüzyılda gelişme gösterecekti. Bu nedenlerin ilki, Osmanlı saldırılarının yeni siyasî gerçeklikleriydi. Avrupa’ya dönük Osmanlı tehdidi, on sekizinci yüzyıla kadar, Osmanlı imparatorluğunun düşüşe geçtiği ve güç dengesinin Avrupa lehinde değiştiği zamana kadar azalmadı. İslâm dünyası hakkında Avrupa bilincinin yükselmesine katkı sağlayan diğer bir faktör denizciliğin gelişmesi ve buna bağlı olarak ticaretin Akdeniz ötesine genişlemesiydi. Pazarların ve askerî ilgilerin genişlemesi, kolonici maceracılığa ve emperyalist heveskarlığa bir giriş teşkil etti. Avrupa Müslüman ülkelerle antlaşma ve ittifaklara girdi. Mesela Fransa ve Osmanlı Habsburglara karşı it-

tifaklar oluşturdu. Karşılıklı diplomasi bu dönem süresince Müslüman idareciler tarafından gereğince uygulanmasa da Avrupa, Osmanlı sarayına ve İslâm dünyasındaki başka yerlere elçiler gönderdi. Kısacası, Batı Hristiyanlığındaki Protestan/Katolik ayrımını, polemiğin çoğunu Batı Hristiyanlığı içerisindeki doktriner tartışmalara yöneltti ve İslâm karşıtı polemik zayıfladı. Öte yandan Avrupa'nın İslâm topraklarına olan ilgisi, kilisenin polemiksel ilgilerinin ötesine geçerek devletin ticari, siyasi ve askeri hedeflere yönelik potansiyele gösterdiği ilgiye çevrildi. İslâm çalışmaları noktasındaki Batılı gerekçeler bundan böyle Kur'ân, Muhammed ve ilk dönem fetihleri hakkındaki teolojik tartışmalara münhasır olmayacaktı.

En geniş anlamıyla din, Avrupa'daki Aydınlanma süresince farklı algılandı. Bir dine inanan diğer toplumların basitçe Hristiyanlıktan sapmış olmadığı ya da yoldan çıkmış olmadığı şeklindeki anlayış bu yeni din anlayışının önemli bir yönüydü. İnsanoğlunun benimsediği "dinler"e ilişkin ortaya konulan bu yeni teori teolojik tartışmaların ötesine geçen İslâm ve diğer dinlerle ilgili çalışmalar için yeni yöntemleri davet ettiyse de bütünüyle de eskisini değiştiremedi. On altıncı yüzyılın sonlarında Arapça metin tetkikleri College de France'a dahil edildi ve 1635'e gelindiğinde Hollanda'da Leiden'de, İngiltere'de ise Oxford ve Cambridge'de ders olarak okutuldu. Bu, klasik Arap diline dair gramer ve sözlüklerin oluşturulması yönünde ilk dönem Arap dil ve kültür uzmanlarına bir görev yükledi. Bu yöndeki çalışmalar bir süre sonra terkedildiyse de daha sonraki gelişmeler için aslî bir konum arzetti ve kendi döneminde bir model oldu. Bu üniversitelerdeki Arap dil ve kültür uzmanlarının çalışmaları, on ikinci yüzyıldaki Cluniac külliyyâtından beri Arapça metin geleneği üzerinde yapılan ilk kapsamlı ve ciddi Batılı ilmî çalışmayı teşkil etti.

Aydınlanma boyunca din anlayışının değişmesinin önemli bir sonucu Peygamber Muhammed'in hayatına ve misyonuna ilişkin yeni bir ilginin uyanması oldu. On sekizinci yüzyıl sonlarında bazı bilginler Muhammed'de Hristiyanlıktan daha doğal ve rasyonel olan bir dinin tebliğcisi gördü. Diğerleri ise onda, Hristiyan reformunda istifade edilecek bir ibretlik kişilik gördü: Bazıları, cinsel ve siyasi aşırılıkları olan bir kişi olarak Muhammed'in Hristiyanlığın bu tür yanlışlardan uzak durmasına yardım etme noktasında ilâhî inayet sonucu verilmiş bir örnek olduğunu iddia etti. İslâm'ın Hristiyanlara bir ibret olarak ilâhî amaçlara hizmet ettiği yolundaki bu ikinci yorum, İslâm'ın, inanç ve ameldeki gevşeklikten dolayı Hristiyanları cezalandırma bağlamında ilâhî bir ikaz olarak gönderildiği şeklindeki on sekizinci yüzyıldan bu yana hakim olan görüşün modern bir varyantıydı. Bununla birlikte on sekizinci yüzyıl sonlarındaki bu varyant, tarih çalışmalarının büyüyen önemini yansıtmaktadır. Aydınlanma bilginlerinin ilgisini bir hayli cezbeden İslâm tarihi kesiti, hâlâ Muhammed'in hayatı, Râşid halifelerin askerî ve siyasî ilgileri ve fetihlerdi.

Muhammed'in hayatına ve İslâm tarihinin diğer yönlerine duyulan ilgi, sadece uzmanlara mahsus değildi. *The Decline and Fall of the Roman Empire* adlı eserinde Edmund Gibbon (1737-1794), Muhammed'in hayatı ve İslâm tarihinin ilk dönemlerine ilişkin bir bölüm ayırmıştı. Gibbon, Muhammed'e dair yazılmış saldırgan ortaçağ Hristiyan biyografilerine çok az bir ilgi gösterdi; bunun yerine o daha çok, son dönemdeki Batılı araştırmacılara ve seyyahlar tarafından kaleme alınmış aktarımlara dayandı. O, Muhammed'i Mekke'deki inzivalarının yalnızlığında fevkalade olarak tektanrıcılığın saf biçimini idrak etmiş bir manevî deha; Mekke'den Medine'ye göçle birlikte ise, başarı ve askerî gücü yakalamış biri olarak takdim etti. İkinci

ci nokta, İslâm'ın kendi inancını büyük ölçüde kılıçla yaydığı şeklindeki eski Hristiyan suçlamasını andırsa da, Gibbon'ın Muhammed'le ilgili değerlendirmesi bütünüyle olumluydu. Mekke'deki Muhammed ile Medine'deki Muhammed arasındaki ayırımı geç dönem Avrupa akademisyenliğinde meşhur bir husus halini alacaktı. Böylece de Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğu anlayışına varılmasa da, onun manevî nitelikleri ve liderlik vasıflarından dolayı takdir edilmesi söz konusu olmuştu.

On sekizinci yüzyıl, İslâm çalışmaları noktasında Batılı bir tasarıyla sonlanmıştı ki, bu tasarı, Cluniac kuliyyâtının oluşumundan itibaren gerçekleştirilen her hangi bir teşebbüsten daha mükemmeldi. 1798'de Napolyon askeri bir güçle Mısır'ı işgal etmiş ve buna Mısır halkının dili, kültürü ve dinini araştırmak ve bu konularda malzemeler oluşturmak üzere görevlendirilmiş bir grup bilimadamı da eşlik etmişti. Akademik vasıtalarla siyasi gayeler arasındaki açık irtibat Avrupa'daki İslâm çalışmalarının misyoner amaçlarının yerini alacaktı (bazısı bir ilave olduğunu söyleyecektir).

ONDOKUZUNCU YÜZYIL

Ortadoğu'nun ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinin uzaklığı on dokuzuncu yüzyılda kaybolmaya başladı. Buharlı gemiler, tren yolları ve telgraf İslâm dünyasına yapılan seyahatleri ve İslâm dünyasından yapılan iletişimleri çok daha kolaylaştırdı. Böylece Avrupalı bilginler, misyonerler, müteşebbisler ve seyyahlar için muasır İslâm toplumlarıyla karşılaşma imkanları artmış oldu ki, büyük oranda bu toplumlar İslâm çalışmalarının konusu olmaksızın uzak kalmıştı. İslâm'ı Müslümanlarla tartışma fırsatları hâlâ sık sık Hristiyanlarla Müslüman din adamları ve liderleri arasındaki tartışmalar biçimini almaktaydı. Bu-

nunla birlikte bu polemiklerin terminolojisi değişmiş ve din ile “beşerî bilimler”le ilgili akademik araştırmaların evrimine ilişkin yeni fikirler düşünülmüştü.

On dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın başlarındaki İslâm çalışmalarında meydana gelen bir önemli gelişme tarihselcilik, yani yeni bir dinin ortaya çıkışı gibi bir takım olayların tarihsel bir biçimde daha önceki olaylara dayanılarak açıklanabileceği fikriydi. Tarihselciliğin tazammunlarından biri, açıklamada bulunulacak tarihi bir fenomenin mutlak olarak orijinalliğinin reddidir. Tarihselciliğin bir diğer tazammunu ve sonucu, sadece İslâmî metinler üzerinde uzmanlaşmış Oryantalistlerin ve Arap dil ve kültürünü çalışanların İslâm araştırmaları konusunda ilmî bir başarıya sahip olabileceği görüşüdür. İslâm tarihi, dini, bilimi, sanatı ve diğer konular din, bilim ve sanat alanlarının uzmanları ya da tarihçilerinden ziyade hemen hemen akademik olarak Oryantalistlerin inhisarında olmuştur.

Peygamber Muhammed ve İslâm'ın zuhuru Batılı bilginlerin ve 1800'lerde artan bir şekilde Yahudi bilginler ile daha çok seküler düşünürlerin temel araştırma konusu olmaya devam etti. İslâm konusunda tarihselci çalışmanın tipik bir örneği Abraham Geiger'in *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* (1833) adlı eseri idi. İslâm hakkındaki Hristiyan tarihselci çalışmanın karşıt-tezi ise tipik olarak bir yüzyıl sonra Karl Ahrens'in *Muhammad als Religionsstifter* (1935) adlı eserinde kendini gösterdi. Tarihselcilik çoğu yirminci yüzyıl İslâm tarihçilerinin muvafakat alanı dışına çıkmışsa da, tarihselcilik ithamı İslâm-öncesi Arabistan ve Ortadoğu arka planına karşı olarak İslâm'ın zuhurunu tartışan kimselere karşı hâlâ sıkça yapılmaktadır.

Bir hayli farklı bir yaklaşım, Müslümanların İsa'yı kurtarıcı olarak kabul etmemeleri yüzünden kurtuluşu el-

de edemeyecekleri yolundaki misyoner iddiayı ifadeyle Protestan Hristiyanlığındaki evangelicalismin gelişimini dört ciltlik *Life of Mohamet* (1858) adlı eserinde aksettiren William Muir'in yaklaşımıydı. Muir, Muhammed'i ve onun kurmuş olduğu dini evangelic Hristiyanlık için bir tehlike olarak gördü; zira ona göre İslâm pekçok fikir ve ifadeyi Hristiyanlıktan almıştı ve bunu da Hristiyanlığın bazı biçimleriyle karıştırmak ya da buna bir hazırlık olmak üzere yapmıştı. Muir, Hristiyanlığın ve İslâm'ın nihâi köken birliğini reddetti ve Gibbons'ın, Muhammed'in evsafının oldukça kötü bir hale gelişinin onun düşmanlarına karşı güç toplaması ile birlikte Mekke döneminin sonlarında ortaya çıktığı yolundaki tespiti üzerinde durdu.

Dinin insan doğasına özgü olduğu yolundaki fikri ortaya koymak suretiyle farklı bir on dokuzuncu yüzyıl din anlayışını dile getiren kişi Thomas Carlyle'di. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren birçok Batılı bilim adamı için olduğu gibi Carlyle için de, bir dinin sahih oluşu (otantikliği) onun kendi entelektüel ve kültürel çevresiyle ilişkisi içerisinde değerlendirilmelidir. "Peygamber Olarak Kahraman" (1841'de basıldı) başlıklı Muhammed hakkında vermiş olduğu bir hayli etkili konferansında Carlyle şunu iddia etti: Muhammed, Kur'an'ı analizinde ve Müslümanların Kur'an kıraatine tepkilerinde daha az merhametli olsa da, o, kendi dönemi içerisinde otantik bir peygamberdi.

İnsanoğlunun doğası itibariyle dinî olduğu (*homo religiosus*) fikri, din çalışmaları ve dolayısıyla İslâm çalışmaları üzerinde derin bir etkiye sahip olacaktı. On dokuzuncu yüzyılın son yarısı ve yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca bir din çalışması bilimi (*Religionswissenschaft*) inşa etmek için muhtelif teşebbüslerde bulunuldu. *Religionswissenschaft*'ın temel özelliği, başkasını, özellikle de antik bir medeniyeti anlamanın baş yöntemi olarak filolojiye da-

yanmasıydı. Friedrich Max Müller (1823-1900) şunu savundu: “Birini bilen hiçbirini bilmez”. O, bununla şunu kastetmektedir: Eğer bir kişi sadece kendi dinini biliyor ve tanıyorsa gerçek anlamda dini anlamıyordur. İslâm’ın kendi bütünlüğünde bir din olarak çalışılabileceği ve çalışılması gerektiği akademik filoloji bilimi ile mümkün oldu. Müller, *Sacred Books of the East* serisini (yaklaşık elli ciltlik Asya’ya ait kutsal kitapların İngilizce’ye çevirileri ve metinler) 1870’lerde yönetti. Altıncı ve Dokuzuncu ciltler Asya dinlerine ait metinler dizisi içerisinde E. H. Palmer’in Kur’an tercümesini ihtiva etmekteydi. Kur’ân’ın bir çevirisinin Asya dinlerine ait metinler dizisi içerisine konulmasıyla, Oryantalizm, dinleri incelemede bilimsel bir yöntemin inşası için birçok Avrupa üniversitesinde ortaya konulan çabalarla irtibatlı hale geldi.

ORYANTALİZM VE YİRMİNCİ YÜZYIL

Modern üniversitenin pek çok disiplini gibi İslâm çalışmaları da ayrı bir disiplin olarak aynı şekilde on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktı. Bu disiplin Oryantalizm olarak adlandırıldı. Metinsel kayıtlar aracılığıyla geçmiş döneme ait insanî birikimin zenginliğini keşfetmeye olan ilgiyle Klasik beşerî bilimler, Aydınlanmanın yavaş yavaş kaybolan ruhuyla birlikte, Oryantalizmi derinden etkiledi. On dokuzuncu yüzyıl filolojisi, Romantisizmin dünya görüşü ve onun geçmişte ve egzotik “öteki”nde neyin değerli olduğuna ilişkin araştırmasıyla dolup taşı.

Arapça el yazmaları üzerine çalışmalar esasen Kitâb-ı Mukaddes ve klasik filolojide derin bilgisi olan âlimler tarafından yerine getirildi. Ortaçağ İslâm’ı, büyük dünya medeniyetleri arasında el yazması formu içerisinde yazılı çalışmalara ilişkin en zengin miraslardan birini bıraktı. Ortadoğu, Avrupa ve Kuzey Amerika’daki koleksi-

yonlar içerisindeki binlerce el yazmasının henüz tenkitli neşrinin yapılması ve ciddi bir biçimde çalışılması gerekmektedir. El yazma formu içerisindeki yaşayan antik metinlerin ilmî neşrini yapmak suretiyle antik İslâm literatürü geleneğinin keşfedilmesi görevi on dokuzuncu yüzyıl oryantalistlerinin önemli bir başarısıydı. Bu görevi icra etmek üzere Avrupa ve Kuzey Amerika'da olduğu gibi İslâm dünyasında da bilginlerin eğitilmesi yirminci yüzyılın ikinci yarısı boyunca genel olarak gerilemiştir. Kitâb-ı Mukaddes kritisizmi ile Yahudiliğin ve Hristiyanlığın kökenleri ve ilk dönemleri üzerine yapılan tarihsel çalışmalarda olduğu gibi, Oryantalistler, İslâm'ın kökeni ve zuhuru ile ilgili eleştirel bir söylem inşa etmeye teşebbüs etmişlerdir. On dokuzuncu yüzyıl tarihçileri, kendi amaçlarını geçmişin tam bir resmini ortaya çıkarmak ve yeniden inşa etmek olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Öyle ki, Alman tarihçisi von Ranke tarihi, bilfiil öyle olduğu gibi, *wie es eigentlich gewesen* olarak adlandıracaktı.

Bazı İslâm çalışmaları tarihçileri, Batı Oryantalistlerinin ve ortodoks Müslüman bilginlerin tarihyazımına yaklaşımlarında müşterek bir muhafazakarlık vasfını paylaşma eğilimi gösterdiklerini kaydetmişlerdir. Oryantalizm, genel olarak Muhammed'in hayatı, Kur'ân'ın Mekke ve Medine'deki tertibi ve ilk dönem İslâm toplumunun oluşumu ile ilgili geleneksel anlatıyı kabul etmiştir. Muhammed'e atfedilen birçok hadisin ortaya çıkış tarihi, tam mekanı ve sahihliği konusundaki itirazlar Oryantalistler ve modern Müslüman bilginler arasında tartışılırken, Kur'ân ve diğer ilk döneme ait İslâmî metinlerle ilgili radikal kaynak eleştiriciliğine esasen hiçbir Müslüman bilgin teşebbüs etmemiş ve çok az sayıda Batılı teşebbüs etmiştir.

Oryantalistlerle geleneksel Müslüman bilginler arasındaki ortak muhafazakar tarihyazımına rağmen, Or-

yantalizme yönelik geniş çaplı eleştiri yirminci yüzyılda, özellikle de son yirmi beş yıl boyunca açıktan kendini gösterdi. Bu eleştirinin en güçlü ifadesi Arap-Amerikan edebî eleştirmeni Edward Said tarafından kaleme alınmış olan *Orientalism*'di (1979). Oryantalizme karşı yapılan en önemli eleştirilerden biri, onun Müslüman dünyanın birçok yerinde Avrupa'nın emperyalist emellerine hizmet ettiği şeklinde olmuştur: Napolyon'un Mısır'ı işgalinden İslâm ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmalarına kadar Oryantalizm, Avrupa'nın iktisadi ve siyasi emellerinin gönüllü hizmetkarı olmakla itham edilmiştir. Bu çerçevede bir başka eleştiri türü, Aydınlanmadan doğan bilimleri ve disiplinleri yapıbozuma uğratma (deconstruct) noktasındaki postmodern akademisyenlikte daha yaygın bir trend olmuştur. Bunun bir neticesi olarak da yirminci yüzyılın sonunda pek çok Batılı bilgin "Oryental Çalışmalar" (Doğu Çalışmaları) şeklindeki akademik bölüm adlarını "İslâm Çalışmaları" gibi daha az Avrupamerkezci adlarla değiştirmeyi uygun bulmuştur.

İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren Amerika Birleşik Devletleri'ndeki bir diğer yirminci yüzyıl akademik çalışma biçimi saha çalışmaları olmuştur. ABD hükümetinin yüksek enstitülere olan mali desteği ile bu saha araştırma merkezlerinin hedefi Amerika dışı toplumların dilleri ve kültürleri konusunda Amerikalıları eğitmekti. İslâm çalışmaları temelde Ortadoğu alan araştırma merkezlerinde icra edilir olmakla birlikte Güney Asya ve Güneydoğu Asya merkezlerinde de gerçekleştirildi.

Bazıları Oryantalizmin bir zihniyet biçimi, bir gerçeklik hakkında, yani Avrupa koloniciliği günlerinden bu yana Batı bilincinde oluşmakta olan Müslüman doğu hakkında akademik bir söylem formu olduğunu iddia etmiştir. Bununla birlikte Oryantalizm, İslâmî metinleri okuma ve yorumlama gibi zorlu bir görevi üstlenmiştir. O eş zaman-

lı olarak siyasi ve romantikti. Oryantalistlerin en çok ilgisini çeken metinler İslâm'ın dinî ve kültürel metinleriydi. Buradan şu çıkar ki, Oryantalizmin akademik olarak gözden düşmesi, Batılı bilginler tarafından dinî ve diğer kültürel metinler üzerindeki yetkin linguistik çalışmaların düşüşüyle irtibatlıdır. Aksine alan araştırmaları modern dönemlerde, daha çok İslâm toplumlarıyla ilgili çalışmalar üzerine, özellikle de kamu idaresi meselelerine, siyaset bilim, sosyal bilim, iktisat ve gelişim ile sosyal antropolojiye odaklanmıştır. İslâmî dil ve literatür çalışmaları, bizzat hümanistik bir gaye olarak değil, daha çok başka amaçlara bir araç olarak görülmektedir.

Oryantalizmin düşüşü ve ona yönelik eleştirilerin ışığında bazı bilginler farklı bir İslâm çalışmaları görüşünü seslendirmiştir. Bu görüşün taraftarları İslâm üzerine araştırma yapmanın ve onunla ilgili bilgi üretmenin disiplinlerin işi olduğunu, hükümetteki ve teşkilatlanmış dindeki özel çıkarlar tarafından organize edilip mali destek sağlanan merkezlerin işi olmadığını iddia etmektedir. Bu görüşe göre İslâm tarihi hakkındaki bildiklerimizin niteliği akademik tarihçiler tarafından değerlendirilmelidir, yoksa salt Arap dili ve kültürü uzmanları tarafından değil; Müslüman halkların kültürel coğrafyası coğrafyacı olan bilginler tarafından yapılmalıdır; İslâm bilim tarihi bilim tarihçileri tarafından yapılmalıdır, vs. Yirminci yüzyılın sonunda bu görüş, geleneksel bölüm ve disiplinlere pek uymayan özel bir konu olarak İslâm çalışmalarını tecrit etmekten ziyade onu, modern üniversite çerçevesi içerisine adapte etmeye çağrı yapar görünmektedir. Bununla birlikte modern üniversite, sürekli olarak kendi akademik bilgi inşasını disiplin tarafından yönlendirilmiş bir biçimde geliştirmektedir. İslâm'ı mukayeseli olarak dünya tarihi içerisinde çalışma yönündeki yeni akım - Marshall Hodgson'ın *The Venture of İslâm* (3 cilt, 1974) adlı eseri

bunun tipik bir örneğidir- İslâm çalışmalarının yirmi birinci yüzyılda alacağı yönü de önceden göstermektedir. Müslüman bilginlerin katılımının artması yanında Müslüman ve müslüman-olmayan bilginler arasındaki ortak çalışmanın artış göstermesi de aynı şekilde İslâm çalışmalarındaki yeni akımların önemli yönünü oluşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Binder, Leonard, ed. *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, New York, 1976. Eser, Ortadoğu toplumları ve kültürleriyle ilgili çalışmalara dair, alan araştırmalarına katkı sağlamış disiplinlerin önemli temsilcileri tarafından kaleme alınmış önemli makalelerden oluşmaktadır. Editörün giriş makalesi ile C. Adams'ın İslâmî dinî gelenek çalışmaları üzerine yazdığı bölüm özel bir ilgiyi hak etmektedir.

Hourani, Albert. *Islam in European Thought*, Cambridge ve New York, 1991. Avrupa ve Amerika'daki İslâm ve İslâm çalışmaları hakkındaki tasavvurlar üzerine yazılmış makale ve eleştiri yazılarından (çoğu daha önce basılmıştır) oluşmaktadır.

Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburg, 1960. Ortaçağlarda Avrupa'daki Hristiyan ve İslâm entelektüel karşılaşmaları konusunda hâlâ önemli bir mukayeseli çalışmadır.

Ismael, Tareq Y., ed. *Middle East Studies: International Perspectives on the State of the Art*, New York, 1990. Asya da dahil dünyanın çeşitli bölgelerindeki bilginlerin kendi ülkelerindeki İslâm çalışmalarının durumu üzerine kaleme aldığı yazılardan oluşmaktadır.

Kritzeck, James. *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964. Cluniac külliyyâtının İslâm'a dair yazı ve araştırmalarının titiz bir değerlendirmesini ihtiva etmektedir.

Otterspeer, Willem, ed. *Leiden Oriental Connections, 1850-1940*, Leiden, 1989. İslâm hakkında Hollanda'daki bilimsel araştırmalar konusunda aydınlatıcı makaleler yanında Hollanda kolonileştirmesinin İslâm çalışmalarına etkisi hususunda da çeşitli değerlendirmeler yer almaktadır.

Rodinson, Maxim. "A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad", *Studies on Islam* içinde (ed. ve çev. Merlin L. Swartz, s. 23-85), New York ve Oxford, 1981. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Peygamber Muhammed hakkındaki Batılı biyografik çalışmaların eleştirel bir değerlendirmesini yapmaktadır.

Rodinson, Maxim. *Europe and the Mystique of Islam* (çev. Roger Veinus), Seattle ve London, 1987. Avrupa'daki İslâm çalışmalarının harika bir özet tarihi. Eser aynı zamanda geleceğin muhtemel yönelimleriyle ilgili bir sonuç yazısı da ihtiva etmektedir.

Said, Edward W. *Orientalism*, New York, 1978. Eser, Oryantalizmin polemiksel bir eleştirisiyle onun Avrupa ve Amerika'daki İslâm tasavvurları üzerine etkisine dairdir.

Southern, Richard W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1962. Eser, Ortaçağlarda İslâm'ın nasıl algılandığına ilişkin yorumsal yazılardan oluşmaktadır.

İSLÂM ÇALIŞMALARINDA METODOLOJİLER*

Mohammed Arkoun

Hâl-i hazırda bilimsel ve meslekî dergilerde, akademik bölümlerde ve enstitülerde kullanılan “İslâm çalışmaları” terimi genel bir çerçeve olarak İslâm ile ilgili geniş bir araştırma alanını kapsamaktadır. İster kültür ve medeniyet anlamında isterse dinî gelenek anlamında olsun İslâm’a yapılan atıflar, Avrupa dillerinde siyâsî (“fundamentalist”) İslâm kavramını ele alan literatür patlamasının zuhurundan itibaren daha bir sık yapılır olmuştur. Literatür, İslâm bankaları, İslâm iktisadî, İslâmî siyasal düzen, İslâm demokrasisi, İslâmî insan hakları ve benzerleri hakkında söz söylemektedir. Son otuz yıl içerisinde basılmış çalışmaların kataloglarına şöyle bir göz atıldığında “İslâm” ve onun sıfatı olan “İslâmî” kelimesini taşıyan sayısız başlıkların olduğu görülür ki bu göz atma, aynı zamanda, akademik dünyada “İslâm çalışmaları” altında ele alınan konuların ne olduğunu da gözler önüne sermeye yeter.

“Siyâsal İslâm” fenomenine olan bu ilgi, bütünüyle yeni değildir. On dokuzuncu yüzyıldan beri, aynı zaman-

* Mohammed Arkoun, “Islamic Studies: Methodologies”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, II (ed. John L. Esposito), New York 1995, s. 332-340.

da Yakın Doğu çalışmaları olarak da adlandırılan İslâm çalışmaları, Doğu çalışmaları olarak bilinen daha geniş bir akademik alanın bir cüz'ü olmuştur. 1821'den 1850'ye kadar ki dönem, İngiltere'de Royal Asiatic Society'nin, Fransa'da Societe Asiatique'in, Almanya'da Deutsche Morgenlandische Gesellschaft'ın ve Birleşik Devletler'de American Oriental Society'nin kurulmasına tanıklık etmiştir ki, bunların hepsi de kolonici güçlerin perspektifinden pratik bir amaca hizmet etmiştir. Bir taraftan bu topluluklar etnografik araştırmaları idare etmiş ve böylece de koloniciler için bir bilgi kaynağı olmuşken; öte yandan, Doğulu düşünürler tarafından kaleme alınmış kültürel ve ilmî metinleri incelemişlerdir. Bu, E. M. Quatremere tarafından İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin neşrine ve daha sonra da onun Baron de Slane tarafından ilk Fransızca tercümesine yol açmıştır. et-Taberî ve el-Mes'ûdî'nin tarihleri ile diğer Arapça metinler aynı şekilde neşredilmiş ve çevrilerek basılmıştır. Filolojik ve tarihsel yaklaşımların özellikle de Alman çevrelerinde hakim oluşu gerçeği Theodore Nöldeke'nin Kur'ân tarihi üzerine yaptığı çalışmasında, Ignacz Goldziher'in hadislerle ilgili çalışmasında ya da D. S. Margoliouth'un İslâm tarihyazını çalışmalarında aşikardır.

Geleneksel Oryantalist İslâm araştırmacılığı İslâm'ı, bir kültürü karakterize eden muhtelif alanları tayin eden bir inançlar ve soyut normlar bütünü olarak tanımlamıştır. Ira M. Lapidus tarafından yazılan *A History of Islamic Societies* (1988) ve Bernard Lewis'in kaleme aldığı çeşitli çalışmalar, bilhassa *The Islamic World* (1989) ve *The Political Language of Islam* (1988), tüm Avrupa dillerine çevrilmiş ve böylece de "İslâm" teriminin belli bir vizyonu ve kullanımı ilan edilmiştir. İslâm medeniyeti ve kültürü hakkındaki akademik söyleme iştirak etmek noktasında Gustave von Grunebaun tarafından seçilmiş *Modern İs-*

lâm, *Ortaçağ İslâmı* ve *Klasik İslâm* başlıkları üzerinde düşünülmelidir. Son iki çalışma İslâm'a dair araştırma yapan Oryantalistler tarafından tüm gönülleriyle kabul edilmiş bir "bilimsel" disiplinin yaratılmasını yansıtmaktadır: İslâm hukukuna, İslâmî siyasal sistemlere (hilafet devletleri, imamlar, sultanlıklar, emirlikler vs.) ve sözde "İslâmî" mimari ve sanata (öyle ki, esasında bunlar, Oleg Grabar'ın konuyla ilgili çalışmalarında gösterildiği gibi, ya erken dönem İslâm-öncesi tarzlarla belli bir sürekliliği ya da yabancı, gayr-i İslâmî bir etkiyi yansıtmaktadır) dayanan bir İslâm çalışması.

Vakıa şu ki, İslâm'ı bu ele alışında Oryantalist akademisyenlik İslâm'a dair verileri aşırı-genelleştirmeye vardırımda çok az bir entelektüel dikkat göstermiş ya da hiç dikkat sarfetmemiştir. Bu tür genelleştirmeler bir tek kültür ya da bir tek boyut, metin, dönem ve yazar üzerine odaklanmış pekçok monografi gözönüne alındığında özellikle temelsiz görünmektedir. Çeşitli tarihçiler (Henry Corbin, Macid Fahri) tarafından kullanılan "İslâm felsefesi" terimi, onun mukabili olan "Hristiyan felsefesi" (ki, 1930'larda Emile Brehier, bu kavramı E. Gilson gündeme getirmeye çalıştığında reddetmişti) terimi tarafından köruklenmiş teorik tartışma türünü ortaya çıkarmamıştır. İslâm'la ilgili bu zikredilen başlıklar "Hristiyanlık" ya da sıfatı "Hristiyan" kelimelerini taşıyan mukabillerine sahip olmamıştır.

"İslâm çalışmaları"na dair akademik söylem, hâlen bu kadar çok farklı alan, teori, kültürel yapı, disiplin ve kavramın bir tek kelimeyle, "İslâm"la nasıl irtibatlı hale geldiğiyle ilgili ve İslâm söz konusu olduğunda niçin tartışmanın sadece tek-boyutlu kaldığıyla ilgili bir açıklama sunmak zorundadır. Aksine Batı toplumuyla ilgili çalışmalar, dakik bir inceleme, tüm ayrıntılara dikkat, kılı kırk yaran ayrımlar ve teori-inşalarıyla karakterize edil-

mektedir. Filhakika Batı kültürleriyle ilgili çalışmalar böyle bir hat üzerinde gelişmesini sürdürmekte, "İslâm" ve sözde "Arap dünyası" diye adlandırılan alana tatbik edilen esef verici yaklaşımdan tamamen farklı bir istikamette seyretmeye devam etmektedir.

Filolojik araştırmalara dayalı bu tekyönlü yaklaşımla ilgili son dönemde yapılan tartışmalarda ortaya çıkan standart açıklama, nassı ya da kutsal İslâmî metinleri kıraat etmekten müteşekkildir. İslâm çalışmaları disiplini samimi ve nesnel olarak Kur'ân ve hadisler dahil, temel İslâmî metinlerde ifade edilmiş gerçekliğe dair sayısız ve bazen şaşırtıcı bakış açılarını, seviyeleri ve görüşleri yansıtmaktadır.

Bununla birlikte, dinî bir gelenek olarak İslâm söz konusu olduğunda filolojik yöntem bir gerilik taşımaktadır ki, onun Oryantalistler arasındaki müdafileri bunu ya basitleştirmeye ya da inkar etmeye devam etmektedir. Filvaki filoloji, tüm anlatıları, mitolojileri, sahîh olanların yanında yer alarak sıhhati tartışmalı olan malzemeleri, hakkıyla tarihlendirilmiş ve gerçek mekana kolayca yerleştirilmiş tahkik edilebilir gerçekleri reddetmektedir. Hatta, antropologların tarihsel-psikolojik malumatın zengin bir kaynağı olarak mitlerin değerini tesis etmiş olmalarından sonra bile Oryantalistler, tarihi, katı kronolojik çizgilerle birlikte bir doğrusal, olgusal tarz içerisinde görmeye ve yazmaya devam etmiş; tarihsel dönemleri birbirini ardına gelen siyasal hanedanlıklara göre ayırmayı sürdürmüşlerdir. Çok sayıda etnolog, İslâm ülkelerinde alan araştırması yapmıştır; fakat, İslâm çalışmalarını yürüten bilginler onlarla bir diyaloga girmeyi bugüne kadar ihmal etmişlerdir.

Louis Massignon'un, bir Müslüman mistiği olan el-Hallâc üzerine yapmış olduğu parlak tezi, birçok açılar-

dan tedricî olarak 1960'larda oluşmaya başlayan metodolojik ve epistemolojik değişimleri ortaya koymaktadır. Goldziher'le birlikte Massignon, İslâm'ın kutsal metinlere dayalı sağlam temelli bir din olarak algılanmasına katkı sağlamış ve böylece de diğer iki tektanrıci dinle mukayese edilebilmesine hizmet etmiştir. Maalesef, onların çalışmaları dine, kültüre, topluma, siyasal sistemlere ve bunların entelektüel ürünlerine atıfta bulunmak üzere kullanılan "İslâm" kelimesinin tanımlanmasına ilişkin yaygın karmaşayı önlemekte başarılı olamamıştır.

Bu konuda daha ileri bir durum, Oryantalist araştırmacılığın kendisini yazılı metinlere tahsis etmesi ve İslâm medeniyeti ve siyasal kültürünü Hristiyanlığıinkiyle mukayese etmesi suretiyle İslâm toplumu gerçeğini ihmal eden bir tarz tarafından ortaya konulmaktadır. Bu bakış ve yaklaşım tarzı yaşayan İslâm geleneğine iştirak etmesizin İslâm'ı bir araştırma konusu, bilimsel bir söylem alanı olarak görür. Böylece de, İslâm hukuku çalışmalarında Oryantalizm, İslâm'ın "gerçekler"iyle ilgili bir açıklama olarak onun tarihsel gelişimini ele alır. Fakat hukuk bir pratik olarak, bir olgu olmaktan daha verimli bir şekilde anlaşılır. Hukuk, birarada yaşayan insanların katılımlarıyla oluşan ortak çabadır, yoksa yabancıların iştirakiyle oluşmuş değildir. Bir pratiği anlamak katılımı gerektirir, sadece ve sadece yargıda bulunmaktan kaçınan ve başkasının iddiasını dinleyerek ona sempati gösteren bir yaklaşımda bulunan entelektüelin fiili bir katılımını. İslâm hukukunu anlayabilmek, şeriatın uygulanmasına iştirak etmiş bir Müslüman gibi düşünebilmek için onun ne anlama geldiğine dair bir takım duyushlara sahip olmaktan geçmektedir. Oryantalist gelenek bunu yapmağa gönülsüzdür; o, kendi açıklayıcı sistemi içerisinde huzurlu bir şekilde istirahat etmektedir. Bu huzur ve güven sıkça köklü hatalara sevketmektedir; bu hatalara düşülmesi çoğun-

lukla da, Oryantalistlerin, kendi siyasi şemaları tarafından kıymetten düşürülmüş kültürel unsurların durumunu tanımayı reddetmeleri dolayısıyladır. Oryantalistlerce ortaya konulan İslâm hukukuyla ilgili açıklamalarda din, şaşırtıcı bir biçimde nadiren hesaba katılır, ve genellikle de güç politikaları için bir maske olarak değerlendirilir. Hukuka tam manasıyla dışardan (yüzeysel) bir bakışın benimsenmesi mesela Joseph Schacht'ın eserlerinde görüldüğü gibi, yanlış bir tamlik duygusu yaratmaktadır.

Mesela Kur'ân'ın dokuzuncu sûresi kent idaresi, sosyal sınıf sistemi ve bireyin gerek devlete gerekse Müslüman topluma karşı hakları konusunda temeller ortaya koymaktadır. Müslümanlar hâkim, elit bir "vatandaşlık"ı teşkil etmektedirler. Bu normlar ve sınıflandırma sistemleri, böylece, standartlaştırıldı ve İslâmî hukuk geleneğinin bir cüz'ü oldu: sosyal ve siyasal alanlar "İslâm" ve "savaş" alanlarına bölündü (dârü'l-islâm ve dârü'l-harb). Dinî ve siyasî alanların farklı alanlar olduğu Hristiyan Avrupasının aksine, İslâm dünyasında bu ikisinin birbirine bağımlılığı asla kopmadı. Bugün, "Arap dünyası" hakkındaki o erken dönem genelleştirmeler ve yanlış anlamaların güçlü bir şekilde canlandığı ve yayıldığı aşîkardır. Bu, İslâm'ın özelliklerini sürekli olarak hem teoride hem de pratikte Hristiyan ve Avrupa tarihini karakterize eden özelliklerle karşılaştırmak suretiyle İslâm'ın tam da özünü inkara kadar varmıştır.

Daha sonra gelen "İslâm çalışmaları" kavramını belirleyen gizli ve açık kabuller sosyal bilimlerin bilişsel boyutunu tartışacak ve mümkün olduğu ölçüde İslâm çalışmalarını yürüten bilginlerin böyle bir yaklaşıma ne ölçüde dayandığını-ya da dayanmadığını- analiz edecektir. Dahası o, İslâm ve Müslüman kültürleri küresel bir eleştirel bilgi ve değer teorisine erdirmeyi mümkün kılacak epistemolojik teorilerden ayrılamaz olarak görülen muay-

yen metodolojik yaklaşımlar için bir örnek durum teşkil edecektir.

Yakın zamanda basılmış olup Josef Van Ess tarafından kaleme alınan abidevi bir eser olan *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin, 1991-1992; ciltler verilen tarihe göre basılmıştır), özellikle de linguistik ve semiotiğin dahil edilmesinden itibaren sosyal bilimlerde kullanılanlarla karşılaştırıldığında Oryantalist akademisyenlik tarafından benimsenen filolojik ve tarihsel metodolojiyle ilişkili olarak geliştirilmiş pek çok yanlış anlayışı bertaraf etmektedir. Van Ess'in çalışması tarihsel bir yaklaşımla irtibatlı olan Alman filolojik geleneğinin en iyi örneğini temsil etmektedir. O, büyük oranda, tarihsel sosyolojiye ilişkin araştırmalarımızı zenginleştirmiştir. Onun eserinin başlığı bunu açıkça ortaya koymaktadır: teoloji tecrit edilmiş bir halde soyut olarak ve salt normlar düzeyinde ele alınmaz; bundan ziyade o, tarihsel ve sosyal bağlamı içerisine yerleştirilerek incelenir; bir başka ifade ile o tarihsel bağlamına yerleştirilir ve iki eleştirel yüzyılın doğrultusunda çalışılır. Dahası teoloji, yazar ikinci/sekizinci ve üçüncü/dokuzuncu (Hicretten sonra/Milattan sonra) yüzyıllar boyunca Suriye, Irak, İran, Hicaz, Güney Arabistan ve Mısır'da gelişen ekollerin ayırıcı özelliklerini ortaya koymayı amaçladığı ölçüde, sosyal bağlamı içerisinde düşünülmelidir. Van Ess'in yaklaşımı önceki yöntemlerden ayrılır; önceki yöntemler, Henri Laoust'un *Les schismes dans l'Islam* (2. bs., Paris, 1977) adlı eserinde görüldüğü üzere her bir mezhebin inanç ilkerlerini veya mezheplerin soyut bir sıralamasını tasvire odaklanmıştır.

Van Ess, emsalsiz bir akademisyenlikle göstermektedir ki, İslâm düşüncesinin Batılılaşması (ya da onun deyişiyle "standartlaşması") ve organize olmuş dinî kurumla-

rın zuhuru tam olarak Bağdat'ın kuruluşu ve Abbasi devletin yaratılmasına kadar geri gitmektedir. Bu tarihsel gerçek, İslâm düşüncesi çalışmaları ve serbestçe kullanılan bir terim olan "İslâm"ın yeniden tanımlanması hususunda önemli metodolojik tazammunları barındırmaktadır.

Van Ess'in benimsediği filolojik yaklaşım, bize kadar gelen muazzam miktardaki "İslâmî" kaynaklara ilişkin devam edegelen incelemelerimiz açısından hayatiyetini muhafaza etmektedir. Çok sayıda metnin henüz tenkitli neşri yapılmamış ya da müstereken filoloji ve sosyal bilimlerden elde edilen yöntemler kullanılarak okunmamışlardır. Bu yönde Oryantalistler, hal-i hazırda kadim metinlerin eleştirel olarak incelenmesi ve tarihsel okumanın uygulanması, yani bir yapıbozumcu yaklaşımdan ziyade bir doğrusal (linear), hikaye eden, tasvirî bir metin okuması noktasında değerli bir model sunmuşlardır. 1950'lere kadar Oryantalist bilginler, sadece, Batı toplumlarını ve kültürlerini çalışan mukabillerini taklit edebildiler. On dokuzuncu yüzyıl boyunca Hristiyan metinlerine yönelik ortaya konan filolojik kritisizm ve tarihsel yaklaşım Theodor Nöldeke, Ignacz Goldziher ve Joseph Schacht dahil araştırmacılar tarafından Kur'ân'a, hadislerle ve fıkıh kitaplarına teşmil edildi. Bununla birlikte, Avrupa'da teologlar Hristiyan teolojisini yeniden canlandırmak için tarihsel bir yaklaşım benimserken (Rudolph Bultmann, Karl Barth, Paul Tillich, Jacques Maritain veya Marie-Dominique Chenu'in yaptığı gibi) Oryantalistler, İslâm sözü konusu olduğunda filolojik eleştirilerin çarpık sonuçlarına dayanmaya devam etmişlerdir. Bu ikinci sırada yer alan Oryantalistler, kendilerini, Hristiyan mukabillerinin ileri gelenlerine uymayı reddeden muhafazakar Müslümanları itham etmeye vermişlerdir. Sonuç olarak, İslâm çalışmaları sahası çöküşe bırakıldı; bir yanda, yabancı dinî inançları anlamaya muktedir olamayan İslâm araştırmacıları

tarafından, öte yanda, 1945'ten sonra, kolonici yönetimlerden kurtulma savaşlarına ilişkin ideolojileri benimseyen ve sonra da bir ulusal kimlik oluşturma mücadelesi veren Müslümanlar tarafından çöküşe terkedildi.

Böylece İslâm çalışmalarının şimdiki durumu, Hristiyan Avrupası ve seküler Batı medeniyeti dışındaki yabancı kültürlerle ve kavramlara uygulandığında, Batı bilimsel akılyürütmesinin tahditlerinden muzdariptir. Sözde bilimsel yöntem, öncelikle ve her şeyden önce doğası itibariyle hegemonik olmuştur; o, daima kendi tasniflerini, tanımlarını, ayırımlarını, kavramlarını ve teorilerini başkalarına dayatmıştır; hem de, muhtemelen polemiksel ve ideolojik zeminler üzerinde yapılanlar müstesna itham edilmekten ve reddedilmekten çekinmeksizin bunu yapmıştır. Bugüne kadar bu mümkün olmuştur; çünkü, tüm bu "bilimsel" araştırmanın nesnesi olmuş olan Müslüman dünyası kendi tarihi, kültürü ve diniyle ilgili kendi kavramsal görüşünü henüz ortaya koyamamıştır; öyle bir kavramsal görüş ki, hegemonik bakış açısına meydan okuyacak ve onu, alternatif bir yorumu kabul etmeye zorlayacaktır. Goethe, Kant, Cervantes, ya da Dante üzerine yazan bir Fransız bilgin son derece titiz ve dikkatli olma çabası içinde Alman, İspanyol ve İtalyan akademik çalışmalarına müracaat edebilmektedir; oysa, sıra İslâm müelliflerine, metinlerine ya da kültürlerine geldiğinde Arapça, Farsça ya da Türkçe'de basılmış önceki çalışmalar, bazı istisna durumlar olsa da, ihmal edilebilir diye düşünülmektedir. Meseleleri daha da olumsuz hale getirme noktasında, İslâm çalışmalarını yürüten bilginler kapalı bir grup teşkil etmektedirler; onlar, diğer disiplinlerdeki araştırmacılar tarafından değerlendirilme riskine kendilerini sunmaksızın birbirlerinin çalışmalarını okuyup eleştirmektedirler; oysa bu araştırmacıların tekniklerinden İslâm'ı analiz etmede yararlanıyor olmaları gerekmektedir.

Diğer bir ifadeyle, başarılı bir çokdisiplinli yaklaşımda anahtar etmen, araştırmacının eğitimsel arkaplanı yanında ileri bakış açılarıyla tanınan meslektaşlarının görüşlerini elde etme noktasındaki isteklilikleri ve çabalarıdır.

Yukarıda yapılan tenbihler aşıkarak linguistik, edebî çalışmalar, arkeoloji ya da iktisadî ve sosyal tarih araştırmalarına uymaz; zira, bu alanlar zorunlu olarak dinî belirlemez ya da dinden sadece dolaylı olarak etkilenirler. Bu, bizi, İslâm çalışanları tarafından nadiren dile getirilen önemli bir meseleye erişirmektedir: Bir din olarak İslâm'a dair yapılan çalışmalara uygulanan sosyal bilimlerin epistemolojik statüsü ve bilişsel gayesi.

SOSYAL BİLİMLERİN STATÜSÜ

Yıllar önce Fransa'da kullanılmaya başlayan "İnsan ve toplum bilimi" terimi küresel, oldukça şümüllü içerikler taşımaktadır: o, insanın bilimsel araştırmanın hem nesnesi hem de öznesi olduğu şeklindeki önemli bir anlayışın altını çizmektedir. Siyaset bilimi, iktisat ve hukukun alanları; psikoloji, entelektüel tarih, edebiyat ve güzel sanatlar, felsefe ve teoloji gibi açık bir biçimde daha öznel olan alanlardan uzun bir süre zarfında nispeten muhtar ve müstakil olmuşlardır. Filhakika, öznel doğaları nedeniyle felsefe ve hukuk antropolojisi, üretim ve ticaretin felsefî ve psikolojik branşlaşmaları ve siyasî işlerde kutsalın, sembolik olanın, mitsel ve dinî olanın rolü spekülâtif olarak görülmüş ve entelektüel olarak tahrip olmuş ve tahrip edici boyutlarda parçalanmıştır.

Son zamanlarda yayımlanmış birçok kitap, sosyal bilimlerin gelişimiyle endüstriyel ulusların alanları olarak ve yükselen, acil talepleri olarak siyaset bilimi arasında net bir ilişki göstermişlerdir. Deneysel, operasyonel, ve ekonomik dille konuşulursa- üretimsel bilgiye dayalı man-

tıksal akılyürütme Ortaçağlardaki teolojik-hukuksal akıl ya da klasik, felsefî akıl ile tartışmasız bir biçimde bağları olan Aydınlanma akıyla mukayese edilebilecek bir statü ve hakimiyet kazanmıştır.

Bilginin amaçlarıyla ilgili bu değişim, düşünürleri dünyaya bakış; kendi fikirlerini açık bir biçimde ifade ediş; ve hakikat, hukuk ve değer kavramlarıyla ilgili tüm savunma ya da konuşmayı önemsiz ve güvenilirliği düşük bir hâle dönüştüren yeni bir entelektüel yaklaşım formuyla neticelenen siyasî ve iktisadî gerçeklikleri ele alış tarzları edinmeye itmiştir. Akademik çalışma ve öğretim aracılığıyla umumileşmiş böyle bir entelektüel yaklaşım, bilginler yanında bu tür malumattan kolayca etkilenen ortalama halk tarafından da içselleştirilmiş hegemonik bir akıl yükselişini doğurmuştur. Mademki Marksizm ve liberalizm, kendi ideolojik mücadelelerindeki nihai paylarının özgürce hakikati araştırmak ve “evrensel” değerlere dayalı kanunlar ortaya koymak için bireylerin haklarını içerdiği noktasında bizleri ikna etmede başarılı olmuştur, bu durumda pratik endişeleri eleştirel düşünmenin önüne koymayı kabul edebiliriz. Marksizm’in çöküşünden bu yana siyasal ve sosyal bilimciler elli yıllık yanılsamaların ve ideolojik gerilimin bıraktığı boşluğu doldurmada aciz kaldığını göstermişlerdir. “Geri kalmış” diye adlandırılan ülkeler kendi kurtuluşlarının anahtarı olarak gördükleri sanayileşmeyi yakalamak için zirâî endüstrilerini ve geleksel birliklerini tahrip etmek suretiyle gelişmeye çabalarlarken uzun bir süredir hakim olan siyasal ekonomi ancak 1960’tan 1970’e kadarki dönemi karakterize eden zıtlaşmaları ve çatışmaları masaya yatırabilmektedir.

Müslüman “dinî fanatikler” tarafından “Batı değerleri”ne “tehdit” oluşturulduğunu dillendiren modern-dönem siyaset uzmanları sadece ara sıra ve de üstün körü bir şekilde “bilimsel uzmanlar” tarafından yapılmış “eko-

nomik yanlışlar"a değinmektedirler. Onların analizleri hiçbir zaman sosyal bilimlerde kökleşmiş araştırma yöntemlerini, planları ve programları geliştirmeye ve bilimsel akıl yürütmeye dayalı öncelikleri dizayn etmeye devam eden arka plandaki hegemonik düşünme biçimini sorgulamaya davet etmemektedir.

Gelişmekte olan ülkelerde gücü tekeline alan tek partili ulus-devletleri, bu hegemonik aklı her fonksiyon seviyesinde güçlendirmişlerdir; bunu yaparken aynı zamanda da ulusal kimlikleri yüceltip Batı "emperyalizmi"ni ya da "neo-kolonyalizm"i şiddetle eleştiren milliyetçi bir ideolojiyi de empoze etmişlerdir. Böylece onlar, araştırmacıların ülkelerini etkileyen gerçek sorunlardan oldukça uzak olarak inceleyip ele aldığı siyasi, iktisadi ve toplumsal koşulların devam etmesini sağlamaktadırlar. Sonuç olarak, tarihte etkili olması hasebiyle müminlerce, Batı tarafından empoze edilen modele "üstün olan" bir model olarak iddia edilen İslâm gerçekçi olmayan ve romantikleştirilmiş maziyle meşgul edilmiş bir "kolektif fantezi" (fantasia) olmuştur. Bu "kolektif fantezi", İslâm'ı kendi dinî, geleneksel anlamı ve fonksiyonu içerisine yeniden yerleştirmiştir. O, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren özgürlük ve ulusal kurtuluş için yapılan mücadeleler vasıtasıyla neşet etmiş yeni bir tarihsel güçtür. Yeni bir tarihsel güç olarak İslâm, sosyal psikoloji ve kültürel antropolojinin teknik ve yöntemleri aracılığıyla -ve artık geleneksel tarihyazımının terimleri ve Müslüman ortodoksini dili aracılığıyla olmaksızın- üzerinde düşünülme, analiz edilmek ve yorumlanmak zorundadır. Ne Batılı İslam araştırmacıları ve siyasal bilimcileri ne de Müslüman bilginler ve entelektüeller, İslâm'a ilişkin ideolojik çerçeveden çıkarak sosyal bilimciler tarafından sağlanan ve talep edilen sorunsallara doğru olan bu değişimi gerçekleştirmişlerdir.

Çağdaş Müslüman toplumlarda etnoloji ve antropoloji hâlâ sömürgeci stratejilere bağlı kalmaya devam ettiği gerekçesiyle reddedilmektedir. Bu, tabii ki, tek partili ulus-devletlerince empoze edilmiş bizatihi saf bir ideolojik tavidir. Gerçekte etnoloji, antropoloji ve sosyoloji, felsefe gibi, tehlikeli bilimler olarak görülür; zira bu anlayışa göre bu bilimler, ulusal birliği tesis edecek siyasal iradeye engel olacak yerel kimlikleri harekete geçirebilir. Bu alanlar, dinî ortodoksi ve dolayısıyla devletin meşruiyeti üzerindeki devrimci etkilerini sınırlandırmak için sıkı bir biçimde kontrol edilmektedir. Sonuç olarak, bir bütün halinde dinî fenomenin eleştirel incelenmesi çağdaş Müslüman toplumlarda hariçte tutulmaktadır ve her bir dinî gelenekte yerleşik olan temel eğilimler İslâm'a yönelik çok az düzeyde bir bilimsel yaklaşımı yeni metodolojiler tarafından gerekli görülen yaklaşımlardan - özellikle de kültürel antropoloji, linguistik, semiotik ve söylem eleştirisinde giderek artan bir şekilde iyi işlenenlerden- kalkarak geliştirme ve uygulama imkanına sahip olmuştur.

Bunun aksine milliyetçi düşleri güçlendiren, geçmiş ihtişamları destansı bir tarzda öven (et-türâs) ve İslâm'ın "evrensel" değerlerine vurgu yapan apolojetik tarihyazımı, genişçe yayılmış bir literatür doygunluğu üretmiştir. Bazı araştırmacılar bu trende direnmişlerdir, fakat onlar sayıca azdır ve onların çalışmaları devletin resmî ideolojisinin ya da fundamentalizmin yaygın ve karşı konulmaz cazibesinin tahripkar etkilerine karşı koymada yeteri kadar güçlü olmamıştır. Batıdaki sosyal bilimlerin şimdiki durumu ve gayesiyle onların dikkatle izlendiği İslâmî bağlamlardaki kararsız pozisyonu ve endişe verici insiyatifleri arasındaki bu zıtlığı bütün boyutlarıyla analiz etmek zorunludur. Böyle bir analiz bir din olarak, bir düşünce geleneği olarak, bir inançlar ve inançsızlıklar sistemi olarak

ve milyonlarca iman etmiş takipçileri için bir umut kaynağı olarak İslâm'ın ne ölçüde bireysel ve kolektif hayalin (imaginaire; Fransız sosyal bilimlerindeki bu kavram, son elli yıl içerisinde genişleyen bir anlam kazanmıştır), ideolojik manipölasyonların ve dışarıdan gözlemcilerin tasvirî anlatımlarının nesnesi olduğunu anlama noktasında bizi muktedir kılar. İslâm dünyası çeşitli teolojik ve felsefi meseleler üzerine yapılan tartışmalardan, kanunlar ve onların yorumları, zengin mistik tecrübeler ve geçmiş dönemleri karakterize eden tarihsel çalışmalarla ilgili çekişmelerden entelektüel veya manevi olarak yararlanmamıştır. İslâm, Safavî ve Osmanlı saltanatlarının ulemayı farklı düşünce ekolleri arasındaki münazaralardan kopmuş bir ortodoksluğun emre âmade muhafızları statüsüne indirdiğinden itibaren, entelektüel ve manevi olarak tevârüs edilememiştir.

Geçen otuz yıl boyunca meydana gelen değişimler, Emevîlerin ve hatta Safavî ve Osmanlıların idaresindeki klasik çağdan itibaren dinin devlet kontrolü altına sokulmasıyla ortaya çıkanlardan daha da dramatik etkilere sahip olmuştur. Cehalet alanları siyasal olarak “bağımsız” uluslarda yayılmaya devam ederken, Batı'daki “insan ve toplum” bilimi dünyayı keyfî bir biçimde bölme ve gerçekliği parçalama; zihin yapılarını, bilgi modellerini, eylem biçimlerini ve hakimiyet stratejilerini oluşturma tarzlarını, anlamları ifade etme tiplerini vs. yayma ve empoze etme görevini sürdürmektedir ki bu, nihai noktada “Batılı sosyal bilimlerin insanı” olarak James Clifford tarafından mükemmel olarak tasvir edildiği gibi “Biz/Bizi” mentalitesine götürmektedir. Bu “Biz”, tüm entelektüel ve bilimsel hakimiyetini, tazammun ettiği felsefeleriyle birlikte evrensel olarak kabul edilen, tüm siyasal rejimlerce tatbik edilen ve nadiren tartışılan pazar ekonomisi “kanunlar”ı yoluyla bütün diğer kültürlere uygulamaktadır.

Bu geniş boyutlu ve görülmemiş fenomen, on dokuzuncu yüzyılın büyük bir kesiminden 1960'lara varıncaya kadar ki sürede kolonyalizmin gerçekleştirdiğinden çok daha fazla hayatları etkilemiş ve insanın kaderinin yönüyle ilgili olarak olduğu kadar insan şahsiyetinin felsefi ve hukukî statüsü için de çok daha geniş ve ciddi neticelere sahip olmuştur. Post-kolonyal ülkeler artık acılarını dile getirememekte ya da eski kolonyal güçlere karşı ahlâkî suçlamaları açıkça dillendirememektedirler; bu ülkelerin elit sınıfları, yabancı güçleri dışarı atmak suretiyle kendilerini kölelikten kurtardıklarını iddia ettikleri vatandaşları karşısında ahlâkî ve siyasî zayıflıklarını bütünüyle ortaya koymuş bulunmaktadır. Batının yeni-kolonyalizmini suçlama noktasında ısrar eden entelektüeller, her biri kendi ülkelerinin geçmiş ve yakın tarihini eleştirel bir şekilde ele almayı ihmal ederlerken, sorumsuz bir tutum sergilemekte, Batı'nın mazlum halklar üzerinde kurduğu hakimiyet tarihinin ötesine geçen modern bilim ve gelişmeye dair reddedilemez dersleri görmezden gelmektedirler.

Eğer ahlâkî protesto artık uygun bir reaksiyon değilse, Oryantalist tenkitçilik de değildir, hatta daha da azı bile. Şu bir vâkıa olarak bakıdır: Modern teknolojinin başarısına ve sosyal bilimlerin yerini alan Pazar ekonomisi kanunları vasıtasıyla onun "meşruiyeti"nin güçlenmesine bağlı olarak hüküm süren hegemonik akıl, evrenselliğe ulaşma iddiası ile uzun süre mazlum kalmış azınlıkların özgürlük ve şeref uğruna kendi meşru, devredilemez haklarını elde etmek için çaba sarfettikleri her yerde görülen insanlık durumunun başına gelen utançlar ve aşağılanmaları uzlaştırmak zorundadır.

Batı'da hâlen icra edilmekte olan İslâm çalışmaları, hegemonik aklın kurbanı olmaya devam etmektedir. Kolonyal yönetimin bıraktıklarını tashih ederken, hegemo-

nik akıl, İslâm'ı Aydınlanmadan tevarüs edilen epistemo-
lojik çerçeveye yerleştirmeyi sürdürmektedir; üstelik bu,
Aydınlanmanın, postmodern durumun tüm sanatkarları,
düşünürleri, yaratıcıları tarafından modası geçmiş, eski-
miş olarak açıkça ilan edilmiş olması gerçeğine rağmen ol-
maktadır. Sözde (iddialarınca) İslâmî fundamentalist, ra-
dikal ya da entegrist gruplara dair tüm yakın zamanda
oluşmuş literatür sadece on dokuzuncu yüzyıldan beri İs-
lâm ve Müslüman dünya üzerine dayatılmış dar epistemo-
lojik sınırları güçlendirmeye hizmet etmektedir.

Aşağıda İslâm ve İslâm dünyası çalışmalarına uygu-
lanabilme imkanına sahip, bilişsel bilimlerdeki yeni geliş-
melere dayalı entelektüel, bilimsel yaklaşım tarzları ele
alınacaktır.

KÜRESEL BİR BİLGİ TEORİSİ

Bu deyimle bir eleştirel bilgiyi kastediyorum; sadece
her disiplinde elde edilen yeni malumatlar ışığında süre-
kli olarak yeniden-düşünülen değil, fakat aynı zamanda
kendi prosedürleriyle, postulatlarıyla ve ifadeleriyle yüz-
yüze gelen aklın değişen duruşları ışığında da devamlı
olarak gözden geçirilen bilgiyi kastediyorum. Bu durum,
aydınlanmaların aklına yönelik olarak postmodernistler
tarafından yapılan karşı çıkışlarca iyi bir şekilde ortaya
konulmaktadır. Şu bir gerçektir ki, İslâm çalışmalarında-
ki bilginlerin büyük bir çoğunluğu aklın konumlanışların-
daki bu değişimlere yeteri kadar dikkat göstermemekte-
dir. Söylemeye gerek bile yoktur ki, bu tür bir epistemolo-
jik mesele, benim, çağdaş İslâm düşüncesi için *düşünüle-
mez* ve *düşünülmemiş* diye adlandırdığım şeyi temsil et-
mektedir. İşte bu, Müslümanlar tarafından kendi toplum-
larının mevcut bağlamında dile getirilen çeşitli söylemleri
Avrupa dillerine sadece aktarmakla yetinen tüm sosyal ve

siyasal bilimcilerin kendilerini, bizzat Müslümanların söyleminin ötesinde İslâm'ın bilimsel söylemi içerisindeki düşünülemez ve düşünülmemiş olanı pekiştirmeye ve yaymaya vakfetmelerinin nedenidir.

Şimdi, örneğin, dinlerle ilgilenen bilim adamlarının hâl-i hazırda kullanmakta oldukları şu sözcük dağarcığını düşünelim: inanç, iman, kutsallık, ritüel, mit, kıssa, sembol, mesel, metafor, zaman, dindışı, seküler (Fransızca'da laik), spiritual, spiritualite, ilahî, Tanrı, tanrılar, vahiy, yorum, tahayyül, hayâlî, hârikulade, doğa, kültür, ortodoksi, heterodoksi, mezhep, hakikat, şiddet vs. Bu kelimelerden her biri tarihçiler, sosyologlar, antropologlar, etnologlar, psikologlar, psikoanalistler vd. tarafından muhtelif bağlamlarda ele alınmıştır. Onlar, klasik ve çağdaş dönemlerdeki İslâm üzerine oluşturulmuş "bilimsel" literatürde nasıl kullanılmışlardır? Çokdisiplinli kavramlar olarak onlara, ne ölçüde, ne sıklıkta Müslümanların söylemlerinin tüm tiplerini, tüm seviyelerini yapıbozuma uğratmak -örtük postulatları açık hale getirmek- için müracaat edilmiştir. Ernest Gellner Avrupa bağlamı içerisinde akli ele aldığı anda (krş. Onun son dönemdeki çalışması *Reason and Culture: New Perspectives on the Past*, Oxford, 1992); Müslüman toplum üzerine yazdığı anda (bk. Onun eseri *Muslim Society*, Cambridge, 1981) bunu yapmıştır; bununla birlikte o sadece eleştirilmemiş, iyi işlenmemiş eski kategorileri kullanmıştır.

Lectures du Coran (2. bs. Tunus, 1991) ve *Critique de la raison islamique* (Paris, 1984) başlıklarını taşıyan iki eserimde ben, İslâm ve "Müslüman" toplumlar ("Müslüman" toplumlar hakkında konuşulabildiği kadarıyla) üzerine bilimsel bir söylemin yeni bir eleştirel, yapıbozumcu ifadesine ulaşmayı amaçlayan stratejik bir program içinde öncelikli olması gereken bir takım meseleleri sıraladım. Bu meselelerden bazıları şunlardır:

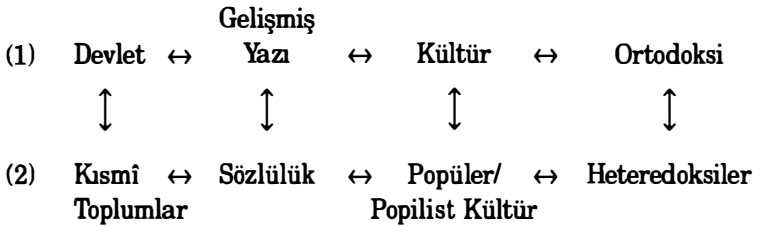
1. Kur'ân fenomeni ve tarihsel Medine tecrübesi.
2. Antropolojik paradigmlar olarak câhiliye, ilim ve islâm.
3. Mitsel hâfızanın sembolik figürleri olarak sahâbe ve tâbi'ünün (Hz. Muhammed'in arkadaşları ve onlardan sonra gelen nesil) doğuşu.
4. Yaşayan gelenek, etnografik gelenekler ve ideolojik bir strateji olarak gelenekleştirme.
5. Otorite, güç ve meşrûiyet arayışı.
6. Dinî söylemler ve kolektif pratikteki şiddet, kutsallık ve hakikat.
7. Kültürel ve entelektüel tarihin boyutları olarak unutmama, elimine etme ve bastırma.
8. İdeolojik bir süreç olarak ortodoksi.
9. Kitap-kitap toplumlarından sekülerleşmiş toplumlara.
10. Hegemonik akıl kavramı.

İslâm çalışmalarında henüz işlenmemiş daha bir çok örnek verilebilir. Yukarıda zikredilen her bir konuda tarihsel yaklaşımları, sosyolojik incelemeleri (entelektüel tarihte İbn Rüşd'ün, İbn Haldun'un, İbn Hazm'ın ve diğerlerinin muvaffakiyetsizliğinin sosyolojisi) ve antropolojik sorunsalları, linguistik analizleri ve saireyi kullanmanın lüzumunu idrak etmek kolaydır.

İslâm'ın ve İslâmî prensiplerin etkilemiş olduğu toplumların şümüllü, analitik ve eleştirel bir sunumuna ilişkin bu çokdisiplinli inceleme sadece spekülâtif, teorik münakaşa tarafından dayatılmamaktadır; çok daha fazla olarak her toplumun tarihinde iş gören fiilî güçler tarafından gerekli kılınmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir: "Müslüman" toplumlara artık bizim etnografik görüşümüzce yaklaşılmamalı ve onların üstleri örtülmemelidir. Etnografi,

her bir etno-kültürel grubu ya da toplumu tüm diğerlerinden ayrı kılmak için *yemel* özellikler üzerinde ısrar eder; bunun aksine antropoloji ise kuşatıcı açıklamalara erişmek için şiddet, kutsallık, kurban etme, otorite, güç, zaman ve anlatı, tarihsellik ve saire gibi evrensel güçleri, küresel yapı ve mekanizmaları nazar-ı itibara alır. Haliyle bu ayırım, mesela Clifford Geertz'in çalışmalarında ortaya çıktığı gibi aynı açıklıkta kesin bir saygıyla karşılanmamıştır.

Tüm bu tespitler aşağıdaki diyagramda sistematik hale getirilebilir:



Bu diyagram üzerine yorum yapmak, bütün bir kitabı gerektirecektir, fakat bazı açıklamalar benim *Rethinking Islam* (Bloomington, Ind., 1994) adlı eserimde bulunabilir. Yine de buraya birkaç özet hatırlatma ilave edeceğim.

Geleneksel tarihyazımı bilinen tüm toplumlarda ortaya çıkıştan (yaratılıştan) başlayıp doğrusal bir evrim gerçekleştirerek tarihçinin o anki zamanına kadar gelen bir anlatıyı empoze eder. Bu vizyon, merkeziyetçi bir siyasal güçle ilişkilidir (devlet, nazar-ı itibara alınan devre göre çok ya da az kompleks olabilir); *yazıya* ve okumaya muktedir toplumsal grup gelişmiş bir kültür üretir; yazma, düşünme, inanma ve davranışta bulunma noktasında ortodoks bir yol haline gelmiş olan kurulu, kontrol altına alınmış ve yeniden üretilmiş kurallar, normlar ve prensip-

ler ile bir bilgi modelini bütünüyle yapılandırır. Diyalektik bir karşılıklı etkileşimde işlemde bulunan dört gücü birbirine bağlayan yatay oklar, tarihsel evrimi, toplumun hakim ve baskın düzeyinde iş gören sosyolojik mekanizmaları ifade etmektedir; bu düzey, hâl-i hazırda devlete az ya da çok bağlı (bazıları ona muhalefet edebilir), fakat ayrı, müstakil, ve daha sıkça ikinci seviyeye ait tüm sosyal aktörlere *düşman* sosyal veçhelere dair *yazılı* dokümanları kullanan tarihçiler tarafından tasviri yapılan ve incelenen bir düzeydir. Diyagramdaki ikinci seviyede de, aynı diyalektik bir karşılıklı etkileşimce yatay olarak birbirine bağlı dört güç vardır; fakat, dikey olarak üst seviyedeki güçlere karşı gelmektedir. Bu aşağıdaki düzey (ikinci düzey), yerel diyalektleri öğrenmek, sözlü birikimi toplamak vb. için kabile, klan, rençper ve bedevilerle yaşama zorunluluğunda olan etnograflar tarafından incelenmektedir.

Aşağı düzeyle ilgili kavramlaştırma, tasvir ve bilgi, yukarı düzeye dair ortodoks normları yazan, okuyan ve öğreten kimselerce gerçekleştirilen seçmeler, ayıklamalar, bölümler, marjinalize etmeler ve önemsiz göstermelerle belirlenir, tespit edilir, ifade edilir ve değerlendirilir. Popüler diye adlandırılan şey hakkında ya da son otuz yılda Üçüncü Dünya toplumlarında terimleştiği gibi *popülist* kültür hakkında nasıl konuşuruz ya da onu nasıl yorumlarız? Büyü, hurafe, paganizm, çoktanrıcılık, heteredoksi, mezhep kelimelerini bâtıl inanç, az gelişmiş kültürler, anarşi, siyasal düzene karşı gelme olarak isyan (mesela on dokuzuncu yüzyılda Fas'ta bilâdü's-siba bilâdü'l-mahzene karşı), logosentrist yazı, akıl, yüksek kültür, medeniyet ve saireye referansla kim kullanmaktadır? (Jack Goody, ünlü kitabı *The Domestication of the Savage Mind*'i, Cambridge, 1977 kaleme almıştır, Fransızca'ya çevirisi daha manidar bir başlıkla olmuştur: *La raison graphique*, Paris, 1979; aynı şekilde o, yakın zamanda da *The Interja-*

ce between the Written and the Oral'ı, Cambridge, 1987, yazmıştır. Ben Kitap-kitap toplumları kavramını ele aldığım da tam olarak bu antropolojik karşıtlığa (yazılı ve sözlü olana) işaret etmekteyim). Burada modern akademisyenliğimizin, nasıl kültürel, entelektüel ve etnik sözcüklerle gizlenmiş siyasal ve ideolojik ayrımlar olan oldukça eski, köklü ve dünya çapında yaygın ayrımları yansıttığını, sürdürdüğünü ve desteklediğini açıkça görürüz.

Avrupa toplumlarında bu karşıtlıklar, on sekizinci yüzyıldan itibaren (ve hatta bazı noktalar itibariyle on altıncı yüzyıldan itibaren) üst güçler ve mekanizmaların küresel sosyal alana genelleştirilmesi doğrultusunda evrilmiş; ümmilik hemen hemen ortadan kaldırılmış; demokrasi, kanun hakimiyeti, ve insan hakları her bireye garanti edilmiştir; fakat, antropolojik gerilimler yüzyıllar boyunca etki etmiş ve halen günümüzde de birçok noktada etkisini sürdürmektedir. Üçüncü Dünya toplumlarındaki -tabii ki, tüm "Müslüman" toplumlar da dahil- diyagramın göstermiş olduğu gerilimler tek partili ulus-devlet fenomeninin ortaya çıkışından itibaren görülenden daha da fazla olarak tahripkardır. Kısa süre içinde ümmiliği yok etmeye yönelik siyasal irade, oldukça eza verici olmuş ve ideolojik amaçlardan ilham almıştır ki, artık sözlü kültür yüzyıllardır varolan eski sosyal, psikolojik ve ahlâkî fonksiyonlarını kaybetmiştir. İşte popülist kültür rençper, dağlı ve bedevî "kitleler"i "cehâlet"lerinden kurtarmak için milliyetçi "elitler" tarafından empoze edilen bu yıkıcı politikanın bir sonucudur.

Yukarıdaki inceleme çerçevesi hassaten faydalıdır. Şöyle ki, onda, siyasal ve sosyal tarih, entelektüel ve kültürel tarih, dinî tarih ve tabii ki farklı sosyal gruplar tarafından kullanılan muhtelif formlar dahil diller birbiriyle işbirliği halinde ve irtibatlıdır. Bu çerçeve içinde dar bir teolojik perspektiften uzak olarak din, kendi tarihsel, sosyolojik ve antropolojik bağlamı içerisinde çalışılır; böylece de,

toplumsal-tarihsel, evrensel bir fenomen olarak bir din teorisi için adım atılmış olur. Bu bakış açısında İslâm, küresel bir bilgi teorisinin parçası olarak sosyal bilimler vasıtasıyla çalışılabilen diğerleri arasında sadece bir örnektir. Böyle bir yaklaşım, bütün olarak, İslambilimciler ve siyasal bilimcilerin ortaya koymuş olduğu görüşle karşıtlık oluşturmaktadır; ki bu bakış açısının aksine onlar, dinî yetkeye ait bir güç, yüzyıllarca baki kalmış ve İslâm'a kucak açan ulusların kaderini kontrol etmiş bir tür dev olarak İslâm'ın reddedilemez özgünlüğü üzerinde odaklaşmışlardır. Münhasıran "İslâm" üzerine odaklaşmaktan daha fazla, yukarıda ortaya konan çerçeve bizi toplumun tüm seviyelerindeki (sosyal sınıf ve gruplar, daha az ayrıcalıklı sınıfa karşı elit sınıf, ve aynı şekilde hem sosyal hem de siyasal alanlarda zuhur eden altgrup çatışmaları) taraftarları yönlendiren güçleri analiz etmeye muktedir kılar.

Aynı zamanda, bilgin, dar ideolojik sınırlardan kurtulur ki, bunlar, ya elit bir grup (1. düzey) tarafından üretilmiş ve neşredilmiş literatüre dayalı olarak küresel bir şekilde toplumu incelemeyi ya da bir kimsenin araştırmasını, daha geniş bir toplumsal-tarihsel süreçten tecrit edilmiş spesifik bir etno-kültürel grubun tüm yönleriyle çalışılmasına hasretmesini (2. düzeyde ihtiva edilen etnografik monograflar) tercih etmede kendini gösterir. Maalesef, bu iki yaklaşımın (özellikle bu ikisi bütünüyle birbirinden ayrı olduğunda) ikisinde de kendini gösteren zayıflık ve tehlikelere temas etmeye çalışan tarihsel/antropolojik çalışmalar büsbütün nadirdir.

Saf bir dinî fenomen olarak İslâm'ı çalışmak büyük boşluklar ve ihmal edilmiş alanlarla neticelenir ki, bunlar, Hristiyanlık ve Yahudilik çalışmalarında görülmemeleri dolayısıyla daha bağışlanamazdırlar. Gerçekte, İslâm'ın, Hristiyanlık ve Yahudilik'le ilişkisi bağlamında ayrı bir tarihsel, doktrinsel ve sosyolojik statüye kavuşturulması

gerektiği fikri, bu dinler arasındaki yakın bağlar nazar-ı itibara alındığında düşünülemez görünmektedir. İster İslâm, Hristiyanlık ve Yahudilik arasında derin ve köklü süreklieliklerin olduğu ele alınsın isterse bunlar arasındaki zıtlıklar göz önünde bulundurulsun, semiolojik ve antropolojik bakış açısı bize din çalışmalarını tayin eden bu iki yapının teorik geçerliliğini test etme imkanı verecektir.

Birincisi, farklı sosyo-kültürel gruplara hitap eden orijinal bir sembolik başşehir istismar etmek ve kontrol altına almak için girişilen taklidî yarış ve rekabettir. Bu, kadim İran'dan kadim Mısır'a kadar ki Yakın Doğu'da meydana gelmiştir ki buralarda tektanrıcılık, vahiy, nübüvvet, ölümsüzlük, gök kitabı (Geo Widengren'in ifade ettiği gibi), ışık ve karanlık ve iyilik ve kötülük kavramları tedrici olarak tek bir zihin yapısı ile doğru bilgiyi ve nihai hakikati kavramlaştırma tarzını tesis etmiştir. Aynı zamanda bu kavramlar, kendi kudretlerini meşrulaştırmak ve desteği garanti etmek için yarış halindeki güçler tarafından kullanılan inanç sistemlerini tesis etmede de bir dizi araç sağlamaktadır.

İkincisi, bu analitik ve teorik çerçeve, *yeni bir kültürel kod ayrımı* bizi birbirinden ayrılmış inanç sistemlerinin ortaya çıkışını ve sosyal inşasını açıklama ve Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm olarak adlandırılan inançların nasıl tarih boyunca "mezhepler"e ya da türedi dinlere bölündüğünü ortaya koymaya imkanlı kılar. Ve fakat, tarihsel ve antropolojik bir bakış açısından bir dinin temeli düşünüldüğünde açıktır ki, aynı yapılar sadece farklı kültürel ve semiolojik temsillere sahiptir; dıştan farklı görünen ideolojiler ve mitolojiler, özellikle de büyük imparatorluklar bağlamında, alta yatan sembolik sistemlerin aynı yaratıcı süreçten çıktıkları gerçeğini saklarlar. Kadim bir ibadet alanı üzerine bir cami inşa etme, toplu ibadete ayrılmış bir gün olarak Cuma'yı belirleme, birkaç güne karşıt olarak tüm bir ay boyunca

ca oruçtutma, İshak, İsmail, İbrahim, Musa ve İsa'ya dair mitsel figürleri değiştirme, Tanrı'nın varlığını tartışma, vahyi yeniden tanımlama gibi eylemlerin tamamı, her bir dini benzersiz "gerçek din"e (Kur'ân'ın deyimiyle dînü'l-hak; ve Hegel bunu pür bir felsefî bağlamda söyleyecektir) dönüştürmek için insan varlığının ritüel, kültürel, ahlakî, hukukî ve siyasi düzeylerini şifreli hale getirme biçimleridir.

Sosyal bilimlerin dinin yorumlanmasına tatbikini indirgemeci olarak gören muğlak Müslüman muhalefet, İslâm üzerine yapılan bilimsel araştırmayı durdurmamalı, Hristiyan teologların, araştırmacıların sonuçlarına karşı çıkmalarına ve onları kabul etmeyi reddetmelerine rağmen Hristiyanlık çalışmalarının devam ettiği gibi devam etmelidir. Hatta, reddetme eyleminin kendisi sosyolojik, tarihsel ve psikolojik bakış açılarından incelenmelidir: bu reddiye'nin tezahür ediş biçimleri, altta yatan kavramlar ve onun gerisindeki bireysel ve toplumsal güdüler. Ancak bundan sonra biz, zihnin kapalı veya açık duruşlarının, sosyal aktörler tarafından empoze edilen davranış ve temsillerin sonucu olduğunu kavrarız. Bu şu anlama gelmektedir: Diğer tüm dinler gibi İslâm, tayin edici bir faktör değildir; fakat o, bizzat, sosyal aktörlerin ihtiyaçlarını karşılayacak fonksiyonları yerine getirebilmek için şekillenmiş, dönüşüme uğratılmış ve takyit edilmiştir.

İslâm'ın, sosyoloji, sosyal psikoloji, söylem analizi ve kültürel antropolojinin alanlarından dışarıda tutulması devam etmektedir; İbn Rüşt'den beri İslâm, hakikat ve onun teori ve pratiği üzerine yaptıkları tartışmalarında filozoflar tarafından görmezden gelinmiştir. Felsefe dinî yorum ve söylemleri nasıl etkilemektedir? Tersinden sorulduğunda, bilişsel olarak temellenmiş bir din çalışması, felsefî araştırmayı nasıl hareketlendirmektedir? Bu yola girme riskini göze alan her hangi bir Müslüman bilgin, sadece, "ciddi" meslektaşlarının tenezzülüne ermeye ya da bü-

yük çoğunluğun bağlı olduğu hakim ortodoks görüşü kabul etmeyi reddetmesi dolayısıyla tam bir tecrit edilmişliğe muvaffak olur. Aksine, fundamentalist militanlar tarafından kaleme alınmış en küçük bir metin bile bir doktora tezi için yahut oldukça başarılı bir kitap için temel olur.

Ortaya konulan tespitler göstermiştir ki, İslâm çalışmalarının, Batı akademik ve kültürel araştırma geleneğiyle tam olarak bütünleşmeden önce kat edeceği çok uzun bir yol vardır. Bu arada onlar, Asya Çalışmaları, Ortadoğu Çalışmaları yahut Yakın Doğu Çalışmaları bölümleriyle tahdit edilmiş olmaya devam etmektedirler ki, bu bölümlerde amacı olan ve tanınmış uzmanlardan çok azı kıskanç bir biçimde kendi alanlarını korumakta ve kendi fikirlerinin gerçek sosyal bilimlerce eleştirilebileceği ve yargılabileceği korkusuyla diğer bölümlerle daha geniş bir akademik zemin üzerinde işbirliği yapmayı reddetmektedirler. İslâm çalışmaları tarih, sosyoloji, psikoloji, linguistik, felsefe, antropoloji ve din bölümleriyle bütünleşmiş bir alan olarak kabul edilmelidir; zira İslâm ve İslâm düşüncesi Akdeniz kültürel tarihinin, siyaset ve ekonomisinin ve daha da genişletilirse, Kuzey Amerika dahil Avrupa ve modern Batı medeniyetinin bütüncül bir parçasıdır. Üniversite fakültelerinde hizmet veren Oryantalist bilginler, on dokuzuncu yüzyıla ve hatta bazı noktalarda Orta Çağlara (özellikle dinler tarihi ve teolojinin söz konusu olduğu yerlerde) kadar giden ideolojik bir perspektifi sürdürmüşlerdir. Bu, gittikçe küçülen bireysel imtiyazları korumak için yapılmıştır. Bu görüşler kesinlikle “Oryantalizm”in polemiksel yersiz bir eleştirinin yansıması değildir.

Batı’daki üniversite ve araştırmacıların, İslâm çalışmalarını “postmodern” bilgi teorileriyle aynı entelektüel ve bilimsel çerçeve içerisinde görmede ısrar ettiklerini belirtmek isabetli olacaktır. Bunun böyle olmasının görünür sebebi sosyal bilimlerin gelişimiyle demokratik, sanayileşmiş

ulusların ihtiyaçları arasında yapısal bir irtibatın söz konusu olmasıdır. Siyasi ve iktisadi bir bakış açısından, İslâm ülkeleri, siyasal sistemin yerleşik fundamentalist doğası nedeniyle İslâm çalışmalarına ilmî/ampirik bir yaklaşımı ne desteklemekte ne de teşvik etmektedirler. İslâm üzerine yapılan araştırmanın anlatısal (tahkiye edici) ve tasvirî çalışmalarla sınırlanıp sınırlanmayacağı, ya da İslâm üzerine yapılan araştırmanın kesinlikle entelektüel modernitenin kendileri için *düşünülemez* olduğundan hareket eden fundamentalist muhalefete rağmen, entelektüel modernite tarafından bu araştırmalara yüklenilmiş talepleri karşılayıp karşılamayacağı konusu incelenmeye devam etmektedir. Bu tür talepler hâl-i hazırda mevcuttur, fakat entelektüel ve bilimsel araştırmaları dar bir biçimde tanımlayan kolektif *hayal* tarafından desteklenen katı resmî ideoloji nedeniyle bu talepler ne teşvik edilmekte ne de karşılanmaktadır.

Yine de İslâm ve İslâm kültürüne ilişkin mevcut entelektüel perspektifin değiştirilmesinin niçin oldukça önemli olduğunun bir diğer nedeni de İslâm'a dair yazılmış Oryantalist eserlerin münhasıran Aydınlanma aklından elde edilmiş felsefî prensipleri yansıtmaya devam etmesidir; üstelik de bu durum, 1960'lardan itibaren bu prensiplerin sosyal bilimciler tarafından eski, kıymetini yitirmiş olarak görülmemekte olmasına rağmen söz konusudur. Öyle görünüyor ki çağdaş Batı felsefesi ve medeniyeti dünyaya bakış ve dünya hakkında düşünme noktasında sadece iki tarzı benimsemektedir: bir yanda "postmodern durum"un sonuçları, ve diğer yanda, bütün diğer kültürleri ve toplumları analiz etmede Aydınlanma geleneğinden tevarüs edilmiş kriterleri, tanımları ve değerleri kullanma. Cezayir'deki Fransa'nın Fransız vatandaşları için bir seçim sistemini, Cezayirli "yerliler" için başka bir seçim sistemini tesis etmesini anımsatan bu durumlara bir son verme zamanı gelmiştir.

Metodolojik ve epistemolojik meseleler, her zaman

görülemezler de, dünyanın büyük ideolojileriyle doğrudan bağlantılıdır. Sosyal psikoloji ortaya koymaktadır ki, tüm bilgi, yeni bilgiyi reddetme ya da entegre etme siyasetiyle irtibatlıdır ki, birinci durumda (reddetme) o yeni bilgi mevcut ideolojik görüşlerin altını oymakta, ikinci durumda (entegre etme) ise o bilgi mevcut ideolojik görüşleri güçlendirmekte ya da tekit etmektedir. Kur'ân'ın dokuzuncu sûresinin birçok âyeti (5-29) açıkça Müslümanların ret ya da kabul etmeleri gerektiği şeyi ifade etmektedir. Mukabil olarak Hristiyan ve Yahudi kutsal metinleri de Ortaçağlardan itibaren benzer bir fonksiyonu yerine getirmiştir. Akıl Çağı'nın girmesiyle, evrensel değerler ortaya atıldı, Kant'ın transendental aklı ve Hegel'in felsefî ruhu tarafından güçlendirildi, ki bunların tümü de liberal sosyalizmin ve yetmiş yıl boyunca komünizmin egemen olmasına götürdü. Aykırı prensipleriyle birlikte komünizmin çöküşünden itibaren tarih, liberal felsefeyle çelişecek, yarışacak ya da onun yerini alacak bir pozisyonda tek bir mantık ya da dünya görüşünün olmadığı anlamında sona ermiştir.

Çok az sayıda İslambilimci meslektaşım İslâm ve Müslüman dünyaya dair kaleme aldıkları yazılarında aşık olan sosyal bilimlere daha geniş bir felsefî ve antropolojik çerçeveye dahil etme niyetindedir. Bu tür durumlar altında, şu sonuca varmak makul görünmektedir: İslâm çalışmaları, büyük olasılıkla bilgimizi geliştirmek ve iletmekten ziyade kendi kariyerlerini düşünen ileri düzeyde bilgin, uzman, denemeci, hikayeci, gazeteci, hızlı gözlemci, siyasal bilimci ve akademisyenlerin alanı olarak kalacaktır; tabii ki, akademik oyunun kurallarını değiştirmede ve mevcut bilgi ve hâl-i hazırdaki entelektüel teorilerin üretiminde kullanılan dindar görünümlü kalıpları kırmada başarı gösteren bir yetkin ve şanslı araştırmacı ve düşünürler grubu olmadıkça.

BİBLİYOGRAFYA

- Arkoun, Mohammed. *L'état du Maghreb*, Paris, 1991.
- Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Yiterature, and Art*, Cambridge, Mass., 1988.
- Guillaume, Marc, ed. *L'état des sciences sociales en France*, Paris, 1986.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trc. Geoff Bennington ve Brian Massumi, Minneapolis, 1984.
- Wagner, Peter, vd., ed. *Social Sciences and Modern States: National Experience and Theoretical Crossroads*, Cambridge, 1991.

İNSANBİLİMLERİ, SOSYAL BİLİMLER VE İSLÂM ÇALIŞMALARI*

Jacques Waardenburg

Batı'da,¹ bir medeniyet ve din olarak İslâm'a, Müslüman halklara ve toplumlara dair Müslümanlar ve gayr-i müslimler tarafından gerçekleştirilen akademik çalışmalar, tarihi itibariyle en az yüz elli yıllık kayda değer bir geçmişe sahiptir ki, bu çalışmalar, Kur'ân'ın Alman bilgin Gustav Fluegel tarafından 1834'te hazırlanan ilk ilmî neşriyle başlamıştır. İslâm çalışmalarının tarihi, birçok kez genel olarak ortaya konulmuştur; fakat, onun şümullü bir incelemesi henüz gün ışığına çıkmış değildir.²

-
- * Jacques Waardenburg, "Humanities, Sosical Sciences and Islamic Studies", *Islam and Christian-Muslim Relations*, I (Birmingham 1990), sy. 1, s. 66-88.
1. Bu makale, Varşova'da, 4-8 Eylül 1989 tarihinde gerçekleştirilen ve Polish Association for the Science of Religion ile International Association for the History of Religions tarafından organize edilen "Studies of Religion in the Context of the Social Sciences" üzerine bir konferansta sunulmuş "Social sciences and the study of Islam" başlıklı bir tebliğden bölümler ihtiva etmektedir.
 2. Birinci Dünya Savaşı dönemine kadarki süre için bk. Gustav Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1923). Genel olarak İslâm çalışmalarının tarihi hakkında bk. Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam* (Seattle-London: University of Washington Press, 1987), ve Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic*

Geniş çapta bir akademik bilginin toplandığı kabul edilse de, son on yıllar boyunca, bilginlerin kullanmış olduğu yöntemler hakkında ve onların çalışmalarının altında yatan önkabuller, motivasyonlar ve niyetler hakkında tartışmalar baş göstermiştir.³

Metinsel çalışmaları Müslüman toplumlardaki alan çalışmalarıyla kombine etmek sıklıkla zor olmaktadır. Batı'daki -hem Avrupa hem de Kuzey Amerika- mevcut sosyal ve kültürel değerler, bilginlerin İslâm'ı anlamalarında, özellikle koloniyal dönemde bunun farkına varmış olan çoğu bilginin anlamalarında gerçekleşenden daha önemli

Studies: A Tradition and Its Problems (Malibu, CA: Undnena Publications, 1983). Bazı ünlü İslambilimciler hakkında daha detaylı bir inceleme için bk. Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident: Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam, et se sont formés une image de cette religion: I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignon* (The Hague-Paris: Mouton Publishers, 1970). Buna aynı yazarın şu makalesi ilave edilebilir: "Changes in perspective in Islamic studies over the last decades", *Humaniora Islamica* (Mouton Publishers,) 1 (1973) 247-260. Benim şu incelememle krş. "Islamic Studies", *The Encyclopedia of Religion* içinde, c. 7, 457-464.

3. Eleştirel sorular, özellikle Müslüman ülkelerden gelen araştırmacılar ve bilginler tarafından ortaya konulmuştur. Mesela bk. A. L. Tibawi, *English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism* (Geneva: Islamic Centre, 1385/1965), ve aynı yazarın, *Second Critique of English Speaking Orientalists and Their Approach to Islam and the Arabs* (London: The Islamic Cultural Centre, 1399/1979). Krş. Anouar Abdel Malik, "Orientalism in Crisis", *Diogenes* 44 (1963) 103-140; Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectuals* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1976) ch. 3; ve tabii ki, Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978); onu takip eden birçok reaksiyon arasından biz sadece şu çalışmayı kaydediyoruz: Sadiq al-Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin* 8 (1981) 5-26.

İslâm çalışmalarında (i) metodolojik meseleler hakkında aynı zamanda bk. Jacques Waardenburg, "Islam Studied as a Sign and Signification System", *Humaniora Islamica* (Mouton Publishers) 2 (1974) 267-285, ve "Assumptions and Presuppositions in Islamic Studies", *Ročník Orientalistický* (Warsaw) 43 (1984) 161-170.

bir rol oynamış görünmektedir. Bir bütün olarak İslâm'a dair muayyen genel ifadeler ve hatta yargılar, umumi olarak, ulaşılabilir verilere yönelik akademik bir ilgiyi ve Müslüman hayat tarzına ilişkin insani bir alakayı yansıtmaktan ziyade, bu konuyla ilgilenen araştırmacının hususi inancının ve maneviyatının -ya da maneviyat eksikliğinin- bir yansıması olmaktadır.

Bununla birlikte burada bizim amacımız, İslâm çalışmalarının mazisi hakkında hüküm vermek değildir; zaten bu görevi ifa noktasında da kendimizi yetersiz görmekteyiz. Daha ziyade biz, İslâm çalışmalarının günümüzde ulaştığı noktayla ve gelecekteki imkanlarıyla ilgilenmekteyiz. Bu amaca yönelik olarak insanbilimleri ve sosyal bilimler tarafından İslâm çalışmalarına ne tür katkılarının yapılmış olduğunu sormak faydalı olacaktır. Bazı bilginler onlar arasında köklü bir farkın olmadığını düşünmektedirler. Her hâl ü kârda insanbilimleri ve sosyal bilimler, kültür ve din çalışmaları için ve kesin olarak İslâm çalışmaları için vazgeçilemez ve birbirini tamamlayıcı görünmektedir. Bu makalenin ana bölümü, bu iki tür yaklaşıma ayrılacaktır.

Makaleyi, daha geniş bir alan olan din çalışmaları (din bilimi ya da Almanca *Religionswissenschaft* ve Flemenkçe *godsdienstwetenschap*ın çevirisi için başka herhangi bir terim olabilir) içerisindeki İslâm çalışmalarının genel bir haritasını ortaya koyarak bitireceğiz.⁴ Bu alan,

4. Bazı bilginler, din bilimi alanı ile İslâm çalışmaları alanı arasında oldukça büyük bir mesafe olması olgusundan şikayet etmektedirler. Bk. Charles J. Adams, "The History of Religions and the Study of Islam", J. H. Kitagawa, M. Eliade ve C. H. Long (ed.), *The History of Religions: Essays in the Problem of Understanding* içinde (Chicago-London: University of Chicago Press, 1967), 177-193; W. A. Bijlefeld, "Islamic Studies within the Perspective of the History of Religions", *The Muslim World* 62 (1972), 1-11. Krş. Jacques Waardenburg, "Islamforschung aus religionswissenschaftlicher Sicht", *XXI. Deutscher Orientalistentag*, 24-29

insanbilimleri ve sosyal bilimler içerisinde çalışan çoğu araştırmacı tarafından ihmal edilmeye yüz tutan belli bir teorik çerçeve geliştirme ve belli sorular sorma yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır.

1. İNSANBİLİMLERİ

Antik Yunanlılara kadar geri giden eski bir ayırıma göre beşerî ilimler (arts) bilimlerden şu olguyla ayrılır: onlar, doğa ve doğal süreçleri incelemenin aksine insanın kültürünü, tarihini ve ifadede bulunma çeşitliliklerini inceler. Böylece insanbilimleri, büyük ölçüde dil ve edebiyat, sanat ve felsefe, ve tarih, özellikle de kültürel tarih ile özdeşleştirilirler. Sadece on dokuzuncu yüzyıl süresince sosyal bilimler, üçüncü tür bir disiplin olarak zuhur etmiştir; bunu da sadece bu yüzyıl esnasındaki eğitim sistemlerinde kendi nüfuzunu sağlayarak yapmıştır.

Aşağıda sıralananlar, insanbilimlerinin İslâm çalışmalarına yapmış olduğu en önemli katkılar olarak görünmektedir:

1. Arapça, Farsça ve Türkçe -İslâm'ın üç klasik dilidir ki, Latince ve Yunanca'nın klasik bilginler için önemi neyse, İslâm bilginleri için de bu üç dil öyle önemlidir- öğrenmek suretiyle araştırmacılar, bir medeniyet ve din olarak İslâm'ın temel metinlerine ulaşmayı sağlamışlardır.

2. Aynı zamanda, önemli el yazma metinleri için, büyük ölçüde de İslâm'ın merkezî bölgelerinde, detaylı araştırmalar yapılmıştır; bununla birlikte, yine, Avrupa, Orta Asya ve Kuzey Amerika'daki nispeten daha büyük oryan-

Marz 1980 in Berlin: Ausgewahlte Vorträge içinde, ed. Fritz Steppat (Wiesbaden: Franz Steiner, 1982), 197-211. Bir uygulama için aynı yazarın şu makalesine bk. "L'İslam: une religion", Pierre Gisel ve Jacques Waardenburg (ed.), *L'İslam:une religion* içinde (Geneva: Labor et Fides, 1989), 17-50.

tal kütüphanelerde de bu gerçekleştirilmiştir. Ardından da, belli sayıdaki el yazma malzemeler kataloglanmıştır. Araştırma amacıyla ihtiyaç duyulan el yazma nüshaların yerini mikrofilmler almıştır.

3. Tedrici olarak, nispeten daha önemli metinlerin tenkitli neşirleri, günümüze ulaşmış el yazmalara dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Şu ana kadar mevcut Arapça, Farsça ve Türkçe el yazmaların sadece az bir miktarı basılmış ve bunların içinden de sadece bir kısmının tenkitli neşri yapılmıştır. Bu metinlerin sadece bir bölümü, ilmi bir giriş ve yorumla birlikte tercüme edilmek suretiyle Batılı okuyucuya ulaştırılabilmektedir.

4. Ulaşılabilir metinlerin bilgisindeki artış ile birlikte yavaş yavaş farklı tür metinlerin (edebî, tarihsel, dinî) tarihsel gelişimine dair temel bir taslak oluşturmak mümkün olmuştur. Metin tiplerinin bu tarihi, Müslüman coğrafyasının hususi bölgelerine ait daha geniş bir sosyal ve kültürel tarih çerçevesi içerisine yerleştirilmiştir. Din söz konusu olduğunda, İslâmî dinî ilimlerin ('ulûmü'd-dîn) ve böylece genelde normatif İslâm'ın temel gelişim aşamalarını tespit etmek ve tasavvufî metinler, dinî şiir ve daha popüler dinî edebiyattaki dinî deneyimin diğer ifadelerinin tarihi ile bunu zenginleştirmek mümkün hale gelmiştir.⁵

İnsanbilimlerinin İslâmî malzemelere yaklaşımı, filoloji alanında ve kaynakların analizinde pek çok teknik çalışmanın yapılmasını gerektirse de, o, çok daha geniş bir problemler alanını kuşatmaktadır. Her şeyden evvel, araştırmacı, özel ifadelerin anlamlarını kavramayı öğren-

5. Müslümanların nasıl yaşaması gerektiği ve Müslüman toplumların nasıl organize olması gerektiğini tanımlayan *normatif* İslâm karşısına *yaşayan İslâm*'ı (İslam vecu) çıkarıyoruz ki, burada Müslüman gruplar ya da bireyler, gerçekte "kendi" İslâm'ını yaşamakta ve kendi tarzlarını hayata geçirmektedir ki, bu tarz içerisinde onlar normatif İslâm'ı yorumla tabi tutmaktadırlar.

mek zorundadır ve ilgili metinleri dışarıdan bir bakışla değil, tam tersine, bu metinlerin kendi terimleri içerisinde, parçası oldukları kültürel ve dinî geleneğin arka planına karşın anlamak zorundadır. İkincisi, tarihçi, ilk etapta Müslüman bölgelerin tarihini, onların ekonomik, sosyal ve siyasal tarihine dair bilinenlere göre yorumlamak zorundadır ve kültür ile dinin kendilerini içerisinde izhar etmiş olduğu ya da insanların kültürel ve dinî olarak kendilerini içerisinde ifade ettikleri bu “altyapı” hakkında doğrudan ve tam bilgi bulmak kolay değildir.

Üçüncüsü, İslâm düşüncesinin muhtevasını tarihsel gelişimi içerisinde yorumlamaya ilişkin sürekli tekrar eden problemlerdir: formüle edilmiş ya da ima edilmiş problemler, belli Kur’ân ayetlerini ve hadisleri kullanarak ya da kullanmayarak yapılan akıl yürütme tarzları, ulaşılan çözümler. Özelde İslâm hukuku (fıkıh), kendi kültürel mirasında benzer herhangi bir disipline sahip olmayan Batılı araştırmacıyı ciddi problemlerle karşı karşıya getirmektedir. Biz, Kur’ân dahil İslâm’ın bilinen en erken metniyle ve genelde İslâm’ın en erken tarihiyle ilgili olarak ya da mesela bir din olarak İslâm’ın gelişimi ile kadîm İsrâillilerin dininin, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın gelişimi arasında mukayeseler yapmayla ilgili olarak (form ve içerik anlamında onların spesifik özellikleri ve karşılıklı olarak birbirini tarihsel olarak etkilemeleri ile ilgili olanları zikretmeye bile gerek yok) son derece-eleştirel akademisyenliğin ortaya atmış olduğu bir takım problemleri bir yana bırakıyoruz. Aynı şekilde ulemâ tarafından formüle edilen normatif İslâm ile genellikle popüler bir tabiata sahip yaşanan (tecrübe edilen) İslâm’ın tüm türleri arasındaki ilişki ve farklı zaman ve mekanlarda Müslümanlarla gayr-i müslimler arasındaki ilişkiler, İslâm çalışmalarında insanbilimlerinin yaklaşımı için korkunç problemler teşkil etmektedir. Zorunlu teknik donanıma sahip olma

dışında, insanbilimlerindeki karakteristik problem, hermenötikte ortaya çıkmış görünmektedir: ister bizzat isterse hususi iyi düşünölmüş sorular ışığında incelenmiş olsun, bu incelenen metinlerin doğru anlaşılması.⁶

2. SOSYAL BİLİMLER

Sosyal bilimlere âşına olan ve bir ölçüde dinî verileri sosyolojik ve antropolojik terimler içerisinde görmeyi, açıklamayı ve yorumlamayı adet haline getiren kimseler için, sosyal bilimlerin İslâm çalışmalarına önemli bir katkı yaptığını göstermeye gerek yoktur.⁷ Sorun daha ziyade onların ne tür bir katkı yapabildiği ve yaptığıdır.

Eğer ilmî araştırmada verileri yorumlama ve açıklama için anahtar, onların bağlamlarında bulunuyorsa, sosyal bilimler için bu anahtar sosyal bağlamda bulunacaktır. Tabii ki, dinî verilerin, içerlerinde incelenebilecekleri diğer bağlamlar da vardır: fiziksel ve teknolojik bir bağlam, dinî düşüncenin içerisinde bulunduğu verili bir kül-

6. Diğer insanların ne kastettiğini ya da kastetmekte olduğunu anlama ve onların ifadelerini "okuma" sanatı olarak Hermenötik, insanbilimlerinin temel ilgilerinden biri olarak görünmektedir. Bu, Hans-Georg Gadamer ve Paul Ricour tarafından geliştirilmiş, anlama pratiğinin altında yatan teorik problemler üzerine düşünen felsefî hermenötikten ayrıştırılmalıdır. İlmî (akademik) hermenötik, *kendiyi* anlamayla ilgilenmekten ziyade *öteki* insanların ifadelerinin anlaşılmasıyla ilgilenmelidir.
7. İslâm'a antropolojik bir yaklaşım için bk. Michael Gilsean, *Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction* (London-Canberra: Croom Helm, ts. Yaklaşık 1983). İslâm'a belli bir sosyolojik yaklaşım için bk. Jean-Paul Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam, Preliminaires* (Paris: Sindbad, 1977). Şu eserdeki "Antropoloji" ve "Sosyoloji" bölümlerini krş. Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences* (New York: John Wiley, 1976), 137-228 ve 511-566. "Sosyoloji" bölümü Georges Sabagh tarafından, "Antropoloji" bölümü ise Richard T. Antoun tarafından David M. Hart ve Charles L. Redman ile birlikte yazıldı. Antropolojik ve sosyolojik yaklaşımlar arasındaki fark görülebilir.

tür ve verili bir trend bağlamı. Dinî bir tecrübe, hususi bir yaşam-tarihinin ve verili bir zamandaki benzer tecrübelerin psikolojik bağlamında da çalışılabilir. Yapısalcılık, dil-bilimsel analiz ve semiotik, kendi bağlam tasavvurlarını geliştirmiştir ve bağlam anlayışı her hangi bir ilmî araştırmada temel olarak kendini göstermiştir; bu, özelde sosyal bağlam kavramı için de geçerlidir. Bu bağlam içerisinde o, bir verinin genel unsuru ve genel şartıdır ki, o veri bununla var olur, onu bilimsel olarak açıklanabilir kılar; zira, genel olan, kurallar olarak ifade edilebilir, tek olan ise ifade edilemez. Bu genel şartlara göredir ki, onlar sosyal bir tabiata sahip oldukça, sosyal bilimler kendisini hususi olarak ortaya koyar.

Bazen sosyal bilimlerin, İslâm'ın dinî yönlerini tam olarak ele alıp alamayacağı ve sosyal bilimlerin zorunlu olarak bir dini, toplum ve kültür gibi dinî olmayan bir şeye indirgeyip indirgemeyeceği sorulmaktadır. Bir araştırma tekniği olarak doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerdeki indirgemeciliği de bir kenara bırakarak, İslâm'ın bir "din" olarak dahi, hem insanbilimlerinde hem de sosyal bilimlerdeki mevcut tanımlamalarımıza bir meydan okuma ortaya koyduğunu söylemek isabetli olacaktır. İslâm'ın, kelimenin tüm mevcut tanımlarına göre bir din olduğu doğrudur; fakat bu, onun *sadece* bir din ya da bir inanç olduğu anlamına gelmemektedir. Onun, farklı bağlamlarda farklı şekillerde ifade edildiği üzere kelimenin en geniş anlamıyla ilk etapta bir medeniyet, bir sosyal yapı, belli bir hayat tarzı ve bir kültürel gelenek olduğunu söyleyebilirim. Bu, geniş bir kesim tarafından kabul edilmektedir, fakat, pek çok araştırmacı burada kalmaktadır. Onların bazıları, mesela din tarihçilerinin bir kısmı, onun sosyal yönlerini ihmal etmektedir; onların pek çoğu ise, mesela pek çok sosyal bilimci, onun dinî yönlerini görmezden gelmektedir. Bu araştırmacıların neden

bir yerde takılıp kaldıklarının sebepleri değişebilir, fakat hepsinin içine düştüğü kaçınılmaz netice, İslâm'ın tek yönlü bir biçimde sunulmasıdır. Mesela bugünkü Batılı kamuoyu güçlü bir şekilde, siyasallaşmış bir İslâm imajına sahiptir.

İkinci Dünya Savaşı öncesinde Müslüman toplumlara ilgi mevcuttu, fakat bu, bugünün normlarıyla ölçüldüğünde henüz akademik bir seviyeye ulaşmamıştı. On altıncı yüzyıldan bu yana Müslüman ülkelere seyahat eden seyyahlar, Müslümanların örf ve adetlerine, Müslümanların toplumsal yaşayışlarına ve genel olarak topluma bazen oldukça ilgi göstermişlerdir, fakat onların ilgisi, sıklıkla, bir hayli şahsi bir tabiata sahipti. Tabii ki, koloniyal idareciler, Müslüman toplumların sosyal ve siyasal yapısı ile onların düzeni ve liderliğine vukufa geniş bir ilgi duymuşlardı. Fakat burada da, söz konusu edilen toplumlara gösterilen dikkat, esasen, belli bir ülkenin tesirini ve gücünü Batı dışına genişletmeye ilişkin olarak bugün tipik olarak koloniyal çıkar olarak adlandırılabilen şeye hizmet etmiştir. Burada hareket noktası bilimsel olmaktan ziyade, siyasal ve ekonomiktir. Bununla birlikte, Müslüman toplumlara dair bazı kayda değer objektif çalışmalar, Finlandiyalı bilgin Edvard A. Westermarck (1862-1939) gibi kişiler tarafından bu dönemde yapılmıştır.

Kabul edildiği üzere, ekonomik kaynaklara ve siyasal yapılara olan ilgi -askerî çıkarlara temas eden meseleleri söylemeye gerek bile yok- bu dönemde aşırı düzeyde ırkmerkezci (ethnocentric) ve benmerkezci (egocentric) olmaktan kendini alıkoyamadı. Batılı siyasal ve ekonomik stratejiler ve kamuoyu sebebiyle, bu sektörler o kadar hassastı ki, onlar, ilgilenilen Müslüman toplumun üyelerinin yararı için ya da bizzat kendileri için pek çalışmadı. Ekseri antropolojik araştırma, koloniyal durumun sü-

receği kabulü üzerinde vücut buldu ve hatta bazen Müslüman olan ve olmayan bölge ve halklar üzerindeki hakimiyetin güçlendirilmesi yönünde oldukça kısa vadeli gayelerle gerçekleşti. Batılı kamuoyu, sadece İslâm'ın ve Doğu'nun egzotik yönlerine ilgi duymadı, fakat aynı zamanda Avrupa ülkelerinin bugünkü tayin edilmiş sınırları dışında yeni işler ve ekonomik fırsatlar bulmak için de bir hayli ilgiliydi. Yine de, geriye dönüp bakıldığında, "gayri-ilmî" olarak yayımlanan her eser bir kenara itilemez. Dünyanın Müslüman bölgelerine dair büyük çapta yeni bilgiler biraraya getirildi ve zaman zaman, araştırmacılar ve diğer yazarlar, bugün Üçüncü Dünya diye adlandırdığımız ülkelerin sömürülmesine yönelik baskın ihtirasa karşı ahlâki bir protesto ortaya koydu.⁸

Bir şekilde, metin incelemelerinde bulunan insanbilimleri ile tarih siyasal olarak daha az etkilendi ve o dönemde Batılı toplumlarda hakim olan negatif yargılara karşı daha bir korunaklıydı. Nihayet, onlar, Rönesanstan itibaren güçlü bir biçimde inşa edilmiştiler. Bununla birlikte, bugün gelineen standartlar itibariyle, İkinci Dünya Savaşından önce, Müslüman toplumlara ve İslâm'a dair sosyal bilimsel çalışmalardan pek bahsedemeyiz; bazı kayda değer çalışmalar ortaya konmuşsa da.⁹

8. Wilfred Scawen Blunt'ın (1840-1922) çalışması düşünülebilir. Bk. Edith Finch, Wilfred Scawen Blunt 1840-1922 (London: Jonathan Cape, 1938). Hollandalı bilgin Christiaan Snouck Hurgronje'nin (1857-1936) adı eşit bir biçimde akla gelmektedir; onun biyografisi henüz kaleme alınmamıştır. Fransa'da Louis Massignon (1883-1962), Arap Dünyasındaki Fransız politikalarına karşı protestoda bulunmuş gözükmektedir.
9. Mesela, C. Snouk Hurgronje: *Mekka*, c. II, *Aus dem heutigen Leben* (The Hague, 1889). İng. çev. *Mecca in the latter part of the 19th century* (Leyden-London, 1931); *Bilder aus Mekka: Mit kurzem erläuterten Texten* (Leiden, 1889); *The Achenese*, 2 cilt (Leyden, 1906), Hollandaca orijinal baskısı 1893 ve 1894'te.

3. İKİNCİ DÜNYA SAVAŞINDAN İTİBAREN MÜSLÜMAN TOPLUMLARA DAİR SOSYAL BİLİMSEL ÇALIŞMALAR

Görebildiğim kadarıyla, yakın tarihte sosyal bilimler istikametinde olmak üzere İslâm çalışmalarında bir atılım gösteren ilk kitap, Kanadalı bilgin Wilfred Cantwell Smith tarafından kaleme alınan *Modern Islam in India: A Social Analysis* adlı eserdir. Bu eser, 1943'te piyasaya çıkmış ve birçok kez yeniden neşredilmiştir. Onun orijinalitesi, son yüzyıl boyunca Hindistan'da Müslüman yazarlar tarafından temsil edilen İslâm'ı, söz konusu edilen dönem boyunca hem bizzat bu ülke itibarıyla hem de Büyük Britanya ile ilişkisi içerisinde, bu yazarların ekonomik, sosyal ve siyasal bağlarıyla ilişkilendirmesiydi. Dinî verilerin uygun bir şekilde çalışılması için bu verilerin sosyal bağlamının önemine ilişkin bilinç tabii ki birden bire ortaya çıkmadı. Uzun bir süreden beri, geniş tarihsel çalışmalar alanında bu mevcuttu; fakat onun dinî tarihte bir zemine oturmasından önce belli bir süre geçti; bu bağlama dair elde edilebilir dokümanlara ulaşılabilmiş olmasının ve onların doğru bir biçimde yorumlanabilmesinin ardında yatan sebeplerden biri, uzun zaman alan çalışmalar oldu.

Dinî tarihte böyle bir bağlamsal yaklaşıma iyi bir örnek, Montgomery Watt'ın *Muhammad at Mecca* ve *Muhammad at Medina* adlı iki ciltlik eseridir ki, 1953'te ve 1956'da ortaya konmuş ve peygambere dair tarihyazımında yeni bir dönem açmıştır. Oldukça yeni olan bir yaklaşım da, gecikmeksizin gelen G.-H. Bousquet'in Muhammed'in "Marksist" bir yorumuna dair beyanıydı.¹⁰ Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, Soğuk Savaş yıllarında

10. G.-H. Bousquet, "Une explication marxiste de l'Islam par un ecclesiastique episcopalien", *Hesperis* 41 (1954), 231-247.

Marksist etki altında olmanın (Batı'daki bilginler nezdinde) ya da burjuva liberal kapitalist etki altında olmanın (Doğu Avrupa ülkelerindeki bilginler nezdinde) kınanır bir durum arzemesi, akademik ilerlemenin önünde oldukça ciddi engeller oluşturmıştu; İslâmî olanlar kadar uzak olarak görülen bir alanda bile. Her hâl ü kârda, İkinci Dünya Savaşından önce eğitimlerini Oryantal Çalışmalar alanında tamamlamış Batılı İslâm bilginlerinin ekserisi, iyi filologdular; fakat onlar, verili bir metin ile o metnin zuhur ettiği veyahut o metnin kendisini temsil ettiği ya da üzerinde etkili olduğu sosyal ortam arasında çok iyi irtibatlar kuramadılar.

Sosyal bilimler yönünde bir atılım yapan diğer bir çalışma ise, Louis Gardet'nin *La cite musulmane* (1954) adlı eseriydi. Müellif, hareket noktası olarak İslâm'ı bir sosyal varlık, bir topluluk olarak ele aldı ve ulaşılabilir metinler temelinde bu topluluğun, temel normları, değerleri ve ilgili kurumları anlamında ideal-tipik bir yapısını inşaaya çalıştı. İslâm'ın, bir fikirler ve öneriler sistemi olarak ya da siyasal bir yapı olarak değil de kendine özgü bir topluluk olarak algılanması (görülmesi) Fransız sosyoloji geleneğine oldukça mutabıktı. Durkheim'ın hiçbir talebesi İslâm konusunda bir uzman olmamışsa da, İslâm'ın toplumsal (cemaatsal) yönü, Fransa'da L. Massignon gibi bilginler ve Fransız koloniyal idaresinin çerçevesinde çalışan araştırmacılar tarafından vurgulanmıştı.

Şimdi de son kırk yıl boyunca, geniş olarak İslâm çalışmaları alanında antropoloji ve sosyoloji tarafından gerçekleştirilmiş ilerlemeye bir bakalım. Sanırım, halkları ve toplumları kendi sosyal kurumları ve kültürel ifadeleri, bir anlamda kendileriyle yaşadıkları değerleri çerçevesi içerisinde incelemesi hasebiyle şampiyonluk antropolojiye aittir. Antropologlar, bizzat sahaya gidip

inceledikleri halkları, bu halkların kendilerini ifade ettikleri şekliyle anlamaya çalıştıklarında ve o temelde bu yabancı kültürleri anlamaya giriştiklerinde gayretleri oldukça başarılı olmuştur. Ekseri antropolog, araştırmalarının doğası gereği, çalıştıkları halklara yönelik bir sempati geliştirirler. Onlar bu şekilde, hiçbir zaman kendilerini “yerliler”le özdeşleştirmeyen tipik koloniyal idarecilerin tutumuna zıt bir tutumu temsil etmişlerdir. Bununla birlikte antropologlar, okuma yazma bilen toplumlar dışındaki halklara gitmeyi tercih etmişlerdir. Nispeten çok azı, Müslüman bölgelere gitmişlerdir; çünkü bazen bu bölgeler araştırmacının ülkesinin kolonisinin parçasıydı ya da parçası olmuştı, aynı şekilde bazen de, Arap dünyasında araştırma yapan bazı İskandinavlı antropologların örneğinde olduğu gibi mecburiyet söz konusuydu.¹¹ Bu tür antropolojik araştırmadan bazı örnekler verelim:

1. *geleneksel sosyal gruplar* (köylüler, göçebe toplumlar) ya da coğrafik birlikler (köyler, homojen kültüre sahip bölgeler) üzerine –hakim hayat şartları ve sosyal yapılar çerçevesinde bu geleneksel kültürleri tasvir etmek suretiyle, ve sıklıkla din ve sanat dahil popüler kültüre dair çalışmalara uzanan bir biçimde- yapılan araştırma;¹²

11. Mesela, Hilma Granqvist, *Birth and Childhood among the Arabs: Studies in a Muhammadan village in Palestine* (Helsinki, 1947); a. mlf., *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, 2 cilt (Helsinki, 1931-1935); a. mlf., *Child Problems among the Arabs* (Helsinki, 1950); a. mlf., *Muslim Death and Burial: Arab Customs and Traditions in a Village in Jordan* (Helsinki, 1965). Ayrıca bk. Henny Harald Hansen, *Investigations in a Shi'a Village in Bahrain* (Copenhagen, 1967).
12. Mesela, Louise E. Sweet (ed.), *The Central Middle East: A Handbook of Anthropology and Published Research on the Nile Valley, the Arab Levant, Southern Mesopotamia, the Arabian Peninsula, and Israel* (New Haven, Conn., 1968); a. mlf. (ed.), *Peoples and Cultures of the Middle East*, 2 cilt (Garden City, N. Y., 1970).

2. *değişim süreci üzerine* -göçebe toplulukların yerleşme süreci, köylülerin şehirleşmesi, eğitimin geliştirilmesi, medyaya sahip olma vs. gibi bu tür değişimlerin kültürel yönlerine odaklaşarak- yapılan araştırma. Bu tür araştırma, yeni olarak bağımsız olan ülkelerin hususi gelişim stratejilerini dikkate almak zorundadır;¹³

3. *hususî dinî kurumlar* (camiler, eğitim kurumları vs.) ve *gruplar* (Sufi tarikatları ve diğer İslâmî cemiyetler) üzerine yapılan araştırma. Burada, gelenekçe benimsenmiş dinî kutlamaların ve diğer dinî adetlerin, doğadaki kutsal mekanların ve aziz kabul edilen yerlerin fonksiyonu ve anlamı ile tabii ki, şeyhler (dervişler, murabıtlar, pirler), ulema ve mollalar gibi dinî otoritelerin rolü incelenmektedir.¹⁴

Monograflar yanında, Müslüman kültürlerin antropolojisi ve folkloru alanlarında bazı daha geniş çalışmalar da gün yüzüne çıkmıştır. Mesela, iki cilt halinde R. Kriss ve H. Kriss-Heinrich'in *Volksglaube im Bereich des Islam*'ı (1962) ile Richard V. Weekes'in (ed.) *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey* (1978) adlı eseri gibi ki, bu eser, İslâm'ı benimsemiş muhtelif halklar hakkında bir bilgi hazinesidir. Afrika'daki İslâm'a dair Joseph M. Cuoq ise, *Les Musulmans en Afrique* (1975) adlı araştırmasını yazmıştır. Bu çalışmalar, 1924 ila 1954 arasında Louis Massignon tarafından gerçekleştirilen *Annuaire du monde*

13. Mesela, Jacques Berque, *Les Arabes d'hier a demain* (Paris, 1960); 1969²; Fahim Qubain, *Education and Science in the Arab World* (Baltimore, 1966); Jean-Jacques Waardenburg, *Les universites dans le monde arabe actuel: Documentation et essai d'interpretation*, 2 cilt (Paris-The Hüge, 1966). Ayrıca bk. S. N. Eisenstadt (ed.), *Post-Traditional Societies* (New York: W. W. Norton, 1974), özellikle s. 139-249.

14. Mesela, Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1972).

musulman'ın daha önceki neşirlerinin bir devamı olarak adlandırılabilir.

Müslüman toplumlardaki daha umumî süreçler, onların dinî yönleri de dahil olmak üzere aynı şekilde inceleme konusu olmuştur: mesela modernleşme süreçleri ve bunların geleneksel din noktasındaki akisleri, farklı kültürlerin karşılaşmaları sonucu ortaya çıkan değişim süreçleri (bir kültürün başka bir kültürün etkisi altında kalması, kendi kültürünü kaybetme) ve sosyal ve dinî hareketlerin özel türleri (püritanik hareketler, reform, "fundamentalist" hareketler).¹⁵

Dinî yönler dikkate alındığında, Müslüman toplumlarla ilgili çalışmalarda teorik sorunlar, Ernest Gellner ve Clifford Geertz gibi birkaç bilgin tarafından gündeme getirilmiştir ki, bu bilginlerin teorileri bugün tartışma konusu olmuştur.¹⁶ Kültürün doğası, kültürel ifadelerin anlamı, açıklama ve yorum arasındaki ilişkiler vb. gibi genel sorunlar geniş bir biçimde antropolojide ele alınmıştır. Bununla birlikte, maalesef, nispeten az sayıdaki eğitim görmüş din antropologları arasında İslâm konusunda uzmanlaşmış pek bir kimse yoktur. Yine de antropoloji, çağdaş Müslüman halklar ve kültürlerle ilgili çalışmalarda önemli bir disiplin olmuştur. Bu yargı, Müslüman toplum ve

15. Müslüman toplumlarla, özellikle de Arap ülkelerindeki toplumlarla ilgili olarak yapılan çalışmalara dair orijinal bir bibliyografya, Jacques Berque'nin yönetiminde hazırlanan (Paris: Sindbad, 1981) *Bibliographie de la culture arabe contemporaine*'dir.

16. Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (London ve Chicago: Weidenfeld and Nicolson, 1969); a. mlf., *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981); Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven ve London: Yale Univ. Press, 1968); a.mlf., *The Religion of Java* (Glencoe, 1960); a.mlf. (Hildred Geertz ve Lawrence Rosen ile birlikte) *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979).

kültürlerle ilgili olarak yapılan hem Batılı hem de Sovyet çalışmalarında geçerlidir.¹⁷

Dikkat gerektiren bir diğer sosyal bilim disiplini ise, grup ve toplumlar içinde meydana gelen süreçler ile farklı grup ve toplumlar arasındaki karşılıklı etkileşimi inceleyen *sosyolojidir*. Antropolojiden bile daha fazla olarak sosyoloji, genelde insan toplumunun bir türevi olarak ve diğer toplumlarla aynı kanun ve kurallara bağlı olarak Müslüman toplumları anlama noktasında çok şey yapmıştır. Yine bazı örnekler verelim:

1. dinî unsurları da dahil olmak üzere, *geleneksel toplumların* liderlik kurumuna, organizasyonuna ve sosyal yapısına dair araştırma;¹⁸

2. aile, sosyal organizasyonlar, eğitim, hareketlilik vb. gibi toplumun hayatî sektörleri üzerinde etkili olabilecek ekonomik ve sosyal *gelişmeyle* ilgili tesirler üzerine yapılan araştırma;¹⁹

3. sosyal değişim ve gelişmenin *dinî kurumlar ve gelenekler* (inançlar ve pratikler) üzerindeki etkisi ile dinî rejimlerin ve devlet siyasetinin etkisine dair araştırma; aynı şekilde bugünkü dinî tecdit hareketlerinin yükselişi yanında Müslüman toplumlardaki hareketlerin dinî-ideolojik yönleriyle sosyo-politik yönleri arasındaki irtibat üzerine yapılan araştırma;²⁰

17. USSR'de yapılan Müslüman toplum ve kültürlerle dair çalışmalar için şu bibliyografyaya bk.: Alexandre Bennigsen ve S. Enders-Wimbush, *Muslims of the Soviet Empire: A Guide* (London: Hurst, 1985), 253-278.

18. Mesela Jacques Berque, *Structures sociales du Haunt-Atlas* (Paris: P.U.F, 1955).

19. Mesela C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Sociology of the Middle East: A Stocktaking and Interpretation* (Leiden: Brill, 1971).

20. Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1973); Morroe Berger, *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion* (London-New York: Cambridge University Press, 1970).

4. günümüz Müslüman ülke ve toplumlarındaki *İslâm'ın* farklı *ideolojik söylemleri* ile bu tür formülasyonların halk üzerindeki etkisi ve kitleleri harekete geçirme kapasitesine dair araştırma.²¹

Daha büyük sosyolojik çalışmalar hususi bölgelere odaklanmaktadır. Ortadoğu hakkında mesela C. A. O. van Nieuwenhuijze'nin, dine belli oranda dikkat gösteren *Sociology of the Middle East: A Stocktaking and Interpretation* (1971) adlı eserine sahip bulunmaktayız. Bu bana bu bölge hakkında kapsamlı bir çalışma olan *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* adlı eseri zikretmeme izin vermektedir ki, Leonard Binder tarafından edisyonu yapılan (1976) bu eser, bölgede İslâm'la ilgili yapılan sosyal bilimsel çalışmalara dair ayrıntılı malumat ihtiva etmektedir. Tüm Müslüman toplumlarla ilgili iyi bir sosyolojik araştırma henüz ortaya çıkmamıştır. Arap dünyası ve Arap İslâmına ilişkin referans Jacques Berque'nin sosyolojik çalışmasına yapılmalıdır.²²

Müslüman toplumlardaki dine ilişkin sosyolojik çalışmayla ilgili teorik meseleler antropoloji alanında olduğu kadar geniş bir biçimde ele alınmamıştır. Yine, şurası mühimdir ki, herhangi bir sosyoloji bilgini ya da din konusunu çalışan bir bilgin pek de İslâm konusunda uzmanlaşmamıştır.

Antropolojik araştırmadan daha fazla, sosyoloji, toplumların hayatı ile bu toplumları oluşturan grupları idare eden genel kuralları elde etmeye çalışmasıyla Batı top-

21. Günümüz İslâmî tecdit hareketleri üzerine geniş bir literatür mevcuttur. İyi bir bibliyografik giriş için bk. Asaf Hussain, *Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran: An Annotated Bibliography* (London: Mansell, 1983).

22. Bk. Odette Petit, "Bibliographie de Jacques Berque", *Rivages et deserts: Hommage a Jacques Berque* içinde (Paris: Sindbad, 1988), 273-297.

lumlarını incelemeyele sınırlanma ve etnosentrik kalma yönünde belli bir risk altına girmektedir. Bu özellikle, “genel”in, farklı toplumlarla ilgili ampirik çalışmalardan tümevarımsal olarak elde edilmesi yerine, araştırmacının kendi toplumundaki mevcut olan durumdan ya da araştırmacının, toplumun nasıl olması gerektiğini istemesine ilişkin özel görüşlerinden ya da ideolojisinden elde edildiği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, İslâm’a sosyolojik yaklaşım, daha belirgin bir ideolojik istikamete sahip olma eğilimindedir ki, bu da, bu yaklaşımın, araştırmacının siyasal tercihlerinin ve ideolojik seçimlerinin etkisi altında olması hasebiyledir. Bu, sosyolojinin, Müslüman kültür ve toplumların incelenmesi yönündeki geniş alan içinde, büyük ölçüde bizim bilgimizi ve anlayışımızı geliştirmiş olduğu gerçeğini bir kenara itmez.

Antropoloji gibi sosyoloji de, İslâm çalışmaları üzerinde sağlıklı bir etkiye sahiptir ki, burada o, İslâm’ın Müslüman toplumlarda etkili olan güçlerden sadece biri olduğunu, ve zorunlu olarak en önemlisi olması gerekmediğini göstermiştir. Günümüzde bazı yerlerde hâlâ hakim olduğu üzere, İslâm’ı, Müslüman kültürleri ve toplumları anlamada anahtar olarak almak isteyen geleneksel bir anlayışa karşıt olarak antropoloji ve sosyoloji, alt-yapısal faktörlere dikkat etmek suretiyle Müslüman toplumların ve kültürlerin diğer toplum ve kültürlerle aynı terimler içerisinde incelenip açıklanabileceğini göstermeye muktedir olmuştur. O halde bu kültür ve toplumların İslâmî özellikleri mevcut altyapısal, tarihsel ve sosyal durumlara yönelik hususi kültürel ve dinî tepkiler olarak anlaşılmalıdır.

Antropoloji ve sosyolojiden sonra siyaset bilimi, Müslüman toplumlara ve İslâm’a yönelik -dikkate alınması gereken- üçüncü sosyal bilimsel yaklaşımdır. Bu yaklaşım, koloniyal dönemi, bağımsızlık için tezahür eden hare-

ketleri ve önceden bağımsızlığı elde etmiş devrimci hareketleri analiz etmesiyle kesin bir biçimde geçerliliğini yakın geçmiş için kanıtlamıştır. Bununla birlikte ben, günümüzde olup bitenlerin analizi söz konusu olduğunda onun hakkında daha kuşkuluyum; onun o alanda daha iyi bir puana sahip olduğunu kaydetmek istememe rağmen. Gerçekten hassas konular hakkında –Arap-İsrail çatışması ve Filistin hareketi, Irak-İran savaşı ve onun Körfez'deki yansımaları, İslâm devletlerinin siyaseti ve İslâm dünyası içerisindeki İslâm'ın siyasal "canlanış"ı- siyaset bilimciler tarafından yayımlanan yazıları okuduktan sonra, belli ölçüde bu literatürün bilim öncesi tercihlere, siyasal bağlılıklara ve Batılı önyargılara özeleştiriden uzak olarak bağlı kalmasından dolayı çarpılmış bulunuyorum. Müslüman devletlerdeki ve bölgelerdeki siyasal gelişmeleri kendi içinde değerlendirmenin zor olduğu görünüyor.²³

Siyaset bilimi alanında Müslüman ülkelerle ilgili insafı (adil), objektif bir çalışmanın hâlâ büyük ölçüde zor olduğu görünüyor. Bu, mümkün olduğu kadar objektif olmaya çalışan ve bu konuda ellerinden geleni yapan bilgilerin öncelikli olarak hatası olmayabilir. Fakat, bu hassas alandaki yayımlar ya resmî pozisyonlara ya da bir kamuoyuna göre ayarlanma yolundadır ki, bu kamuoyu da, Müslümanların izlediği siyasetleri bizzat Batı'ya düşman olarak gösterme eğiliminde olup bir yüzyıl önce de, aynı şekilde İslâm, Hristiyanlığa bizatihi düşman olarak görülmekteydi.

Aşık bir biçimde İslâm'ın politik yönünün çalışılması gibi, din çalışmaları da, İslâm'la ilgili olarak Avrupa ve Amerika'daki ideolojik duruşlarca ileri düzeyde belirlenmektedir. İslâm daima Avrupalılar tarafından ideoloji-

23. Mesela bk. Jacques Waardenburg, "The Rise of Islamic States Today", *Orient* (Hamburg), 28 (1987), 194-215.

leştirilmiştir ve Müslüman toplumların hem siyasal hem de dinî yönlerinin daha bir insaflı, objektif ve bilimsel çalışılmasına ulaşmaya direnç bir hayli büyüktür. Her iki araştırma alanında da bizler, bilimsel olma yönünde gerçek bir mücadeleye girişmek zorundayızdır.

4. AKADEMİK DİN ÇALIŞMALARIYLA İLGİLİ BAZI GÖZLEMLER

Din çalışmalarında olduğu gibi sosyal bilimlerde de yoğun tartışmalar, Karl Marx, Max Weber, Karl Mannheim ve Karl Popper'dan beri, değerden-bağımsız (value-free) ilmî çalışmanın imkanı ve imkansızlığı ile onun sonuçları hakkında olmak üzere süregelmektedir. Kaçınılmaz olarak, sosyal bilimler bağlamı içerisinde din çalışmalarından söz edildiğinde, bir hayli kızıışmış olan (mesela Almanya'da) bu tartışmalardan mütevellit hâlâ bir sıkıntı söz konusudur.

İslâm dünyası içerisindeki siyasetlerle ilgili olarak gerçekten insaflı bir çalışma geliştirebilmenin zorluğu, bu dünya içerisindeki dinle ilgili olarak gerçekten insaflı bir çalışma geliştirebilmenin zorluğuyla paralel gitmektedir. Mesela, siyasal hareketlerle onların İslâm'ı temsiliyetleri arasındaki ilişkiyi doğru bir biçimde tespit etmek, dinî hareketlerle onların siyasal duruş ya da aktiviteleri arasındaki ilişkiyi doğru bir biçimde tespit etmek kadar zordur. Diğer bir ifadeyle, siyaset çalışmalarını (ideolojik siyasal bir teşebbüsten ziyade) gerçek bir bilim haline getirmek, din çalışmalarını (ideolojik dinî ya da din karşıtı bir teşebbüs kılmaksızın) gerçek bir bilim haline getirmek kadar zordur. Bununla birlikte ilmî çalışma bizden, insanî olarak mümkün olduğu kadar insaflı ve evrensel olarak geçerli bir çalışmayı yakalamaya çaba harcamamızı talep etmektedir. Buna ulaşabilmek için; ifadelerini, inançlarını

ve faaliyetlerini çalıştığımız halkların gerçekliğine mümkün olduğu kadar yönlendirilmiş olması gereken bir araştırma türünü gönülden arzuluyorum.

İnsaflı bir din ve siyaset çalışmasını geliştirebilmek için ortaya konulan böyle bir çabaya karşı, genel olarak objektif ve bilimsel bir din ve siyaset çalışmasının imkanı- nı reddedenlerce başlatılan en azından üç büyük muhalefet söz konusudur:

1. İlkın, bir araştırmacının çalıştığı siyasal yapılar ile dinî inanç ve pratiklerin nötr olarak gözlemlenemeyeceği şeklinde bir iddia söz konusudur; aksine onların istediği şey, araştırmacının bir pozisyon alması, bir bağlılığı ya da bir inancı ifade etmesi yönündedir. Bu itiraza karşı iddia ediyorum ki, siyasal bir durumun ya da dinî bir fenomenin azami bir ölçülülük ve kendini disiplin altına almayla ve dolayısıyla azami bir bilimsel odaklaşma ve tamlıkla çalışılabilmesi mümkündür. Bize düşen basit olarak, eleştirel ve kesin olan ilmî çabayı, genel siyasal ve dinî ifadelerden ayırmaktır. Başka alanlarda olduğu gibi İslâm çalışmalarında da evvel emirde görevimiz, gerçek bir biçimde olmuş olanı ve olmakta olanı gözlemlemek, açıklamalar bulmaya çalışmak ve doğru sonuçlar çıkarmaktır (kesinlikle, *olması gerekene* ilişkin düşüncemizi söylemek değildir).

2. İkinci itiraz ise araştırmacı ve bilginlerin kendi toplumlarının yapıları, normları ve değerleri ile resmî ya da mevcut fikir sistemleri (bilim ideolojileri dahil) tarafından ileri düzeyde belirlendikleri; böylece kendilerini gerçek anlamda onlardan kurtaramayacakları şeklindedir. Buna karşı olarak, mevcut ilgiler ve ideolojiler söz konusu olduğunda kendi durumumuzu ve toplumumuzu -aynı zamanda kendimizi- eleştirel olarak kavramanın mümkün olduğunu savunuyorum. Verili bir durumun bilincinde ol-

maya ve buna yönelik eylemlerde bulunmaya muktedir oluşumuz gerçeği, onun tarafından bütünüyle belirlenmediğimizi işaret etmektedir. Bununla birlikte bir araştırmacının kesin olarak kendi toplumu ya da fikir sistemi hakkında daha fazla bir eleştirel bakışa sahip olması da kendisinin ki dışındaki diğer toplumları, kültürleri ve dinleri çalışan bir kimse için asla kötü bir şey değildir. Bir kimsenin kendi şartlarıyla aşırı derecede özdeşleşmesi, açıktır ki, diğer halklar tarafından gerçekleştirilen diğer imkansızlıkları keşfetmeye karşıt bir işlev görür.

3. Yukarıda tasvir edildiği üzere insaflı bir çalışmaya yönelik üçüncü itiraz, siyaset ve din gibi alanların, bir bakıma irrasyonel alanlar oldukları ve rasyonel araştırmanın konusu yapılamayacağı şeklindedir. Buna karşı olarak da, uzun bir süredir pek çok fenomenin -doğada, toplumda, insan davranışında- irrasyonel olarak tezahür ettiğini, fakat bilimsel çalışmanın, açıklama ve anlama peşinde olması hasebiyle, sonunda bunların kural ve kanunlarını bulduğunu iddia ediyorum. Bir bilim adamının görevi, fenomenlerdeki -siyasal ve dinî olanlar dahil- rasyonelliği keşfetmektir ki, bunlar ilk bakışta irrasyonel görünebilir, fakat yine de bize düşen onların rasyonelliklerini keşfetmeye çalışmaktır.

Bir sonuç olarak, din ve siyasetin, dolayısıyla da İslâm'ın dinî ve siyasal yönlerinin bilimsel olarak çalışılma imkanını reddeden yukarıdaki üç iddia net olarak doğru değildir:

a. İslâm çalışmaları, araştırmacının illaki İslâm'ın lehinde ya da aleyhinde yer almasını gerektirmez;

b. İslâm çalışmalarında araştırmacı, kendi toplumunu ve ideolojisini ya da dinini, İslâm ideolojisi ve dini kadar İslâm toplumu için de öngördüğü soruların aynısına pekala tabi tutabilir;

c. araştırmacı, Müslüman grupların verili şartlarda İslâm'ı yorumladıkları ve uyguladıkları tarzlar içerisinde rasyonelliği araştırdığında İslâm'ı irrasyonel kabul etmesinin hiçbir nedeni yoktur.

Geçmişte ve günümüzde Müslüman toplumlardaki halklar tarafından yorumlandığı ve kullanıldığı şekliyle İslâm'a dair bilimsel çalışmaları bu şekilde arzulamanın ardından, sosyal bilimlerin bu araştırmanın daha mükemmel olması için ne tür katkılar yapabileceğini sormak zordur.

5. SOSYAL BİLİMLERİN DAHA MÜKEMMEL BİR İSLÂM ÇALIŞMASINA KATKISI

Sosyal bilimler, İslâm çalışmalarına katkısını hem teorik hem de ampirik düzeyde yapmaktadır.

A. TEORİK KATKILAR

Sosyal bilimler, geçmiş yıllar boyunca diğer dinlerle ilgili olduğu gibi İslâm çalışmalarında da ortaya çıkan belli ciddi açmazlar noktasında bir çözüm olarak işlev görebilir. Bu açmazlardan biri, kısmen Batılı ve kısmen de İslâmî dinî gelenekten neşet etmektedir; tam olarak bu gelenekler, diğer dinler kadar bizzat İslâm'la ilgili olarak da yeterli bir çalışma için münasip olmayan bir *din tasavvuru* ortaya koyduğu sürece bu böyle olmaktadır.

1. *Batılı dinî gelenekte* din, oldukça sık olarak maddî gerçekliğe karşıt manevi bir varlık ya da gerçeklik olarak, dindışına karşıt olan kutsal olarak, dünyevî olana karşıt dinî bir şey olarak düşünülmüştür. Böyle bir din tasavvurunun felsefi veya diğer nedenleri ne olursa olsun, bu tasavvur, İslâm'ı anlamakta bize pek de yardımcı olmamaktadır. İslâmî malzemelere dair araştırmalara tatbik edil-

diğinde böyle bir tasavvur, bir yanda dinî normlar, görüşler ve pratikler ile diğer yanda günlük yaşam arasındaki karşılıklı ilişkiye yönelik insafli olmamızı engelleyici bir çizgi oluşturmaktadır. Bir başka ifade ile, dinin her hangi bir apriori idealizasyonu ya da manevileştirilmesi araştırmacının, Müslümanların günlük hayat durumlarında dinî olarak kendilerini ifade ettiklerinde, gerçekten ne olmuş olduğunu ya da ne olmakta olduğunu doğru bir biçimde gözlemlemesine engel olmaktadır.

2. *Batılı seküler gelenek* içerisinde İslâm, oldukça sık olarak bir din olmaktan ziyade sosyal ve siyasal bir sistem, kendini güçlendirmek için, yani siyasal gayeler için kendisini tesise odaklanmış bir tür “siyasal din” olarak düşünülmüştür. Yine, böyle bir İslâm görüşünün nedeni ne olursa olsun, bu görüş de İslâm'ın dinî yönünün çalışılması hususunda bize yardımcı olmamaktadır. İslâmî malzemelerle ilgili çalışmalara uygulandığında böyle bir görüş, ileri ölçüde bizi, Müslüman topluluklarda İslâm'a yapılan özel referanslardaki her hangi bir ruhî yönelimi ya da arzuyu yakalamaktan alıkoymaktadır. Bununla birlikte, bu tür toplulukların daha tam bir incelenmesi, İslâm kavramının Müslümanlar tarafından oldukça farklı şekillerde kullanılabildiğini göstermektedir ki, bunlardan ikisi burada zikredilmelidir.

Bir yanda İslâm kavramı, belli bir sistemin muayyen metinleri, buyrukları ya da diğer unsurları gibi, özel sosyal ve siyasal amaç ve gayeler için kullanılabilmektedir ki, bu durum bir şekilde tüm dinlerde de görülmektedir. Sosyal bilimsel bir analiz, dinin böyle bir siyasal kullanımını oldukça açık bir biçimde ortaya koyabilir.

Diğer yanda, Müslüman toplulukların İslâmî ifadelerinin dikkatli bir incelenmesi, normlara, değerlere ve hatta realitelere yapılan çok çeşitli atıfların olduğunu gös-

termektedir ki, bunlar, sosyal ve siyasal hayatı aşan ve bu hayatı yönlendirmeye muktedir olan şeyler olarak düşünülmektedir. Bir araştırmacının bizzat kendisi objektif geçerliliklerine inanmadığında hemen bu tür atıfları bir kenara atmasının gayr-i ilmî oluşu kadar, sorgulamaksızın böyle bir objektif geçerliliği kabul etmek de o kadar gayr-i ilmîdir. Dinî ifadelerin yetkin bir şekilde çalışılması sırasında, bunlara inanmamız ya da inanmamamız bizden istenmemektedir; bununla birlikte, bizden beklenen şu gerçeği dikkate almaktır: diğer insanlar, bu tür inançlara sahip olmuştu ya da hâlen sahip bulunmaktadır ve onlar İslâm'ın siyasal bir algısından ziyade manevî (ruhî) bir algısına sahipti ya da hâlen sahip bulunmaktadır. Eğer İslâm'ın daima siyasal manipölasyona yardım ettiği (buna uygun düştüğü) doğruysa, aynı ölçüde, İslâm'ın tarihi boyunca daha bir manevî bakışa sahip Müslümanların, İslâm'ın böyle bir siyasallaşmasına karşı farklı türlerdeki protestoları ortaya koydukları da doğrudur.

Sonuçta, İslâm tarihi boyunca, Müslümanlar tarafından *İslâm'ın manevî / ruhî okunuşu kadar siyasal okunuşu* da yan yana bir şekilde söz konusu olmuştur. Verilerin her hangi bir şekilde dikkatli incelenmesi bu farklı okumaları dikkate almalıdır; İslâm'ın ne sadece manevileştirilmesini ne de sadece siyasallaştırılmasını ön planda tutmalıdır.

3. Son olarak, *İslâmî dinî gelenekte*, diğer bir din fikri yaygınlık kazanmıştır. Burada yaygın bir şekilde İslâm'ın hayatın bütün alanları ile toplumun tüm katmanlarına dair bütüncül bir birlik sağladığı düşünülmektedir. Böyle bir “totaliteryan” din fikri, dinlerine bütünüyle inanan ve onu her şeyi bütünüyle kuşatan ve mutlak kılmak isteyen kimselerin tipik özelliğidir. Bununla birlikte her hangi bir ilmî analiz şunu gösterecektir: -diğer dinlerde olduğu kadar İslâm'da da- bir yanda, kabul edilmiş normlar

ve inanılmış ve mutlaklaştırılmış dinî idealler ile diğer yanda, bizzat Müslümanlar bağlamında olmak üzere, inananların insanî, ampirik hayat gerçekliği arasında sürekli bir gerilim bulunmaktadır. İnananlar, kendi dinlerini mutlaklaştırma eğilimindedirler, tıpkı sanatçıların sanatla ilgili olarak bilim adamlarının da bilimle ilgili olarak yapma durumunda oldukları gibi. Müslümanların kendi dinleriyle ilgili mutlak bir fikre sahip olmaları imanın bir unsurudur, fakat İslam çalışmalarında böyle bir mutlak din anlayışı kullanılamaz. Aksine bundan uzak durulmalıdır: mutlaklık giysisinin giydirilmesi nedeniyle böyle bir din telakkisinin, her hangi bir ilmî çalışmanın yapması gereken eleştirel analize engel olması dolayısıyla. Dinler konusunda araştırma yapan bir bilgin, mutlak dinlerle ilgilenmez, aksine, kişinin kendi dinini mutlaklaştırma yönündeki eğilimiyle ilgilenir, kişinin inanmış olduğu her şeyde olduğu gibi.

Diğer dinî toplumlar kadar Müslümanlarla ilgili olarak da sosyal bilimsel çalışmaların daha teorik katkılarından biri de, bu çalışmaların, araştırmacıyı Batılı bir bağlamda yararlı olan fakat diğer toplumları incelemede yetersiz kalan ve yine de yabancı verilere dayatılan din anlayışlarından uzak tutmasıdır. Sosyal bilimsel araştırmada tüm dikkat, hem tarihte hem de günümüzde olmak üzere bir bütün olarak Müslüman toplumların sosyal gerçeklikleri ile Müslüman cemaatlerin sosyal gerçekliklerine yönelmektedir. Oldukça yaygın olarak, gruplar ve bireyler tarafından benimsenmiş normlar ve idealler, bu grup ve bireylerin içerisinde yaşadıkları toplumun kötü koşullarına karşı bir protesto biçimi olarak anlaşılmalıdır.²⁴ Husu-

24. Bertrand Badie ve Robertr Santucci (ed.), *Contestations en pays islamiques*, 2 cilt (Paris: Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes, 1984, 1987); Jacques Waardenburg, "Islam as a Vehicle of Protest", Ernest Gellner (ed.), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists*

si normlara ve ideallere olan inanç -özel olarak İslâmî ya da genel olarak İnsan Hakları gibi insanî- o toplumdaki belli değişimleri oluşturmaya katkıda bulunabilir.

Burada benim daha eski bir teorime atıfta bulunabilirim ki, buna göre İslâm, unsurlarının farklı zaman ve mekanlarda, farklı Müslüman toplulukları için farklı subjektif anlamlara sahip olduğu normatif bir işaret ve sembol sistemi olarak çalışılmalıdır.²⁵ Diğer bu tür sistemlerin taraftarları için de olduğu gibi, Müslümanlar, kendi işaret ve sembol sistemlerinden anlamlar çıkarmaya muktedirdir. Veriler müsait olduğunda böyle anlamlar, araştırma konusu kılınabilir ve böyle çalışmalar, farklı sosyal bağlamlardaki Müslümanlar için İslâm'ın ne anlama geldiği yolundaki temel soruna yeni bir ışık getirmeye imkan sağlar.

B. İLMÎ KATKILAR

Özelde antropolojinin (etnoloji), genelde ise sosyal bilimlerin, Müslüman toplumlar ve İslâm'la ilgili çalışmalara doğrudan katkı sağlayabildiği bazı alanları zikretmek istiyorum.

1. Dinî fikir ve pratikleri kendinde bulunduran sosyal gruplar üzerinde yoğunlaşarak, belli toplumlarla gruplar içerisinde ve farklı gruplar arasındaki ilişkilerde dinî kurumların, pratiklerin ve fikirlerin nasıl işlev gördüğüne ilişkin daha iyi bir bakış elde edebiliriz.

2. Bir topluluktaki yaşayan gelenekleri incelemek ve onların hususi sosyal yapı ve kurumlarla (mesela aile, kabile, liderlik modelleri) olan dahili bağlantılarını analiz et-

and Industrialization: The Southern Shore of the Mediterranean içinde (Berlin: Mouton, 1985), 22-48.

25. Jacques Waardenburg, "Islam Studied as a Sign and Signification System", *Humaniora Islamica* 2 (1974) 267-285.

mek suretiyle, bu topluluğun içerisinde yer aldığı geleneklerden anlam çıkarma tarzlarını görebiliriz.

3. Geleneksel bir bağlamdan “geleneksel-sonrası” bir bağlama (mesela geleneksel bir toplumun modernleşme sürecinde olduğu gibi ya da daha modern bir kasabaya veya kente ya da Avrupa yahut Kuzey Amerika'ya göç olmasında olduğu gibi) yönelmiş grupları inceleyerek sadece devam etmekte olan kadim geleneklerin belli unsurlarını ve benimsenmiş hayat tarzlarının yeni unsurlarını değil, bilakis aynı zamanda halkların içinde yaşadığı bağlamlara göre yeni anlamlar kazanan bu tür unsurları da gözlemleme imkanına kavuşabiliriz.

4. Sosyal bilimlerde kullanıla gelen modellerle çalışma tekniği, yeterli bilgiyi elde etmeye katkı sağlamadığında bir modeli bir kenara bırakma ve o modelin yerine daha iyisini geçirme imkanını kapsar. Böyle bir model değişimi, yürütülen araştırmaya dinamik bir itki verir ve bu, Müslüman toplumlarla ilgili çalışmalarda da fayda sağlayabilir. Mesela, birkaç on yıldan beri, Müslüman toplumları çalışmada benimsenmiş paradigma, teknolojik ve ekonomik modernizasyonun yarattığı artan bir sekülerleşme beklentisi olmuştur. İslâm'daki mevcut yenilenme süreci, bizi alternatif modeller aramaya sevketmektedir: mesela, bu geleneksel toplumlar, modernleşme yoluyla, belli tür krizlere varmaktadır ve seküler bir tavır takınma sadece bir tepki tarzıdır. Aşıkardır ki, bu tür krizler, belli bir zaman için geleneğin belli unsurlarının tecdidini gerçekleştirecek itkiler yoluyla aşılabılır. Böyle bir tecdit, ideolojik bir fermentasyon, dinî hakikatin yeniden keşfi ya da başka şeyler yoluyla kitleleri yeni bir geleceğe doğru hareket ettirmeye kabiliyetlidir. O halde sekülerleşme modeli, Müslüman toplumların yakın tarihi üzerine bütünüyle farklı bir bakış getirecek olan başka bir modelle yer değiştirmelidir.

5. Şeriat, yani dinî Hukuk tarafından temsil edilen, genel bir kurallar bütünü olarak normatif bir İslâm kesinlikle mevcuttur. Bununla birlikte, bir hayli açıktır ki, sadece farklı hukuk ekolleri (mezâhib) onun muhtevasına ilişkin farklı yorumlara sahip değildir, aksine aynı zamanda farklı siyasal rejimler ve partiler de çağdaş Müslüman toplumlarda bu sistemin uygulanması konusunda oldukça farklı görüşlere sahiptir. Farklı yorumları, görüşleri ve uygulamaları kendi bağlamlarında incelemek ve onların özel sosyal nedenlerini araştırmak suretiyle, İslâm'ın ve Müslüman topluluğun sosyal farklılığına yönelik daha iyi bir bakışı elde edebiliriz. İslâm hakkındaki genelleştirmeler, daha zor olmaktadır.

6. Diğer dinî toplumlar kadar, Müslümanların da belkemiği olan canlı kültürel ve sosyal gelenekler, İslâm'ın geleneksel sözcüsünün kabul etmek isteyeceğinden daha fazla değişime yatkın hale gelmiştir.²⁶ Sosyal bilimler sayesinde bizler, bu tür değişimleri gözlemlemeye, açıklamaya, yorumlamaya ve bazı sonuçlar ortaya koymaya imkan bulmaktayız. Diğer dinler gibi, İslâm'ın günümüzdeki "fundamentalizasyonu" da, son zamanlara kadar açık ve seçik hale gelmiş dini geleneklerdeki bir kırılmanın bir belirtisi olarak görülebilir. Bununla birlikte bu, zorunlu olarak İslâm'ın sonu anlamına gelmemektedir: daha ziyade bu, dinin kaynakları ('usûlü'd-dîn) diye adlandırılan şeye yönelik yenilenmiş bir dikkati, dinî bir temele sahip yeni "hayat-tarzları"na ilişkin bir arayışı göstermektedir.²⁷

26. Jacques Waardenburg, "The Islamic Religious Tradition and Social Development", Witold Tyloch (ed.), *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions* içinde (Warsaw: Polish Scientific Publishers, 1984), 271-289.

27. Jacques Waardenburg, "The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements", *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie / Revue suisse de Sociologie* 9 (1983), 687-701; a. mlf., "Fondamentalisme et activisme dans

6. İSLÂM'IN BİR DİN OLARAK TEMSİL EDİLMESİ

İslâm konusunda yetişmiş farklı bilginlerce sunulan imajlar analiz edildiğinde, bu imajların çokluğu yanında (bu imajlara) bilginlerin bizzat bağlı oldukları norm ve değerler ile bu bilginlerin ait oldukları çevrelerin tesiri dolaşısıyla da tam bir şaşkınlık yaşanabilir.²⁸ Geçmişle ilgili akademik imajların böyle bir analitik yapıçözümü -ki, aynı zamanda İslâm'a ilişkin Müslümanların belli imajlarına da uygulanabilir- bir din olarak İslâm'la ilgili yeni ve diri araştırmalara zemin hazırlaması bakımından zorunludur. Yaklaşık otuz yıl önce ben, bunu doktora tezimde yapmaya başladım ve burada metodolojik bir seviyede bazı tazammunlara değinmek isitiyorum:²⁹ İslâm dinini ya da herhangi bir dini inkar etmek için değil, bilakis Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer dinler kadar, İslâm hakkında da yaptığımız ilmî araştırmalarımızda nasıl bir prosedür izlememiz gerektiğini göstermek için.

Genel olarak kabul edilmektedir ki, İslâm'ı bir din yapan şey, onun Kur'ân yoluyla, ötelerden gelen vahye dayandığı iddiasıdır. Müslüman bilginler de ilave edecektir ki, dinin temellerine (usûlü'd-dîn) dayandığı sürece bir din olarak İslâm, *ed-dîndir* (yegane gerçek dindir). Bununla birlikte daha bir nesnel, bilimsel ve belki de felsefî bir görüşle bakıldığında şunu söylemek daha doğru olacaktır: Her şeyden önce Müslümanların vahiy olarak Kur'ân'a ya da mutlak din olarak İslâm'a olan inançları onu bir din

"l'Islam arabe contemporain", Pratique et theologie: Volume publie en l'honneur de Claude Bridel (Geneva: Labor et Fides, 1989), 91-108.

28. Benim şu eserime bk. *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, dipnot 2'de zikredildi.

29. Krş. Jacques Waardenburg, *Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft* (Sammlung Göschen 2228), (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1986) özellikle 5. bölüm.

olarak inşa eder, yani kendileri için onu bir din olarak oluşturur. İddia etmekteyim ki, ilmî olarak konuşursak, hiçbir din kendinde (bizatihi) bir din değildir: o daima onun öyle olduğunu düşünenler, inananlar, teologlar ve...din bilginleri için öyledir. Sosyolojik olarak bu, tüm dinler için doğrudur ve aynı zamanda İslâm için de geçerlidir. Onu bir din haline getiren dinî yorumdur ve biz, bir din olarak onu çalıştığımızda, esasen bu yorumu çalışmaktayızdır. Mesela Müslümanlar pek çok terim içerisinde onu tekit ettiklerinde bu aşıkâr olabilir. Bu aynı zamanda gizil olabilir, dinî iddiaların kabulü ya da İslâm'ın hakikat oluşu bazı dinî otoritelerin tanınmasında zımnî olarak bulunmuş olabilir. Bu, İslâm'ın bir din olduğunu ve hatta vahye dayalı bir din olduğunu inkar etmeksizin, temelde İslâm'ı bir kurallar dizisi, bir sosyal sistem ya da bir ideoloji olarak düşünen Müslümanlara kapı aralamaktadır. Onlar, "sosyal" Müslümanlar olabilir, fakat yine de onlar Müslümandırlar. Şunu kabul edebilirsek, dinle ilgili herhangi bir ilmî çalışmadaki temel sorunlar aydınlanacaktır: Temelde, daima, belli şeyleri sosyal sistemler ya da ideolojiler haline getirmekten ziyade "din" haline getiren unsur insanların niyetleridir ki, bu da insanların sosyal ya da daha kişisel doğalarıyla ilişkilidir. Sosyolojik olarak İslâm, mutlak olmayıp daha ziyade mutlak olan şeye atıfta bulunmaktadır. Bu, Yahudilik ve Hristiyanlık dahil tüm dinler için geçerlidir.

Aynı şekilde genel olarak kabul edilmektedir ki dinler, kendi tarihlerine sahip olmuş ya da hâlen olmakta olan şöyle ya da böyle özel varlıklardır. Gerçekte, günlük konuşmada "din" diye adlandırılan şey, ilham edilmiş dinî vizyonlara ve dinî olarak ilham edilmiş eylemlere sahip insanlara kadar geri gidebilen ya da gitmeyen geniş kültürel geleneklerdir. Eşit olarak tüm gelenek dinî değildir, bununla birlikte kültürel gelenek içerisinde bir takım özel

unsurlar bulmaktayız ki, bunlar, insanlar için bir tür ekstra anlam taşıyan özelliklerle ayrılmaktadır: onlar, sadece sıradan gerçekler değildir, bilakis, manevî ya da dinî anlam taşımaya müsait işaretler ve sembollerdir. Bu unsurlar, bütünüyle verili bir kültürel geleneğin parçasıdır- lar ve öylece işlev görürler. Fakat, bu geniş kültürel gelenek içerisinde, özellikle dinî unsurlar etrafında, onlarla özel olarak ilgilenen insanlar ve onları ikame ettiren ve geliştiren kurumlar etrafında “alt-kültürler” de ortaya çıkar. Bu sadece İslâm’la ilgili olarak değil, aynı zamanda Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer dinlerle ilgili olarak da geçerlidir.

Böylece İslâm’daki “din”, pek çok kitabın bizi inandırdığı kadar statik ve “maddeleştirilmiş” değildir. Her şeyden önce, büyük bir çeşitlilik arzeden sosyal ve kültürel yapılarla farklı kültürel bölgelerden gelen Müslümanlar arasındaki karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Yine de daha da önemlisi, Müslüman toplumların kültürel geleneklerindeki değişimlerle birlikte -bu değişimler son yüz elli yıl boyunca korkunç bir şekilde büyümüştür- bu kültürel geleneklerin dinî “altkültürler”i de büyük oranda değişime zorlanmıştır. Ya da, alternatif olarak, sosyal ve kültürel değişim, geleneksel terimler içinde yeni ve “gayr-i İslâmî” olan her şeye sert bir direnişi ortaya çıkarmıştır. Benim ortaya koymak istediğim husus şudur ki, Müslüman toplumların kültürel gelenekleri içerisinde hususî dinî gelenekler bulunmaktadır; mesela, ülemâya ya da tarikatlere veyahut dinî cemiyetlere ait, mukaddes insanlar etrafında oluşmuş vb. gelenekler. Onlar, en azından günümüzde, toplumun her şeyi kuşatan kültürü içerisinde “alt-kültürler” olarak işlev görmektedir. Onların bazı temsilcileri kesinlikle kendi görüşlerini ve eylemlerini bir bütün olarak topluma empoze etmek isterler ve bunu gerçekleştirmek için de, İslâm adına, güç arayışına girerler. Bunla-

rın tümü, benim, Müslüman toplumların iç dinamikleri diye adlandırmak istediğim şeyi teşkil ederler.

Özetlersek: İslâm'da dinî olan her şey böyledir, zira bazı ya da tüm Müslümanlar, onu öyle (dinî olarak) düşünür; İslâm'ın dinî unsurları, öncelikle daha geniş bir kültürel geleneğin cüz'ü olsalar da, belli gruplar onlara özel bir dinî anlam verebilir; bir din olarak İslâm çalışması, (kendileri yardımıyla geleceğe ilişkin bir duruş edinerek) temelde belli Müslümanların, bu dinî unsurları yorumladıkları ve uyguladıkları –hâlen yorumlamakta oldukları ve uygulamakta oldukları- tarzları incelemektir.

7. SONUÇ

İmdi, bu yaklaşımın, bizim İslâm'ı temsiliyetimiz ve onu daha geniş bir din çalışmaları ya da din bilimi çerçevesi içerisinde anlamamız için taşıdığı anlamlar nelerdir? Daha ileri boyutlarda düşünme ve tartışma için aşağıdaki altı noktayı serdediyorum:

1. İslâm'ın dinî unsurları (Kur'ân metni, hadisler, ritüeller dahil), sadece “gerçekler” değildir; bilakis onlar, anlamlar taşıyan işaretler ve semboller olup bir tür semantik sistemin birimleri olarak işlev görürler. Onlar, Müslümanların birbirleriyle özel bir tür iletişime ve İslâmî söyleme girebilmesine bağlı olarak bir tür dinsel “dil” teşkil ederler. Sistemin kendisi, bağımsız anlamlı birimler oluşturarak farklı tarzlarda yorumlanabilir: dinî, siyasî, ideolojik vd.

2. Bu ortak söylem aracılığıyla tüm zamanların ve mekanların Müslümanları, belli temel yönelimler oluşturmak ve bununla birlikte aynı zamanda çok sayıda çeşitliliklere izin vererek, ortak bir karşılıklı anlama temelinde bir çeşit manevî bir İslâmî birlik teşkil ederler. Yukarıda zikredilen anlamlı işaretler ve semboller yardımıyla iş

görmesi, İslâmî söylemin karakteristiğidir ve bunlar, İslâm'a ilişkin olarak "işaret ve sembol sistemi" diye adlandırıldığımız şeyi de aynı zamanda teşkil eder.

3. Müslüman bir toplulukta her ne zaman alışla gelmiş problemler ortaya çıksa, onlar, İslâmî semantik sistem bağlamında tartışılabilir; ardından çözümler, nispeten kapalı bir toplumda ve geleneksel bir çerçeve içerisinde, benzer problemlere daha önceden verilmiş çözümler usulünce bulunabilir. Bununla birlikte daha önceden görülmemiş problemler, yeni bir şey ortaya koyar ve muhtemelen de sarsıcı olur; onlar, bir bütün olarak sisteme karşı bir meydan okuma oluşturabilir. Böyle problemleri tabii ki, salt İslâmî sistemin geleneksel işaret ve sembolleri bağlamında tartışmak mümkün olabilir, Humeynî'nin İran'da yaptığı gibi. Bununla birlikte onlar, tamamıyla farklı bir sistem temelinde de ele alınabilir, mesela iki dünya savaşı arasında cumhuriyetçi Türkiye'de sekülerizmi ve Türk milliyetçiliğini tercih ettiğinde Mustafa Kemal tarafından gerçekleştirildiği gibi. Bu iki taraf arasında üçüncü bir imkan alanı da mevcuttur. Burada yeni problemler ne tamamıyla İslâmî terimler içerisinde ne de tamamıyla İslâmî-olmayan terimler içerisinde tartışılır, bilakis, geleneksel İslâmî söylem sistemiyle diğer sistemlerin (teknolojik, sosyal, siyasal ya da diğerleri) bir kombinasyonu içerisinde ele alınır.

4. İşaretler ve semboller farklı olarak yorumlanabilir, ve tarih boyunca, özellikle de modern dönemde, İslâmî "işaret ve sembol sistemi" muhtelif tarzlarda yorumlanmıştır. Yani birbirinden ayrı dinî unsurlar, onların karşılıklı uyumluluğunda da olduğu gibi, çok çeşitli tarzlarda yorumlanıp uygulanabilir; ahlâk ve yasamayla ilgili problemlere verilen yanıtların çeşitliliği, mesela Kur'an ayetlerinin ve hadislerin bir tarz çeşitliliği içerisinde yorumlanıp uygulandığı biçime bağlı olarak mümkün olmaktadır.

5. Daima özel maddî çıkarlar, psikolojik motivasyonlar ve manevî niyetler söz konusudur ki, bunlar, ya İslâmî sisteme ilişkin yeni yorumlar ve uygulamalar icat etmenin ya da geleneksel olanları muhafaza etmenin gerisinde yatmaktadırlar. Mevcut yorumlar açıklanmalıdır ve böyle açıklamalar, siyasal motiflerden sosyal bir idealizme (ki, günümüz dünyasının ötesinde bir ütopya tasarlar) ve Kur'ân ve Sünnet'in buyruklarına manevî bir boyun eğmeden, dünyanın pek de hesaba alınmadığı mistik yönelimlere kadar gidip gelebilir (bu yorumlar, bu noktalara dayandırılarak açıklanabilir).

6. İslâmî sistemin çerçevesi içerisinde, Müslüman toplumlardaki düşünce ve eylemde bir anlam arayışı, bir yanda, özel grup ve kişilerin çıkarları, motivasyonları ve niyetleri ile, diğer yanda, belli âyetler, hadisler ve İslâm'ın diğer dinî unsurları arasında muayyen bir karşılıklı etkileşimi ima eder. Böyle bir arayış, İslâm'a ve onun unsurlarına referans ile birlikte Müslümanlar arasındaki söylem vasıtasıyla, yani "İslâmî" anlamlar olarak inanılan şeyleri bulma konusunda arzulu bir sosyal söylem aracılığıyla gerçekleşir. Günümüzdeki İslâm'ı tecdit etme çabalarının çoğu, onun salt siyasal yönleri yanında, hâlâ yeteri kadar anlaşılmamış olan hem görüşlere hem de eylemlere yol açan İslâmî anlamların özel durumlara ve olaylara aktarılmasından da oluşur.

POLİTİKALAR, PARADİGMALAR VE ORYANTAL ÇALIŞMALARIN GELİŞİMİ: ALMAN ORYANTAL CEMİYETİ (1845-1989)*

Baber Johansen

1. Alman Oryantal Cemiyeti'nin (Deutsche Morgenlandische Gesellschaft) 2 Ekim 1845'te kuruluşunun üzerinden yaklaşık 150 yıl geçti. Cemiyet'in çıkarmış olduğu derginin, yani *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*'ın ilk sayısı 1847'de basıldı. Cemiyet ve dergisi 1989'da hâlâ hayattaydı. Onların bu kadar uzun süre hayatta kalması akademik kesime faydalı olduğunu ve bu kesimin ilgisiyle onların hayatiyet kazandığını ortaya koymaktadır. Oryantal Çalışmalar Almanya'da çok daha erken bir zamanda var olmuştur. Bununla birlikte on sekizinci yüzyıl bilginleri ne kendilerine ait bir cemiyet kurmaya ihtiyaç duymuşlar, ne de Oryantal Çalışmalar sahasındaki tüm Alman bilginleri adına resmî olarak söz söylemeye kendilerini yetkili görebilecekleri bir dergi çıkartmaya gereksinim göstermişlerdir. Eğer bir takım ilmi dergiler yayımlamışlarsa, bunları eğitim görmüş kesime hitap etmek için kullanmışlar ve kültür teorileri ve tarih hakkındaki on sekizinci yüzyılda yapılan tartışmalara ya

* Baber Johansen, "Politics, Paradigms and the Progress of Oriental Studies: The German Oriental Society (Deutsche Morgenlandische Gesellschaft) 1845-1989", *M.A.R.S.* (Paris 1995), sy. 4, s. 79-94.

da -daha sonra Romantisizm'de olduğu gibi- Oryantal şiirin estetik değerleriyle ilgili tartışmalara katılmak için kullanmışlardır. On dokuzuncu yüzyılın ortasında Alman Oryantal Çalışmalarını temsil etmek kastıyla bu dergiyi çıkartan profesörler, açıktır ki, genel ilgiden doğan bir kamuoyu tartışmasına katılmış entelektüeller olarak faaliyet göstermemiştir; aksine, kendilerini Oryantal Çalışmalara veren ve bu sahadaki Alman uzmanların yerine konuşan akademik uzmanlar olarak icraatta bulunmuşlardır. Bu bilginler niçin bir cemiyete gereksinim duymuşlardır? Bu cemiyet ne tür bir katkıda bulunmuştur? Nasıl ve niçin gelişmiştir? Bu sorulara, aşağıda yer alacak olan Almanya'daki Arap ve İslâm çalışmalarının tarihiyle onun Alman Oryantal Cemiyeti'yle ilişkisi bağlamında kısmî bir yanıt vermeye çalışacağım. Şunu iddia edeceğim ki, Almanya'nın genel sosyal, kültürel ve siyasal gelişmeleri Arap ve İslâm çalışmalarını temsil etme konumuna gelen üç büyük gelenek hattını belirlemiştir. Edward W. Said'in söylediğinin aksine,¹ burada söz konusu olan, Avrupa kültürü ve politikalarının gelişimini belirleyen Oryantal Çalışmaların gelişimi değildir. Durum tam tersidir (Avrupa kültürü ve politikalarının gelişimi, Oryantal Çalışmaların gelişimini belirlemiştir). Entelektüel meşguliyetin bir üniversite mesleğine dönüşmesi; eğitim görmüş bilginlerin halk kesiminde yapılan tartışmalardan çekilerek uzmanlar sınıfına katılması; gözden uzak olma; buna paralel olarak bilginlerin dönüşüme uğraması; derneklerin lobici organizasyonlar yönünde değişim göstermesi; paralel bir şekilde filolojinin bir nesnesi olarak kelimenin kavramlaştırılması (ve artık bir özgürleşme eylemi olmaması); tarihin inşasında etnik-merkezciliğin artması; toplumun kendi dini ve kültürel normları içinde anlaşılması; bunların tü-

1. Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge ve Kegan, 1978).

mü de on dokuzuncu ve yirmince yüzyıla ait genel gelişmeleri yansıtmaktadır. Yirminci yüzyıl söz konusu olduğunda, Alman siyaseti bireyleri, toplulukları ve düşünce ekollerini tahrip etmede belirleyici bir rol oynamıştır. Arap ve İslâm çalışmaları korunmuş değildi ve etkiye kapalı kalmadı. Savaş-sonrası Alman politikası ve ekonomisinin koloniyal dönemin sona ermesine reaksiyonu genelde Oryantal Çalışmalar üzerinde inkar edilemez bir etki bıraktı. Bu nedenle Arap ve İslâm çalışmalarının gelişimi ile Almanya'nın genel siyasi ve kültürel tarihi bağlamında Alman Oryantal Cemiyeti'nin gelişiminin incelenmesi zorunludur.

2. (a) 1837'de yedi bilgin, Alman Oryantal Cemiyeti'nin yayın organının önceli olan *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*'i çıkardığında, muhtemelen o zamanda bir Alman Oryantal Cemiyeti kurma niyetindeydiler. Gerçekte bu yedi kişiden biri olan profesör Ewald'ı, *Zeitschrift*'in ilk cildinin tam ortaya çıktığı yılda, Hannover kralının onları bu niyetlerini gerçekleştirmekten alıkoyan ülkesinin anayasasına son vermesine karşı girişilen bir halk protestosuna dahil eden siyasi sebepler olmuş olabilir. Böyle olsa bile, programatik bir makalesinde H. Ewald, Almanya'daki Oryantal Çalışmaların İngiltere ya da Fransa'dakiyle karşılaştırıldığında pekçok olumsuzluklardan muzdarip olduğuna net bir biçimde işaret etmiştir. O, İngiltere ve Fransa'da bu çalışmaların sıkça devlet tarafından desteklendiğini yazmıştır. Bu ülkelerin uluslarının ticari çıkarı bu çalışmalara yönelik yardımı ve mali desteği garanti altına almıştır. Almanya'da bu durumların hiç biri mevcut olmamıştır. Üstelik bilginler, pekçok üniversitede dağınık vaziyete gelmiş ve disiplinler çok-çeşitli ve çok-biçimli bir hal almıştır. Bu yüzden bu dergi, Oryantal Çalışmalara metodolojik rehberlikte bulunmalı ve onları biraraya getiren bir merkez olarak hizmet vermelidir.² Diğer

bir ifadeyle, Ewald, dergiye ilmî ve lobici bir fonksiyon yüklemektedir. Lobici fonksiyon halk ve hükümete yönelik olarak icra edilmek zorundadır; ilmî olan ise, Oryantal Çalışmalar alanındaki uzmanlara bir hizmettir.

Bana göre, Derginin halk kesimlerine değil de uzmanlara hitap etmesinin nedeni bir taraftan, bu zaman zarfındaki Alman toplumunun -diğer çoğu Avrupa toplumu gibi- burjuvazi toplum modelini yeni ekonomik, sosyal ve siyasal düzeniyle birlikte kabul etmiş olması gerçeğinde yatmaktadır. On sekizinci yüzyılda alternatif kültür ve sosyal düzen modelleri ile yeni ve farklı bir tarih anlayışı araştırmış eğitilmiş bir halk kitlesi türünün on dokuzuncu yüzyılın otuzlu yıllarında bulunmaya çalışılması beyhudedir. On sekizinci yüzyıldaki eğitilmiş halk kitlesi, dünyanın tüm bölgelerine ait farklı kültürlerin ve sosyal düzenlerin varlığı hakkında bilgi edinmeğe oldukça istekli olmuştur. Oryantal çalışmalarda bulunan uzmanlar tarafından basılan belge, şiir ve denemeler tarih, estetik ve kültür teorileri üzerine yapılan kamuoyu tartışmalarında kullanılabilecek malzemeler olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda Romantik dönem boyunca Doğu'ya, estetik zevk modelleri ve burjuva toplumunun bayağı gelişimine karşı bir şiir sığınağı bulmak için arayış içinde olan halk kitlesi 1830'lar ve 1840'larda ortadan kalkmıştır. Biedermeier döneminde burjuvazi gelişim artık genelde halk kitlesine hor görünmemektedir. 1840'larda onu hor görenler devrimci hareketler içinde ona karşı savaşmakta ve kendi savaşlarına tarihsel materyalizm, anarşizm ya da sosyalist kanaatler içinde entelektüel bir açıklama kazandırmaktadırlar. Oryantal şiir, devrimci süreç içindeki burjuvazi toplumun-

2. H. Ewald, "Plan dieser Zeitschrift", V.D. Gabelentz, J.G.L. Kosegarten, C.H. Lassen, C.E. Neumann, E. Rödiger, E. Rückert (ed.), *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* içinde, Erster Band (Göttingen 1837), s. 12-13, krş. C.H. Lassen, c. IV içinde (Bonn, 1842), s. IV-V.

dan kültürel bir mesafe içinde olduğunu ifade eden ve ona karşı estetik direncin teorik tasavvurunu besleyen niteliğini kaybetmiştir. 1848'deki erken emekliliğine kadar Berlin'de profesör ve *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*'in editörlerinden biri olan Friedrich Rückert, 1837'de hâlâ Romantizm'in estetik ve kültürel değerlerine bağlı son şairlerden biridir.

Alman Oryantal Cemiyeti'nin hayata geçişinin ve yukarda zikredilen iki derginin eğitilmiş halk kitlesi yerine akademik uzmanlara hitap etmesinin ikinci nedeni de, Oryantal Çalışmalar alanındaki uzmanların sayısının on dokuzuncu yüzyılın başlangıcından itibaren çoğalmış olması gerçeğinde yatmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren küçük Alman prenslikleri kendi üniversitelerindeki Oryantal Çalışmalar için kürsüler kurmuşlardır ve ümit vadeden genç bilginlerini Paris'te Silvestre de Sacy'nin nezaretinde çalışmaya göndermişlerdir.³ Bu yeni bilginlerin ve öğrencilerinin sayılarının artması onların menfaatlerini koruyabilecek ve on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki Almanya'nın akademik ve sosyal dünyasında bu yeni disiplini temsil edebilecek bir cemiyeti ortaya çıkarmıştır.

İlim adamlarının, Oryantal Çalışmaların akademik ve halk kesiminde tanınması yönündeki iddiaları, 1830'lar ve 1840'larda Yakın ve Orta Doğu'daki Avrupa'nın genişleyen ve yoğunlaşan çıkarlarının arka planı ışığında görülmek zorundadır. Ewald, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*'deki girişsel ve programatik makalesinde bu arka planın önemine açıkça değinmiştir.⁴ Aynı şekilde Ze-

3. Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), s. 156-157 (bundan sonra Fück, 20. Jahrhundert olarak iktibas edilecektir).

4. Ewald, "plan", s. 6-7.

itschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft'ın 1845'teki ilk cildinin editörleri, buna atıfta bulunmuş ve çağdaş Doğu'yu çalışma yönündeki gayretlerine "devlet ve işadamlarının dikkatini çekmek" istemişlerdir.⁵

(b) Bununla birlikte Ewad, makalesini lobici argümanlarla tahdit etmemiştir. O aynı zamanda dergi için akademik bir fonksiyon da iddia etmiştir: Oryantal Çalışmalar alanındaki bilginlere yöntemsel rehberlikte bulunma düşüncesi. Girişsel makalesinde o, Oryantal Çalışmaların ilmî olarak gelişmesi için paradigmatik bir model önermiştir. 1837'de tavsiye ettiği model, Alman Oryantal Cemiyeti'nin kurucu üyelerinin 1845'te kabul ettiği ve Praetorius'un 1895'teki anma konuşmasında hâlâ tekrar ettiği modelle aynıydı.⁶ Oryantal Çalışmalar tarafından takip edilecek model, klasik antikite disiplindeki (Klassische Altertumswissenschaft) Yunan ve Roma edebî metinlerinin çalışılmasında izlenen modeldi.⁷ Bu en azından iki kabule işaret etmektedir. Birincisi, Oryantal Çalışmalar'ın filolojik bir disiplin olarak, yani dilleri ve literatürleri çalışmak zorunda olan bir disiplin olarak düşünülmesidir. Tarih çalışmaları da metinlerin filolojik analizinde uygulanan aynı yöntemle ele alınacaktır. İkincisi, Oryantal filolojiye, -on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki Fransız, Alman ve diğer ulusal filolojilerdeki gibi⁸- tüm edebî türlerin ulaşılabilir yazılı metinlerini toplamak ve bir tür Oryantal literatürün listesini çıkarma görevinin verilmesidir. Tüm bu çabalarda yazılı dilin bilgisi, bu me-

-
5. Rödiğer, Fleischer, Pott, Brockkaus, "Vorwort", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* (bundan böyle ZDMG olarak ictibas yapılacaktır) içinde, c. 1 (Leipzig, 1847), s. v.
 6. Fr. Praetorius, "Rede gehalten am 2. October 1895", ZDMG içinde, 49 (1895), s. 532-533 ve 548-549.
 7. Ewald, "Plan", s. 5-6; Praetorius, "Rede", s. 532, 548-549.
 8. Bk. P. Zumthor, "Philologie", *Encyclopaedia Universalis* içinde (Paris: Encyclopaedia Universalis, 1968 vd.), c. 12, s. 967-969.

tinleri kavramak için vazgeçilemez bir araçtır. Bu nedenle de o, bilme ve tanımanın en önemli aracı olarak düşünülmektedir. Dil kriteri ile donanmamış diğer akademik disiplinlerin Doğu'nun bilinmesine katkısı, metinlerden elde edilmiş bilgiye nazaran nispeten sınırlı kalmaktadır.

Oryantal Çalışmaların filolojik bir disiplin olarak tanımlanması, özelde klasik antikite disiplini, genelde ise filoloji disiplini tarafından hoşlanılan akademik prestiji net olarak açıklar. Fakat bu tercih aynı zamanda Alman Oryantal Cemiyeti'ni kurmak için güçleri birleştiren bilgilerin fiili durumlarını da değiştirir. Alman Oryantal Cemiyeti'nin kurucu dört üyesi arasından Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888) Leipzig'de 1835'ten 1888'e kadar Arap Çalışmaları kürsüsünü yönetmiş ve haklı olarak Alman akademik Oryantalizminin babası olarak düşünülebilmiş bir kişi olmuştur. O, Silvestre de Sacy nezaretinde Arapça çalışmış ve Leipzig'deki Oryantal Çalışmaların on dokuzuncu yüzyılda ayırıcı vasfı olan gramatik pozitivistin sadık bir temsilcisi olmuştur.⁹ Onun ilgisi, eldeki bir metnin tam çevirisi ya da tenkitli neşri ile gramatik kaidelerin tam olarak bilinmesi ve Arapça metinlerin çevirisini ve yapısını destekleyen sözlüksel anlamlara nüfuzu üzerine odaklanmıştır. Ve bu onun dil, gramer ve literatür üzerine kaleme aldığı pek çok küçük denemesinin değişmez konusudur.¹⁰ Fleischer, disiplinimiz içinde bugüne kadar hakim bir hat olmaya devam eden Arapça filolojisine dair Alman geleneği için sağlam temeller oluşturmaya katkıda bulunmuştur.

Filolojik pozitivistin bakış açısından nesir ve şiir; esas olarak gramer, idiomatik tarzlar ve sözlüksel refe-

9. Fück, 20. *Jahrhundert*, s. 170-172.

10. Heinrich Leberecht Fleischer, *Kleinere Schriften* (Leipzig: Hirzel), c. I (1885); c. II ve III (1888).

ranslara dair kuralların dokümantasyonlarıdır. On dokuzuncu yüzyıl filologlarına göre onlar, nihai olarak Arapların psikolojik özüne bakışı da sağlayabilirler. Diğer bir ifade ile filolojik yaklaşım, bilginlerin, çalışmış oldukları şiirin estetik değerlerine bakışlarını kaybetmelerine yol açmıştır. Ayrıca bu yaklaşım, literatürün bir yanda biçim ve içerik arasındaki bir ilişki olarak, diğer yanda ise, tarihsel bir koşulda üretilen ve bu koşula bağlı olan bir sanat parçası olarak yorumlanması gerçeğinin de gözden kaçırılmasına sebep olmuştur.

1899'da Theodor Noeldeke, - ki o, daha sonra Alman Oryantal Çalışmaları sahasında oldukça önemli bir bilgin olmuştur- filologun, çalışmış olduğu şiirle ilişkisini şöyle ifade etmiştir: "Arap şiirinin çalışılmasından elde edilecek estetik zevkin, o şiirin yakın bir anlamına ulaşmak için gösterilmesi gereken çabaya değip değmeyeceği tartışılabilir. Fakat, Arap halkının özüne derinden nüfuz etmek için önemli bir araç olarak bu çalışmayı yapmak zorunludur".¹¹ Bu hakikaten, -insanoğlunun, kendisiyle tüm tarihsel ve kültürel sınırları aşan bir iletişim aracı elde etmiş olduğu- bütün halkların evrensel bir dili olarak şiire Herder'in yaklaşımından ya da hatta romantik yaklaşımdan oldukça farklıdır. Burada şiirin çalışılması, Arap ulusunun tarih-ötesi özü hakkında araştırmacıya bilgi sağlayan bir araç olmuştur ki, artık şiir, bir iletişim prosesi içinde, faal bir partner olarak düşünülmemektedir.

Her ne kadar edebî analizlerde eksiklikler olsa da, şüphe yok ki, filolojik gelenek pek çok amacına ulaşmıştır. O, oldukça büyük sayıda önemli Arapça metinlerin tenkitli neşrini gerçekleştirmiştir. Bağlı cümleler ve edatlar üzerine yapılmış yaklaşık bir-yüzyıllık acı tartışmalar

11. Gustave v. Grunebaum, *Kritik und Dichtkunst* (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1955), s. 9.

içinde bilginler, kendilerini ders kitapları ve gramer kitapları yazmaya muktedir kılan Arapça grameri üzerine bir anlaşmaya varmışlardır. Yakın Doğu toplumlarının tarihi, edebiyatı ve kültürüne dair filolojik dökümantasyon, bize ve Arapların kendi literatürü hakkındaki bilgilerine geniş çapta bir katkı sağlamıştır ki bu, bu listeleme ve dökümantasyon çalışmasının yirminci yüzyılın başında zirveye vardığı bir kitabın, yani Carl Brockelmann'ın muhteşem çalışması olan *Geschichte der Arabischen Literatur*'ün¹² yakın dönemde Arapça'ya çevrilmesi ve on yıllık bir sürenin geçmesinin ardından Arap kitap piyasasında en çok satan kitap olması gerçeğinden de açıkça anlaşılabilir. Brockelmann'ın kitabı Arapça edebî malzemelerin, kitapların ya da yazmaların geniş bir kronolojik listesinden müteşekkildir; ayrıca eserde elyazmaların nerelerde bulunabileceği de gösterilmektedir. Bu kitap, vazgeçilemez bir araştırma aracıdır. Bununla birlikte o, kesinlikle bir literatür tarihi değildir. O, daha ziyade, on dokuzuncu yüzyıl filolojist geleneğinin Arap edebî malzemelerinin filolojik bir tarihi olarak düşünmüş olduğu şeyin bir dökümanıdır.

Filolojik yaklaşımın baskın olması sebebiyle, uzunca bir dönem tarih disiplininde hakim olan yöntemler ve sorunlar Arap ve İslâm çalışmaları alanında gerçekleştirilen tarih yazımına etki etmemiştir. Sadece 1882 ve 1902 tarihleri arasında basılmış olan Wellhausen'in çalışmaları¹³ ile tarih ve teoloji disiplinlerinde uygulanan tarihsel araştırma yöntemleri Arap ve daha sonra da İslâm Çalışmaları alanlarına dahil edilmiştir. Niebuhr (1776-1831).ve V. Ranke'nin (1795-1886) geliştirdiği şek-

12. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* (Leiden: E. J. Brill), c. I (1943); c. II (1949). Suplementler: c. I (1937); c. II (1938); c. III (1942).

13. Wellhausen hakkında bk. Fück, 20. *Jahrhundert*, s. 223-226.

liyle Alman tarihselciliğinin yöntemleri bir tarafta geniş çapta tarih ve coğrafya (Karl Ritter) disiplinleri arasındaki uzun ve acı bir mücadelenin; diğer tarafta ise, tarihin, evrensel teolojik ve felsefi inşalarının bir neticesiydi. On dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında bu tartışmalar geniş çapta Hegel ve Ranke arasındaki bir mücadele olarak algılandı. Alman tarihselciliğinin ayırıcı niteliği olan eleştirel-tarihsel yöntem, insanoğlunu kör bir şekilde kabul edilmiş gelenekler ve mitolojilerin boyunduruğundan kurtarmaya katkı sağlamak için geliştirilmiştir. Bu kurtarma da şu yolla gerçekleştirilecektir: Güvenilir kaynak malzemelerini, boş veri kütesinden ayırabilmek ve gerçekten geliştiği şekliyle tarihsel geçmişin güvenilir bir resmini sunmak için tarihçiye imkan veren tarihsel kritizmin genel olarak kabul edilen bir ölçütünü geliştirmek.¹⁴ Bu görevi yerine getirmek için tarihçi kendi kültür ve döneminin değerlerine karşı açık bir mesafe almak ve analiz ettiği dönemi bu dönemin kendi değer sistemleri ve imkanları ışığında değerlendirmek zorundadır. Tarihçi, ancak bu eleştirel değerlendirme süreci yoluyla tarihsel gerçeklere ulaşabilir ve sadece eleştirel bir değerlendirme testinden geçen gerçekler tarihsel bilginin inşası için malzeme olarak hizmet edebilir. Her genelleştirici tarih teorisi tarihçi tarafından kurulmuş gerçeklerle uzlaşmak zorundadır. Aksi halde, onlar, tam anlamıyla mitoloji olarak düşünülürler.

Bizzat gerçekler tarih değildir. Onlar, anlamlı bir tarzda terkip edilmek zorundadır. Tarihçi sadece tarihsel aktarımların bir eleştirel sınavıdır; o aynı zamanda, tarihsel gelişimi yeniden inşa etmesinde, bir tür

14. Alman tarihselciliğinin gelişimi hakkında bk. Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (München: Beck, 1965). Ayrıca bk. Ernst Schulz, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1958).

hammadde olarak tesis ettiği bu gerçekleri kullanır. O, bilginin inşa sürecine katılmış biridir. Ranke, tarihsel bilgiyi inşa etmeye dair çalışmasında, çok sayıda genel kabullerden hareket etmiştir. Hegel'in farklı bir tarzda yaptığı gibi o, insanoğlunun, ortak bir tarihe sahip olmadığını, olamayacağını düşünmüştür. Dünya tarihi, isterse halklar, kültürler, devletler ya da dinler olsun güçlü bireylerin tarihidir. Sadece, küresel bir tarz içerisinde eylemin tarihsel yönünü belirleyen bu güçlerin dünya tarihinin cüz'ünü oluşturduğu söylenebilir. V. Ranke'ye göre, Haçlı Savaşları'ndan itibaren sadece Alman ve Romance halkları, dünya tarihinin meşru nesneleri olarak düşünülebilir. Diğer halkların tarihleri, sadece, tam olarak tarihsel halkların eylemlerinin nesnesi olduğu ölçüde çalışılmalıdır. Bu görüş, bugüne değin, Yakın ve Orta Doğu tarihinin Alman tarih bölümlerinden güçlü bir şekilde dışlanması na yol açmıştır.

Hegel ve Marx'ın aksine, Alman tarihselciliği evrensel bir ilerleme imkanını tasavvur etmemiştir. Ranke'nin belirttiğine göre ilerleme, insan türünün ilerlemesi olmayıp, kendi orijinal niteliklerinin birbiri ardınca açılımı içerisinde tek tek halkların ve ulusların ilerlemesidir. Evrensel bir ilerleme olmadığından hiçbir tarihsel dönem, onu takip eden dönemler ışığında anlamlı olarak incelenemez. Ranke şunun üzerinde ısrarla durur: "her dönem, Tanrı'yla doğrudan bir ilişkiye sahiptir", yani tarihçiyle. Ve tarihçi o dönemi, dönemin kendine özgü niteliklerine bağlı olarak çalışmalıdır.

Arap ve İslâm çalışmaları sahasında Alman tarihselciliğinin etkisini ilk olarak Wellhausen'in Arapları, tarihsel geleneği ele aldığı çalışmalarda görmek mümkündür. On dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın ilk on yılları boyunca da Goldziher, eleştirel tarihsel yöntemi İslâm hukuk tarihine ve Hz. Muhammed'in söz ve fiilleri-

ne uygulayan kişi olmuştur¹⁵ ki böyle bir çalışma bir kuşak sonra, Schacht'ın İslâm hukuk tarihine yapmış olduğu mühim katkılarında tamamlanmıştır.¹⁶ Bu bilginlerin tümü, bir rivayetler yapısını, onu oluşturan cüzlerine ayırıştırma aracı olarak ve daha sonra da anlamlı bir tarzda bunları yeniden inşa etmek için eleştirel-tarihsel yöntemle, Alman tarihselciliğinin genel kabullerinden daha fazla ilgilenmişlerdir. Onların İslâm kelâmı, hukuku ve ilk dönem İslâm tarihinin gelişimini inşaları, iki kuşaktan daha fazla bir süre, bu alanlardaki uluslararası akademik konsensüsü belirlemiştir. Bununla birlikte Alman tarihselciliğinin genel kabulleri, Alman Oryantal çalışmalarını için, sahih gerçekleri uydurma verilerden ayırma yönteminden daha az önemli olmamıştır.¹⁷ Bir yanda, tüm formları içinde Ortadoğu tarihinin modern dünya tarihi alanından çıkarılması bu marjinal tarihi çalışma görevini Oryantal Çalışmalara kaydırmış, böylece de onun varlığına ilave bir meşruiyet vermiştir. Diğer yanda, Alman Oryantal bilginlerinin Haçlı Savaşlarından önceki dönem ile İslâm'ın hâlâ dünya tarihinin bir gücü olarak düşünüldüğü döneme -Alman tarihselciliğine göre tabii- yoğunlaş-

15. Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910); *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889). Goldziher hakkında bk. Jean Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le Miroir de l'Occident* (Paris-La Haye: Mouton, 1963).
16. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950); *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964).
17. Alman tarihselciliğinin Almanya'daki Oryantal Çalışmalar üzerindeki etkisi hakkında bk. Josef Van Ess, "From Wellhausen to Becker, The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies", Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems (Sevent Giorgio Levi della Vida Biennial Conference)* içinde (Malibu, California: Tundena Publications, 1980). Aynı zamanda bk. Baber Johansen, "Politics and Scholarship: the Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany", Tareq Y. Ismael (ed.), *Middle East Studies* içinde (London: Antietam Press, 1990).

maları, tarihin tarihselci inşasının etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Öte yandan, İslâm'ın ve Ortadoğu'nun dünya tarihi alanından bu tarihselci çıkarımı daima İslâm Çalışmalarına büyük bir meydan okumayı oluşturmuştur. C. H. Becker gibi bu alandaki en ünlü bilginler, şu argümanla buna karşı çıkmıştır: Grek-Roma antikitesi, Avrupa kültürünün olduğu kadar İslâm kültürünün de ortak mirasıdır. Bu yüzden onlar İslâm'ın, dünya tarihi ve bu kültürel çevrelere dahil edilmesini teklif etmişlerdir ki, Alman tarihselciliğinin daha sonraki bir inşasına göre, o, meşru bir şekilde Avrupalı bir tarihçi tarafından çalışılabilir; zira bu tarihçi tarih ve kültür olarak oraya aittir ve böylece de, oradaki tarihsel faaliyetlerin temelinde yatan anlamı ve kültürel imajı kavrayabilir. Söylemeye gerek bile yoktur ki, bu tür inşalarda İslâm, pek çok yetersizlikleriyle birlikte Avrupa kültürünün küçük bir kardeşi olarak tasavvur edilme eğilimindedir.¹⁸ Ne olursa olsun, Oryantal Çalışmalar alanına dahil edilmelerinden itibaren Alman tarihselcilik yöntemlerinin ve onun genel kabullerinin, bu alanda güçlü ve üretici bir tarihsel araştırma geleneğinin geliştirilmesine katkısı olmuştur. Bu çizgideki araştırma geleneği, nakil (rivayet) problemi üzerine yoğunlaşmasıyla karakterize edilmektedir. Bir rivayetin sahih, bir râvinin güvenilir ve bir metnin kaynak olarak düşünülüp düşünülemeyeceği sorusu bu araştırma çizgisini takip eden bilginlerin çalışmalarını tayin etmektedir. Günümüze kadar bu gelenek, büyük ölçüde Almanya'daki Arap Çalışmaları alanındaki tarihyazımını belirlemiştir.

3. Arap ve İslâm Çalışmaları sahasında gelişen üçüncü hat, Islamwissenschaft, yani İslâm Çalışmaları tasavvurudur. O, on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başlarında gelişmiş olup 1870'ler ve 1880'lerdeki

18. Johansen, "Politics and Scholarship", s. 83-87.

Avrupa kolonyalizminin hızlı genişlemesiyle yakından irtibatlıdır. Almanya aktif olarak kolonizasyon sürecine katıldı. Almanya, Afrika toplumlarına hakim olmaya başlamış ve Alman endüstriyel, ticari ve finans çevreleri kadar Alman hükümeti de Mağrip, Osmanlı İmparatorluğu ve İran'da belirgin bir ekonomik etki elde etmeyi ummuştur. Tüm bu ülkeler, güçlü İslâm geleneklerine sahiptiler ve bu gelenekler gerek idari nüfuza gerekse anti-kolonyal dirençte ilişkin potansiyel faktörler olarak düşünüldü. Her iki yön itibarıyla da bu geleneklerin toplumdaki işlevlerini anlamak zorunluydu. Boş yere hükümet, İslâm hukuku, tasavvufi organizasyonlar ya da İslâm'ın kültür ve dine dair kavramlarıyla ilişkili meselelerde danışmak için filolojik geleneğin temsilcilerine yöneldi. İslâm tarihinin ilk yüzyılları üzerinde yoğunlaşmış tarihselci gelenek de, aynı şekilde çağdaş meselelere dair bilgi sağlamakta yeterli olamadı. Hükümet, deniz aşırı ülkelerle ilgili uzman yetiştirmek için üniversitelerin dışında kendi enstitülerini yarattı. Bu enstitülerin en önemlisi 1877'de Berlin'de kurulan "Seminar für Orientalische Sprachen"di. Burada Arapbilimciler, bölgesel uzmanlar ve dil öğretmenleri, diplomatik servise ya da kolonyal idareye dahil olmak isteyen önemli sayıdaki genç insanları eğitti. Seminar'ın yayımlamış olduğu dergi çağdaş Müslüman dünyası üzerine önemli bilgiler içermekteydi. Hatta İslâm hukuku üzerine Almanca olarak basılacak ilk kitap, Seminar'ın bastığı bir ders kitabıydı ki, onun direktörü olan E. Sachau tarafından kaleme alınmıştı.¹⁹ İslâmî norm ve pratiklere dair bilgi için hükümet enstitüleri, İslâm kültürü ve medeniyeti-

19. Seminar'ın tarihi ve görevleri hakkında bk. Eugen Mittwoch, "Das Seminar für Orientalische Sprachen an der Universität zu Berlin", *Weltpolitische Bildungsarbeit an Preussischen Hochschulen Festchrift für C. H. Becker* içinde (Berlin: Hobbing, 1926), s. 12-22. İslâm hukuku üzerine ders kitabı: E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach schafitischer Lehre* (Stuttgart und Berlin, 1897).

ne alaka duyan bilginleri, İslâm'ı Oryantal tarih ve kültürü anlamak için bir anahtar olarak gören bilginleri ve İslâm'ı, Yakın Doğu toplumlarında sosyal ve kültürel entegrasyonun bir etmeni olarak açıklayabilecek bilginleri aradı. Bunlar arasında C. H. Beker, sıradışı bir bilgindi. O, ilgi duyulan konularda en geniş vizyona sahipti. Aynı zamanda o, en başarılı organizatör ve siyasetçiydi. O, İslâm Çalışmalarını bağımsız bir disiplin olarak kurdu ve bu yeni disiplin olan İslâm Çalışmalarının etrafında döndüğü iki derginin birini neşretti. İlk defa 1910'da basılan bu derginin adı *Der Islam* idi. Çağdaş İslâm dünyası üzerine yoğunlaşma görevi verilmiş ikinci dergi ise, ilk 1913'te neşredilen *Die Welt des Islams* idi. Her iki dergi de, yeni kurulmuş Islamwissenschaft disiplini için faaliyet gösteren merkezlerin işlevini icra etti. Ve yine her ikisi de günümüze kadar gelişerek gelmeye devam etti.

Hiç kuşkusuz İslâm Çalışmaları bağımsız bir disiplin olarak varolmazdan önce de İslâm'a dair önemli çalışmalar olmuştur. İslâm'daki Yahudi unsurlara dair Geiger'in çalışması,²⁰ Muhammed'in hayatı ve öğretilerine dair Sprenger'in çalışması²¹ ve nihayet son fakat aynı derecede önemli olan Noeldeke'nin ilk defa 1860'da basılan Kur'an tarihi²² ile Goldziher'in²³ otorite kabul edilmiş çalışmaları burada zikredilmelidir. Bunlar, ya Kur'an'daki ve İslâm'ın dinî öğretilerindeki çeşitli unsurların kökenlerinin analizine odaklanan kökensel çalışmalar ya da nakillerin sahliliğini ve filolojik formları merkeze alan tarih-

20. Abraham Geiger, *Was hat Muhammad aus dem Judentum aufgenommen?* (Leipzig, 1833).

21. Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstenteils unbenutzten Quellen bearbeitet*, 3 cilt (Berlin: Nicola'sche verlagsbuchhandlung, 1861-1865).

22. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Korans* (Göttingen: Dieterich, 1860).

23. Bk. yukarıdaki 15. not.

selci ve filolojiktiler. Goldziher'in çalışmalarında formların anlamı ve öneminin analizine yönelik genel çabalar ortaya konulmuştur. İslâm'a dair diğer pek çok kitap, yazarlarının çalışmış olduğu kaynakların içeriklerini basit olarak çevirip aktarıyordu. Sadece Wellhausen'in ve daha sonra da Becker'in çalışmaları iledir ki, tarihsel süreç içinde dinin anlamı problemi ve onun toplum için işlevi meselesi üzerinde durulmuştur.

Dinin sosyal ve kültürel gelişme üzerindeki etkisi meselesini formüle etmede Becker, bizzat arkadaşı olan Max Weber'den açıkça etkilenmiştir.²⁴ Becker İslâm'ı, bir kültür ve medeniyet modelinin meşrulaştırımı olarak görmüştür ki, bu kültür ve medeniyeti bu din yaratmamış, fakat onun entegrasyonunun ve temsilinin sembolü haline gelmiştir. Becker bu ilişkiyi bir "problem" olarak karşılar ve onun değişimlerini kültürel sistemlerin dönüşümü çerçevesinde analiz eder. Bildiğim kadarıyla İslâm'ın kültürel ve sosyal sistemlerin bir boyutu olarak düşünülmesi ve onun sembolik anlamının bu sistemlere referansla analiz edilmesi çabası ilk defa böylece ortaya çıkmıştır. Bana göre bu, Becker'in temel başarısıdır. Onun İslâm Çalışmaları için önerdiği yöntem *Kulturgeschichte*, yani kültürel sistemlerin bir tarihi olarak tarihtir.²⁵ Bu yaklaşım artzamanlıdır. O, tarihsel araştırmayı, o tarihin şu anki kültür ve toplum içerisindeki süregelen etkileriyle irtibatlandırmaya çalışır. Bu yeni İslâm Çalışmaları disiplini, çağdaş Ortadoğu'yu kültürel ve dinî bir sistem olarak incelemeyi meşrulaştırmıştır. O, bilim ve felsefe, sosyal ve ekonomik tarih ve son fakat aynı derecede ehemmiyetli olan bir din olarak İslâm çalışmasını ilerletmiştir. Yine o, bilginlerin,

24. Van Ess, *Kulturgeschichte* (bk. yukarıdaki 17. not); krş. Wolfgang Schluchter, "Einleitung", Wolfgang Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des Islams, Interpretation und Kritik* içinde, s. 18.

25. Bk. yukarıdaki 17. dipnot.

kendi çalışmalarının teorik boyutlarına ilgilerini desteklemiştir. Diğer disiplinlerle işbirliğini teşvik etmiştir. 1921'de Becker, -meslektaşlarının güçlü ve sert direnmelerine karşın-Alman Oryantal Cemiyeti'nin statüsünü değiştirmeye ve onu, Doğu üzerine araştırma yapan tüm bilginlerin cemiyeti haline getirmeye kadir olmuştu.²⁶ Bana göre bu statü değişimi açıkça Alman Oryantal Cemiyeti içerisindeki filolojik geleneğin baskın gücünün zayıflığını ve bu araştırma sahasında filolojik olmayan yöntemlerin öneminin kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Tabii bu kısmen siyasal baskılara bağlı olarak olmuş olabilir. Becker, kendi siyasal angajmanları hakkında daima oldukça açık olmuştur. O, kültürel, sosyal ve siyasal bir faktör olarak İslâm'ın önemini net olarak kavrama noktasında hükümete yardım etmek istemiştir. O, koloniyal yönetimi bilgilendirmek suretiyle bu yönetimin kolonileştirilmiş halkların idaresini kolaylıkla yapabilmelerini sağlamayı vatanseverlik vazifesi olarak düşünmüştür. Birinci Dünya Savaşı süresince o, İslâm Çalışmalarını büyük bir iştahla Alman savaş çabalarının hizmetine sunmuştur; Osmanlı cihadı kartını ileri sürmüştür ki, bu, Hollandalı İslamisist Snouck-Hurgronje'yi, "Almaya'da imal edilmiş kutsal savaş" üzerine uzun bir makale yazmasına sevketmiştir.²⁷ Becker'in yaklaşımı, yine de, pür bir kolonyalist çabaya indirgenemez. İslâm Çalışmaları, Almanya'nın kısa ömürlü koloniyal deneyiminden daha uzun sürmüştür. Bu disip-

26. Eugen Wirth, "Orientalistik und Orientforschung, Aufgaben und probleme aus der Sicht der Nachbarwissenschaften", *ZDMG* içinde, Supplementband 3, n. 1 (Wiesbaden, 1977), s. LVI. Becker'in bu değişimdeki rolü konusunda bk. Johann Fück, "Paul Ernst Kahle (1875-1964)", *ZDMG* içinde, n. 116 (1966), s. 1-7.

27. Waardenburg, *L'Islam*, s. 29. (yukarıdaki 15. dipnota bk.); C. H. Becker, *Deutschland und der Islam* (Stuttgart und Berlin: Deutsche Verlagsanstalt, 1914), s. 25-31; krş. Peter Heine, "C. Snouck Hurgronje versus C. H. Becker", *Die Welt des Islams*, n. 23-24 (1984), s. 378-387.

lin, çağdaş Müslüman dünya üzerinde ilmî bir otorite olarak hızlıca ün kazanmıştır ve Almanya'nın bu dünyadaki çıkarları devam etmiştir. İslâm Çalışmaları, uluslararası bir bilginler topluluğuna ait olmuştur ki o, buna önemli araştırma teşvikleri sağlamıştır. Son olmakla birlikte aynı derecede önemli olarak o, Avrupa sosyolojisinin ve tarih biliminin Batılı toplumlara ve kültürlere tatbik ettiği soru ve yöntemleri Müslüman dünyasına tatbik etmiştir. *Enzyklopadie des Islam*'ın ilk baskısı İkinci Dünya Savaşı'ndan önce İslâm Çalışmalarında ortaya konulan uluslararası çaba ve başarılar ile o alanda Alman bilginlerin oynadığı rolün bir anıtı olarak durmaktadır.²⁸

4. Nazizm dönemindeki Oryantal Çalışmalar hakkında çok az şey biliyoruz. Esasen şaşırtıcıdır ki, bizler, ne Nazi dönemi süresince disiplinimizin bir tarihine sahibiz, ne de, Brockelmann'ın kayıtları hariç,²⁹ Arap ve İslâm Çalışmaları alanındaki ileri gelen bilginlerin kişisel anılarına vâkıfız. Aşağıda verilecek olan tespitler oldukça yetersiz malzemeye dayanmaktadır. Genel değerlendirmeler taşıdığı ölçüde bunlar gerçekten de müstakil tarihsel araştırmaya dayanmayan tespitlerdir.

Alman Oryantal Cemiyeti'nin dergisine baktığımızda çok az bir bilgi bulabiliriz. *Die Welt des Islams*'ın şu anki editörü olan, benim Bonn'daki meslektaşım Stefan Wild, haklı olarak savaş döneminde bile siyasal ve kültürel şartlardaki ima edilen değişimin sadece derginin kağı-

28. *Die Enzyklopadie des Islams* (Leiden: E. J. Brill und Leipzig: Otto Harrassowitz), c. I (1913), c. II (1927), c. III (1936), c. IV (1944)

29. "Autobiographische Aufzeichnungen und Erinnerungen von Carl Brockelmann, als Manuskript herausgegeben von Rudolf Sellheim", *Oriens*, n. 27-28 (1981), s. 1-65. Aynı dergide basılan Littmann'ın anıları aynı dönemi içermemektedir; bk. "Enno Littmann: Leben und Arbeit, Ein autobiografisches Fragment (1875-1904) als Manuskript herausgegeben von H.H. Bieterfeld", *Oriens*, n. 29-30 (1986), s. 1-101.

dının kalitesinin değişimi olduğunu vurgulamıştır.³⁰ Sadece Cemiyet'in üye listesi, akademik çalışmalar üzerindeki siyasal etkiye dair bazı ilave göstergeler sunmaktadır. Pek çok üye ismi bu listeden kaybolmuştur. Onların çoğu da asla bir daha görünmemiştir. Naziler Fritz Wolff'u (1880-1943), Yahudi bir bilgin olduğu gerekçesiyle öldürmüşlerdir. Onun ölümüne ilişkin biyografisi İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*'ta yayımlanmamıştır.³¹ Greifswald'ta Caskel, Bonn'da Kahle, Giessen'de Lewy, Berlin'de Mittwoch ve Kiel'de Menzel üniversiteleri bırakmak zorunda kalmışlardır. Göç edenler arasından ise Erwin ve Franz Rosenthal, Walzer, Ettinghausen, M. Plessner, E. Herzfeld, M. Meyerhof ve nihayet Joseph Schacht'ın isimlerini zikredebilirim.³² Onların uluslararası İslâm Çalışmaları ile İslâm'ın kültürel tarihine katkıları, tanımlamaya başladıkları ve üzerine ilk yapıları inşa ettikleri bu akademik alanın önemini açıkça ortaya koymaktadır. Prensipte Nazi ideolojisi, Arap ve Semitik dil ve kültürlerini Almanlara yabancı bir şey olarak düşündü. Böylece bu meselelerle ilgili çalışmalara prim vermedi. Bundan ötürü Naziler, Oryantal Çalışmalar Enstitülerini (Giessen, Kiel) kapattılar. Onlar açık bir biçimde, Alman tarihi ve Aryan halkların tarihleriyle kıyaslandığında Oryantal Çalışmaları marjinal bir disiplin olarak ilan ettiler. Bu yüzden, Oryantal Çalışmalar alanında çok az sayıda Nazinin olduğu düşünülmelidir. Vâkıa, bu böyle olmuş olabilir. Nazilerin ve Nazi ideolojisinin temel ilkelerine bağlı bilginlerin var olduğunu bilmemize rağmen, ve mazlum

30. Stefan Wild, "Orientalism in German Oriental Studies" (MESA 1984'e sunulmuş basılmamış tebliğ), s. 10.

31. Hans-Heinrich Schaeder, "Fritz Wolff (1880-1943), *ZDMG* içinde, n. 99 (1945-49), s. 164-167.

32. Johansen, "Politics and Scholarship", s. 90-91 (yukarıdaki 17. nota bk.).

meslektaşların birliğine ilişkin çok az bilgimiz olmasına rağmen Oryantal Çalışmalar alanında Nazizme kapılmış bilginlerin, Nazi ideolojisiince daha fazla desteklenmiş disiplinlerde olanlardan daha az sayıda oldukları aşîkardır. Almanya'daki bu bilginlerin konumu ne olursa olsun, oradaki İslâm çalışmaları geleneği, bu alanda çalışmış daha genç bilginlerin çoğunun ülkeyi terk etmek zorunda kalmış olmaları sebebiyle, telafisi imkansız kayıplara duçar olmuştur. Onların göç etmiş olmaları, ciddi bir şekilde ve en azından iki kuşak, Alman Islamwissenschaft geleneğinin yaratıcı potansiyelini zayıflatmıştır. Filolojik ve tarihselci gelenek çizgileri ise, aynı ölçüde zarar görmemiştir.³³

5. Savaş-sonrası dönem genel hatlarıyla iki alt döneme ayrılabilir. Bunlardan ilki, savaşın bitiminden altmışlı yılların başına kadar ki süreyi kapsamakta; ikincisi ise, altmışlardan başlayıp günümüze kadar gelmektedir. İlk dönemde, Alman Demokratik Cumhuriyeti'ndeki Oryantal Çalışmalar, büyük ölçüde sosyal bilimlere entegre edilmişti. Oryantal Çalışmalarla ilgili gelenekler içerisinden sadece filolojik gelenek küçülmüş bir tarz içerisinde var olmaya devam etti. Son zamanlarda ise, İslâm Çalışmalarıyla ilgili belli bir hareketlenmenin olduğu görölmektedir. Federal Alman Cumhuriyeti'nde ise Oryantal Çalışmalar, yeniden düzenlenmeksizin öylece devam etti ve Alman Oryantal Cemiyeti'ndeki (DMG) organizasyonlarına ve ZDMG çerçevesindeki akademik dergisine sahip olmayı sürdürdü. Cemiyet'in Nazi deneyimine ve akademik çalışmaların ideolojileştirilmesine karşı ilk tepkilerinden biri, Cemiyeti 1845'e geri götüren konum değişimi oldu. Cemiyet'in, "Oryantal Çalışmalara mahsus disiplinler içindeki tüm bilginlerin karşılıklı yardımlaşmalarına (Zusammenarbeit aller Gelehrter aus den Fachgebieten der Orientalistik)" hizmet

33. A. g. e., s. 91-92.

edeceği ilan edildi. Oryantal Çalışmalar dışındaki bilgiler tarafından bu, komşu disiplinlerin olumlu katkılarının olabileceğine bir reddiye olarak ve yine o disiplinlerle karşılıklı yardımlaşmaya bir itiraz olarak yorumlandı. Tarihe yönelik filolojik olmayan bir yaklaşımın zamanlısı olarak görülen ve çokluk, çağdaş ve tartışmalı meselelere temas etmeye çalışma anlamında siyasi olarak algılanan geleneklerden kopmaya ilişkin niyet, bu konum değişiminde vazih olarak görülebilir.³⁴ Aynı şekilde bu, filolojist ve tarihselci geleneklerin bir ifadesi, Oryantal Çalışmalar alanı üzerindeki karşı konulmaz hakimiyeti olarak yorumlanmak zorundadır. Bu hakimiyet, onların akademik başarılarına mukabil olmuştur. Bu dönemin en önemli akademik katkıları filologlar tarafından ortaya konulmuştur. Hans Wehr'in *Modern Arapça Sözlük*'ü³⁵ ilk kez bu dönemde basıldı. Bu çalışma o zamandan beri bir klasik oldu, İngilizce'ye çevrildi ve bildiğimiz kadarıyla uluslararası olarak en yaygın kullanılan Arapça sözlüktür. Berthold Spuler, Alman filolojisinin en pür listeleme ve dökümantasyon geleneği içinde yer alıp uluslararası karşılıklı yardımlaşmanın bir ürünü olan *Handbuch der Orientalistik*'i neşretti.³⁶ Rudi Paret, kendi Kur'an çevirisini (Kum'da bile yeniden basılmıştır) ve tarih ile Kur'an metninin anlamına ilişkin pek çok katkısını yayımladı.³⁷ Tarihyazımı alanında tarihselci gelenek, bu dönemle çok üretici değildi. Paret'in çevirisi, *Islamwissenschaft*'a dair büyük bir başarıdır fakat metodoloji ve yaklaşım söz konusu edildiğinde bu çalışma, filolojist ve tarihselci yöntemlere dayanmaktan ziyade din çalışmalarında geliştirilen yöntemlere dayanmaktadır. Bu

34. A. g. e., s. 92.

35. (Leipzig, 1952).

36. (Leiden und Köln: E.J. Brill, 1953).

37. *Der Koran*, Uebersetzung von Rudi Paret (Stuttgart: Kohlhammer, 1977); *Grenzen der Koranforschung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1950).

dönemde, yaşayan toplumların tarihsel boyutları olarak dinin ve kültürün analiziyle ilgilenen ve bu nedenle de kendi öğrencilerini -aynı zamanda kendi çalışmaları yoluyla- çağdaş Müslüman dünyanın kültürel ve dinî gelişimini çalışmaya yönlendiren sadece iki bilgin vardı: Berlin'de yaşayan ve Ocak 1989'da ölen Walther Braune, İslâm'ın gelişimini Tillich'in teolojik kategorileri ışığında ele aldı³⁸ ve Tübingen'de yaşayan ve altmışların başında intihar eden Jörg Kraemer, modern Müslüman kültürünü Yunan mirasının birikimi olması çerçevesinde analize çalıştı.³⁹

Altmışların başından bu yana, siyasal şartlar, Arap ve İslâm Çalışmaları alanında yeni bir yönelimin oluşmasına yardım etti. Elliler ve altmışlar koloniyal dönemin sonuna tanıklık etti. Ne alman siyaseti ne de Alman Oryantal Çalışmaları bu tür etkili değişimlere hazırlıklıydı. Bu gelişmelere dair en küçük bir iz için Alman Oryantal Cemiyeti'nin dergisine bakmak boşuna olacaktır. Yakın ve Orta Doğu'daki mevcut siyasal hareketlere dair daha fazla bilgi, *Welt des Islams*'da bulunabilirse de, bu, büyük ölçüde Alman olmayan bilginler tarafından yazılmıştır. Oryantal Çalışmalar alanındaki Alman bilginler, meydana gelen olayların arkaplanına dair Alman halkını bilgilendirmeye ne istekli ne de muktedirler; Fritz Steppat⁴⁰ gibi tipik-olmayan istisnalar vardı kuşkusuz.

38. Walther Braune, *Der Islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft* (Bern und München: Franck, 1960). Bk. Gustave V. Grunebaum, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n. 24, s. 588 ve C.A.O. Van Nieuwenhuijze, *Bibliotheca Orientalis*, 18, n. 3-4 (May-July 1961), s. 180-182.

39. Jörg Kramer, "Der Islamische Modernismus und das Griechische Erbe", *Der Islam*, 38, n. 1-2, s. 1-26.

40. Onun çalışmaları ve bu çalışmaların etkileri hakkında bk. Axel Havemann ve Baber Johansen (ed.), *Gegenwart als Geschichte, Islamwissenschaftliche Studien, Fritz Steppat zum fünfundsiebzigsten Geburtstag* (Leiden: Brill, 1988).

Ne hükümet ne de siyasal partiler, ne sanayi ne de ticaret bu gelişmeleri görmezden gelmeye çalışabilirdi. Bu zorunlu bilgileri hasıl etmek için onlar, iki farklı eylem tarzını tutmayı tercih ettiler. Bir yandan onlar, Yakın ve Orta Doğu'daki gelişmelere dair daha iyi bilgi sahibi olmak için sosyal bilimlere ve coğrafya, ekonomi ve hukuk disiplinlerine yöneldiler. Onlar, 1960'da Hamburg'ta kurulan Deutsches Orient-Institut ve 1965'te Ebenhausen'de kurulmuş olup güçlü bir biçimde siyaset çalışmalarına an-gaje olmuş olan Research Institute for International Politics and Security gibi üniversite dışında önemli araştırma merkezleri tesis ettiler. Bu tarz içerisinde onlar, Oryantal Çalışmaları, modern Yakın ve Orta Doğu üzerine bilimsel bir otorite olarak görmediklerini açık bir biçimde ifade ettiler. Öte yandan onlar, Oryantal Çalışmalar alanındaki araştırmayı, siyasetin, ticaretin ve çağdaş Yakın ve Orta Doğu ile Latin Amerika üzerine araştırma başlatmış diğer vakıfların bütüncül bir ağ oluşturmaları yoluyla yeni bir yöne kanalize etmişlerdir. Aynı zamanda Alman Lander hükümetleri, büyükçe bir sayıda yeni profesörlükler ihdas etmek suretiyle Arap ve İslâm Çalışmaları alanını güçlendirmişlerdir ki, bu profesörlüklerden artan bir şekilde özel araştırmalara ve çağdaş Yakın ve Orta Doğu'ya dair öğre-time hizmet etmesi beklenmiştir.⁴¹

Bu dönem boyunca Alman Oryantal Cemiyeti, Alman Oryantal Çalışmalarını, bu çalışmaların Doğu'ya dair ilmi otoritesinin sadece sosyal bilimlerce değil, fakat aynı zamanda siyasal kurumlar ve geniş ölçekte halk tarafından da sorgulandığı bir duruma uyarlamada önemli bir rol oynadı. İlk adım statülerdeki bir değişimdi. Doğu üzerine araştırma yapan tüm bilginler, Cemiyet'e üyelik için belli

41. Daha detaylı bir analiz için bk. Johansen, "Politics and Scholarship", s. 93-100.

bir niteliğe erişti. Bu değişimler 1956'da başladı ve 1961'de daha ileri seviyelere ulaştı. Bunlar, disiplinlerarası yardımlaşmayı gözetme yönünde yeni bir istekliliği ortaya koydu. İkinci adım, Alman Oryantal Cemiyeti'nin Orient-Institute'ünün 1961'de Beyrut'ta kurulmasıydı. Bu enstitü, Arap ve Alman bilginler arasındaki dayanışmayı geliştirme görevi ile aynı zamanda çağdaş Arap ve Müslüman dünyaya dair araştırmaları destekleme görevini üstlendi ve her iki görevde de yüksek bir başarı yakaladı. Enstitünün akademik prestiji, onun, Beyrut'taki sivil savaş şartlarında bile çalışmasını sürdürmesine imkan sağladı. Sadece 1988'de, merkezi -umudur ki geçici olarak- İstanbul'a nakledilmek zorunda kaldı. Üçüncü adım 1972'de geldi. Oryantal Cemiyet'in başkanı Hans R. Römer, Yetmişlerde Alman Oryantal Çalışmaları başlığını taşıyan bir memorandum yayımladı.⁴² Bunda o, çağdaş Doğu'ya dair araştırmanın akademik meşruiyetinin altını çizdi ve bunu da sosyal bilimlerle daha yakın dayanışmanın faydalı sonuçlarıyla, araştırma ve öğretimdeki disiplinlerarası projelerden hasıl edilecek olan semerelere işaret ederek yaptı. Bu talepler, daha sonra bu alanda çalışan bilginlerce geniş ölçüde kabul edilebilir bulundu. Arap ve İslâm Çalışmalarına dair enstitülerin kâhır ekseriyeti son elli yıl boyunca yeni akademik yönelim geliştirdi ve bu yönelimlerin pek çoğu da sosyal bilimlerin bir anadal ve yandal konusu olarak Oryantal Çalışmalarla tutarlı bir şeklide kombine edilebileceğini belirtmektedir (Koln, Giessen, Berlin, Göttingen, Bamberg, Hamburg). Aynı ruh içerisinde, çağdaş Yakın ve Orta Doğu'nun problemleri üzerine disiplinlerarası yardımlaşma bir yanda Oryantal Çalışmalar diğer yanda sosyal bilimler,

42. Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, *Deutsche Orientalistik der 70er Jahre: Thesen, Zustandsanalyse, Perspektiven* (Wiesbaden: Steiner, Manuskriptdruck der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 1972).

hukuk, ekonomi ve coğrafyadan ibaret çok sayıdaki disiplinler grubu arasında Berlin ve Erlangen'de kurumlaştı; böylece çağdaş Doğu üzerine araştırma ve öğretim yapan yeni merkezlerin kurulmasına gidildi. Benzer bir gelişmenin Bamberg'de meydana geldiği görülmektedir. Alman Oryantal Cemiyeti, bu gelişmelerin ortaya çıkmasında yardımcı olmuştur. Aynı zamanda o, Alman üniversite reformu döneminde bu disiplinin ve müstakil bilginlerin avantajını savunmada takdire şâyân bir destek ortaya koymuştur.⁴³

Fakat tüm bunlar, şöyle ya da böyle yeni meydan okumalara yönelik idari ve kurumsal tepkilerdir. Akademisyenliğin yeni gelişmeler karşısında nasıl geliştiğine ilişkin kritik soru hâlâ bakidir. Ve burada resim farklı görmektedir. Günümüze kadar geleneksel konular Oryantal Çalışmaların sonuçlarını tayin etmektedir. Fevkalade akademik katkılar, filologlar tarafından ortaya konulmuştur. Manfred Ullman'ın *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*⁴⁴ göstermektedir ki, Fleischer tarafından kurulmuş ve Hans Wehr tarafından güçlendirilmiş sözlüksel gelenek gelişmeye devam etmektedir. Kendilerini aynı zamanda aktif bir biçimde Arapça öğretmek için ders kitabı yazmaya veren Jastrow ve Bobzin tarafından 1978'de kurulmuş olan *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, Arap filolojisinde yeni metotların kabul edildiğini ve uygulandığını gösterir.⁴⁵ Filolojiye atfedilen önem şu

43. Bu gelişmeler hakkında bk. Johansen, "Politics and Scholarship", s. 96-102, ve 108.

44. *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache* aufgrund der Sammlungen von A. Fischer, Theodor Nöldeke, H. Reckendorf und anderer Quellen herausgegeben durch die Morgenlandische Gesellschaft, in Verbindung mit A. Spitaler bearbeitet von M. Ullman: Band 1 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1970), Band 2, Teil 1 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983).

45. *Zeitschrift für arabische Linguistik*, herausgegeben von A. Denz, W. Fisher, H. Grotzfeld, T. L. M. Johnstone, H.-R. Singer, n. 1 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1978).

vâkıda açıkça görülebilmektedir: seksenlerin başında önemli bir bilginler topluluğu *Grundriss der Arabischen Philologie*⁴⁶ başlığı altında bir çalışmaya katılmıştı ki, bu çalışma, iki cilt içinde, bir Arap filolojisi öğrencisinin bilmek zorunda olduğu dillerin ve literatür tiplerinin haritasını vermeye çalışıyordu. Bu kitap, oldukça iyi bir kitap olup bir hayli faydalı malumat içermektedir. O, sadece akademik başarıların bir ürünü olması bakımından değil, fakat aynı zamanda Arap ve İslâm Çalışmaları için bir program olarak da filolojinin gücünü göstermektedir. Brockelmann tarafından temeli atılan yazılı malzemelerin listesini hazırlama geleneği bugün Fuad Sezgin tarafından Frankfurt'ta sürdürülmektedir ki, onun *Geschichte des Arabischen Schrifttums*⁴⁷ adlı abidevi eseri vazgeçilemez bir araştırma aracı olmuştur.

İslâm tarihinin çeşitli dönemleri, muhtelif yöntem ve sorularla çalışılmaktadır. İlk dönem İslâm tarihi ve tarih-yazımı üzerine Albrecht Noth'un (Hamburg) çalışmaları, eleştirel tarihselciliğin mükemmel bir örneğini temsil etmektedir.⁴⁸ Orta çağlar söz konusu olduğunda Heins Halm'ın⁴⁹ (Tübingen) ve Ulrich Haarmann'ın (Freiburg, hemen ardından Essen) Memlûklular dönemine dair kaleme aldıkları kitap ve makaleleri ortaçağ tarihinin ekono-

46. *Grundriss der Arabischen Philologie*, Band 1: Sprachwissenschaft, herausgegeben von Wolf Dietrich Fischer (Wiesbaden: Reichert, 1982); Band 2: Literatur, herausgegeben von Helmut Gätje (Wiesbaden: Reichert, 1987).

47. Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 9 cilt (Leiden: E. J. Brill, 1967-1984).

48. Albrecht Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung* (Bonn: Orientalisches Seminar, 1973).

49. Heinz Halm, *Aegypten nach den mamlukischen Lebensregistern*, 2 cilt (Wiesbaden: Reichert, 1979); "Feudal Tendencies in Land Tenure in Medieval Egypt" (MESA'nın 1986'da Boston'daki yıllık toplantısında sunulan basılmamış tebliğ).

mik, sosyal, kültürel ve siyasal boyutları arasındaki ilişkiye yönelik gelişen bir ilginin temsilcileridirler.⁵⁰ Bert Fragner (daha önce Berlin, şimdi ise Bamberg), sosyal yapıların yeniden-üretilmesine dair bir model geliştirmek düşüncesiyle, İran'daki toprak imtiyazı ve şehir ticaretine ilişkin yapıları çalışmaktadır.⁵¹ Ulrich Haarmann'ın *Arapların Tarihi* (1987) üzerine kitabında farklı yaklaşımlar biraraya getirilmiştir.⁵² Profesyonel tarihçiler, yöntemlerini modern Arap dünyasına uygulamaktadır. Alexander Schoelch'in Mısır ve Filistin'e dair sonraki dönemde kaleme alınmış eserleri modern Yakın Doğu toplumlarının sosyal ve siyasal tarihlerine ilişkin fevkalade katkılardır. Onun kitapları, İngilizce ve Arapça'ya çevrilmiştir.⁵³ Hamburg'ta Helmut Mejcher, Bochum'da Fikret Adanir ve Erlangen'de Thomas Philipp, bu geleneği sürdürmektedirler. En azından, çağdaş Yakın ve Orta Doğu tarihine dair giriş mahiyetinde bilgi vermek için Arap ve İslâm Çalışmaları sahasındaki bilginler tarafından gerçekleştirilmiş ortak bir eser söz konusudur ki, bu eser sek-

50. Ulrich Haarman, *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit* (Freiburg: Robischon, 1969 ve 1970); "Mamluk Endowment Deeds as a Source for the History of Education in late Medieval Egypt", *Abhath*, s. 28, s. 31-47.
51. Bert Fragner, "Social and Internal Economic Affairs", Peter Jackson ve Laurence Lockhart (ed.), *The Cambridge History of Iran* içinde, c. 6: *The Timurid and Safavid Periods* (London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press, 1986), s. 491-565.
52. Ulrich Haarmann (ed.), *Die Geschichte der Araber* (München: Beck, 1987).
53. Alexander Schoelch, *Aegypten den Aegyptern, Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1982 in Aegypten* (Zürich: Atlantis, 1972); Arapça çeviri: *Mısır lil-musriyyin* (Cairo, 1972); İngilizce'ye çevirisi: *Egypt for the Egyptians* (London: Ithaca Press, 1981); (ed.) *Palestinians over the Green Line, Studies on the Relationship between Palestinians on both Sides of the 1949 Armistice Line since 1967* (London: Ithaca Press, 1983); *Palastina im Umbruch 1856-1882: Untersuchungen zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung* (Stuttgart: Steiner-Berlin Islamstudien, Band 4-1986).

senlerde basılmıştır.⁵⁴ Bu eser uygun bir tarzda gayesine hizmet etmektedir ve kamuoyu tarafından iyi karşılanmıştır. Bu göstermektedir ki, İslâm Çalışmaları alanında-ki bilginler, Yakın ve Orta Doğu'ya dair çağdaş gelişmeleri takip etmektedir ve bu bölgelere yönelik profesyonel bir ilgi geliştirmektedirler. Bu itibarla eser, son elli yıl boyunca ortaya konulmuş gelişmeyi göstermektedir. Bununla birlikte o, aynı zamanda, İslâm'ın çağdaş siyasal ve dinî gelişmelerine uygulanan yöntemlerin büyük ölçüde tahkiye edici siyasal tarih geleneğine bağlı olduğunu da ortaya koymaktadır.

Aynı şekilde İslâm çalışmaları alanında önemli gelişmeler yer almıştır. Josef Van Ess (Tübingen), tarihsel kriticizmin mükemmel bir örneği temelinde İslâm kelâmının bir tarihini yazma yönündeki teşebbüslerinden dolayı dünya çapında bir ünün temelini atmıştır.⁵⁵ Kur'ân üzerine yapılan çalışmalar, bu kitabın edebî formlarını analize çalışan Angelika Neuwirth⁵⁶ (Bamberg) ile ilk dönem İslâm şiiri ışığında Kur'ân'ın dinî mesajını analiz etmeye çalışan Gottfried Müller⁵⁷ (Berlin) tarafından gerçekleştiril-

54. Werner Ende und Udo Steinbach (ed.), *Der Islam in der Gegenwart* (München: Beck, 1984). Karşılaştırılabilir bir konuya farklı bir yaklaşım için bk. Udo Steinbach, Rüdiger Robert, *Der Nahe und der Mittlere Osten*, c. I: *Grundlagen, Strukturen und Problemfelder*; c. II: *Länderanalysen* (Opladen: Leske und Budrich, 1988).

55. Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi* (Bonn: Orientalisches Seminar, 1961); *Die Erkenntniswelt des adud 'Ad-din al-'Ici* (Wiesbaden: Steiner, 1966); *Zwischen Hadit und Theologie* (Berlin: New York: de Gruyter, 1975); *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut, Wiesbaden: Steiner, 1977); *Une lecture a rebours de l'histoire du Mu'tazilisme* (Paris: Paul Geuthner, 1984).

56. Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren* (Berlin, New York: de Gruyter, 1981).

57. Gottfried Müller, *Ich bir Labid und das ist mein Ziel, Zum problem der Selbstbehauptung in der altarabischen Qaside* (Wiesbaden: Steiner-Berliner Islamstudien Band 1-, 1981); onun yakın dönem yoğunlaşması Kur'ân'daki iman problemi etrafında dönmektedir ve Kur'ân ile

miştir. Modern İslâm'ın tarihini yeniden inşa etmek ve gelişmelerini sistematik ve teorik bir çatı altında toplamak için ortaya konulan bazı çabalar içerisinde, Reinhard Schulze'in⁵⁸ (Bochum) orijinal ve bilgi yüklü katkılarını zikretmek gerekir.

İslâm hukuku alanında Miklos Muranyi (Bonn), Harald Motzki (Hamburg) ve Klaus Lech (Bonn), eleştirel tarihselci yöntemleri, yedinci ve onuncu yüzyıllar arasındaki nakillerin tarihini inşa etmek düşüncesiyle, hukuki ve tarihsel kaynaklara tatbik etmişlerdir.⁵⁹ Onların çalışmalarındaki hâkim soru şudur: Kim, ne zaman ve kimden nakletti? Hukukî muhteva ve hukukî yöntemler büyük ölçüde tartışılmamış haldedir. Metinlerinin formel yönlerine yoğunlaşmaları nedeniyle onların çalışmaları, hukukî görüşlerin ilk dönemdeki nakil süreciyle ilgili olarak ilginç yeni sonuçlar vermeyi ve eksik bilgimizi geliştirmeyi ve değiştirmeyi vadetmektedir. Dokuzuncu yüzyıl sonrasındaki hukukî gelişmeler üzerine yapmış olduğum kendi çalışmamda ben, Yakın Doğu toplumlarının sosyal, siyasal ve ekonomik yapılarındaki değişimlere bir referans olarak ve de bu değişimleri kavramlaştırmayı sağlayan bir araç olarak hukukî metinleri kullanmaya çalıştım.⁶⁰ Bazı bil-

Muhammed'in çağdaşlarına ait Arap şiiri arasındaki bir karşılaştırmaya dayanmaktadır.

58. Onun yakın dönemdeki kitabına bk. *The Muslim World League* (Leiden: E. J. Brill, 1990).
59. Miklos Muranyi, *Materialien zur malikitischen Rechtsliteratur* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1984); "Das Kitab Musnad Hadith Malik b. Anas von Isma'il b. Ishaq al-Qadi", *ZDMG*, 137 içinde (1987). Harald Motzki, *Quellenstudien zur Entstehung der islamischen Jurisprudenz: die mekkanische Rechtsschule bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts.* (basılmamış çalışma, Hamburg). Lech'in ilk dönem Mâlikiliği üzerine yaptığı araştırma projesinin son çarları çok kısa bir zaman içinde basılacaktır.
60. Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman periods* (London, New York, Sidney:

ginler yirminci yüzyıl hukuku üzerine çalışmaktadır. Martin Forstner (Mainz), Mısır ceza hukuku ve modern Ceza-yir aile hukuku üzerine ilginç yorumlar ortaya koymuştur.⁶¹ Asghar Schirazi (Berlin), 1979'dan itibaren ziraatla ilgili İran kanunlarının çevirisini ve analizini yakın zamanda neşretmiştir.⁶² Fakat bu alandaki temel çalışma, aynı zamanda Arap ve İslâm Çalışmaları alanında yetişmiş ve Yakın Doğu yasamasıyla ilgili en yeni gelişmeler üzerine yorumlarını düzenli olarak neşreden belli bir grup hukukçu tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda Klingmüller⁶³ (Bonn), Krüger⁶⁴ (Köln), Dilger⁶⁵ (Hamburg

Croom Helm, 1988). İslâm hukukundaki değişimin kavramlaştırılması hakkında aynı zamanda benim şu makaleme bk. "Die sündige, gesunde Amme, Moral und gesetzliche Bestimmung (hukm) im Islamicshen Recht", *Die Welt des Islams*, c. 35 (1988), s. 264-282, ve "The all-embracing town and its mosques al-Misir al-gami", *Revue de L'Occident Musulman et de la Mediterranee*, sy. 32 (1981-82), s. 139-161.

61. Martin Forstner, *Der Allgemeine Teil des ägyptischen Strafrechts* (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1986).
62. Ali Shirazi, *Die Agrargesetzgebung der Islamicshen Republik Iran: Einführung und Gesetzestexte* (Berlin: Das Arabische Buch, 1987).
63. E. Klingmüller, "The Concept and Development of Insurance in Islamic Countries", *Islamic Culture*, 43 (1969), s. 27-37; "Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen im islamischen Recht", Fikintscher (ed.), *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen* içinde (Freiburg, München: Alber, 1981).
64. Hilmar Krüger, *Fetwa und Siyar: Zur internationalrechtlichen Gutachtenpraxis des osmanischen seyh ül-Islam vom 17. bis 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Behcet ül-Fetava* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978). Krüger'in modern Ortadoğu hukuku hakkındaki çok sayıdaki makalesi için bk. Pearson'ın *Index Islamicus'u* (1978'den buyana).
65. Konrad Dilger, *Untersuchungen zur Geschichte des Hofzeremoniells im 15. und 16. Jahrhundert* (München: Trofenik, 1967); "Das sudanesische Zivilgesetzbuch von 1971 und sein Verhatnis zu den anderen arabischen Zivilgesetzbüchern" *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* (1974), s. 39-65; "Quellen und Schrifttum des Strafrechts in den arabischen Ländern, Iran und Afghanistan", *Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Strafrecht (Hrsg.), Quellen und Schrifttum des Strafrechts, Aussereuropäische Staaten-Asien und*

ve Hildesheim) ve Elwan'ın⁶⁶ (Heidelberg) adları burada zikredilmelidir.

Klasik Arap edebiyatı artık aslî olarak gramere ilişkin faydalı bir örnekler koleksiyonu olarak düşünülmediği gibi, "Arapların özü"ne dair bir kaynak olarak da görülmemektedir. Gregor Schoeler (Giessen, şimdi Zürich), Renate Jacoby (Saarbrücken)⁶⁷ ve Ewald Wagner⁶⁸ (Giessen) edebiyatın teorik yönlerine yönelik gelişen ilgiyi temsil etmektedirler. Onlar, klasik Arap yazarları tarafından geliştirildiği şekliyle edebiyat teorilerini kullanmaktadırlar ve aynı zamanda da, Batılı edebiyat teorilerini kendi metinlerine uygulamaktadırlar. Farklı bir bakış açısından Gottfried Müller (Berlin), Arap şiirinin, ortaya çıktığı tarihsel durumla ilişkisini analiz etmeye çalışmaktadır.⁶⁹ Modern edebiyat söz konusu olduğunda, içerik analizi hakim yöntem olmaya devam etmektedir ve gerçekte, edebiyat, genellikle içerikler kitabı olarak, yani modern Arap zihnine bir giriş anahtarı olarak düşünülmektedir.

Nordafrika içinde (Freiburg, 1976); "Grundbegriffe der Eigentumsordnung zwischen Wandel und Tradition auf der Arabischen Halbinsel", *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* (1978), s. 21-78.

66. Omaia Elwan, "Gesetzgebung und Rechtsprechung", Steinbach, Robert (Hrsg.) *Der Nahe und der Mittlere Osten* içinde (bk. yukarıdaki 54. dipnot.), c. I, s. 221-254.

67. Gregor Schoeler, *Arabische Naturdichtung, Die zahriyat, rabi'iyat und raudiyat von ihren Anfängen bis as-Sanaubari, Eine gattungsmotiv- und stilgeschichtliche Untersuchung* (Giessen, 1972); *Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie* (Wiesbaden: Steiner, 1975); *Der Diwan des Abu Nuwas*, Teil 4 (Wiesbaden, Beirut: Steiner, 1982); Renate Jacobi, *Studien zur Poetik der altarabischen Qasida* (Wiesbaden: Steiner, 1971).

68. Ewald Wagner, *Der Diwan des Abu Nuwas*, Teil 1 (Wiesbaden: Steiner, 1958); Teil 2 (Wiesbaden: Steiner, 1972); *Die Arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte* (Wiesbaden: Steiner, 1963).

69. Bk. Yukarıdaki 57. dipnot.

Müslüman işçilerin göçü, İslâm Çalışmalarına yeni bir boyut ilave etmiştir. Sayısal olarak Müslümanlar bugün, Almanya'da üçüncü sırada gelen dinî topluluktur. Bu göçmenleri Federal Batı Almanya Cumhuriyeti'nin hukukî, siyasal, sosyal ve kültürel yapılarına entegre etme çabaları, karmaşık problemleri ortaya çıkarmıştır. Alman toplumunu ve diğer Avrupa toplumlarını çalışmaksızın Diaspora'daki İslâm'ı çalışmak neredeyse imkansız olmuştur. Şimdiye kadar bu konuya dair İslambilimcilerin çok az çalışmaları bulunmaktaysa da, disiplinlerarası bir niteliğe sahip araştırma projelerinin Berlin'de temelleri atılmıştır. Bu konuya dair düzenli seminerler Bamberg, Berlin ve Hamburg'da gerçekleştirilmektedir.

Müsaade ederseniz artık bu konuyu toparlayalım. Eğer Almanya'daki Arap ve İslâm Çalışmalarının bu alandaki Batı Avrupa ve Amerikan geleneklerinden nasıl ve niçin farklılaştığı sorusuna yanıt vermem gerekecekse ilk olarak, bu disiplinin tarihi boyunca filolojik geleneğin baskın olduğunu vurgulamam gerekir. Bu baskın oluş, -uzun bir dönem için- şu gerçeği yansıtmaktadır: Almanya'daki Arap ve İslâm Çalışmaları, metinlerin yazılı dünyasına yoğunlaşmıştır ve çalıştıkları toplumların yaşayan gerçekliğiyle sadece az sayıda bir temas kurmuştur. İkinci olarak, eleştirel-tarihsel yöntemin geleneğinde tarihyazımı, diğer şeyleri ve belki de daha önemli soruları dışta tutarak, büyük ölçüde kim kimden nakletti sorusunu merkeze almıştır. Bu da esasen, olgu-toplayıcı pozitivist geleneğin çekişmeli yada teorik meselelerden uzak durmayı ileri bir noktaya götürmesi ve tarihyazımının gayesinin, entelektüel bir kesim için bir toplum, kültür ya da dinin analizi olmayıp bu alandaki uzmanlara bir yöntemin başarısını göstermek olması gerçeğine bağlı olarak teşekkül etmiştir. Gerçekte tarih, bir toplumun ya da bir kültürün tarihi olmayıp bilakis, bir yöntemin tatbik edilmesinin uy-

ğın olup olmaması ölçüsünde seçilmiş bir problemin tarihidir. Bana göre, tarihe ve dile yönelik bu yaklaşım, Alman siyasal durumunu yansıtmaktadır ki, bu siyasal durum içerisinde çalışılacak olan ülkelerin çağdaş durumu sadece kısa bir dönem için baş öneme sahip politik bir meseleydi. Üçüncü olarak, Almanya'nın Nazizm dönemindeki siyasal tarihi, İslâm Çalışmalarının gelişimini destekleyecek olan Almanya'nın kültürel tarihindeki pek çok potansiyelin berhava olmasına yol açmıştır; bunun bir örneği Max Weber'in sosyolojisidir ki, o, toplumsal ve kültürel gelişme yolunda dinin rolü üzerine odaklanmıştır ve İslâm'a önemli bir yer vermiştir. Bu sebepten ötürü, Fransa, İngiltere ve Amerika ile kıyaslandığında Almanya'daki İslâm Çalışmalarının gelişimi, nihayetinde zayıf kalmıştır.

Son otuz yıl boyunca Arap ve İslâm Çalışmaları, mühim ve kısmen sancılı değişiklikler geçirmektedir. Bunlar, bu değişimleri kendi varlığının harici şartları olarak kabul etmeye yönelik gittikçe artan bir hazırlıklılık ortaya koymaktadır. Bu çalışmaların akademik üretimi söz konusu olduğunda, karakter itibariyle onlar, büyük ölçüde filolojik ve tarihselci kalmaktadırlar. Bununla birlikte hukuk, edebiyat, tarih ve teoloji ve hatta dil alanlarında, çağdaş Yakın ve Orta Doğu çalışmalarında ve modern İslâmî gelişmelerin incelenmesinde bu çalışmalar, yeni yöntemler uyarlamışlar, yeni sorular ortaya atmışlar ve İslâm Çalışmaları (Islamwissenschaft) geleneğini canlandırma-ya yönelmiş disiplinlerarası işbirliğine dair yeni formlar geliştirmişlerdir. Alman Oryantal Cemiyeti, bu uyarlama sürecini ileri boyutlara taşımada ve aynı zamanda bu disiplinin muhtariyetini korumada büyük katkı sağlamıştır.

Bana göre İslâm ve Arap çalışmalarının ne tür bir perspektifle icra edilmesi gerektiği konusunda da bir şeyler söylemek istiyorum. Çağdaş Yakın ve Orta Doğu'ya dair gittikçe artan sayıda bir araştırma, üniversitelerin bö-

lümlelerini teşkil etmeyen merkezlerde yapılmaktadır. Büyük ölçüde bu araştırmalar, siyaset belirlemeye hizmet etmektedirler. En son olaylarla büyülenmiş bu tür araştırmalar, dinî fundamentalizm tarafından onun organize olmuş formları, petrol politikaları, savaşlar, terörizm vs. içerisinde cazibe merkezi kılınma yolundadır. Bu tür araştırmanın önemini inkar etmiyorum. Fakat Orta Doğu'ya ilişkin olarak medyanın haber ayıklaması yoluyla pekiştirilmiş olan bu konulara hassaten odaklaşma, temelde siyasî-dinî aktivizmle karakterize olmuş bir Yakın Doğu toplumları imajını yaygınlaştırmaya ve kısa vadeli analizleri ileri boyutlara taşımaya yol açmaktadır. Kanımca üniversite araştırmaları toplumdaki, siyasetteki, kültürdeki ve dindeki yapısal değişimlerle ilgili uzun vadeli gelişmelere odaklanmalıdır. O sadece uzmanlar için uzmanlar tarafından gerçekleştirilmiş bir çalışma olarak işlev görmemeli, bilakis tarih, kültür ve toplum teorileri üzerine yapılan genel kitlesel tartışmalara da aktif olarak iştirak etmeye çalışmalıdır. O, bir yanda, Yakın Doğu ve Avrupa toplumları arasındaki ilişkiye dair, diğer yanda ise, insan toplumlarından oluşmuş bir bütün olarak hammaddeye, işçi kaynağına, terörizme ve garip gelişmelere indirgenemeyecek olan Yakın Doğu'ya dair daha bütüncül bir tasavvur üzerinde durarak kamuoyu oluşturma yolundaki fonksiyonunu yeniden kazanmalıdır. Umarım ki Alman Oryantal Cemiyeti, etkisini, kültürler arası etkileşime ilişkin böyle bir bütüncül tasavvuru pekiştirmeye elverişli bir araştırma istikametini geliştirme yolunda kullanır.

İNDEKS

A

Adanir Fikret 311
Adorno 168, 169, 189
Aeschylus 21
Ahrens Karl 211
Ames'in Edward S. 56
Anaximander 22
Aphrodite 25
Aristoteles 23

B

Barth Karl 228
Bartholdy 137
Bauman Zygmunt 175
Becker C. H. 194, 250, 296,
297, 298, 300, 301
Bede Venerable 202
Beecham Sir Thomas 158, 159
Benjamin 114, 169
Berger Peter 65, 102, 162, 163,
167, 190, 264

Bernard J. F. 14, 222
Bertholet Alfred 146
Bettis J. D. 153
Bibliander 206, 207
Biedermeier 288
Binder Leonard 218, 255, 265
Binswanger Ludwig 49
Bleeker C. Jouco 75, 134, 135,
136, 148
Boas Franz 36, 42
Bobzin 309
Bouquet A. C. 142, 143
Bousquet G. H. 259
Brandon S. G. F. 150, 151, 152
Braune Walther 306
Brockelmann Carl 293, 302, .
310
Brosses 114
Buber 153
Buchmann Theodor 206
Bultmann Rudolph 228
Büyük İskender 24, 25

C

Caesar Julius 26
Carlyle Thomas 212
Carman J. B. 122
Carpenter 143
Castells Manuel 175, 190
Cervantes 229
Charcot Jean-Martin 57, 58
Chenu Marie-Dominique 228
Chesterton G. K. 76, 133
Cicero 25
Clifford James 234, 248
Coe George A. 56
Comte Auguste 28, 29, 61, 159
Condorcet 16
Constant Benjamin 114
Corbin Henry 223
Coulanges N. D. Fustel de 33
Cox Harvey 102
Crawley Ernest 55
Cuoq Joseph M. 262

D

Dante 229
Demerath 157, 158, 185, 190,
191
Democritus 22
Dilger 314
Dilthey Wilhelm 44, 49, 50, 62,
63, 126
Dobschütz Ernst von 118, 119,
137
Douglas 71, 72, 73, 74, 164
Drews Robert 75
Dupuis Charles 14, 15
Durkheim Emile 32, 33, 39,

61, 62, 66, 71, 72, 76,
102, 159, 260

E

el-Hallâc 224
el-Me'mûn 204
el-Mes'ûdî 222
Eliade Mircae 11, 52, 53, 65,
70, 75, 79, 95, 97, 102,
140, 141, 142, 151, 153,
155, 251
Eliot T. S. 34
Ellison 158, 176, 196
Elwan 315
Engels Friedrich 62
Erikson Erik H. 60
Erwin 303
Ess Josef Van 227, 228, 296,
300, 312
et-Taberî 222
Ettinghausen 303
Euhemeros 24, 25
Euripides 21
Evan-Pritchard E. E. 54
Evans-Pritchard 54, 60, 76
Ewald H. 287, 288, 289, 290
Ewald Wagner 315

F

Fahri Macid 223
Fenn Richard 161, 162, 163,
167, 191
Feuerbach 153
Fleischer Heinrich Leberecht
290, 291, 309
Fluegel Gustav 249

Forstner Martin 314

Fragner Bert 311

Frazer James G. 34, 35, 39, 53,
58, 102, 142

Freud Sigmund 55, 58, 59, 60,
76, 159

Frobenius 36, 155

Frobenius Leo 36

Fromm Erick 60

G

Gadamer Hans-Georg 44, 255

Gardet Louis 260

Geden 143

Geertz Clifford 68, 69, 70, 71,
76, 77, 164, 239, 263

Geiger Abraham 211, 299

Gellner Ernest 237, 263, 274

Gennep Arnold van 33, 34

Gibbon Edmund 209, 210

Gibeon 107

Giddens Anthony 175, 177,
191

Goethe 229

Goffman Erving 165

Goldammer Kurt 146, 147

Goldenweiser Alexander A. 42,
46

Goldziher Ignacz 222, 225,
228, 250, 295, 296, 299,
300

Goody Jack 240

Grabar Oleg 223

Graebner Fritz 36

Gramsci Antonio 62, 167

Gregor Schoeler 315

Grunebaun Gustave von 222

H

Haarmann Ulrich 310, 311

Habermas Jürgen 169, 191

Hacer 200, 202

Haldun 222, 238

Hall G. Stanley 56, 193

Halm Heins 310

Hazm 238

Hecataeus 20, 21

Hechter Michael 187, 188, 191

Hegel G. W. F. 17, 44, 113,
115, 244, 247, 294, 295

Heidegger Martin 44

Heiler Friedrich 47, 120, 126,
137, 146, 147, 149

Heraklitus 21

Herbert Cherburyli Lord 14

Herbst Johann 206

Herder J. G. 15, 44, 292

Herodotus 20, 21, 27

Herzfeld E. 303

Hesiod 19, 21

Hirschmann Eva 143

Hodgson Marshall 216

Homer 19

Horkheimer 169

Hultkrantz Ake 95, 155, 116,
133, 134, 155, 156

Hume David 14

Hurgronje Snouck 301

Husserl Edmund 49, 50, 116,
117, 126

I

Iannaccone 185

Isidore Sevilalı 202

İ

İbn Haldun 222, 238
İbn Hazm 238
İbn Rüşd 238, 244
İbn Sînâ 205
İbrahim 200, 202, 244
İsa 202, 211, 244
İshak 201, 244
İsmail 200, 202, 244

J

Jacoby Renate 315
Jaeger Werner 22, 75
James E. O. 142, 149, 150
James William 56, 76, 90, 102
Janet Pierre-Marie-Felix 57, 58
Jastrow 12, 13, 15, 75, 309
Jastrow Morris 12, 13, 15, 75, 309
Jensen 155
Jhonson Benton 161
Jules-Rosette Benetta 166, 193
Jung C. G. 59, 60, 133, 159

K

Kant 17, 113, 229, 247
Kemal Mustafa 282
Kierkegaard 133
Kindî 204
Kitagawa Joseph M. 75, 95, 137, 138, 140, 141, 251
Klingmüller 314
Kraemer Hendrik 122
Kraemer Jörg 306

Kriss R. 262
Kriss-Heinrich H. 262
Kristensen W. Brede 48, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 153
Krüger 314

L

Lang Andrew 31, 196
Laoust Henri 227
Lapidus Ira M. 222
Leach Edmund 67, 68, 77
Lech Klaus 313
Leeum Gerardus van der 112
Leeuw Gerardus van der 48, 114, 120, 125
Leeuw Van der 48, 49, 64, 114, 117, 120, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 144, 146, 152, 153, 155
Lehman Edvard 47, 48, 193
Lehmann Danimarkalı
Eduard 48, 49, 120, 121, 127, 144, 180
Lessing Gotthold Ephraim 15
Leuba James H. 56
Levi-Strauss Claude 65, 66, 67, 68, 71
Levy-Bruhl Lucien 33, 126, 132, 133
Lewis Bernard 222
Lofland John 164, 193, 197
Lowie Robert H. 41, 42, 46, 55, 76
Lucian Samosatalı 26
Luckmann Thomas 65, 162,

163, 167, 190, 195
 Lucretius 53
 Luther Martin 206

M

Macovarrie John 117
 Malinowski Bronislaw 37, 38,
 55, 76, 153
 Mannheim Karl 268
 Maranke John 166
 Marcuse 169
 Marett R. R. 31, 46, 54, 142,
 159, 166
 Marett Robert 166
 Margoliouth D. S. 222
 Maritain Jacques 228
 Maritian 153
 Martel Charles 202
 Marx 61, 62, 76, 159, 268, 295
 Mary Douglas 71, 164
 Massignon Louis 224, 225,
 250, 258, 260, 262
 Mauss Marcel 33, 66, 67
 McGuire Meredith 164, 178,
 193
 Meiners Christoph 114
 Meiners Christopher 16
 Mejcher Helmut 311
 Melanchthon Philip 206, 207
 Mendelssohn Moses 50, 137
 Mendelssohn-Bartholdy Felix
 137
 Mensching Gustav 144, 146,
 147
 Menzies 143
 Meyerhof M. 303
 Mol Hans 166, 167, 194

Montesquieu 16
 Motzki Harald 313
 Muhammed 202, 203, 204,
 205, 207, 208, 209, 210,
 211, 212, 214, 219, 238,
 259, 295, 299, 313
 Muir William 212
 Muranyi Miklos 313
 Musa 244
 Müller F. Max 27, 54
 Müller Gottfried 312, 315

N

Napolyon 210, 215
 Neal Marie Augusta 161
 Neitz Mary Jo 164, 165, 181,
 194, 195
 Neuwirth Angelika 312
 Niebuhr 64, 76, 293
 Niebuhr H. Richard 64, 76
 Nietzsche 133, 174
 Nieuwenhuijze C. A. O. van
 264, 265, 306
 Noth Albrecht 310
 Nottingham Elizabeth 161
 Nöldeke Theodore 222, 228,
 299, 309

O

O'Dea Thomas 161
 Oporinus 206
 Otto Rudolf 46, 47, 49, 54, 90,
 121, 126, 132, 138, 144,
 146, 194, 289, 292, 302,
 314
 Oxtoby 118, 153, 154, 155, 156

P

- Palmer E. H. 179, 195, 213
Paret Rudi 305
Parsons Talcott 62, 161
Perry W. J. 36
Peter Toledolu 204
Philipp Thomas 311
Picard Bernard 14
Platon 23
Plessner M. 303
Plutarch 26
Popper Karl 268
Praetorius 290
Pratt'ın James B. 56
Pyrrhon 24
Pythagoras 24

Q

- Quatremere E. M. 222

R

- Radcliffe-Brown A. R. 38, 39, 40, 41
Radin Paul 42, 43, 46, 47, 76
Ranke V. 214, 293, 294, 295
Ratzel Friedrich 36
Renan Ernest 33, 34
Richardson James 164
Ritter Karl 294
Rivers W. H. R. 36
Robert Kettonlu 203
Robertson Roland 182, 195
Roof 158, 191
Rosenthal Franz 303
Ross Alexander 14
Römer Hans R. 308

- Rückert Friedrich 288, 289
Rüşd 238, 244

S

- Sachau E. 298
Sacy Silvestre de 289, 291
Said Edward 215, 219, 250, 286
Sarah 200
Saussaye P. D. Chantepie de la 28, 115, 121, 126, 127, 136, 144
Schacht Joseph 226, 228, 296, 303
Schirazi Asghar 314
Schleiermacher Friedrich 16, 17, 18, 44, 45, 54, 118, 153
Schmidt Wilhelm 36
Schoelch Alexander 311
Schoeler Gregor 315
Schulze Reinhard 313
Schutz Alfred 65, 195
Selahaddin 205
Sezgin Fuad 310
Sherkat 158, 176, 196
Shoshu Nichiren 164, 196
Sînâ 205
Simon St. 150, 159, 198
Simpson George 166, 196
Skinner B. F. 60
Slane Baron de 222
Smith G. Elliot 36
Smith Robertson 31, 58, 61, 71
Smith W. Robertson 31, 61
Smith Wilfred Cantwell 86, 88, 259

Snouck-Hurgronje 301
 Snow David 164, 196
 Sophocles 21
 Söderblom Nathan 45, 47, 48,
 49, 120, 121, 122, 125,
 126, 132, 138, 144, 146
 Spencer Herbert 29, 54, 61, 159
 Spickard James 165, 166, 195,
 196
 Spranger Eduard 49
 Sprenger 299
 Starbuck E. D. 56
 Steppat Fritz 252, 306
 Strabo 25
 Straus Roger 164, 197

T

Tacitus 26
 Tiele C. P. 28, 122, 144
 Tillich Paul 153, 228, 306
 Tönnies Ferdinand 64
 Troeltsch Ernst 63, 64, 137
 Turgot 16
 Turner Bryan 76, 164, 178, 197
 Turner Victor 76, 164
 Tylor E. B. 30, 31, 35, 54, 76,
 159

U

Ullman Manfred 309

V

Varro 25, 26

Venerable Peter the 202, 203,
 204, 218
 Vico Giovanni Battista 18, 19,
 44
 Voltaire 15, 16, 77

W

Wach Joachim 50, 51, 52, 63,
 64, 75, 120, 137, 138,
 139, 140, 141, 142, 144,
 153
 Wagner Ewald 315
 Walzer 303
 Watt Montgomery 259
 Weber Max 62, 63, 76, 138,
 159, 268, 300, 317
 Weekes Richard V. 262
 Wehr Hans 305, 309
 Wellhausen 293, 295, 296, 300
 Werblowsky R. J. Zwi 140
 Westermarck Edvard A. 257
 Wicca Dianic 180
 Widengren Geo 116, 144, 145,
 243
 Willaime 158, 188, 197
 Wittgenstein 165
 Wollf Fritz 303
 Wundt Wilhelm 55, 56, 159
 Wuthnow 158, 164, 198
 Wuthnow Robert 164

X

Xenophanes 22

BATI'DA DİN ÇALIŞMALARI

ÖMER MAHİR ALPER

Elinizdeki eser, Batı'da, bir disiplin olarak gelişen 'Din Çalışmaları'nın (Study of Religion), sahanın dünyaca tanınmış uzmanları tarafından tarihsel, yöntemsel ve kurumsal açılardan ele alınıp irdelendiği kapsamlı bir çalışmadır. Batı'nın din olgusuna yönelik sistemli incelemelerinin başlangıçtan günümüze kadar geçirdiği safhaların çeşitli açılardan konu edildiği eserde, bu disiplin içerisinde merkezî bir problem olan yöntem konusuyla ilgili tartışmalar ayrıntılı olarak ortaya konulmuştur. Buna ilaveten, akademik bir disiplin olarak Din Çalışmalarının üniversitelerdeki ve üniversite dışındaki kurumlaşmalarına da yer verilmiştir. Ayrıca kitapta, Batı'daki İslâm Çalışmaları (Study of Islâm) konusu da aynı şekilde tarih, yöntem ve kurumsal açılardan ele alınmış; sosyal bilimler ve insan bilimlerinin genelde din çalışmaları, özelde İslâm çalışmalarına katkısı tartışılmıştır. Böyle bir eserin, ülkemizde, bir disiplin olarak din çalışmaları sahasında ilklerden olması nedeniyle konuyla ilgili önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

ISBN 975-6555-18-1



9 789756 555187