

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

**MAX MÜLLER: HAYATI, ESERLERİ ve
DİNLER TARİHİNDEKİ YERİ**

İbrahim Ethem KARATAŞ

Danışman
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK

2006

Yemin Metni

Doktora Tezi olarak sunduğum “MAX MÜLLER: HAYATI, ESERLERİ ve DİNLER TARİHİNDEKİ YERİ” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../.....

İbrahim Ethem KARATAŞ

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin

Adı ve Soyadı : İbrahim Ethem KARATAŞ
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı :
Tez Konusu : Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri
Sınav Tarihi ve Saati :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tarih ve Sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliğinin 30.maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI	O	OY BİRLİĞİ ile	O
DÜZELTME	O*	OY ÇOKLUĞU	O
RED edilmesine	O**	ile karar verilmiştir.	

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır. O***
Öğrenci sınava gelmemiştir. O**

* Bu halde adaya 3 ay süre verilir.
** Bu halde adayın kaydı silinir.
*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

	Evet
Tez, burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir.	O
Tez, mevcut hali ile basılabilir.	O
Tez, gözden geçirildikten sonra basılabilir.	O
Tezin, basımı gerekliliği yoktur.	O

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

.....	☐ Başarılı	☐ Düzeltme	☐ Red	
.....	☐ Başarılı	☐ Düzeltme	☐ Red	
.....	☐ Başarılı	☐ Düzeltme	☐ Red	
.....	☐ Başarılı	☐ Düzeltme	☐ Red	
.....	☐ Başarılı	☐ Düzeltme	☐ Red	

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ/PROJE VERİ FORMU

Tez/Proje No: Konu Kodu: Üniv. Kodu

- Not: Bu bölüm merkezimiz tarafından doldurulacaktır.

Tez/Proje Yazarının
Soyadı: KARATAŞ

Adı: İbrahim Ethem

Tezin/Projenin Türkçe Adı: Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri

Tezin/Projenin Yabancı Dildeki Adı: Max Müller: His Life, Works and Contributions to the History of Religions

Tezin/Projenin Yapıldığı
Üniversitesi: Dokuz Eylül Üniversitesi Enstitü: Sosyal Bilimler E. Yıl:2006

Diğer Kuruluşlar:

Tezin/Projenin Türü:

Yüksek Lisans: ☐

Dili: Türkçe

Doktora: ☐

Sayfa Sayısı: 205

Tıpta Uzmanlık: ☐

Referans Sayısı:

Sanatta Yeterlilik: ☐

Tez/Proje Danışmanlarının

Ünvanı: Prof. Dr. Adı: Ali İhsan

Soyadı: YİTİK

Türkçe Anahtar Kelimeler:

- 1- Max Müller
- 2- Dinler Tarihi
- 3- Dinin Kökeni
- 4- Henoteizm
- 5- Tabii Din

İngilizce Anahtar Kelimeler:

- 1- Max Müller
- 2- History of Religions
- 3- Origin of Religion
- 4- Henotheism
- 5- Natural Religion

Tarih:

İmza:

Tezimin Erişim Sayfasında Yayınlanmasını İstiyorum

Evet

☐

Hayır

☐

ÖZET

Friedrich Max Müller XIX. yüzyılda ortaya çıkan dinler tarihinin kurucusu olarak kabul edilir. O, bu unvanı hak edecek pek çok çalışma yapmıştır. Her şeyden önce o, bu bilim dalının bağımsızlığını vurgulamak için *religionswissenschaft* (din bilimleri) terimini kullanmış, daha önceden düzensiz bir şekilde olan çalışmalara yön vermiş ve bir metot kazandırmaya çalışmıştır. Bunun yanında, dinler tarihinin meşruiyet kazanması yolunda pek çok konferans düzenlemiş, yazılar yazmıştır. Ayrıca bu alana, editörlüğünü yaptığı ve bazı bölümlerini kendisinin hazırladığı *The Sacred Books of the East* adlı tercüme çalışması yoluyla, çevirmenlerden ve yorumcu-lardan oluşan bir ilim adamı kuşağı kazandırmıştır. Bunlara ilave olarak, önerdiği yöntemleri, uzmanlık alanı olan Hinduizm örneğinde uygulamış ve kendisinden sonraki araştırmacılara rehberlik etmiştir.

XIX. yüzyılda dinler tarihinin başlıca konusunu, dinin doğuşu ve gelişimi meselesi teşkil eder. Bu dönemde bu konuya evrimci paradigmanın ışığında bakılmış ve dinle ilgili pek çok teori ortaya atılmıştır. Fetişizm, animizm, atalara tapınma ve totemizm bunlardandır. Dönemin diğer bilim adamları gibi Müller'in de başlıca ilgi alanı, dinin menşei konusu olmuştur. O, kendi zamanında ortaya çıkan teorilerin eksik yönlerini belirlemiş ve naturizm adıyla bilinen teoriyi öne sürmüştür.

Müller, dinin menşei ile ilgili görüşlerini, Hint dinlerine dayanarak ortaya koymuştur. O, bu maksatla Hindistan'ın eski dini kayıtlarını incelemiş ve burada insan zihninin tabiattan yola çıkarak tabiat tanrılarına, oradan da tabiatın tanrısına ulaştığını gösteren tarihi işaretleri belirlemeye çalışmıştır.

Dinler tarihinin kuruculuğu unvanına sahip olan Müller, batıda zamanla unutulmaya yüz tutmuştur. Ülkemizin akademik çevrelerinde de onun adından dinler tarihinin kurucusu olarak söz edilir. Fakat onun bu alanda yaptığı çalışmalar ve XIX. yüzyıla damgasını vuran görüşleri pek bilinmemektedir. Bu araştırmayla, Müller'in dinler tarihiyle ilgili çalışmalarının, ülkemizin ilim çevrelerine tanıtılması amaçlanmıştır.

ABSTRACT

The second half of XIX. century witnessed the apperance of many disciplines at the science of humanity. One of these science was the history of religions. Friedrich Max Müller is the most important figure at the formation of this science. Müller was accepted as the founder of the history of religions. He did the most important historical researches for this disciple along his academic life. Before all he coined and used the *religionswissenschaft* (science of religion) to stress independence of this science. And he brought a method and gave a order to this science which was a mess before. At the same time he gave many lectures and wrote scholarly works. Also he helped the growing of a scholar generation who were translators and interpreters by the help of fifty volumes *The Sacred Books of the East* that he prepared some of them. At the same time he exhibited the methods by his Indological researches.

At the XIX. century, the subject of the history of religions was the origin and growth of religion. This subject was looked by the light of evolutionary paradigm and then many theory appeared. Some of them are fetichism, animism, worsiph of ancestors and totemism. Max Müller's primary object was the origin and growth of religion like other scholars of century. He explained deficiencies of this theories. And the theory of Müller was known as naturism.

Müller explains this theory by observing of the religions of India. For this purpose, he studied the ancient religious recordings of India and brought light to the historical traces of the human mind which arrived from nature to natures god and then to the god of nature.

Friedrich Max Müller who was the founder of the history of religions is forgotten as time goes on by western academical world. Although he is known as the father of the history of religions in our country, his researches and observations that influenced the XIX. century are not known enough. By this study, we aimed to remind to our country's academical environment the researches that Müller did.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	I
TUTANAK	II
Y.Ö.K. DOKÜMANTASYON MERKEZİ TEZ VERİ FORMU	III
ÖZET	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	IX
ÖNSÖZ	X

GİRİŞ

A. Friedrich Max Müller'e Kadar Din Araştırmaları	1
1. XIX. Asra Kadar Batıda Din İncelemeleri	1
2. XIX. Asırdan Sonra Dinlerin İncelenmesi	9
B. Friedrich Max Müller Kimdir?	
1. Friedrich Max Müller'in Hayatı	16
2. Friedrich Max Müller'in Eserleri	27
2.a. Dinler Tarihiyle İlgili Eserleri	32

I. BÖLÜM

FRIEDRICH MAX MÜLLER'İN DİNLER TARİHİNE KATKILARI

A. Dinler Tarihinin Kurulması Konusundaki Katkıları	40
1. Müller'in Yeni Bilim Dalını İsimlendirme Çalışmaları	46
2. Müller'in Dinler Tarihini Felsefeden Ayırma Gayretleri	47
B. Müller'in Dinler Tarihinde Metodoloji Konusundaki Görüşleri	51
1. Dinin Bilimsel Olarak İncelenmesi	53
a. Din Bilimleri Araştırmalarında Tarafsızlık	55
b. Dinler Tarihi Araştırmalarında Tarihsel Metot	56
c. Dinler Tarihinde Karşılaştırmalı Araştırma	57
c.1. Müller'e Göre Karşılaştırmalarda Görülen Benzerlikler ve Sebepleri	59
d. Dinler Tarihinde Filolojik Araştırmaların Önemi ve Etimolojik Tahlil	61

2. Dinlerin Dil Ailelerine Göre Sınıflandırılması	66
3. Dinler Tarihi Araştırmalarında Kutsal Kitapların Önemi	71

II. BÖLÜM

MAX MÜLLER'E GÖRE DİN TEORİLERİ ve DİNİN DOĞUŞU

A. XIX. Yüzyılda Dinin Kökeni Konusunda Ortaya Atılan Bazı Teoriler ve Max Müller'in Bu Teorilerle İlgili Düşünceleri	74
1. Fetişizm	81
2. Animizm	85
3. Atalara Tapınma	90
4. Totemizm	93
5. Yüce Tanrı ve Vahiy Teorisi	102
B. Müller'in Din Anlayışı ve Dinin Ortaya Çıkışı ile İlgili Görüşleri	108
1. Müller'e Göre Din	110
a. Dinin Tanımı	110
2. Dinin Ortaya Çıkışı	118
a. Kutsal (Sınırsız) Fikrinin Ortaya Çıkışı	118
a.1. Sınırsızlık Fikrinin Tabiattan Yola Çıkarak Elde Edilişi	119
a.2. Sınırsızlık Düşüncesini Çağrıştıran Doğal Nesneler.....	122
a.3. Kutsal Varlıkların Ortaya Çıkışında İsimlendirmenin Rolü	124
a.4. Mitolojik İfadeler	131
b. Din ve Mitoloji İlişkisi	137
c. Kutsal Fikrinin Ortaya Çıkışından Sonra Din	138

III. BÖLÜM

MAX MÜLLER'E GÖRE DİNİN GELİŞİM SÜRECİ

A. Fiziki Din	143
1. Fiziki Din Nedir?	143
2. Vedalarda Tabiat Tanrıları	145
a. Veda Tanrılarına Deva İsmi Verilmesi	146
b. Agni Örneğinde Fiziki Dinin Gelişimi	147
c. Vedalarda Adı Geçen Bazı Tanrılar	154

c.1. Yıldırım (Rudra)	154
c.2. Yağmur Yağdırıcı (İndra)	154
c.3. Fırtına (Marutlar)	155
c.4. Gök (Dyaus)	155
c.5. Güneş	156
3. Vedalarda Henoteizm	158
4. Fiziki Dinin Son Aşaması	162
A. Antropolojik Din	165
1. Antropolojik Din Nedir?	165
2. İnsanda Sınırsız Olanın (Ruh) Keşfi	166
3. Ruhun Ölümsüzlüğü Fikri	172
4. Ataların Yüceltilmesi	173
5. Atalara Tapınma Uygulamasından Yüce Tanrı Fikrine Geçiş	175
B. Psikolojik Din	176
1. Psikolojik Din Nedir?	176
2. Psikolojik Dinin Konusu Olarak Tanrı - Ruh ilişkisi	179
3. Ölümden Sonra Tanrı – Ruh İlişkisi	181
a. Hinduizme Göre Ölümden Sonra Tanrı – Ruh İlişkisi	182
a.1. Ruhgöçü	182
a.2. Nihai Kurtuluş ve Ruhun Tanrıyla Buluşması	184
4. Vedantizm, Sufilik ve Hristiyan Mistisizminde Ruh-Tanrı İlişkisi	185
SONUÇ.....	191
KAYNAKLAR	198

KISALTMALAR

age.	adı geçen eser
agm.	adı geçen makale
A.Ü.İ.F.D.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	Bakınız
c.	cilt
çev.	Çeviren
E. R.	The Encyclopedia of Religion
E. R. E.	The Encyclopedia of Religion and Ethics
İ.Ö.	İsa'dan önce
İ.S.	İsa'dan sonra
İ.S.S.J.	International Social Science Journal
M.Ö.	Milattan Önce
M.S.	Milattan Sonra
MSS	Veda Kutsal Yazmaları
ö.	ölümü
R.V.	Rigveda
s.	sayfa
S.B.E	Sacred Books of the East
ts.	Tarihsiz
vb.	ve benzeri
vs.	ve saire
yage.	Yukarıda adı geçen eser
yay.	Yayınları
yy.	yüzyıl

Müller'in Eserleriyle İlgili Kısaltmalar:

<i>Anthropological Religion</i>	<i>Anthropological Religion, The Gifford Lectures,</i>
<i>Comperative Mythology</i>	"Comperative Mythology", <i>Chips From A German Workshop, II,</i> (Essays on Mythology Traditions and Custom)
<i>Origin</i>	<i>Lectures on the Origin and growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India</i>
<i>My Autobiography</i>	<i>My Autobiography, A Fragment</i>
<i>Psychological Religion</i>	<i>Theosophy or Psychological Religion</i>
<i>Science of Religion</i>	<i>Introduction to the Science of Religion</i>
<i>Selected Essays</i>	<i>Selected Essays on Language, Mythology and Religion</i>
<i>The Life and Letters</i>	<i>The Life and Letters of The Right Honourable; Friedrich Max Müller</i>

ÖNSÖZ

İnsanoğlu, kendi inancı dışındaki dinlere tarihin her döneminde ilgi göstermiş ve onları anlamak için pek çok çalışma yapmıştır. Diğer dinlerle ilgili bilgilerin yer aldığı bu çalışmalar, XIX. yüzyıla kadar genel tarih kitapları, teoloji, felsefe ve seyahatname türü eserler arasında dağınık ve sistemsiz bir şekilde yer almıştır. Aynı zamanda bu çalışmalar, inanca dayalı ya da kişisel kaygılar gözetilerek yapılmıştır. Bu nedenle batıda XIX. yüzyıla kadar yapılan bu tür araştırmalar, genelde sistematik olmadıkları gibi tarafsızlık ve bilimsel kurallara uygunluk gibi akademik çalışmaların özelliklerini taşımazlar.

Diğer dinlerle ilgili bilgiler, ancak XIX. yüzyıldan itibaren tasnif edilmeye ve ilmi anlamda incelenmeye başlanmıştır. Friedrich Max Müller, dinleri bilimsel anlamda ele alan ve dinler tarihini bilim sahasına kazandıran ilk kişi olarak kabul edilir. O, dinler tarihiyle ilgili incelemeleri diğer bilim dallarından ayırmak için, “religionswissenschaft” (science of religion) terimini ortaya atmıştır. Ayrıca metotla ilgili düşünceleri, yaptığı örnek araştırmalar ve teorileriyle, bu bilim dalının yerleşmesi için önemli katkılar sağlamıştır. Aynı zamanda bir filolog ve felsefeci olan Müller’in, dinler tarihi çalışmalarının yanı sıra dil bilimi ve felsefe ile de ilgili çalışmaları vardır.

Max Müller’in ülkemizde yeterince tanındığı söylenemez. Öyle ki, din bilimleri, dinin menşei ve dinler tarihiyle ilgili pek çok çalışması olduğu halde, ülkemizin önde gelen dinler tarihi kitaplarında bile, onun görüşlerine çok fazla referansta bulunulmaz. Bu bakımdan “Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri” şeklinde belirlediğimiz çalışmayla, dinler tarihinin kurucusu sayılan F. Max Müller’in ülkemizde daha iyi tanınacağı, belli başlı görüşlerinin daha iyi ve birinci elden öğrenme imkânının doğacağı kanaatindeyiz. Bu amaçla tez konusu olarak belirlediğimiz araştırmamızda şu sorulara cevap aranmıştır:

- 1- Friedrich Max Müller kimdir?
- 2- Eserleri nelerdir?
- 3- Dinler tarihiyle ilgili eserlerinde genel olarak üzerinde durduğu konular nelerdir?

- 4- Dinler tarihinin bilim sahasına çıkışında, Müller nasıl bir katkı sağlamıştır?
- 5- Müller'in dinler tarihiyle ilgili yöntem önerileri nelerdir?
- 6- Müller'in din konusunda, özellikle de dinin doğuşu ve gelişmesi konusundaki görüşleri nelerdir?

Çalışmamız, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte, Batıda Müller'e kadar yapılan din araştırmaları kısaca ele alındıktan sonra Müller'in Hayatı ve Eserleri hakkında bilgi verilmiştir. I. Bölümde, Müller'in Dinler Tarihine Katkıları; II. Bölümde, Müller'e Göre Din Teorileri ve Dinin Doğuşu; III. Bölümde, Müller'e Göre Dinin Gelişim Süreci konuları ele alınmıştır.

Araştırmamızda öncelikle müracaat ettiğimiz kaynaklar, Müller'in bizzat kendi eserleridir. Bunun yanında onun görüşlerinin işlendiği ve hayatının ele alındığı kısımlarda zaman zaman ikinci elden kaynaklara da müracaat edilmiştir. Bu bakımdan Girişte, "Friedrich Max Müller'in Hayatı" konusu ele alınırken, onun kendi yaşamını anlattığı, *My Autobiography, a Fragment* adlı eseri ile eşinin yazmış olduğu *The Life and Letters of The Right Honourable; Friedrich Max Müller*, temel kaynaklar olmuştur. Bunun yanında, Nirad C. Chaudhuri'nin *Scholar Extraordinary The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Müller* adlı eseri, J. M. Kitagawa ve John Strong'un *Friedrich Max Müller and the Comparative Study of Religion* adlı makaleleri yararlandığımız kaynaklar arasındadır.

"Friedrich Max Müller'in Dinler Tarihine Katkıları" başlığını taşıyan Birinci Bölümde, Tomoko Masuzava'nın "*Our Master's Voice: F. Max Müller after a Hundred Years of Solitude*", Eliade'nin "*Religions*" gibi makalelerinin yanında Louis Henry Jordan'ın *Comperative Religion, (It's Genesis and Growth)*, Eric J. Sharpe'in *Comparative Religion, a History* gibi eserleri, yararlandığımız kaynaklar arasındadır. Fakat Müller'in katkılarının ve görüşlerinin işlendiği bölümlerde asıl müracaat ettiğimiz kaynaklar, Müller'in *Introduction to the Science of Religion, Anthropological Religion, Natural Religion, Theosophy or Psychological Religion, Physical Religion, Selected Essays* adlı eserleridir.

"Max Müller'e Göre Din Teorileri ve Dinin Doğuşu" adını taşıyan İkinci Bölümde, Edward-Evans Pritchard'ın *İlkelerde Din*, Rafealla Pettazzoni'nin

Tanrıya Dair, Charles Long'un *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*, Peter Byrne'nin *Natural Religion and the Nature of Religion, the Legacy of Deism* gibi eserlerinden yararlanılmıştır. Müller'in dinin menşeiyle ilgili görüşlerinde ve "Max Müller'e Göre Dinin Gelişim Süreci" başlıklı Üçüncü Bölümde müracaat edilen başlıca kaynaklar ise, onun *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India, The Science of Thought, Contributions to the Science of Mythology, Anthropological Religion, Natural Religion, Physical Religion, Theosophy or Psychological Religion* adlı eserleridir.

Araştırmamız, Müller'in hayatının kronolojik bir sırayla ele alınması nedeniyle, tarihsel bir araştırma niteliği taşıdığı kadar, kısmen biyografik bir çalışma sayılabilir. Ayrıca Müller'in görüşlerinin tespit edilmesi açısından, kaynak taraması, verilerin tasnifi ve değerlendirilmesi şeklinde bir süreç işlemiştir. Bu nedenle çalışmamızda deskriptif yöntem kullanılarak, onun dinler tarihi ile ilgili çalışmaları ve katkıları belirlenmeye çalışılmış, sonra da kısmen karşılaştırmalı yöntem kullanılarak onun dinin menşei ile ilgili görüşleri ele alınmıştır.

Tez konusunun seçiminde ve ondan sonraki süreçte bana yardımlarını esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Ali İhsan Yitik'e, çalışmalarım esnasında yol gösteren kıymetli hocalarım Prof. Dr. Hanifi Özcan ve Prof. Dr. Mehmet Demirci'ye, son olarak da kitapların temini ve diğer hususlarda yardımcı olan arkadaşlarıma teşekkür ederim.

İbrahim Ethem KARATAŞ

İzmir 2006

GİRİŞ

A. FRIEDRICH MAX MÜLLER'E KADAR DİN ARAŞTIRMALARI

1. XIX. Asra Kadar Batıda Din İncelemeleri

Dinler tarihi¹, bağımsız bir disiplin olarak XIX. yüzyılda ortaya çıkmış bir bilim dalıdır. Bununla birlikte din ve mitoloji araştırmalarına ilgi, tarihin daha erken dönemlerinde başlamıştır. Çünkü insanoğlu her dönemde, diğer milletlerin dini inanç ve uygulamalarını merak edegelmiştir. Fakat bu incelemelerin daha çok felsefi ve teolojik kaygılarla yapılmış olduğunu unutmamak gerekir. Yani din, insanlar tarafından ya kendi dini görüşünün haklılığını göstermek için ya da onun mahiyetini ortaya koymak maksadıyla ele alınmıştır. Bu nedenle XIX. yüzyıldan önceki araştırmaların, günümüzdeki anlamda dinler tarihi bilimini ortaya çıkardığı söylenemez.²

Dinlerin incelenmesiyle ilgili ilk bilimsel duyarlılık, antik Yunan'da görülmeye başlamıştır. Dolayısıyla dinler tarihiyle ilgili olduğu söylenebilecek araştırmaları antik Yunan'a kadar götürmek mümkündür. Bu konuda onların bizatihi bilgi maksadıyla bilginin peşinde koşmalarının ve entelektüel esnekliklerinin etkisi büyüktür.

Eski Yunan'daki dine dair çalışmalar, genelde ya diğer milletlere ait dini uygulamalar hakkında bilgiler veren seyahatname türü eserler ya da dinin felsefi tenkitleriyle ilgili yazılardır. Bunlardan ilkinde Herodot'un *Histories*'i (Tarih) örnek olarak verilebilir. Herodot (M.Ö. 484 – 425) eserinde Mısır, İran ve Anadolu dinleriyle ilgili bilgiler sunar.³ İkincisiyle ilgili olarak, M.Ö. VI. yüzyılda

¹ Bu bilim dalına XIX. yüzyılda “*din bilimi*” (science of religion- Almanca *religionswissenschaft*), “*karşılaştırmalı din*” (comperative religion), “*karşılaştırmalı teoloji*” (comperative theology), “*dinler tarihi*” (history of religions) gibi isimler verilmiştir.

² Mircea Eliade, “Bir Bilim Olarak Dinler Tarihi”, Yitik, *Hz. Meryem ve Efes, Dinler Tarihi Yazıları*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 2001, s. 105; Eric J Sharpe, *Comparative Religion, A History*, London, 1975, s. 3, 4; Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev: Enver Günay, M. Ü. İ. F. Yayınları, İstanbul, 1995, s. 225; Joseph M. Kitagawa, “The History of Religions in America”, *The History of Religions Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade ve J. M. Kitagawa, Chicago, 1959, s. 16

³ Seymour Cain, “Din Çalışmalarının Tarihi”, *Batıda Din Çalışmaları*, ed. Ö. Mahir Alper, İstanbul, 2002, s. 20; Günay Tümer “Din Bilimleri”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, c. 9. s. 334

Xsenofenes'in, kendi çağındaki paganist inanç ve uygulamalara karşı yaptığı eleştirileri örnek olarak verilebilir.⁴ Aynı şekilde M.Ö. III. yüzyılda Epikür (M.Ö. 341–270), dine karşı köklü bir eleştiri başlatmıştır. Ona göre tanrılar gerçekten vardır fakat onların insanlarla herhangi bir ilgileri yoktur. Gene bu anlamda Euhemerus (M.Ö. 330–260), *Hiera Anagraphe* (Kutsal Yazıt) adlı eserinde, tanrıların ortaya çıkışını önemli bazı kişilerin yaşarken veya ölümlerinden sonra tanrılaştırılmalarına bağlamıştır.⁵

Roma döneminde, dinle ilgili çalışma yapan belli başlı düşünürler arasında M. T. Çiçero (M. Ö. 106- 43) ve Marcus Terentius Varro (M. Ö. 116- 27) sayılabilir. Çiçero *On the Nature of the Gods* (Tanrıların Mahiyeti Üzerine) adlı eserinde, tanrılarla ilgili teolojik meselelere değinmiş, Varro da Romalı dini şahsiyetler, mekânlar, uygulamalar ve tanrılar konusunda bilgiler sunmuştur. Aynı şekilde G. Cornelius Tacitus (M. S. 56–117) Germen kabileleri ile Romalılar hakkında bilgiler sunmuş ve Mestrius Plutarch (M. S. 46–127) da Mısır dinleri ile Zerdüştilik hakkında bilgiler vermiştir.⁶

Ortaçağ Hristiyan dünyası ise yalnızca Hristiyanlıkla ilgili sorunları ele almıştır. Onun dışındaki diğer dinlere ya genelde kapalı kalmış ya da onlara maksatlı ve kendi çıkarları açısından yaklaşmıştır. Hristiyan ilim adamları, dünyanın Hristiyanlık dışındaki iyi bilinmeyen diğer dinlerini putperestlik, boş inanç ve batıl olarak nitelendirmişlerdir. Bu bakımdan onlar bir taraftan Hristiyanlığın doğaüstü kaynağını ve bu dinin üstünlüğünü ispat etmeye, diğer taraftan da pagan tanrıların kaynağını açıklamaya gayret etmişlerdir. Dinleri bu bağlamda ele alan Hristiyan araştırmacılara, C. Firmianus Lactantius (250-325'ler) –*Institutiones Divinae* (İlahi Kurumlar) adlı eserinde çoktanrıcılığı eleştirir-, Firmicus Maternus (M.S. IV yy.) ve St. Augustine (354–430) – Augustine, *De Civitate Dei* (Tanrı Şehri) adlı eserinde Hristiyanlığı putperestliğe karşı savunmuştur- örnek olarak verilebilir.⁷

⁴ Bkz. s. 74

⁵ Sharpe, age. s. 6; *50 Key Words Comparative Religion*, London, 1971, s. 26; Eliade, agm. s. 107

⁶ Cain, agm. s. 26

⁷ Kamuran Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", A. Ü. İ. F. D. V-VI, Ankara, 1959, s. 122; Wach, age. s. 255; Sharpe, *Comparative Religion, A History*, s. 13; Eliade, agm. s. 108; Tümer, agm. s. 334

Bununla birlikte ortaçağ boyunca üç ana gelişme, Hristiyan olmayan dinler hakkındaki bilgiyi arttırmıştır. Bunlar Haçlı Seferleri, Fransisken ve Benedikten tarikatları⁸ gibi dini teşkilatlarca icra edilen misyonerlik faaliyetleri⁹ ve Marco Polo (1254–1324) -Polo’nun, Budda’nın hayatını ele aldığı *Book* adlı eseri vardır- gibi kâşiflerin seyahatleridir. Bu gelişmeler neticesinde, Çin ve İran gibi doğu dinleri hakkında batıya bol malzeme akmış, ayrıca eski Mısır hermetik metinleri (Hermetik metinler eski Mısır’lı bilge Hermes-Thtot’a atfedilen birtakım simya ve astroloji kitaplarıdır. M.Ö. I - III. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır¹⁰) ile Babil ve Asur metinleri elde edilmiş ve bu sayede Batılı entelektüeller başka kültürler hakkında bilgi sahibi olmuşlardır.

Bu malzemelerin incelenmesi, Rönesans döneminde Hristiyanlığı birtakım problemlerle karşı karşıya bırakmıştır. Bu incelemeler sonunda diğer dinlerin tamamen sapık olmadığı, hatta onların da insanlığın kurtuluşunu ve mutluluğunu arzuladığı gerçeği keşfedilmiştir.¹¹ Hristiyanlığın dışında da hakiki ya da insanlığı kurtuluşa erdirecek dinlerin mevcut olabileceği fikri, aydın sınıf arasında bu dinin otoritesini sarsmıştır. Eliade’ye göre, o dönemde hermetizme¹² ve diğer antik metinlere olan ilgi oldukça manidardır. Çünkü bu ilgi ona göre, aynı zamanda Rönesans insanının sadece Hz. Musa ve Kabbala’ya değil aynı zamanda Platon’a, Mısır ve İran dinlerinin esrarına nüfuz edebilen çok önemli bir “eski vahye” duyduğu özlemi gösterir. Yine bu ilgi ortaçağ ilahiyatının ürünü olan derin tatminsizliği, ortaçağ insanının taşra Hristiyanlığına olan reaksiyonunu ve mitolojik, tarih ötesi, evrensel bir dine olan özlemini dile getirir.¹³

Rönesans döneminin diğer bir özelliği de her alanda bir sekülerleşmenin başlamış olmasıdır. Öyle ki din de bu sekülerizmin etkisiyle vahiy kavramı

⁸ Fransisken tarikatı, Aziz Francesco tarafından 1210’larda kurulmuştur; Benedikten tarikatı, Aziz Benedictus tarafından 529’larda kurulmuştur. Her iki tarikat da münzevi bir hayat tarzı benimser.

⁹ Papa IV. Innocent 1244’te iki Domoniken (Aziz Dominucus tarafından 1215’te kurulmuş tarikatıdır. Münzevi bir hayat sürerler) ve iki Fransisken rahibini Asya’ya misyoner olarak göndermiştir.

¹⁰ Frances A. Yates, “Hermetism”, The Encyclopedia of Philosophy, c. 3. s. 490; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1977, s. 127

¹¹ Yates, agm. s. 490

¹² Hermetizm, M.S. I-III. yüzyıllarda ortaya çıkmış birtakım simya, astroloji ve büyü ile ilgili çalışmaların genel adıdır. Bunlara ait en ünlü eser, çeşitli yazılardan oluşmuş olan “*Corpus Hermeticum*”dur.

¹³ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev: Mehmet AYDIN, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1995 s. 48

olmaksızın doğal bir yolla anlaşılmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde Ortaçağda önemli düşünürler Augustine, Anselm, Thomas Aquinas gibi din bilginleri iken Rönesans düşünürleri, yazarlar, tabiat bilginleri, öğretim üyeleri gibi dinle çok da ilgili olmayan kişilerden oluşur.¹⁴ Bu dönemde, Marcilio Ficino (1433–1499), Giordano Bruno (1548–1600) ve Tommasa Campanella (1568–1639) gibi İtalyan düşünürlerin hermetik ilme tahsis ettiği çabalar, çeşitli tabiatçı felsefelerin gelişmesini sağlamış ve nihayetinde matematik ve fizik gibi ilimlerin zaferini doğurmuştur. Fakat bu ilgi henüz dinlerin ilmi anlamda incelenmesi konusunda bir gelişme sağlayamamıştır.¹⁵

Bugünkü anlamda dine dair bilimsel incelemeler, büyük coğrafi keşifler ve sonrasındaki Aydınlanma düşüncesinin Avrupa’da yayılması neticesinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Coğrafi keşiflerden sonra gelişen süreç şu şekilde özetlenebilir:

XV. asırdan itibaren girişilen büyük deniz seferleri ve coğrafi keşifler, o zamana kadar bilinmeyen yeni dünyalar ve onlara ait yeni dinler çıkarmıştır. Bu yeni ortaya çıkan dinlerin de bilinen büyük dinler kadar gelişmiş oldukları görülmüştür. İlk kâşiflerin hatıraları, seyahatnameleri bir araya getirilmiş ve bunlardaki bilgiler, Avrupalı aydınlar arasında büyük bir heyecan uyandırmıştır. Bu suretle bu dinlerin incelenmesine başlanmış ve bunlarla bilinen büyük dinler arasındaki benzerliklerin ve yakınlıkların araştırılmasına girişilmiştir.¹⁶

Başka bir deyişle Avrupa’nın entelektüel iklimi, Avrupa dışındaki dünyanın keşfiyle değişmiştir. Farklı dini geleneklerle karşılaşınca, G. Berkeley (1685–1753), J. Locke (1632–1704), Hume (1711–1776) gibi düşünürler, bizzat dinin mahiyetini ele alarak dinlerdeki birbirine zıt görüşleri uzlaştırmaya çalışmışlardır. Misyonerlerin, seyyahların ve diğerlerinin Avrupa’ya getirdiği bilgiler, hümanist dönemin genel karakteri ile birleşince, eskiden Hristiyan yazarların yerdiği paganizm artık neredeyse baş tacı edilmeye başlanmıştır. Nitekim hümanistler, bütün dinler için ortak bir kaynağın bulunduğunu ve onu bilmenin kurtuluş için yeterli olduğunu

¹⁴ Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, İstanbul, 1989, s. 73

¹⁵ Eliade, age. s. 49

¹⁶ Birand, agm. s. 122; Kitagawa, agm. s. 17; Kitagawa, “Amerika’da Dinler Tarihi”, *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, ed. Mehmet Aydın, s. 29, Eliade. agm. s. 111; Wilfred C. Smith, “Mukayeseli Din: Nereye ve Niçin?”, *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, ed. Mehmet Aydın, Konya, 2003, s. 43; Cain, agm. s. 13

savunmakla kalmayıp, tüm dinlerin gerçek ve hakikat olduğunu iddia etmeye başlamışlardır.

Aydınlanma devrinde, her bilgi alanına uygulanan doğa bilimleri yöntemi, manevi ilimlere de aktarılmıştır. Yani tabii fenomenlerdeki değişkenlik ve çeşitlilik, nasıl tabiat kanunları yoluyla anlaşılabiliriyorsa, insanlığa ait olgular da insan aklında kaynağını bulan tabii hukuk, ahlâk ve din kavramlarıyla anlaşılmaya çalışılmıştır. Din de bu şekilde vahiy fikri olmaksızın doğal yolla ele alınmaya başlanmıştır. Böylece Aydınlanma koyu bir akılcılıkla tabii dini arama yoluna girmiştir.¹⁷

Tabii din fikri, ilk başlarda dinlerin özünü kavramak maksadıyla ortaya atılmıştır. Fakat bu kavram, zamanla dinlerin ortak özelliklerini bünyesinde barındıran “evrensel din” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Aynı zamanda tabii din savunucuları, vahyin otoritesini reddederek evrensel dinin daha üstün olduğunu ve tanrının da sadece insan anlayışı yoluyla kavranabileceğini söylemişlerdir. Onların öne sürdüğü tabii din ya da aynı anlamda akıl dini açısından, âlemi ve tüm varlıkları yaratan ve idare eden bir Tanrı’nın varlığına inanılması gerekir. Ancak buna göre insan, Tanrı’nın varlığına vahiy yoluyla değil Tanrı’nın kendi eserinden kalkarak ulaşır. Akıl dini iddiasında bulunanlara göre, dinin tohumları insanın doğasında yerleşik halde mevcuttur. Tarihi dinler de bir bakıma onun tezahürleridir. Yani tarihi değişiklikleri içinde ortaya çıkan bütün dinlerin özünde, tabii dinin insan aklında kaynağını bulan bu esas prensibi mevcuttur.¹⁸

Aydınlanma filozofları, dinin tetkikinde bu şekilde vahyin otoritesini reddetmiş ve dinin mahiyetini akıl ile keşfetmeye çalışmışlardır. Bir başka deyişle bu dönemin düşünürleri, tabii din ile mevcut tarihi dini birbirinden ayırmışlar ve vahyin yardımı olmadan tüm tarihi dinlerin altında yatan, akıl tarafından algılanabilecek bir evrensel din ya da bir tabii dini araştırmaya koyulmuşlardır. Locke ve Hume başta olmak üzere İngiliz deistleri, Rousseau (1712–1778), Voltaire (1694–1778), Denis Diderot (1713–1784) ve d’Alambert (1717–1783) gibi Fransız filozofları, C. Wolf (1679–1754), ve G. E. Lessing (1729–1781) gibi Alman filozofları bu problemi

¹⁷ Birand, agm. s. 122; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1994, s. 362

¹⁸ Müller, *Natural Religion*, Londra, 1889, s. 53; *Introduction to the Science of Religion*, Londra, 1882, s. 70; Peter Byrne, *Natural Religion and The Nature of Religion, the Legacy of Deism*, Londra, 1991, s.1; Birand, agm. s. 122; Gökberk, age. s. 362; Cain, agm, s. 13

tartışmışlardır.¹⁹ Örneğin bunlardan Locke, akıl yoluyla elde edilen tabii tanrı bilgisini vahyin destekleyeceğini düşünmüştür. Hume ise dinin anlamını menşei bakımından incelemiştir. Dini, tarih anlayışla ele alan Lessing, Locke gibi tabii din ile vahiy dinini uzlaştırmaya çalışır. Ona göre vahiy, Tanrı'nın insanlığı eğitmek için kullandığı bir araçtır. Aslında akıl vahyin gösterdiğini kendiliğinden de bulabilir, ancak bu çok uzun bir süreçte gerçekleşir.²⁰

Dinlerin bilimsel olarak incelenmesine öncülük eden bu hazırlayıcı sebeplerin yanında, bir de G. Vico (1668–1744), Denis Diderot ve David Hume (1711–1776) gibi filozofların insan zihninin geliştiği ve bu gelişimin ilk basamaklarında insanın daha saf ve doğal bir karaktere sahip olduğu şeklindeki evrimci fikirleri yer alır. Onlara göre, insanın tanrı fikrine ulaşması bu evrim sürecindeki gelişimine paralel olmuştur. Örneğin Hume, insanlığın tanrı fikrine korku ve ümit duyguları neticesinde ulaştığını, buradan politeizme sonra da monoteizme doğru yol aldığını söyler.²¹

XVIII. yüzyıl sonlarına doğru, ilkel kültürlerle artan ilgi ve yapılan arkeolojik kazılarla elde edilen materyaller; çivi yazısı metinlerinin deşifre edilmesi; Çin ve Hint klasiklerinin elde edilmesiyle, karşılaştırmalı diller (linguistik) alanında başlayan çalışmalar; Kitab-ı Mukaddes tenkidi çalışmaları, dinler tarihinin doğuşuna hazırlayıcı etmenler arasında yer almıştır.²²

Dini araştırmaların bilimsel açıdan ele alınması ve sonrasında da din bilimlerinin doğuşunda etkili olan hususlardan belki de en önemlisi, filoloji alanında özellikle de Hint dili ve mitolojisi üzerinde yapılan çalışmalardır. Bu yüzyılda dil çalışmalarının ilk öncüleri, Almanya ve Fransa'da ortaya çıkmıştır. İlk dilciler arasında, Sir William Jones (1746–1794), F. von Schelegel (1772 –1829), Henry Thomas Colebrook (1765–1837), Horace Hayman Wilson (1786–1860), Franz Bop (1791 –1867), Gottfried Hermann (1772 – 1848), Joseph von Görres (1776 – 1848), Christian G. Heyne (1729 – 1812), Carl O. Müller (1797 – 1840), Rask ve Jacob

¹⁹ Wach, age. s. 256; Kitagawa, "The History of Religions in America". s. 16; Sharpe, age. s.14; Eliade. agm. s. 111; *Science of Religion*, s. 70; *Natural Religion*, s. 53; Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul, 1997 s. 41

²⁰ Byrne, age. s. 97, 114, Gökberk, age. s. 367

²¹ David Hume, *The Natural History of Religion*, sec. 1, 2, www.utm.edu/research/hume. Erişim tarihi: 02. 09. 2000

²² Guy G Stroumsa, "John Spencer and the Roots of Idolatry", *History of Religions*, Chicago, 2001, c. 41, No: 1, s. 1; Eliade, "Religions" *Internatioln Social Sciences Journal*, Vol: 29, 1997, No: 77, c. 29, s. 626

Grimm gibi ilim adamları sayılabilir. Bu bilim adamları, Hint Avrupa dillerinin ortak bir Aryan menşeden türediğini ve dilin gelişiminin de yapı bakımından bazı kaidelere uygun olarak geliştiğini tespit etmişlerdir.²³

XVIII. asırda Hint klasiklerini ilk çeviri hareketini başlatanlar, Sir William Jones (1746–1794), Henry Thomas Colebrook (1765–1837) ve Horace Hayman Wilson (1786–1860) gibi ilim adamlarıdır. Onlardan Wilson, *Vişnu-Purana*²⁴ ve bazı *Rigveda* metinlerini çevirmiş, Wilkins, *Bhagavatgita*’nın²⁵ 1785’te ilk basımını yapmıştır. Sanskritçe ile Avrupa dilleri arasında bir bağ olduğunu keşfeden Jones, 1789’da *Shakuntala*’nın²⁶ çevirisini, 1794’de ise *Manu Kanunnameleri*’ni²⁷ basmıştır. Fransız maceraperesti Anquetil du Perron, 1782’de *Upanişadlar*’ın bazı bölümlerini Latince’ye çevirmiştir.²⁸

Bu çalışmalar sayesinde Hindistan’ın pek çok kutsal metni Avrupa dillerine çevrilmiş ve düşünürlerin istifadesine sunulmuştur. Bu çalışmaların sonunda keşfedilen iki gerçek Avrupalı düşünürleri oldukça etkilemiştir. Bunlardan birincisi, Hint-Avrupa dillerinin akrabalığı, ikincisi de Hint kutsal metinlerinde gelişmiş felsefi nazariyelerin mevcudiyetidir. Çevirisi yapılan eserlerden özellikle *Upanişadlar* ve Buddist metinleri XIX. yüzyıl başında bazı Batı düşünürlerini oldukça etkilemiştir. Nitekim Bu yüzyılda Schopenhauer, Sanskritçe’nin ve *Upanişadlar*’ın keşfinin İtalyan Rönesans’ı dönemindeki Greko – Latin kültürünün keşfi kadar önemli olduğunu belirtmiş, F. Schlegel ise *On the Language and Wisdom of the Hindus* (Hint Dili ve Düşüncesi Üzerine) adlı eserinde Hint düşüncesinin Avrupa’da bir

²³ Maurice Olender, *Cennetin Dilleri, Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler*, Çev: Nevzat Yılmaz, Ankara, 1998, s. 21; Louis Henry Jordan, *Comperative Religion, (It’s Genesis and Growth)*, Scoholar Press, Atlanta, Georgia, 1986. s. 33; Andrew Von Hendy, *Modern Construction of Myth*, Blomington, USA: İndia Üniversty Press, 2001 s. 80; David A. Valone, “Language, Race and History: The Origin of the Whitney – Müller Debate and the Transformation of the Human Sciences”, *Journal of the History of the Behaviorial Sciences*, C. 32, Chicago, 1996, s. 120

²⁴ Puranalar, vahye dayanmayan (smriti) Hint kutsal metinlerindendir. Yazarları belli değildir. Onsekiz Purana vardır. Bu eserlerde daha çok tanrı üçlemesinden söz edilir.

²⁵ “Rabbin Ezgisi ya da Şarkısı” anlamına gelen Bhagavatgita, Hint kutsal metinlerinden Mahabharata destanının bir bölümüdür. Bhagavatgita avatar Krişna’nın dini telkinlerini içerir.

²⁶ Khalidas tarafından yazılmış olan ve Kşatriya sınıfından rişi Visvamitra ile tanrıça Menaka’nın kızı Shakuntala’nın hayatını anlatan hikâye.

²⁷ Manu Kanunnameleri (Manavadharmasastra), Manu’ya atfedilen yazmalardır. Manu Kanunnameleri, Hint kanunlarını ve sosyal yapısını belirleyen kutsal kitaplardandır.

²⁸ Sharpe, age. s. 22; Charles H. Long, *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*, Aurora CO USA, 1999, s. 20

rönesansa yol açacağını söylemiştir.²⁹ G. W. F. Hegel (1770–1831) de Yunanca ve Sanskritçe’nin ortak menşesinin yeni bir dünyanın keşfi olduğunu ifade etmiştir.³⁰

Bu uzun süreçten sonra XVIII. asrın sonu, din ve mitoloji çalışmalarının artmasına ve yaygınlaşmasına tanıklık eder. Bu dönemde din incelemelerine öncülük eden eserler arasında misyonerlerin neşrettiği “Mektuplar” (*Letters*) ve “İlişkiler” (*Relations*) ilk sırayı alır. Bundan sonra yeni dünyanın inançları ile antik dünyanın inançlarını karşılaştıran eserler ortaya çıkmıştır. Bu konuda ilk teşebbüsü misyoner Jean F. Lafitau, 1724’de *Customs of the American Savages Compared to the Customs of the Earliest Ages* (İlkel Çağların Gelenekleriyle Karşılaştırılan Amerikan İlkellerinin Gelenekleri) adlı iki ciltlik eseri ile yapmıştır. Aynı yıl Fontenelle *Discourse on the Origin of the Fables* (Fablların Kaynağı Konusunda Bir Araştırma) kitabını, François Duphis 1794’te *The Origin of the All Cults* (Bütün Kültlerin Menşei) isimli eserini yayımlamıştır. Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (İnsanlığın Eğitimi) (1780) adlı eserinde tüm büyük dinlerin ilahi kökenli olduğunu söyledikten sonra şiirin ruhu ile mitlerin oluşma sürecindeki ruhun aynı olduğunu ileri sürmüştür. Friedrich Schlegel (1775–1854), Veda ve Upanişadların öneminden bahsettiği *Über die Sprache und die Weisheit der Indier* adlı kitabını yayımlamıştır. Mitler ve semboller üzerinde çalışan bir isim de Friedrich Cruezer’dır (1771–1858). Eski Mısır, Yunan, Roma İran ve Hint medeniyetine ait çok sayıda doküman toplayan Cruezer, *Symbolism and Mythology of Ancient Peoples, Especially the Greeks* (Sembolizm ve Antik Halkların, Özellikle Yunanlıların Mitolojisi) adlı eseri yazmıştır. O bu eserde, insanların toplu halde yaşadıkları iptidai bir dönemin varlığından söz etmiştir. Ona göre ilk mitik temalar bu dönemde üreilmeye başlanmıştır. Dil, mit ve semboller arasındaki bağlantıyı inceleyen bir diğer ilim adamı da Christian G. Heyne’dır (1729–1812). O tıpkı Müller gibi, mitlerin dilin bozulmuş şekli olduğunu söyler. Ayrıca ona göre tanrı fikri insanda mevcut olan fitri bir bilgi türüdür. İptidai dönemde insanlar, bu fitri bilginin fonksiyonel olması nedeniyle monoteist bir din sistemine sahiptirler. Politeizm ise bu dinin sonraki ve bozulmuş bir şeklidir. Heyne,

²⁹ Veysel Atayman, *Varolmanın Acısı, Schopenhaur Felsefesine Giriş*, s. 20; *Natural Religion*, s. 18; Nirad Chaudhuri, *Scholar Extraordinary The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Müller*, Londra, 1974, s. 126

³⁰ Eliade, age. s. 66; Müller, “Comperative Mythology”, *Chips From A German Workshop*, II, (Essays on Mythology Traditionsand Custom), London, 1867, s. 141

bu düşüncelerinin birinci kısmıyla Müller'in, ikinci kısmıyla da Lang ve Schmidt'in habercisi durumundadır. 1757'de Charles de Brosses *Du Cultes des Dieux Fetiches* (Fetiş Tanrıları Kültü Üzerine) adlı eseri yazmıştır. De Brosses, dinin ilk formunun fetişizm olduğunu söylemiştir. Nicolas Bergier, *L'origine des Dieux du Paganisme* (Paganizm Tanrılarının Kökeni) adlı eserinde, dinin ilk şeklinin ruhlara inanç olduğunu kabul etmiştir.³¹

2. XIX. Asırdan Sonra Dinlerin İncelenmesi

Dinler tarihi, akademik bir disiplin olarak XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni, dinlerle ilgili malzemeyi ele alacak birtakım yöntemlerin geliştirilmiş olması ve dinler tarihiyle aynı malzemeyi inceleyen bazı bilim dallarının ona modellik etmiş olmasıdır.

XIX. asır, genel anlamda hızlı bir değişimin yaşandığı bir dönemdir. Bunun en önemli nedeni, endüstriyel gelişim ve bilginin muazzam bir şekilde yığılmasıdır. Bu yüzyıl, hem bilimin konusunda hem de bilim tarzının kendisinde bir değişimin olmasını sağlamıştır. Bilim bir yandan pozitivizmin etkisiyle emprisizme yönelmiş, bir yandan da bilimsel konular tarihi açıdan bakılmaya başlanmıştır. Ayrıca kökleri Aydınlanmaya dayanan evrimci görüş, bilim sahasında özellikle tabii bilimlerde uygulanmaya başlanmıştır.³²

XIX. asrın entelektüel yapısı, tarihi bakış açısını sosyal bilimlerde kendi söylemi haline getiren pozitivist ve evrimci ideolojiler tarafından belirlenmiştir. Pozitivizmin temelleri geçen yüzyıl Kepler ve Galile'nin sonra da Newton'un getirdiği bilimin ilkeleri ile atılmıştır. Onların ortaya koyduğu bu ilkeler bütün doğa bilimlerine uygulanmıştır. Doğa bilimlerinde uygulanan ilkeleri geliştiren ve insan bilimlerinin de aynı mantıkla ele alınması gerektiği savunan Auguste Comte olmuştur. O, bu maksatla 1852'de *Pozitivist İlmihali*'ni, 1855'de de *Pozitivist Politika Sistemi*'ni neşretmiştir. Aynı şekilde Ludwing Buchner de 1855'da *Kraft und Staff* (Kuvvet ve Malzeme) adlı eserini yayınlamıştır. Onların ortaya koyduğu

³¹ Eliade, "Bir Bilim Olarak Dinler Tarihi", s. 112; Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma Dinler Tarihi Araştırmaları*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, 1999, s. 15; Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India*, London, 1891s. 66

³² Volkhard Krech, "From Historicism to Funktionalism: The Rise of Scientific Approches to Religions Around 1900 and Their Socio-cultural Context" Numen, (International Review for the History of Religions), Vol: 47, No: 3, Leiden, 2000 C. XLVII, 163; s. 244

pozitivist bakış açısına göre bundan sonra insanın dünya ve hayat görüşünde pozitif bilimlerin belirlediği tasarımlar kullanılmalıdır. Onların da temelinde faydacılık ve gerçeklik anlayışı yatar. Bu anlayışa göre gerçeklik ancak ilimde mevcuttur. Din ve metafizik bize eşyanın tabiatını tanıtmak iddiasındadır fakat her ikisi de hayali yapıdadır. Bu nedenle eğer din mevcudiyetini korumak istiyorsa kendisini ilme dayamak zorundadır.³³

XIX. yüzyılda bilime yön veren diğer bir paradigma da evrim fikridir. Gerçi evrim fikri, yukarıda da belirtildiği gibi çeşitli tarihi kaynaklara sahiptir, fakat bu fikir ilim alanındaki uygulanışını, Darwin’le tabiat bilimleri alanında elde etmiş ve insan bilimleri alanında bir ivme etkisi yapmıştır. Darwin, 1859’da evrimci teorinin tabiat alanındaki ispatı sayılan ve sosyal bilimlerin kendisinden büyük destek aldığı *Türlerin Menşei* adlı eserini basmıştır.³⁴ Onun bu eserde ortaya koyduğu evrim teorisi tüm yüzyılı etkilemiş ve bundan sonra insanlık kültürüne yeni değerlerle bakılmaya başlanmıştır.³⁵ Darwin’in büyük yankılar uyandıran kitabından sonra, değişik kökenden gelen ilim adamlarının hemen hepsi menşe kavramıyla, yani kültürel fenomenin tarihi başlangıcı ve gelişimi konusuyla ilgilenmeye başlamışlardır. Bu alanda en gözde araştırma alanları da dil, din, aile, ekonomi ve hukuk gibi kültür unsurları olmuştur.³⁶ Onun ispatladığını düşündüğü evrim fikrini, ilk önce H. Spencer, *First Principles* (İlk İlkeler) adlı eserinde uygulamaya koymuştur. O, burada âlemin ve insanlığın evrimini açıklamaya çalışmıştır. Aynı şekilde Ernst Haeckel de 1868’de *Natürliche Schöpfungs-geschicht* (Tabii Yaratma Tarihi) isimli eserini basmıştır. Ona göre evrim teorisi, teolojik ve amaca yönelik açıklamaları yürürlükten kaldırıyor ve organizmaların menşeiini sadece tabii nedenlere dayandırarak açıklama imkânı veriyordu.³⁷

XIX. yüzyılda, diğer kültür unsurları gibi din de söz edilen pozitivist ve evrimci paradigmalara ışığında ele alınmaya başlanmıştır. Bir başka deyişle dinle ilgili şimdiye kadar elde edilmiş olan malzemeyi ele alıp değerlendirecek bazı yöntemler bulunmuştur. Bu da dinler tarihinin doğuşunu hazırlayan en önemli faktör olmuştur.

³³ Boutroux, age. s. 50, 67; Cain, agm. s. 28

³⁴ Eliade, age. s. 50

³⁵ Sharpe, age. s. 25

³⁶ Krech, agm, s. 245; Eliade, age. s. 57

³⁷ Eliade, age. s. 51; Cain, agm. s. 29; Günay Tümer, “Çeşitli Yönleri İle Din”, A.Ü.İ.F.D. c. XXVIII, 1986, s. 238

Yukarıda işaret edildiği gibi coğrafi keşiflerden beri dinlerle ilgili oldukça bol malzeme toplanmıştır. Fakat sadece malzemenin varlığı dinler tarihinin ortaya çıkışını sağlayamamıştır. Bunun için aynı zamanda bu malzemeyi ele alıp değerlendirecek bir metodun varlığı da zorunlu olmuştur. Nitekim Eric Sharp’a göre, “karşılaştırmalı dinin” varlığı, dinlerle ilgili birinci ya da ikinci elden sağlanan malzemenin yanında karşılaştırmalı çalışma arzusunun ve kabul edilebilir bir metodun varlığına bağlıdır. İşte birkaç yüzyıldan beri dünyanın diğer din ve gelenekleriyle ilgili toplanan materyali değerlendirecek metodun bulunması, bu yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçekleşmiştir.³⁸

Elde edilen malzemeyi değerlendirme konusunda tek bir metodun varlığından söz edilemez. Bu dönemde felsefe, filoloji, tarih, psikoloji, antropoloji gibi farklı branşlardaki pek çok ilim adamı, din alanına eğilmiştir. Bu ilim adamları, aynı zamanda uzmanlık alanlarını dinler tarihi için yardımcı birer disiplin olarak kullanmışlar ya da bu bilim dallarını, yardıma çağırarak din konusunda araştırma aracı olarak kullanmışlardır.³⁹ Fakat din incelemeleri alanında söz edilen branşlardaki bilim adamlarınca müşterek bir şekilde kullanılan asıl metot, “evrensel gelişme kanunu” olmuştur. Böylece bir bilim olmak arzusu güden “karşılaştırmalı din”, mevcut materyal yığınının diğer kültür unsurları gibi “evrensel gelişme kanunu” ya da “evrim teorisini” uygulamıştır. Bu bakımdan 1859–1869 arası din bilimleri sahasına evrim fikrinin girişine tanıklık eder. 1859’dan önce elindeki materyali değerlendirecek bir metodu olmayan araştırmacı, 1869’dan itibaren bu malzemeye evrimci görüşler çerçevesinde ele almaya başlamıştır.⁴⁰

Dinler tarihinde evrimci teoriyi ilk uygulayan antropolog, E. B. Tylor’dur. O, her ne kadar direkt olarak Darwin’e bir atıfta bulunmasa da onun evrim teorisini dikkate almıştır. 1871’de *Primitive Culture* adlı eserinde dinin menşeinin “animizm” olduğunu ortaya koymuştur. Bu konuyu ele alan diğer bir isim de Herbert Spencer’dir. Ona göre de dinin menşei atalara tapınma teşkil eder.⁴¹

³⁸ Sharpe, age. s. 2; “Comparative Religion”, E. R. C. 3, s. 578

³⁹ Kitagawa, agm. s. 12

⁴⁰ Eric J. Sharpe, “Comparative Religion”, Encyclopedia of Religion (ER), Ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987, C: 3, s. 578; *Science of Religion*, s. 97

⁴¹ Krech, agm. s. 247, 248

Hegel ve Schlaiermacher gibi felsefeciler de dinlerin gelişimci fikirlerle ele alınmasında önemli rol oynamışlardır. Hegel, dini ve felsefi incelemelerinde dünyanın dini geleneklerini, doruğunda en mükemmel din Hristiyanlık olmak üzere bir merdivenin basamakları gibi evrimsel bir şekle sokmuştur. Benzer bir düşünce Schlaiermacher'ca da savunulmuştur. Hegel ayrıca her dini geleneğin insan ve nihai ile karşılaşmanın bir tezahürü olarak görülmesi gerektiğini ifade etmiştir. O, her dinin kendi özel terimleriyle anlaşılmalı çalışılması gerektiğini söylemiştir. Bu görüşüyle o, dinler tarihi araştırmalarını dolaylı olarak etkilemiştir.⁴²

Bunun yanında dinler tarihinin kurucusu sayılan ve ilk başlarda filoloji alanında araştırmalar yapan Müller'in, Darwin'in evrim teorisine itirazları olsa da o, dinin basit bir başlangıçtan mükemmele doğru tekamül ettiğini düşünür. Bu bakımdan dinler tarihinin gelişiminde etkili olmuş olan iki disiplin mensupları, yani hem antropologlar hem de filologlar dönemin evrimci görüşlerinden etkilenmişler ve dinle ilgili araştırmalarını bu bağlamda yapmışlardır.

Eliade'nin de belirttiği gibi, dinler tarihinin ortaya çıkışı ve gelişmesinde özellikle iki bilim dalı etkili olmuştur: antropoloji ve filoloji. Bu iki bilim dalı, aynı zamanda dinler tarihi için birer metot olarak kullanılmıştır. Bunlardan antropoloji okulunun üyeleri arasında Adolf Boston, Theodor Waitz, E. B. Tylor, James G. Frazer, Anderw Lang vb. bilim adamları sayılabilir. Öncülüğünü Friedrich Schlegel, Franz Bopp ve Herder gibi ilim adamlarının yaptığı filoloji okulunun temsilcisi ise, F. M. Müller'dir.⁴³

Antropoloji, karşılaştırmalı din araştırmaları ile aynı dönemde ortaya çıkmış bir bilim dalıdır. Darwin'in *Türlerin Menşei* adlı eserinden sonra insanoğlunun medenileşmemiş topluluklarıyla ilgili malzemeye, evrim fikri açısından yaklaşılmıştır. Bu nedenle antropoloji okulu, bir bakıma Darwin'in çocuğu olarak kabul edilir.⁴⁴ Bundan sonra antropoloji insanlığın, kaba ve daha az kompleks bir yapıdan, daha rafine formlara doğru gelişim gösterdiğini öne sürmüştür. Buna göre

⁴² Sharpe, age. s. 20, 25; Wach, age. s. 256; Cain, agm. s. 15

⁴³ Sharpe, agm. s. 578; Sirvapella Radakrishnan, *East and West in Religion*, London, 1967, s. 13; Borgeaud, age. s. 36

⁴⁴ Sharpe, age. s. 48

din de insan kültürüne ait diğer kurumlar gibi basit bir safhadan günümüzün modern dinlerine doğru gelişim göstermiştir.⁴⁵

Dinler tarihinin ortaya çıkışını, antropoloji kadar hatta belki de ondan daha fazla etkilemiş olan bilim dalı filolojidir. Özellikle Hint – İran dillerinin incelenmesi ve bu dillerle Avrupa dilleri arasındaki akrabalık bağının keşfedilmesi neticesinde XIX. yüzyılda kurulmuş bir disiplin olan dil bilimi araştırmacılarının incelediği metinler, mitolojiye ve geçmiş dinlere ait kaynaklardır.⁴⁶ Filologlar, tıpkı antropologlar gibi evrim fikrinden etkilenecek insanlığın ilkel bir yapıdan bu güne kadar tekâmül ettiğini iddia ederler.⁴⁷ İnsanlığın yeryüzünde bıraktığı en eski eserler de genelde dinlere ait kutsal metinler olmuştur. İşte bu nedenle doğu dillerini, hem dilin menşeyini ortaya çıkarmak gayesiyle inceleyenlerin hem de onları Avrupa dilleriyle karşılaştıranların inceledikleri en eski eserler, dinlerle ilgili metinlerdir. Dolayısıyla doğuyla ilgilenen filologlar aynı zamanda dinleri de incelemişlerdir. Bu bakımdan filoloji, o zamana kadar dünya dinleri ile ilgili toplanan malzemenin ele alınıp incelenmesinde, din bilimine modellik etmiştir.⁴⁸ İşte bu nedenle Wach, XIX. yüzyılda filolojinin dinler tarihinin yükselişindeki tek etken olduğunu belirtir.⁴⁹

Dil konusunda yapılan araştırmalarla din incelemeleri arasında ilişki kuran ilk filologlara J. G. Herder (1744–1803) ve Grimm kardeşler (Rask ve Jacob Grimm) örnek olarak verilebilir. Herder, *Altente Unkunde des Menschengen-schlechts*’te her mitik unsurun, Tanrının sembolizasyonu için kullanılan dilden türediği fikrini savunmuştur.⁵⁰ Aynı zamanda din incelemeleri sahasına gelişme fikrini sokan da, filolog Herder’dir. Ona göre din, insan kültürünün gelişiminde önemli bir unsurdur. Grimm kardeşlerin Germen dilleri üzerinde yaptıkları araştırmalar onları halk hikâyeleri ve mitlerle ilgilenmeye götürmüştür.⁵¹

Sonuç olarak söylemek gerekirse, XIX. yüzyılda insanoğlunun kültürünün anlaşılması, onun menşeyinin ve gelişiminin anlaşılmasına bağlanmıştır. Bu düşünce

⁴⁵ Radakrishnan, age. 14

⁴⁶ Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London, 1882, s. 97

⁴⁷ Müller, *My Autobiography A Fragment*, London and Bombay, 1901. s. 192; *Science of Religion*, s. 97; Valone, agm s. 127

⁴⁸ Müller, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, , London, 1881, Part 1, C. I, s. 5

⁴⁹ Joachim Wach, *Dinler Tarihi*, Çev: Fuat Aydın, İstanbul, 2004, s. 53

⁵⁰ Long, age. s.21; Demirci, s. 46

⁵¹ Wach, age. s. 256; Cain, agm. s. 15

de kültür unsurlarının tarihi araştırmayla ortaya konabileceği fikrini doğurmuştur. Bu nedenle, kültürel bir unsur olan dinin menşei problemini araştırma güdüsü, sonuçta dinler tarihi incelemelerini başlatmıştır. Yani çeşitli kökenden gelen bilim adamları, özellikle de filologlar ve antropologlar, ilkel denilen insanların dinlerini incelemişlerdir. Dolayısıyla onları dinler tarihine çeken ve bu alanda gayret göstermelerine yol açan, dinin menşei konusu olmuştur. Bu bakımdan dinler tarihi çalışmaları, dinin kökenini inceleme gayretiyle paralel bir gelişim göstermiştir. Bu şekilde XIX. yüzyılda pek çok ilim adamı ve düşünür, dini araştırmalarla ilgilenmiş ve dinler biliminin tekâmülüne katkıda bulunmuşlardır. Özellikle yüzyılın ikinci yarısından sonra filologlar, antropologlar ve teologlar bu alanla ilgilenmişler ve dinler tarihinin bir disiplin haline gelmesinde rol oynamışlardır.⁵²

Dinler tarihinin akademik bir disiplin haline gelmesi ise, ancak üniversitelerde okutulmaya, ilmi dergilerde yer almaya ve onunla ilgili müstakil eserler basılmaya başladıktan sonra olmuştur.⁵³ Bu bilim dalıyla ilgili ilk dersleri Oxford Üniversitesinde Max Müller vermeye başlamıştır. Zira bu bilim dalıyla ilk akademik eser de onun 1856'da yazdığı *Comperative Mytholog* adlı eseridir. Ondan sonra bu alanda Hollanda'da C. P. Tiele ve Chantepie de la Saussaye ders vermişlerdir. Kopenhag ve Cenova'da 1873'den itibaren dinler tarihi dersleri okutulmuştur. Fransa'da De Broglie, 1880 yılında Paris Katolik Enstitüsünde Hristiyan olmayan dinlerin tarihi hakkında kurs başlatmıştır. Aynı tarihlerde Albert Reville, College de France'da, Goblet d'Aviella da 1884'de Bürüksel Üniversitesinde dinler tarihi kursları vermiştir. 1886'da Paris Sorbon Üniversitesinde Ecole Pratique des Hautes Etudes'e bağlı bir enstitü kurulmuştur.⁵⁴

Müller döneminde birkaç dergi çıkarılmış ve uluslararası kongre düzenlenmiştir. Yayımlanan dergilere, *Reveu de l'histoire des religions* (Paris 1880), *Le Museon* (Louvain, 1882), *Open Court* (Chicago, 1887) ve *Archive für Religionswissenschaft* (Leipzig, 1898) örnek olarak verilebilir. Bunun yanında 1893'te "World Parliament of Religions" adında Chicago'da bir kongre düzenlenmiş

⁵² Krech, agm, s. 244; Wach, age. s. 257; Stroumsa, agm. s. 1; James Livingston, *Anotomy of the Sacred An Intoduction to Religion*, New York, 1989, s. 27; Tümer, "Din Bilimleri", s. 336

⁵³ Sharpe, age. s. 119

⁵⁴ Sharpe, age. s. 121; Tümer, agm. s. 336; Eliade, agm. s. 103; Borgeaud, age. s. 24, 36

fakat Müller bu kongreye katılamamıştır. İlk uluslar arası dinler tarihi kongresi de 1900’de Stocholm’da yapılmıştır.⁵⁵

Avrupa’nın çeşitli üniversitelerinde kurulan dinler tarihi kürsüleri yoluyla, bu alanda önemli bilim adamları yetişmiştir. Bundan sonra, onların bu yeni bilim dalında yazmış oldukları eserler ve çıkarılan akademik dergiler, bu alanın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Böylece bu bilim dalı, kendi yayınları, kongreleri ve konferansları yoluyla kendi teorilerini ve okullarını tesis etmeye başlamıştır. Bu ortak çalışma yoluyla büyük bilgi birikimleri oluşturulmuş ve dinler tarihinin temelleri atılmıştır.⁵⁶

⁵⁵ Kitagawa – Strong, John “Friedrich Max Müller and the Comparative Study of Religion”, Nineteenth Century Religious Thought in the West, ed. Ninian Smart, John Clayton, Steven Katz, Patrick Sherry, Cambridge, 1985, c. 3, s. 205

⁵⁶ Stroumsa, agm. s. 1; Livingston, age. s. 27; Tümer, agm. s. 336

B. FRIEDRICH MAX MÜLLER KİMDİR?

1. Friedrich Max Müller'in Hayatı

Friedrich Max Müller (Friedrich Maximilian Müller, Friedrich Max Müller, ya da Friedrich Max-Müller), 6 Ekim 1823 tarihinde Almanya'nın Dessau şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası, Almanya'da halen günümüzde de bilinen ünlü halk şairi Johann Ludwig Wilhelm Müller'dir (1794 -1827). Wilhelm Müller, Dessau lisesinde (gymnasium) öğretmenlik yapmış, aynı zamanda Dessau Dukalığının kütüphanesinde memur olarak çalışmıştır. Onun iyi eğitilmiş, hayata bağlı ve neşeli bir insan olduğu belirtilir. Wilhelm Müller, otuz üç yaşında ölmesine rağmen geride pek çok eser bırakmıştır.⁵⁷

Max Müller'in annesi Hofrathin Müller (1799–1883), Dessau Dukalığının ünlü bir ailesine mensuptur. Babası Ludwing von Basedow, Dessau Dukalığında başbakanlık yapmış önemli birisidir. Daha sonra aynı görevi, Hofrathin Müller'in kardeşi Von Basedow üstlenmiştir. Max Müller, iyi bir eğitim almış olan annesinin İngilizce, Fransızca ve İtalyanca bildiğini ayrıca yetenekli bir müzisyen olduğunu ifade eder.⁵⁸

Dessau, Almanya'nın doğusunda Berlin ile Leipzig arasında yer alan ve Saksonya eyaletine (Saxony-Anhalt) bağlı bir şehirdir. Şehrin günümüzde yaklaşık olarak 95.000 nüfusu vardır.⁵⁹ Dessau, Müller'in çocukluğunda Dessau Dukalığının başkenti konumundaydı. Şehir, Müller'in deyimiyle o zamanlar ancak İngiltere'de görülebilecek parklar ve bahçelerle çevrili idi. Şehirde dükler tarafından yaptırılan pek çok okul, kütüphane ve devlet binası bulunmaktaydı. Toplum ise eğitim bakımından ikiye ayrılmakta idi. Eğitilmiş sınıf genelde devlet memurları, ruhban sınıfı, okul hocaları ve doktorlardan oluşmakta; eğitimsiz sınıf ise ticaret erbabı ve işçilerden oluşmaktaydı.⁶⁰

⁵⁷ Georgiana Müller, *The Life and Letters of the Right Honourable Müller*, London, New York, 1902, c.I s. 1; Sharpe, *Comperative Religion a History*, s. 36; Long, age. s. 17; Richard M. Dorson, *The British Folklorist, A History*, Chicago, 1968, s. 161; Chaudhuri, age. s. 21

⁵⁸ *The Life and Letters*, s. 1

⁵⁹ Hilmar König. "Dessau. The City of Max Müller", www.germanbassy-india.org, Erişim tarihi: 01 Mart 2004; "Dessau", <http://de.wikipedia.org/wiki/Dessau>, Erişim Tarihi:07.08.2005

⁶⁰ Müller, *My Autobiography A Fragment*, London, 1901, s. 45; Chaudhuri, age. s. 20

Babası, Max Müller henüz küçük bir çocukken, otuz üç yaşında kalp krizi geçirerek ölmüştür. Müller, kendisinden iki yaş büyük kız kardeşi ve annesiyle birlikte dedesinin himayesine girmiş ve onun sayesinde çocukluğunda maddi sıkıntı çekmemiştir.⁶¹

Müller altı yaşında okula başlamıştır. İlkokul döneminde diğer derslerin yanında Fransızca, bir Yahudi tüccardan İngilizce, annesinden de müzik eğitimi almıştır.⁶² Dedesinin 1836'da ölmesinden üç sene sonra, eğitimini devam ettirmek üzere Leipzig'e gitmiştir. Nicolai Schule'a kaydolun Müller burada, hocası Prof. Carus'un evinde kalmıştır. Okulda klasik edebiyat ve diller konusunda eğitim alan Müller, özellikle Yunanca ve Latince dersleri almış ve pek çok Latin ve Yunan klasik eserini okumuştur.⁶³ O, burada okurken pek çok şiir yazmış ve birkaç defa da ödül almıştır. Onun bu konudaki yeteneğinin babasından tevarüs ettiği söylenir. Bu yeteneğin izleri onun akıcı konuşmasında, yazılarının dil ve üslup bakımından çekiciliğinde kendini gösterir.⁶⁴

Müller ilk eğitiminden sonra, 1841 yılında Leipzig Üniversitesinde akademik hayatına başlamıştır. O, burada beş ders döneminde genel olarak filoloji, klasik yazmalar ve felsefe alanında elli üç derse katılmıştır. Yunanca ve Latince eğitimi almış; Arapça Dilbilgisi, Hint Edebiyatı Tarihi, Felsefe Tarihi, Medeniyetler Tarihi derslerinin yanında, Hermann Brockhaus'dan henüz yeni öğretilmeye başlanmış olan Sanskritçe Dilbilgisi, *Samaveda*, *Hitopedasa*, *Rigveda* gibi klasik Hint metinleri konularında dersler almıştır.⁶⁵ Leipzig Üniversitesi hocalarından Prof. Drobisch'ten ve Prof. Christian Weisse'den aldığı felsefe dersleri, onun ilgisini felsefeye yöneltmiştir. Bunun yanında onun felsefe dersleri aldığı diğer hocaları Hartenstein ve Lotze'dır. Hartenstein, üniversitede Kantçı ekolün, Weisse ise Hegelciliğin temsilcisidir.⁶⁶

⁶¹ Chaudhuri, age. s. 23

⁶² *My Autobiography*, s. 73

⁶³ *My Autobiography*, s. 99; *The Life and Letters*, s. 8; Chaudhuri, age. s. 27

⁶⁴ Fueurstein, Georg, "A Tribute to F. Max Müller", www.yrec.org/müller.html
Erişim tarihi: 01.04.2004

⁶⁵ *My Autobiography*, s. 102

⁶⁶ Tomoko Masuzawa, "Our Master's Voice: F. Max Müller After A Hundred Years Of Solitude" *Method & Theory in the Study of Religion*, Leiden, 2003, s. 313; *Natural Religion The Gifford Lectures*, Londra, 1889, s. 16

Müller, Hegel'in din konusundaki düşüncelerinden oldukça etkilenmiştir. O, Hegel'in diyalektik metodunu hocası Weisse'inin kabul ettiğini fakat uygulanması konusunda ondan ayrıldığını söyler.⁶⁷ Hegel, insan düşüncesinin ilkel bir seviyeden en yükseğe doğru gelişen bir sürece sahip olduğunu söyler. Aynı şekilde tabiat da bu sürece tabidir. Ona göre bu gelişimin arkasında "idea" vardır. Buna göre, hem tabiat hem de zihin "idea"nın bir tezahürüdür. Bu nedenle filozofun görevi "idea"nın izlerini tabiatın ve düşüncenin tarihi gelişiminde keşfetmektir.⁶⁸ Hegel'in felsefesine göre din de bu güncü haline üç aşamadan geçerek gelmiştir. İlk aşama tabiat dini safhasıdır. Bu dini düşünce safhasında ruh tabiattan soyut ve ayrı bir olgu olarak görülmez. Uzak doğu dinleri bu safhanın gelişmiş halini yansıtır. İkinci safhada ruh kavramı tabiattan farklı bir şey olarak algılanmış ve bu ruhlar tanrılaştırılmıştır. Böylece tanrıyı bir birey olarak tasavvur eden, zati ilah anlayışı doğmuştur. Bu safhaya Yahudilik, Grek ve Roma dinleri gibi dinler girer. Ona göre dinlerin üçüncü safhasını ise Hristiyanlık oluşturur.⁶⁹

Müller, Hegel'in tarih felsefesinin dine uygulanıp uygulanamayacağını merak eder. Bu bakımdan o, Hegel'in teorileri ile dil araştırmalarından yola çıkarak, doğunun din ve felsefelerini karşılaştırdığını fakat onun dinin gelişiminde gerekli olduğunu söyledikleriyle gerçeklerin uyuşmadığını belirtir.⁷⁰ Bundan sonra Prof. Moritz Willhelm Drobisch'ten aldığı Johann Herbart'ın (1776–1841) felsefi düşünceleri, Müller'in kendi deyimiyle ona bir panzehir gibi gelir.⁷¹ Herbart'a göre felsefe, daha ziyade insanoğlunun zihin yapısına tarihsel bir yaklaşımdır. İnsanoğlunun zihinsel gelişimi ise ancak, kavramların tezahürü olan kelimelerin köklerine kadar incelenmesiyle ortaya konabilir. Dolayısıyla felsefesinin ana konusu kavramlarımızı açıklamak ve analiz etmektir.⁷²

Herbart'ın düşüncelerini benimseyen Müller'in felsefi ilgisi, artık her kelimenin dikkatlice parçalara ayrılıp, onları ilk doğduğu zamana kadar izlemek ve tekrar bu güncü kullanımına kadar takip etmek olmuştur. Böylece o, bu etimolojik yöntemi kullanarak hem insan zihninin ve dinin hem de dilin gelişiminin

⁶⁷ *My Autobiography*, s. 129

⁶⁸ *My Autobiography*, s. 130

⁶⁹ Demirci, age. s. 67

⁷⁰ *My Autobiography*, s. 138; Chaudhuri, age. s. 79

⁷¹ *My Autobiography*, s. 141

⁷² Kitagawa - Strong, agm. c. 3, s. 191

kavranabileceğinin farkına varmıştır. O, Hegel'in etkisiyle de bir yandan tarihe, özellikle dil ve din tarihine yönelmiştir.⁷³

Müller, Leipzig Üniversitesinden 1843'te Spinoza'nın *Ethica* (Die Affectibus) (Ahlâk) adlı eserinin üçüncü kitabı üzerinde yaptığı çalışmayla doktor unvanı alarak mezun olmuştur. Yine aynı yıl ilk kitabı olan ve çağdaş halk Hinduizminde önemli bir yer tutan *Hitopedes*'yi Almanca'ya tercüme ederek yayınlamıştır.⁷⁴

Bir ara bir Alman üniversitesinde felsefeci olmayı düşünen Müller, daha sonra diğer filozofların bilmediği bir alanda uğraşması gerektiğini düşünmüş ve bu nedenle filolojiye yönelmiştir. Lise ve üniversite eğitimi boyunca Latince ve klasik Yunanca dersleri almış olmasına rağmen, onun ilgilenmek istediği alan Sankritçe ve diğer doğu dilleri olmuştur. Çünkü ona göre Latince ve klasik Yunanca konusunda tüm çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca o dönemde Hint kültürüne karşı Avrupa'da yükselen bir ilgi vardır. Bu bakımdan, hem Franz Bopp'un karşılaştırmalı filoloji derslerine katılmak hem de Friedrich W. Schelling'ten felsefe dersleri almak üzere 1844'te Berlin'e gitmiştir. Buradaki dil çalışmaları, Bopp'un hastalığı nedeniyle verimli geçmese de Schelling'ten özellikle Hint felsefesi konusunda dersler almıştır.⁷⁵

Friedrich W. Schelling'in (1775–1854) felsefi gelişimi genel olarak beş aşamaya ayrılır. O, özellikle 1815'ten sonra din ve mitoloji felsefesi ile doğu felsefesi üzerinde durmuştur.⁷⁶ Müller, bu son dönemde ondan dersler almıştır. Ayrıca bazı Upanişadları onun için tercüme etmiştir. Müller onun bu son dönemlerinde bir filozoftan çok bir aziz ve peygambere benzediğini ifade eder. O, Schelling'le ilk karşılaşmasını şöyle anlatır:

*“Onunla ilk karşılaşmamızda Hint felsefesinden konuştuk. Ona Shankaya ile kendi sistemi arasındaki benzerlikten söz ettim. O da bana, Vedanta ile ne anlaşılması gerektiğinden ve Tanrı'nın varlığına dair delillerden bahsetti.”*⁷⁷

⁷³ *My Autobiography*, s. 141; Chaudhuri, age. s. 79

⁷⁴ *My Autobiography*, s. 152; *Natural Religion*, s. 17

⁷⁵ *My Autobiography*, s. 152; *Natural Religion*, s. 16; Chaudhuri, age. s. 39, 78

⁷⁶ Gökberk, age. s. 428

⁷⁷ *The Life and Letters*, s. 23

Müller, onun din ve mitolojiyle ilgili görüşlerinden oldukça etkilenmiştir. Her şeyden önce onun etkisiyle Müller, dil tarihiyle dinler tarihi arasında çarpıcı benzerlikler olduğunu düşünmeye başlamıştır. Ayrıca o, Schelling'ten henoteizm kavramını ödünç almıştır. Müller henoteizm kavramını, daha sonra özel bir politeistik yapı arz eden Vedaların panteonunu açıklamak üzere kullanmıştır.⁷⁸

Müller, Berlin'de ayrıca romantizm akımının ünlü temsilcisi Schopenhauer (1788–1860) – Schopenhauer, Friedrich Majer'in (1722–1818) etkisiyle Hint felsefesine yönelmişti⁷⁹ - ile karşılaşmış ve onunla Veda ilahileri ile Upanişadların Hint dinî geleneğinin anlaşılmasındaki önemi üzerinde müzakerelerde bulunmuştur. Müller, Schopenhauer'un Hint felsefesi açısından Upanişadlara büyük önem verdiğini, fakat Vedalar'ı göz ardı ettiğini ifade eder.⁸⁰

Berlin'deki eğitiminden sonra, özellikle de Bopp'un etkisiyle Müller'in Sanskritçeye ilgisi daha da artmıştır. Onun Berlin'de karşılaştığı çocukluk arkadaşı Baron Hagedorn, onu Sanskritçe çalışmalarını sürdürmek üzere Paris'e davet eder. Müller hem Rigveda yazmalarını incelemek hem de Eugene Burnouf'un Vedalar konusundaki derslerine katılmak ümidiyle onun bu davetini kabul eder. 1845'te Paris'e giden Müller, burada College de France'da Sanskritçe ve Buddizm uzmanı Eugene Burnouf'un derslerine katılır. Eugene Burnouf, bazı Veda yazmalarını yorumları ile birlikte derlemişti. Burnouf'u dinlemek üzere tüm Avrupa'dan öğrenciler gelmekteydi. Müller, onunla bir başka Sanskritçe uzmanı olan Friedrich Rosen'in – Rosen 1838'de birinci kitabı derledikten sonra ölmüştür- derlediği Rigveda'nın birinci kitabının yazmaları üzerinde çalışmıştır. Burnouf ona Vedaların hem filolojik hem de felsefi açıdan incelenmesi gerektiğini söylemiştir.⁸¹

Burnouf, Müller'in düşüncelerinin olgunlaşması ve bir kanala yönelmesi hususunda en büyük yardımı yapan kişilerdendir. Müller onun yönlendirmeleriyle Sanskritçe çalışmalarını Rigveda'nın editasyonu ve basımı gibi özel bir kanala yöneltmiştir. O, Müller'e “...İster Upanişadlar ve Sankara'nın yorumuyla başlayarak

⁷⁸ Rafaella Pettazzoni, *Tanrıya Dair*, Çev: Fuat Aydın, İstanbul, 2002, s. 20; Robert Mackintosh, “Monolatry and Henotheism” E.R.E. C. 8, c. 810; Michiko Yusa, “Henotheism” E.R. C.6, S. 266

⁷⁹ Atayman, age. s. 20

⁸⁰ *Natural Religion*, s. 18

⁸¹ *The Life and Letters* s. 27; *My Autobiography*, s. 172; Dorson, age. s. 161; Müller, *Theosophy or Psychological Religion*, London, 1887, s. 53; Müller, *The Vedas*, Calcuta, 1956, s. 14; Chaudhuri, age. s. 53

Hint felsefesi üzerinde çalış, ister Sayana'nın yorumuyla birlikte Rigveda'yı inceleyerek Hint dini konusunda çalış. Her iki çalışmayla da sen bize büyük bir yardım yapmış olacaksın" der.⁸² Bir başka zaman da "*Upanişadları yeterince biliyoruz, fakat biz ilahileri (Vedalar) ve onların yorumlarını bilmek istiyoruz*" demiştir.⁸³ Bu sözler, Müller'i çok etkilemiş ve bundan sonra Vedalar üzerinde çalışmaya karar vermiştir. Artık yapılması gereken F. Rosen'in yarım bıraktığı Rigveda'nın editasyonu işini tamamlamaktır.⁸⁴

Müller'in Pariste karşılaştığı bir başka önemli kişi de kendisiyle aynı yıl doğan ve Sami dinleri üzerinde araştırmalar yapan Ernest Renan'dır (1823–1892). Müller, Renan'la iyi bir dostluk kurmuş ve onunla görüş alışverişinde bulunmuştur. Onunla yaptıkları görüşmelerin ana konuları arasında, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın tarihini, tarih okulunun prensiplerine dayanarak yeniden kurgulamak düşüncesi ile Eski ve Yeni Ahit'i, ünlü tarihçi Barthold Niebuhr'un⁸⁵ dile getirdiği, kutsal kitap kriterlerine uygun olarak değerlendirme fikirleri vardır. Müller, Renan'la bazı konularda anlaşmazlığa düşmüştür. Bir kere Müller, Renan'la Yahudiliğin ve Hristiyanlığın tarihini yeniden kurgulamak konusunda hemfikir olduğunu, fakat onun bu büyük dini hareketleri fazla serbest bir şekilde ele almasına karşı olduğunu belirtir.⁸⁶ Bunun yanında Müller, Renan'ın Sami dinlerinin monoteistik karakterde olduğu fikrine de itiraz eder. 1851'de Renan, Bunsen'in *Christianity and Mankind* (Hristiyanlık ve İnsanoğlu) adlı eserinin bir bölümünde Müller'in yazmış olduğu "Turanian" adlı makalesine, *Historie Generale des Langues Semitiques* adlı eserinde sert bir karşılık vermiştir. Renan, Sami ırklarının dinlerinin her zaman monoteist eğilimli olduğunu söylemiş ve bu monoteizmin de dilin oluşumuna egemen olan dilsel içgüdüye benzer bir dini içgüdüye bağlamıştır. Müller de buna karşılık 1860'ta "Semitic Monotheism" adlı makaleyi yazmıştır. O burada, henoteizmin, tüm milletlerde politeizm ve monoteizm safhasından önce görülen bir evre olduğunu ve Sami ırkının da zaman zaman diğer tanrılara sunaklar diktiğini hatırlatarak Renan'a itiraz etmiştir. Bundan sonra buna benzer görüş ayrılıkları olduysa da bu durum,

⁸² *My Autobiography*, s. 127

⁸³ Chaudhuri, age. s. 137

⁸⁴ *My Autobiography* s. 182, 186; *The Vedas*, s. 15

⁸⁵ Barthold Niebuhr (1776-1831), Kopenhagen. Devlet adamı ve tarihçi. *Roman History* adlı eseri vardır.

⁸⁶ *My Autobiography*, s. 278; Chaudhuri, age. s. 181

onların dostluğunu hiçbir zaman etkilememiştir. Nitekim Renan ve karısı Müller'in *Comperative Mythology* adlı eserini Fransızcaya tercüme etmişlerdir.⁸⁷

1600'lerden itibaren Hindistan'a giden misyonerler ve seyyahlar Veda yazmalarından bazılarını değişik zamanlarda Avrupa'ya getirmişlerdi. Bu metinlerin önemini ilk keşfedenler Sir William Jones, P. S. Bartolome, Father Calmette gibi ilim adamları olmuştu. Bunlar üzerinde araştırma yapan ilk kişi ise Henry Thomas Colebrooke olmuştur. O, 1805'te Vedalar konusunda bir deneme yazmıştır.⁸⁸ Colebrooke, Veda yazmalarını İngiltere'ye getirmişti. Bunları ilk defa kopyalayıp yayına hazırlamaya teşebbüs eden kişi ise Rosen idi. Rosen, bazı ilahileri çevirip 1830'da *Rigveda Specimen* adında bir kitap yayımlamıştı. Fakat 1837'de öldükten sonra bu konuda ciddi bir çalışma yapılmamıştır. O halde şimdi yapılması gereken bu Veda metinlerini derleyip toparlamak, karşılaştırmak ve yayına hazırlamaktır. Bu metinler Londra'da East India Kütüphanesinde ve Oxford'da Bodlein Kütüphanesinde bulunmaktaydı.⁸⁹

Müller, 1846 yılında East India House kütüphanecisi Prof. Wilson'un davetiyle, *Rigveda* ve diğer *Veda* kutsal yazmalarını kopya etmek ve onlar hakkında bir indeks hazırlamak için üç haftalığına İngiltere'ye gitmiş, fakat burada elli dört sene kalmıştır. Londra'da Müller'i babasının arkadaşı Baron Christian von Bunsen büyük destek olmuş ve onu pek çok ilim ve devlet adamıyla tanıştırmıştır. Bunsen, İngiltere'de iki haftalık çalışmasını bitiren ve tekrar Almanya'ya dönmeye hazırlanan Müller'i Londra'da kalması için ikna etmiş ve ona çalışmalarında yardımcı olmuştur.⁹⁰

O dönemde, İngiltere'de Prusya elçiliğinin diplomatı olarak görev yapmakta olan Bunsen, aynı zamanda ilahiyat, hukuk ve doğu dilleri eğitimi almış bir bilim adamıdır. O, 1815'te Barthold Neibuhr'un teşvikiyle dil araştırmalarında bulunmak ve Veda nüshalarını görmek üzere Hindistan'a gitmeyi tasarlamış fakat bunu gerçekleştirememiştir. Bir müddet Roma'da Neibuhr'un sekreteri olarak çalışmış

⁸⁷ *The Life and Letters*, age. s. 172; Edward- Evans Pritchard, *İlkellerde Din*, çev: Hüsen Portakal, Ankara, 1998, s. 61; Yusa, age. s.266; Masuzawa, agm. s. 311; Olender age. s. 105

⁸⁸ *Psychological Religion*, s. 45

⁸⁹ *Psychological Religion*, s. 51; *The Vedas*, s. 14, *My Autobiography*, s. 186

⁹⁰ *The Vedas*, s. 15; Sharpe, age. s. 36; Dorson, age, s. 161; Valone, agm. s. 122; Chaudhuri, age. s. 56

sonra da İngiltere'ye büyükelçi olarak atanmıştır. Birçok bilimsel eseri olan Bunsen, ölünceye kadar, Müller'e bir rehber ve arkadaş olarak yol göstermiştir.⁹¹

Müller, dört yıl boyunca Londra'da *Rigveda*'nın kutsal yazmalarını derlemiş, kopya etmiş ve yayına hazırlamıştır. Baron Bunsen ve Prof. Wilson, kitabın basım masraflarını üstlenmesi için "East India Company"⁹² yöneticilerini ikna etmişlerdir.⁹³ Müller'in dinler tarihi ve filoloji alanında belki de en büyük çalışması denebilecek olan *Rigveda* metinleri, Sayana yorumuyla birlikte sırayla 1849, 1856, 1862 ve 1873'te altı cilt halinde çıkmıştır. Bu metinler 1873'te iki cilt halinde tekrar basılmıştır.⁹⁴ *Rigveda*'nın İngilizce basımı, ilim dünyasının istifadesine sunulmuş ve bu bakımdan o, karşılaştırmalı din araştırmaları ve Hint dini çalışmaları için büyük bir adım olmuştur.

Mart 1848'de Müller Bibliothque Nationale'de Vedalarla ilgili bazı çalışmalar yapmak üzere Paris'e döner. Fakat Fransa'da ihtilal çıkar -24 Şubat 1848'de ortaya çıkan ve Şubat İhtilali olarak da bilinen Luis Philippe hareketi- ve Orleanist monarşiliği ilga edilir. Müller, buradan kutsal yazmaları alarak tekrar İngiltere'ye gider. Diğer *Rigveda* metinlerini derlemek ve basıma hazırlamak amacıyla Oxford'a göç eder ve hayatının kalan kısmını burada geçirir. O, asıl memleketi Almanya'ya ise annesine yaptığı kısa ziyaretler haricinde bir daha dönmemiştir.⁹⁵

Bir Alman bilim adamı olarak Müller, İngiltere'de bazı sıkıntılarla karşılaşmıştır. Bu sıkıntıların bir kısmı maddi sorunlardır. İlk yıllar geçimini *Rigveda*'nın basımından aldığı parayla sağlamıştır. Fakat İngiliz dergilerinde yazmaya başladıktan sonra durumunda düzelme olmuştur. Bunun yanında Müller, İngilizce'yi çok iyi bilmesine rağmen bazı yazışmalarda, protokol kurallarında, örf ve adetlerde sorunlar yaşadığını ifade eder.⁹⁶

⁹¹ Sharpe, age. s. 36, Von Hendy, age. s. 79; Dorson, age. s. 161; *Physical Religion*, s. 50; *Psychological Religion*, s. 54; *The Vedas*, s. 44

⁹² "British East India Company", 1600'de I. Elizabeth tarafından yasal hale getirilmiş olan ve Doğu Hindistan'da faaliyet gösteren bir ticari kuruluştur.
(http://en.wikipedia.org/wiki/British_East_India_Company, Erişim tarihi: 07.08.2005)

⁹³ *The Life and Letters* s. 57; *My Autobiography*, s. 195; Chaudhuri, age. s. 59
Selected Essays on Language and Mythology, c.I, s. 1

⁹⁴ *The Vedas*, s. IX

⁹⁵ *My Autobiography*, s. 210; Chaudhuri, age. s. 49, 64

⁹⁶ *My Autobiography*, s. 200; Chaudhuri, age. s. 55

Müller, 1851 yılında “Christ Church”⁹⁷a üye olmuş ve 1854’de arkadaşı Trithen’in davetiyle Oxford üniversitesine bağlı Taylor Enstitüsünde Modern Avrupa Dilleri ve Edebiyatı profesörü olarak ders vermeye başlamıştır. İlk dersleri, Modern Avrupa Dilleri Tarihi ve Roma Dilleri konusundadır.⁹⁸ Ne karşılaştırmalı filoloji ne de karşılaştırmalı mitoloji henüz İngiltere’de çok bilinen disiplinler değildir; fakat Müller, iyi bir hatip ve iyi bir yazar olması sayesinde pek çok insanın dikkatini bu alanlara çekmeyi başarmıştır.⁹⁹ O, enstitüdeki derslerinin yanında kendisini ilmi araştırmalara vermiş, dil, mitoloji, din ve insan zihni arasında bulunduğuna inandığı karmaşık ilişkiyi incelemeye yönelmiştir. Bu amaçla Müller pek çok konferans vermiş ve büyük bir dinleyici kitlesi toplamıştır.¹⁰⁰

Taylor Enstitüsünde görev almasından dört yıl sonra, 1858’de Fellow of All Souls’a kabul edilmiştir. Fellow of All Souls Oxford’da önemli bir enstitüdür ve yılda sadece üstün başarı gösteren iki kişiyi üye olarak kabul eder. Buraya seçilmiş olmak Müller açısından son derece şaşırtıcı olmuş ve İngiltere’de bundan sonraki kariyerinde bir o kadar etkili olmuştur.

Müller’in 1870’lere kadar olan dersler ve yayınlamış olduğu eserler genelde filoloji ve mitoloji konularında olmuştur. Bu konuda ilk adımı 1856’da karşılaştırmalı mitoloji alanında ilk eser sayılan *Essays on Comparative Mythology* adlı kitabını yayınlamış ve atmıştır. Bunu 1859’da *A History of Ancient Literature*, 1861-64’te *Lectures on the Science of Language*, *Chips from German Workshop* adlı eserleri takip etmiştir. O, 1861–1863 yılları arasında Royal Institution’da dil bilimi konularında konferanslar sunmuştur.

Müller, 3 Ağustos 1859 tarihinde Georgina Adelaide Grenfell (ö. 1916) ile evlenmiştir. Müller’lerin dört çocuğu olmuştur. Georgina, Max Müller’in ölümünden sonra onun yaşamını ve mektuplarını *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller* adlı kitapta yayınlamıştır.

1860 yılında Boden Sanskritçe kürsüsü başkanı olan Prof. Horace Hayman Wilson’un ölümü üzerine Müller buraya atanmayı ümit etmiştir. Fakat karşılaştırmalı

⁹⁷ “Christ Church”, (Latince Aedes Christi) Oxford Üniversitesine bağlı bir katedral ve enstitüdür.

(http://en.wikipedia.org/wiki/Max_Müller, Erişim Tarihi: 07.08.2005)

⁹⁸ *The Life and Letters*, s. 120, Long, age. s. 17

⁹⁹ Von Hendy, age. 82

¹⁰⁰ Long, age, s. 22; Masuzava, agm. s. 315

filoloji alanında ve özellikle de Sanskritçe konusunda pek çok çalışması olmasına rağmen kürsüye Fransız rakibi, Sanskritçe uzmanı Monier Williams atanmıştır. Aslında Monier'in filoloji alanında çok fazla çalışması yoktur; tek eseri, hazırlamış olduğu Sanskritçe-İngilizce sözlüktür. Müller'in kürsüyü kaybetmesinin arkasında dini ve siyasi endişelerin yattığı söylenir. Nitekim Müller, bazı İngiliz ilim adamlarının gözünde liberal düşüncelere sahip tehlikeli bir milliyetçi Almandır.¹⁰¹

1868 yılında Müller, kendisi için oluşturulan “Karşılaştırmalı Filoloji” kürsüsünün başına getirilmiştir. Aynı zamanda modern Avrupa dilleri konusundaki derslerine de devam etmiştir. O, yine aynı yıl *On the Stratification of Language* adlı eserini yayınlamıştır.

Müller, 1870’li yıllardan sonra dil ve mitoloji araştırmalarına devam etmekle birlikte, ağırlıklı olarak karşılaştırmalı din incelemelerine yönelmiştir. O bundan sonraki otuz yıl boyunca karşılaştırmalı din ya da dinler tarihi konusunda pek çok yazı yazmış ve konferans vermiştir. Din bilimiyle ilgili ilk konferansını 1870’de Royal Institution’da sunmuş, sonra da 1873’te *Introduction of Science of Religion* (Din Bilimine Giriş) adlı eserini yayımlamıştır. 1873 aynı zamanda Rigveda’nın son bölümün basıldığı tarihtir. 1878’de *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religious of India*. (Dinin Menşei ve Gelişmesi Üzerine Konferanslar), 1881’de *Selected Essays on the Language, Mythology and Religion* (Din, Mitoloji ve Dil Üzerine Denemeler) adlı eserleri yayımlamıştır. O, 1888–1892 yılları arasında Gifford konferanslarında, *Natural Religion* (Tabii Din), *Physical Religion* (Fiziki Din), *Anthropological Religion* (Antropolojik Din) ve *Psychological Religion* (Psikolojik Din) adıyla dört konferans sunmuştur.

1875 tarihinde Taylor Enstitüsünden emekli olan Müller, ölümüne kadar *The Sacred Books of the East* adlı elli ciltlik eserin hazırlanmasına ön ayak olmuştur. O, editörlüğünü yaptığı bu dev eserin birinci ve on beşinci cildini kendisi hazırlamış, ayrıca *Dhammapada* ve *Sukhativvyuha* adlı kitapları bizzat kendisi tercüme etmiştir. Müller, bundan sonra kendisini filoloji ve dinler tarihi konularında geniş ve çok yönlü yorum çalışmalarına vermiştir. Bir yandan Alman klasikleri ve şiiri üzerine yazılar yazmış, öte yandan da karşılaştırmalı dil ve din araştırmaları, dilin gelişim

¹⁰¹ Chaudhuri, age. s. 221; Long, age. s. 17

tarihinin ışığında düşünce bilimi, Hint dili ve edebiyatı, Hint dini ve felsefesi konularında yazılar yazmıştır.

Max Müller, İngiltere’de dil ve mitoloji alanında yaptığı çalışmalar ve oradan din araştırmalarına yönelmesi neticesinde, hem “*religionsswissenschaft*”ın kurucusu kabul edilmiş hem de zamanın en önemli Sanskritçe ve Hinduizm uzmanı haline gelmiştir. Müller’in temelini attığı dinler tarihi biliminin meyveleri kıtada kısa zamanda kendisini göstermiştir. Bu bilim dalında Müller’in modelini takip eden ilk kürsüler, Hollanda Leiden’de 1873’de C. P. Tiele tarafından, Amsterdam’da 1877’de Chantepie de la Saussaye tarafından kurulmuş, bunları 1879’da College de France’da Albert Reville tarafından kurulan kürsü takip etmiştir. Almanya’da ise dinler tarihi alanında kürsü kurulması gecikmiştir. Bu gecikmenin sebepleri arasında Almanya üniversitelerinin kilise çizgisinde organize olması ve dilcilerle tarihçiler arasında bazı felsefi konularda ihtilaflar bulunmasının etkili olduğu kabul edilir.¹⁰² Müller’in çalışmaları ondan sonra G. W. Cox (1827–1902), Mallarme (1842–1898), Dr. Estlin Carpenter tarafından sürdürülmüştür.¹⁰³

Max Müller, 28 Aralık 1900 tarihinde Oxford’da ölmüştür. Ölümünden sonra kraliçe Victoria, ünlü bilginin karısına bir başsağlığı mesajı göndermiştir. Onun, 1850’lerde dil ve mitoloji konusundaki görüşleriyle parlamaya başlayan yıldızı, daha kariyeri sona ermeden sönmeye başlamıştır. Buna Müller’in bazı Darwinci görüşlere karşı çıkması ve Tylor, A. Lang gibi bazı bilim adamlarıyla mücadeleleri neden olmuştur. Bir yandan da onun karşılaştırmalı dinler tarihi araştırmaları zamanın bazı Hristiyan din adamlarınca eleştiriye tutulmuştur. Örneğin Müller’in Gifford’da “din bilimi” konusunda vermiş olduğu konferanslar, St. Andrew Katedrali piskoposu Monsignor Munro’ya göre Hristiyanlığa karşı açılmış bir Haçlı Seferi niteliğindedir. Çünkü Müller ona göre zatiyeti olan bir tanrı fikrini ortadan kaldırıyor ve tanrıyı sadece tabiata indirgiyordu. Ayrıca onun mitoloji alanındaki görüşleri, George William Cox (1827–1902), Robert Brown (1844 - ?) gibi bazı takipçileri tarafından, Müller’in bile ummadığı yere götürülmüştür. Tüm bu sebepler, Müller’in 1900’lere doğru yıldızının sönmesine neden olmuştur.¹⁰⁴ Fakat Müller, bundan sonraki

¹⁰² Long, age. s. 23

¹⁰³ Radhakrishnan, age. s. 14; Olender, age. s. 105

¹⁰⁴ Sharpe, age. s. 46

bölümlerde zikredilecek olan dil bilimine, dinler tarihine ve mitolojiye katkılarından dolayı, hatta sırf “*religionswissenschaft*”ın kuruculuğu onuruna sahip olmasından dolayı günümüzde ve bundan sonra da saygıyla anılmaya devam edilecektir.

2. Friedrich Max Müller’in Eserleri

Henry Jordan, Müller’in çok özenli ve çok titiz bir araştırmacı olduğunu ve onun yaptığı çalışmaların tek başına bir kütüphaneyi dolduracak kadar çok olduğunu belirtir.¹⁰⁵ Müller dil biliminden edebiyata, mitolojiden dinler tarihine ve zamanın güncel konularına kadar pek çok alanda eser yazmıştır. Onun basılmış eserleri, kronolojik sıraya göre aşağıdaki gibi sunulabilir.¹⁰⁶

- 1- *Hitopadesa*. 1844. Hint fabllarından örneklerin sunulduğu eserin Almanca çevirisi. Eserde, hayvanlar insan gibi konuşturularak, hareket ettirilerek birtakım ahlaki kurallar işlenir. Eser, 1866’da *Hitopadesa: Sanskrit Text with Interlinear Transliteration, Grammatical Analysis, and English Translation* adıyla tekrar basılmıştır.
- 2- *Meghaduta*. 1847. Kalidasa tarafından XV. yüzyılda lirik tarzda yazılmış klasik Hint edebiyatı örneklerinden olan *Meghaduta* adlı eserin Almanca tercümesi. Eser, Ramagin dağında sürgün yaşayan bir Yaksha ile karısının aşkını anlatır.
- 3- *On the Relation of the Bengali to the Aryan and Aboriginal Languages of India*. (Bengal, Aryan ve Hint Yerli Dillerin İlişkileri Üzerine) 1847.
- 4- *Rigveda Samhita*. 1849–1873. Sayanakarya’nın¹⁰⁷ yorumuyla birlikte ozanların (rshi) kutsal ilahilerini içerir.
- 5- *Essays on the Turanian Languages*. 1853. (Turan Dilleri Üzerine Denemeler), (Bunsen’in *Christianity and Mankind* adlı eserinin III. Cildinde basılmıştır.)
- 6- *Essays on Indian Logic*. 1853 (Hint Mantığı Üzerine Denemeler)
- 7- *Proposals for a Uniform Missionary Alphabet*. 1854

¹⁰⁵ Luis Henry Jordan, *Comperative Religion (It’s Genesis and Growth)*, Scoholar Press, Atlanta, 1986, s. 175

¹⁰⁶ Müller’in eserlerinin listesi, onun Londra’da 1887 yılında basılan *The Science of Thought* adlı eserinin arkasında sunulan katologdan ve Nirad C. Chaudhuri’nin *Scholar Extraordinary The Life of Professor the Rt.Hon. Friedrich Max Müller* (s. 385) adlı eserinden alınmıştır.

¹⁰⁷ Sayana Acharya, M. S. 1315 – 1387 yılları arasında yaşamış olan bir Veda yorumcusudur.

- 8- *Suggestions for the Assistance of Officers in Learning the Languages of the Seat of War in the East*. 1854. (Doğuda Savaş Bölgelerinde Görevlilerin Dil Öğrenmeleri Konusunda Öneriler)
- 9- *The Languages of the Seat of War in the East: with a Survey of the three Families of Language, Semitic, Aryan and Turanian*. 1855. (Doğuda Savaş Bölgelerine Ait Diller: Üç Dil Ailesi Hakkında Bir Araştırma: Sami, Aryan ve Turan.)
- 10- *Reply to Monsieur Renan's Remarks*. 1855. (Monsieur Renan'ın Görüşlerine Cevaplar)
- 11- *Essays on Comperative Mythology*. 1856 (Karşılaştırmalı Mitoloji Üzerine Denemeler) (*Chips from a German Workshop* ve *Selected Essays on the Language, Mythology and Religion* adlı eserlerin içinde tekrar basılmıştır.)
- 12- *Deutsche Liebe*. 1857. (German Love) (Roman)
- 13- *Buddhism and Buddhist Pilgrims*. 1857. (Buddizm ve Budist Seyyahlar), (*Chips from a German Workshop* adlı eserin içinde tekrar basılmıştır.)
- 14- *The German Classics from the Fourth to the Nine-teenth Century*. 1858 (Ondördüncü Yüzyıldandan Ondokuzuncu Yüzyıla Kadar Olan Alman Klasikleri) Müler, bu eserde bazı Alman klasiklerini modern Almancaya çevirmiş ve bu klasiklerin yazarlarıyla ilgili bilgiler sunmuştur.
- 15- *Correspondence relating to the Establishment of an Oriental College in London*. 1858. (Londra'da bir Şarkiyat Yüksek Okulu Kurulmasına İlişkin Yazışmalar)
- 16- *A History of Ancient Sanskrit Literature*. 1859. (Eski Sanskrit Edebiyatı Tarihi)
- 17- *Ancient Hindu Astronomy and Chronology*. 1862 (Eski Hint Astronomisi ve Kronolojisi)
- 18- *Lectures on the Science of Language, delivered at the Royal Institution of Great Britain*. I. Cilt, 1861; II. Cilt, 1867. (Dil Bilimi Üzerine İngiltere'de Royal Institution'da Sunulan Konferanslar)
- 19- *A Sanskrit Grammer for Beginners*. 1866, II. Basım, 1870, III. Basım, 1886 (Yeni Başlayanlar İçin Sanskrit Grameri)
- 20- *Chips from a German Workshop*. 4 cilt. 1867–1875.

- 21- *On the Stratification of Language*. 1868 (Dilin Oluşumu). Cambridge Üniversitesinde sunulmuştur.
- 22- *Buddhaghoshas Parables translated from Burmese by Captain T. ROGERS*. 1870 (Birmanya Dilinden Kaptan T. ROGERS Tarafından Tercüme Edilen Buddhaghosha'nın Hikâyeleri)
- 23- *Speech at the German Peace Festival in London*. 1871. (Londra'da Alman Barış Festivalleriyle ilgili Konuşmalar)
- 24- *Ueber die Resultate der Sprachwissenschaft*. Strassburg, 1872 (Dilbilimi Sonuçları Hakkında)
- 25- *The Hymns of the Rigveda in the Samhita and Pada Texts*. İki cilt, 1873 (Samhita ve Pada Metinlerindeki Rigveda İlahileri)¹⁰⁸
- 26- *Lectures on Mr. Darwin's Philosophy of Language, delivered at the Royal Institution in March and April*. 1873. (Darwin'in Dil Felsefesi Üzerine Konferanslar)
- 27- *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures delivered at the Royal Institution*. 1873 (Din Bilimi Üzerine Konferanslar)
- 28- *Basedow, J.B. (M. M.'s great grandfather), a Biography, in Allgemeine Deutsche Biographie*, 1875 (Müller'in Büyükbabası J. B. Basedow)
- 29- *Schiller's Briefwechsel mit Herzog Christian von Schleswig-Holstein*. 1875 (Schiller'in Schleswig-Holstein'dan Herzog Christian ile Mektuplaşmaları)
- 30- *On Spelling*. Londra, 1876, 1886 (Heceleme Üzerine)
- 31- *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religious of India. Hibbert Lectures*. 1878. (Dinin Menşei ve Gelişmesi Üzerine Konferanslar)
- 32- *The Upanishads, translated*. (Sacred Books of the East, Vo. I, 1879) (Upanişadların tercümesi)
- 33- *Selected Essays on the Language, Mythology and Religion*. 1881. (Din, Mitoloji ve Dil Üzerine Denemeler)
- 34- *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. 1881. (İmmanuel Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin Tercümesi)

¹⁰⁸ Rigveda metinleri, Samhitapatha ve Padapatha olmak üzere iki ekol vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.

- 35- *Dhammapada*, translated from Pali. 1881. (Pali dilinden tercüme edilen Dhammapada) (Tekrar S. B. E. 10. ciltte basılmıştır.) *Dhammapada*, Budist ahlak öğretilerinin işlendiği kutsal metinlerdendir.
- 36- *Buddist Texts from Japan*, (edited in the Aryan Series of the Anecdota Oxoniensia), 1881 (Japoncadan Budist Metinleri)
- 37- *Sukhavativyuha*. 1883 *Sukhavativyuha*, Mahayana Buddizmi kutsal metinlerindendir.
- 38- *India, What can it Teach us?* 1882 (Hindistan Bize Ne Öğretebilir?)
- 39- *Biographical Essays*. London, 1892.
- 40- *The Ancient Palm-Leaves*, (Anecdota Oxoniensia), 1884
- 41- *The Dharma-Samgraha. An Ancient Collection of Buddhist Technical Terms*. 1885
- 42- *Introduction to Book III of "The Hundred Greatest Men"*. 1885. F. M. Müller ve E. Renan
- 43- Müller, Wilhelm (M.M.'s Father), a Biography, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 1885. Müller'in babası için hazırladığı biyografik eser.
- 44- *Hymn to the Storm- Gods. Rigveda I, 168*. 1885 (Rigveda I'deki Yıldırım Tanrılarına İlahiler)
- 45- *Goethe and Carlyle. An Inaugural Address at the English Goethe Society*. 1886 (Goethe and Carlyle. İngiliz Goethe Topluluğun'da Açılış Konuşması)
- 46- *The Science of Thought*. 1887. (Düşünce Bilimi)
- 47- *Biographies of Words and the Home of the Aryas*. 1888 (Kelimelerin Biyografisi ve Aryaların Anavatanı)
- 48- *Three Introductory Lectures on the Science of Thought, delivered at Royal Institution*. 1888 (Düşünce Bilimi Üzerine Üç Konferans)
- 49- *Inaugural Address at the Opening of the School for Modern Oriental Languages, established by the Imperial Institute*. 1890 (Imperial Institute Tarafından Kurulan Modern Doğu Dilleri Okulunun Açılış Konuşması)
- 50- Gifford Konferanslarında 1888–1892 tarihleri arasında sunulmuş olan eserler:
1. *Natural Religion*. 1889 (Tabii Din)
 2. *Physical Religion*. 1891 (Fiziki Din)

3. *Anthropological Religion*. (Antropolojik Din), 1892
4. *Psychological Religion*. (Psikolojik Din)
- 51- *Three Lectures on the Science of Language*. 1889, 1891 (Dil Bilimi Üzerine Üç Konferans). Eser, 1889'da Chicago'da yeniden basılmıştır.
- 52- *Vedic Hymns* (Sacred Books of the East vol. Xxxıı) (Veda İlahileri), 1891
- 53- *Apastamba-Yagna-Paribhasha-Sutras*. (Sacred Books of the East vol. Xxx)
- 54- *Theosophy or Psychological Religion*. (Teozofi veya Psikolojik Din), 1892
- 55- *Three Lectures on the Vedanta Philosophy*. (Vedanta Felsefesi Üzerine Üç Konferans), 1894
- 56- *Contributions to the Science of Mythology*. 1897, 2 cilt. London. (Mitoloji Bilimine Yaklaşımlar)
- 57- *Principles of the Science of Religion or Comparative Theology*. Edmund Buckley editörlüğündeki, *Universal Religion: A Course of Lessons, Historical and Scientific on the Various Faiths of the World* adlı dergide 1897'de Chicago'da basılmıştır. (Karşılaştırmalı Teoloji ve Din Biliminin İlkeleri)
- 58- *Six Systems of Indian Philosophy, 1899* (Hint Felsefesinin Altı Sistemi)
- 59- *My Autobiography: a Fragment*. New York, 1901

Müller'in burada zikredilen eserlerini genel olarak filoloji, din bilimleri ve zamanın diğer güncel meseleleriyle ilgili olarak üç bölüme ayırmak mümkündür. Onun 1870'lere kadar yazmış olduğu eserler çoğunlukla dil bilimi üzerinedir. Fakat bu alanda yapmış olduğu bazı tercüme çalışmaları, aynı zamanda din bilimiyle de ilgilidir. Zira onun çevirisini yaptığı *Hitopadasha*, *Meghudata*, *Rigveda*, gibi eserler Hint dinlerine ait kutsal metinlerdir. Fakat *Essays on the Turanian Languages*, *A History of Ancient Sanskrit Literature*, *Lectures on the Science of Language*, *On the Stratification of Language* gibi eserler doğrudan dil bilimiyle ilgilidir.

Max Müller'in *Müller Wilhelm*, *My Autobiography* ve *Basedow J.B.* adlı eserleri biyografik niteliktedir. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* adlı tercüme felsefe alanında, *The German Classics from the Fourth to the Nineteenth Century*, *Reply to Monsieur Renan's Remarks*, *Letters on the War between Germany and France* adlı eserler de dönemin güncel meseleleriyle ilgilidir. Müller'in ayrıca *Deutsche Liebe* adında bir romanı vardır.

2.a. Dinler Tarihiyle İlgili Eserleri

Müller'in dinler tarihiyle ilgili eserleri ve bu eserlerin içeriğiyle ilgili bilgiler kısaca aşağıdaki gibi sunulabilir.

1. *Essays Comperative Mythology*

Eser, ilk defa 1856 yılında basılmıştır. Ancak 1868 yılında *Chips from German Workshop* adlı eserin II. cildinde ve 1881 yılında *Selected Essays on Laguage, Mythology and Religion* adlı iki ciltlik eserin II. cildinde yeniden basılmıştır. Eser, toplam 143 sayfadır.

Müller, eserde geçmiş dönemlere ait mitlerin nasıl ortaya çıktığı konusunu ele alır ve bu mitlerle ne kastedilmiş olabileceği üzerinde durur. Dilin oluşumunu üç devreye ayıran Müller, mitlerin ortaya çıkışını “mitofik dönem” dediği üçüncü döneme yerleştirir. Ona göre, gerçekten saçma ve ahlaka aykırı gibi görünen mitlerin belli bir anlamı vardır.

O, eserde Aryan ırkında müşterek olduğunu düşündüğü bazı mitleri filolojik ve etimolojik olarak ele alıp asıl anlamlarını ortaya çıkarmaya çalışır. Özellikle Yunan ve diğer Avrupa halklarında müşterek olan mitlerde geçen isimleri, Sanskritçedeki aynı kökten gelen kelimelere kadar izler. Böylece kelimenin mitsel dildeki anlamına ulaşan Müller, miti tekrar ele alarak asıl kastedilen anlamı ortaya koymaya çalışır.

2. *Chips from German Workshop*

1867–1875 yılları arasında dört cilt halinde basılmış olan eser, Müller'in çeşitli zamanlarda yazmış olduğu makale ve yazılardan oluşur. Eserde birkaçı dinler tarihiyle ilgili olmakla birlikte, daha çok filoloji ve zamanın güncel konularıyla ilgili makaleler mevcuttur.

Chips from German Workshop'ta sistematik bir düzen mevcut değildir. Yani makalelerin ne konulara göre ne de kronolojik bir sınıflamaya tabi tutulduğu görülmektedir. I. ciltte on beş makale yer almaktadır. Makaleler genellikle Vedalar, Hint ve Çin kutsal metinleri ve Hz. Musa gibi konular üzerinedir. II. Ciltte on bir makale mevcuttur. Bunlardan bazıları, Yunan mitolojisi, Zulu halk hikâyeleri gibi konularla ilgilidir. III. ciltte 17 makale bulunmaktadır. Makaleler daha çok Alman

edebiyatıyla ilgilidir. Bunun yanında, Schiller, Shakespeare ve babası Wilhelm Müller'in hayatını anlattığı biyografiler de mevcuttur. IV. Cilde ait makaleler çoğunlukla filoloji konusundadır. Örneğin makalelerden bazılarının adı, "on the Stratfication of Language", "Lectures on the Results of the Science of Language" adını taşımaktadır.

3. Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution

Introduction to the Science of Religion adlı eser Royal Institution'da 1870 yılında sunulmuş dört konferanstan oluşmaktadır. Eser, 1873'de ve sonra da 1882 tarihinde basılmıştır.

Eser, her biri bir konferans konusu olan dört bölümden oluşmaktadır. Müller, I. bölümde dinin bilimsel incelemeye konu olup olamayacağını tartışmakta ve din bilimiyle ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır. II. bölümde dinler tarihi incelemeleri için kullanılacak kaynaklar konusu üzerinde durmaktadır. Ayrıca burada dinlerin nasıl sınıflandırılabileceği konusuna değinmektedir. III. Bölümde, din ve dilin insanları topluluklar haline getiren önemli unsurlar olduğunu vurgulamakta ve aynı zamanda bu iki ögenin medeniyet, tarih ve edebiyatla birlikte geliştiğini belirtmektedir. Son bölümde de diğer dinlere karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiği ve karşılaştırmalı metotla nelerin elde edileceği konularını işlemektedir.

3. Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions Of India

Eser, 1878 yılının Nisan, Mayıs ve Haziran aylarında Hibbert konferanslarında sunulan yedi makaleden oluşmaktadır. Eserde her bir makale ayrı birer bölüm olarak sunulmuştur. Toplam 408 sayfadan müteşekkildir.

Makalelerden ilkinin konusu "The Perception of Infinite" (Sınırsız Olanın Kavranması) adını taşımaktadır. Müller makaleye "bir dine nasıl sahip olmaktadır" sorusuyla başlamaktadır. Duyularımızla hissedemediğimiz, aklımızla kavrayamadığımız bir varlığa niçin inanırız sorusu sadece günümüzde sorulan bir soru değildir. Bu mesele eski devirlerin büyük filozoflarından günümüze kadar tartışılma gelmiş bir konudur. Bunun yanında dinle ilgili araştırmalar, eleştiriler ve

olumlamalar her ne kadar ilkçağlara kadar eskiye dayansa da dinin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili sorular yenidir. Müller burada dinle ilgili kendisinden önce yapılmış bazı tanımları ele aldıktan sonra kendi tanımını sunmaktadır.

Müller, ikinci makalede fetişizmin dinin en ilkel şekli olup olmadığı konusu üzerinde durmaktadır. O, XIX. yüzyıldan sonra din konusunda yazılmış olan eserlerin çoğunda fetişizmin dinin ilk şekli ve başlangıcı olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Ancak konuyu doğru anlayabilmek için ona göre yapılması gereken ilk şey, fetişizm teorisini ortaya çıkaran şartları incelemektir.

Eserin üçüncü makalesinde Müller, dinin menşeiyle ilgili araştırmalara konu olabilecek olan Hindistan'ın eski kutsal yazmalarını ele almaktadır. Bu makalede Müller, Hint dininin doğuşuna kısaca değinmekte arkasından da ilahi olduğu kabul edilen Vedalar ile bu yazmaların dili hakkında bilgi vermektedir.

“Maddi, Yarı-Maddi Ve Maddi Olmayan Varlıklara İbadet” başlığını taşıyan dördüncü makalenin konusu ise, dini düşüncenin ve özellikle de tanrı fikrinin nasıl ortaya çıktığı ve nasıl bir tekâmül gösterdiği.

Müller eserin beşinci makalesinde, dinin nasıl mümkün olduğu ve insanoğlunun bir dine nasıl sahip olduğu konusunu ele almaktadır. O, burada ilk olarak sadece beş duyumuzun verilerine dayanarak dini bir kenara bırakmamız gerektiğinin söyleyenlere karşı çıkmakta, ikinci olarak kendisinin herhangi bir dini savunmak gibi gayesinin olmadığını ve dine tıpkı dildeki gayelerle yaklaştığını belirtmektedir.

Müller, gerçek bilginin kaynağı konusunda sadece akıl ve duyuları kabul eden görüşü benimsemektedir. Böylece ona göre, dini bilgi de diğer bilgi türleri gibi öncelikle duyu verileriyle elde edilmiştir. Bu nedenle bu yolların dışında, vahiy ya da dini içgüdü yoluyla elde edildiği söylenen her bilgi türü reddedilmelidir.

Eserin altıncı makalesinde yazar, Vedalarda görülen henoteizm, politeizm, monoteizm ve ateizm eğilimlerini konu edinmektedir.

Kitabın “Felsefe ve Din” isimli son bölümünde Müller, kutsalın keşfinden sonra politeizm veya henoteizmle başlayıp monoteizmle ve ateizmle devam eden sürecin sonunda Hint düşüncesinin, kendisini hakikate götürecek yeni yollar aramaya

devam ettiğini dile getirir. Bu yeni süreçte Hint filozofları, eski isimleri ve sunakları yıkmışlar, fakat bu sefer yeni, bilinmeyen, isimlendirilemeyen fakat her yerde mevcut, içkin ama onları kuşatan bir tanrı için sunaklar yapmışlardır. Bu yeni tanrı ne erkeklik ne de dişilik vasfı taşıyan nötr bir tanrıdır. Bu yeni dönem Hint filozoflarının, egonun (nefis) ötesinde, kendi iç benliklerini (atman) keşfettikleri dönemdir. Bu dönemde artık filozoflar göğü, şafağı, İndra'yı, Visvakarman'ı değil, tek Bir Tanrı'yı yüceltmışlerdir. Onlara göre bu "Bir" kendi kendine varolmuştur. Atman da aslında O'ndan bir kıvılcımdır. İşte bu nokta, sınırsızın kavranılmasında varılan en son noktadır.

4. *The Sacred Boks of the East*

Müller'in editörlüğünü yaptığı *The Sacred Boks of the East*, 1879 – 1910 yılları arasında çıkmıştır. Bu eser elli cilt halinde Oxford'da basılmıştır. Eserin ilk üç cildi, 1879'da basılmıştır. Bunlardan ilki bizzat Müller'in Upanişadlardan tercümelerini içerir. İkincisi, Georg Bühler'in Aryanların Kutsal Kanunlarının tercümesi, üçüncüsü de James Legge'nin Çin kutsal kitaplarının tercümesidir.

Müller, kutsal kitaba sahip dinlerin büyük dinler olduğunu ve dini toplulukça inanç, ahlak ya da ibadet konularında bir meseleyi öğrenmek için müracaat edilen, sahih (canonic) sayılan ve din konusunda en yüksek otorite kabul edilen kitapları kutsal kitap olarak kabul ettiklerini belirtir.¹⁰⁹ Bu bakımdan *The Sacred Boks of the East*, dünyanın Hristiyanlık dışındaki yedi dinine ait kutsal yazmaların tercümelerinden oluşur. Eserde, Vedik ve Brahmanik Sisteme 21 cilt, Budizm'e 10 cilt, Caynizm'e 2 cilt, İran dinlerine 8 cilt, İslam dinine 2 cilt, Çin dinlerine de 6 cilt ayrılmıştır.

50 ciltten müteşekkil olan eserin ciltlere göre konuları ve editörleri aşağıdaki gibi sunulabilir:

1, 15. ciltler. Upanişadlar, (2 cilt): F. Max Müller

2, 14. ciltler: The Sacred Laws of the Aryas (Aryanların Kutsal Kanunları): Georg Bühler.

3, 16, 27, 28, 39, 40. ciltler: The Sacred Boks of China (Çin'in Kutsal Metinleri): James Legge.

¹⁰⁹ *Natural Religion*, s. 539

- 4, 23, 31. ciltler: The Zend – Avesta: James Darmesteter ve L. H. Mills.
5, 18, 24, 37, 47. ciltler: Pahlavi Texts (Pehlevi Metinleri): W. West.
6, 9. ciltler: The Quran (Kuran): E. H. Palmer.
7. cilt: The Instuties of Vishnu: J. Jolly.
8. cilt: The Bhagavatgita: K. T. Telang.
10. cilt: The Dhammapada: M. Müller; Sutta Nipada: V. Fausböll.
11. cilt: Buddhist Suttas: T. W. Rhys Davids.
12, 26, 41, 43, 44. ciltler: The Sataphata Brahmana: J. Eggeling.
13, 17, 20. ciltler: Vinaya Texts (Vinaya Metinleri): T. W. Rhys Davids ve H. Oldenberg.
19. cilt: The Fo-sho-hing-tsan-king: Samuel Beal.
21. cilt: The Sadharma – Pundarika veya the Lotus of the True Laws: H. Kern.
22, 25. ciltler: Jaina Sutras: Hermann Jacobi.
25. cilt: The Laws of Manu: Georg Bühler.
29, 30. ciltler: The Grihya Sutras: H. Oldenberg ve F. M. Müller.
32. cilt: Vedic Hymns: F. M. Müller (Marutlar, Rudra, Vâyu ve Vâta'ya sunulan ilahiler.)
33. cilt: The Minor Law Boks: (İkincil Kanun Kitapları): J. Jolly
34, 38. ciltler: The Vedanta Sutras with Sankarya's Com. (Sankarya'nın Yorumuyla Vedanta Sutralar): G. Thibaut.
35, 36. ciltler: The Questions of King Milinda (Kral Milinda'nın Soruları): T. W. Rhys Davids.
42. cilt: The Hymns of Atharva-veda: M. Bloomfield.
46. cilt: Vedic Hymns: H. Oldenberg. (Agni'ye sunulan ilahiler.)
48. cilt: The Vedanta Sutras with Ramanja's Sribhasya: G. Thibaut.
49. cilt: Buddhist Mahayana Texts (Budist Mahayana Metinleri): E. B. Cowell, M. Müller, J. Takakusu
50. cilt: Index: M. Winternitz.

Eserin 1. ve 15. ciltleri, Upaniṣadların bizzat Müller tarafından yapılan tercümelerinden oluşur. (1. ciltte, Chandogya, Kena, Aitareya, Kausitaki, Vajasaneyi (Isa) Upaniṣadlar, 15. ciltte, Katha, Mundaka, Taittiriya, Brhadaranyaka, Svetasvatara, Prasṇa, Maitrayani Upaniṣadlar tercüme edilmiştir.) Ayrıca 10. ciltte *The Dhammapada* (Pali dilinden tercüme edilmiş olan Budist kutsal metinlerinden), 30. ciltte *The Grihya Sutra* (Hint Kutsal metinlerinden), 32. ciltte Marutlar, Rudra, Vâyu

ve Vâta'ya sunulan Veda ilahileri, 49. ciltte Mahayana Budizmine ait metinlerden *Sukhâvatî-vyûha*, *Vagrakkedikâ* ve *Pragñâ-pâramitâ-hridaya-sûtra* Müller tarafından tercüme edilmiştir.

5. *Selected Essays on the Language, Mythology and Religion*

1881 yılında basılmış eser iki cilttir. Bu eser Müller'in o zamana kadar kaleme aldığı çeşitli denemeler ve verdiği konferans notlarından müteşekkildir. Eserde yer alan bazı konular daha önce *Chips from German Workshop* adlı eserde de yer almıştır.

Eserde yer alan bazı konular şöylece sıralanabilir:

- a. On the Stratification on Language. Aslında bu konu aynı adla 1868 yılında bir kitap olarak basılmıştır.
- b. On the Value of Comperative Philology as a Branch of Academice Study (1868'de Oxford Üniversitesinde konferans olarak sunulmuştur.)
- c. On the Results of Comperative Phlilology. (1872 tarihinde Strassburg'ta sunulmuştur.)
- d. On Spelling (*Fortnightly Revieve'de* 1876'da basılmıştır.)
- e. Comperative Mythology (1856'da basılmış, daha sonra da 1867–1875 yılları arasında basılan *Chips from German Workshop* adlı eserde yer almıştır.)
- f. Greek Mythology (1867)
- g. Migration of Fables (1870'de Royal Enstitüde konferans olarak sunulmuştur.)
- h. On the Philosophy of Mythology. A Lecture Delivered at the Royal İnstitution. 1871

6. *The Science of Thought*

Müller'in *The Science of Thought* (Düşünce Bilimi) adlı eseri 1887'de basılmıştır. Eserin konusu din biliminden veya dinler tarihinden ziyade dil ve düşünce bilimi üzerinedir. Bilindiği gibi Müller, dilbilimi çalışmalarına din ve mitoloji araştırmalarından önce başlamıştır. Hatta 1856'ya kadar yazdığı ilk eserleri dilbilimi konusundadır.

Eserin ana fikri, dil ile düşünce bir ve aynı şeyin iki parçasıdır, dil düşünceden bağımsız, düşünce de dilsiz olamaz fikridir. Eser toplam 663 sayfa ve on bölümden oluşmaktadır.

I. Bölüm “Düşünceyi Oluşturan Temel Unsurlar” başlığını taşımaktadır. “Dil ve Düşünce” adını taşıyan II. Bölüm’de Müller, kelimelerin kavramların birer işareti olduğundan ve dilin insan zihninin gerçek tarihine ışık tuttuğundan bahsettikten sonra evrim ve Darwinizm konularından söz ederek niçin Darwinci olmadığını açıklamaktadır. III. Bölüm “Kant Felsefesi Üzerine” adını taşımaktadır. Burada Müller, Kant’ın bilgi felsefesi ve anlama kategorileri gibi konular üzerinde durmaktadır. IV. Bölüm “Dil, İnsan ve Hayvan Arasında bir Engeldir” başlığını taşır. Burada Müller, yaratılış teorilerinden bahsetmekte ve hayvanın insana dönüşmesi fikrinin anlaşılabilir bir şey olduğundan söz etmektedir. Eserin diğer altı bölümünde doğrudan dilbilimini ilgilendiren konular yer almaktadır.

7. *Natural Religion*

Natural Religion adlı eser, Gifford Konferanslarında sunulmuş olan dört makalenin ilkidir. Müller’in Gifford konferanslarının konusu, tanrı, ruh ve tanrı ile ruhun birliğinin keşfi üzerinedir. Bu konulardan tanrı fikrinin keşfi, *Physical Religion* (Fiziki Din); ruh fikrinin keşfi, *Anthropological Religion* (Antropolojik Din); tanrı ile ruhun birliğinin keşfi konusu ise, *Theosophy or Psychological Religion* (Teozofi veya Psikolojik Din) adlı kitaplarda sunulmuştur.

Eser, 1889 yılında Londra’da basılmıştır. Yirmi bölümden oluşan eser toplam 608 sayfadır. İlk beş bölümde Müller Dinin Tanımı konusunu ele almakta ve kendi tanımını beşinci bölümde sunmaktadır.¹¹⁰ Eserin onaltıncı bölümü mitoloji konusuna, yirminci bölümü de kutsal kitaplar konusuna ayrılmıştır.

8. *Physical Religion*

Gifford konferanslarında sunulmuş derslerden oluşmakta olan eser, 1891 yılında basılmıştır. Eser Toplam 410 sayfa ve on dört bölümden oluşmaktadır. Müller burada tabii dinin (natural religion) bir parçası olan “Fiziki Din”i açıklamakta ve onun nasıl ele alınması gerektiği konusunda bilgiler sunmaktadır. İlk beş bölümün

¹¹⁰ Müller’in konuyla ilgili görüşleri için bkz. 115

konusu fiziki dinin en iyi izlenebileceği yer olan Vedalar hakkındadır. Sonraki bölümlerde de Müller, fiziki dinin kahramanlarından biri olan Agni örneğinde fiziki dinin nasıl ortaya çıktığını ve geliştiğini göstermeye çalışır.

9. *Anthropological Religion*

Müller'in Gifford konferanslarından üçüncüsü antropolojik din konusundadır. 1892 tarihinde basılmış olan eser toplam onüç bölüm ve 446 sayfadan ibarettir. Müller burada fetişizm, totemizm, atalara tapınma hakkında bilgiler vermekte ve sonra da antropolojik din hakkında bilgiler sunmaktadır.

Antropolojik din ona göre tabii dinin ikinci şeklidir. Böylece o, eserde sınırsız olanın insanda keşfinden (ruh fikrinin oluşumundan) tanrı fikrinin kabulüne kadar işleyen süreci açıklamaya çalışır.

10. *Theosophy or Psychological Religion*

Müller, *Theosophy or Psychological Religion* (Teozofi veya Psikolojik Din) adlı eserini, 1892 yılında Gifford Konferanslarında sunmuş ve aynı yıl basmıştır. Eser, Toplam 582 sayfadır ve onbeş bölümden oluşmaktadır.

Tanrı, ruh ve tanrı ile ruhun birliğinin keşfi, aynı zamanda felsefenin de konuları arasındadır. Fakat bir filozof, bu konuları yani evrenin ilk sebebine olan inancı, ego veya ruh (ben) ve bu ikisinin arasındaki ilişkiyi teorik olarak ele alırken Müller, dünya tarihinde olduğu şekliyle ele aldığını belirtmektedir.

Müller, eserde öncelikle dinin tarihi olarak incelenmesi konusunda bilgiler vermekte, kutsal kitapların inceleme konusu olarak önemi üzerinde durmakta, ilkel din ve felsefe arasındaki benzerlikler ve bu benzerliklerin sebepleri üzerinde durmakta, sonra da Psikolojik dinin ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Son bölümlerde ise Psikolojik Dinin konusu olan Tanrı ruh ilişkisi konusunda Hint dinlerini temel alarak karşılaştırmalar yapmaktadır.

I. BÖLÜM

FRİEDRİCH MAX MÜLLER'İN DİNLER TARİHİNE KATKILARI

F. Max Müller, akademik hayatı boyunca din bilimleri alanında çok önemli çalışmalar yapmıştır. Her şeyden önce o, bu bilim dalını din felsefesi ve teolojiden ayırmak için “*religionswissenschaft*” terimini kullanmış, daha önceden düzensiz bir şekilde olan çalışmalara bir yön vermiş ve bir metot kazandırmaya çalışmıştır. Bunun yanında o, bu yeni bilim dalının meşruiyet kazanması için pek çok konferans düzenlemiş, yazılar yazmıştır. Ayrıca editörlüğünü yaptığı ve bazı bölümlerini bizzat kendisinin hazırladığı elli ciltlik *The Sacred Books of the East* adlı tercüme çalışması yoluyla, çevirmenlerden ve yorumculardan oluşan bir ilim adamı jenerasyonu kazandırmıştır. Bunun yanında öngördüğü metotları, uzmanlık alanı olan Hinduizm dinini referans alarak ortaya koymuştur. Bu bakımdan aşağıda, onun dinler tarihinin kurulması konusundaki katkıları ve bu bilim dalının olgunlaşmasında önemli rol oynayan yöntem konusundaki görüşleri ele alınacaktır.

A. Dinler Tarihinin Kurulması Konusundaki Katkıları

XIX. yüzyılda pek çok bilim adamı, dinlerin tarihi yönüyle ilgilenmesine rağmen, hemen hemen hiçbiri dinle ilgili bu bilimsel verileri, bağımsız bir disiplin olarak ele almayı düşünmemiştir. Onlar bu inceleme alanını, genelde kendi araştırmalarının bir parçası olarak görmüşler, ya da teoloji ve din felsefesinin bir uzantısı olarak düşünmüşlerdir.¹ Bu dönemde dinler tarihinin özellikle teoloji ve din felsefesinden ayrılarak, diğer bilim dallarının yanında bağımsız bir disiplin olarak yer alması, Max Müller sayesinde olmuştur.²

Aslında Müller de dinle ilgili çalışmalarına, dönemin diğer bilim adamları gibi farklı bir branştan yola çıkarak başlamıştır. O, üniversite eğitimini felsefe ve

¹ Kitagawa, “The History of Religions in America”, s.18; Kitagawa, “Amerika’da Dinler Tarihi”, s.28

² Tomoko Masuzava, *In Serch of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion*, Chicago, 1993, s. 58; Eliade, “Religions” *Internatiolanl Social Sciences Journal*, s. 615; Elide, “Bir Bilim Olarak Dinler Tarihi”, s.115; Wach, *Dinler Tarihi*, s.113; Long, *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretion Religion*, s.17; Cain, “Din Çalışmalarının Tarihi”, s. 27; Byrne, *Natural Religion and The Nature of Religion, the Legacy of Deism*, s. 183

filoloji alanında yapmıştır. Nitekim bitirme tezi, Spinoza'nın *Ethica* (Ahlak) adlı eseri konusundadır. Onun ilk uzmanlık alanı, filolojidir.³ Müller henüz yeni kurulmuş olan filoloji konusunda önemli çalışmalar yapmış, karşılaştırmalı filolojinin ilkelerini belirlemeye gayret etmiş ve onun İngiltere'de kurulmasını sağlamıştır.⁴ Onun bu alandaki ilk eseri, *Hitopedasa*'nın Almanca tercümesidir (1844). Daha sonra *Rigveda*'yı çevirmiş ve basmıştır. Uzun yıllar Oxford üniversitesinde filoloji profesörü olarak görev yapan Müller'in filoloji alanındaki en önemli eseri, *Lectures on the Science of Language*'dir. O bu eserinde, tabiat bilimlerinde elde edilen başarının dil bilimlerinde de elde edilebileceğini, bunun da ancak bu bilim dallarındaki yöntemlerin kullanılmasıyla sağlanabileceğini belirtir. Nitekim tabiat bilimlerinde yapılan sınıflandırma ve karşılaştırmalar, sayısız ilerlemeyi mümkün kılmıştı. Müller'e göre bu bilimin öncelikli konusu ise, filolojiyle ilgilenen zamanın diğer ilim adamlarının da savunduğu gibi, dil yetisinin kökeni, dilin doğası ve onu ortaya çıkaran yasalardır.⁵ XIX. yüzyılda Müller de dâhil olmak üzere dil bilimini kuranlar, dünya üzerinde tek bir dilin var olduğu, diğerlerinin ise bu dilden türediği ve en mükemmel dilin de kendilerinininki olduğunu iddia edenlerin aksine, dilin mahiyeti, orijini, gelişmesi ve tabii büyümesi ile yok olması konusundaki spekülasyonları, evrimci bir bakış açısıyla karşılaştırmalı yöntem ve dil tarihi sayesinde yeniden değerlendirmişlerdir.

Müller, akademik hayatına, Kant'ın etkisiyle öncelikle “bilgimizin sınırları” konusu, özellikle de düşünce ve dilin ortaya çıkışı, dildeki ilk kekeleme hareketleri ve mitolojik ifadeleri inceleyerek başlamıştır.⁶ Dil ve mitoloji incelemeleri onu dinler tarihi araştırmalarına yöneltmiştir. Müller'den önce bu alana Grimm, Burnouf, Bopp ve Adalbert Khun gibi bilim adamları öncülük etmişlerdir. Daha önce de dile getirildiği gibi bu dönemde filologların elde ettiği bulguların pek çoğu, din ve mitoloji konusundadır. Dil bilimlerindeki gelişmeler, elde edilen kaynakların ilk elden incelenmesini kolaylaştırmıştır. Böylece dokümanlar ve yazmalar aydın-

³ Sharpe, *Comparative Religion, A History*. s. 40; Von Hendy, *Modern Construction of Myth*. s. 83; Masuzava, “Our Master's Voice: F. Max Müller After A Hundred Years of Solitude” s. 316; Byrne, age. s. 184

⁴ Jordan, *Comperative Religion, (It's Genesis and Growth)*, s. 172; Masuzava, agm, s. 313

⁵ *My Autobiography*, s. 192; Olender, age. s. 113; Valone, “Language, Race and History: The Origin of the Whitney – Müller Debate and the Transformation of the Human Sciences”, s. 124; Long, age, s. 22; Masuzava, agm. s. 315

⁶ *My Autobiography*, s. 278

latılmaya çalışılmış ve bu konularda üniversitelerde dersler verilmiştir. Nitekim Arapça profesörü Kuran, Farsça profesörü Avesta, Sanskritçe profesörü Vedalar, İbranice profesörü de Eski Ahit üzerine dersler vermiştir. Dolayısıyla dünyanın büyük dinleri konusundaki ilk dersleri bu filologlar vermiştir. Fakat filologlar sadece metinsel materyalle ilgilenmişlerdir. Yani onların hemen hemen hepsi bu metinleri filolojik açıdan bakmışlardır.⁷ Müller'in dil bilimlerindeki çalışmaları ise diğerlerinin aksine, dil ile din arasında bir bağ kurmuş ve bir süre sonra o, din ve mitoloji araştırmalarına yönelmiştir.⁸ Bununla ilgi olarak Müller şöyle der:

*“Birkaç yıl sonra dil araştırmalarından din araştırmalarına geçince daha önce dil konusunda yararlı bilgiler elde ettiğim kaynaklara yöneldim. Burada çok iyi bilinen bazı Yunan ve Roma'nın mitolojik ve dini geleneklerinin Vedalara benzediğini keşfettim. Bunun yanında Homer'in kahramanları ve tanrıları ile Afrika, Amerika ve Polinezya ilkellerinin tanrıları ve kahramanları arasındaki paralellikleri ortaya çıkardım.”*⁹

Dil araştırmalarından dinler tarihi araştırmalarına yönelen Müller'in adını duyurduğu ve akademik hayatının büyük bölümünü adadığı alan dinler tarihidir. Onun en büyük başarısı, bu bilim dalını teolojiden, din felsefesinden ve filolojiden ayırarak, kendi temelleri, metodolojisi ve kürsüsü olan bir disiplin haline getirmesi olmuştur. Bu nedenle de pek çok ilim adamınca dinler tarihinin kurucusu olarak kabul edilmiştir.

Müller'in dinler tarihinin kurucusu olarak kabul edilmesinin nedenleri arasında, bu bilim dalını din felsefesi ve teolojiden ayırmak için “*religionswissenschaft*” terimini kullanması, daha önceden düzensiz bir şekilde olan çalışmalara bir metot, bir biçim ve terminoloji kazandırması sayılabilir. Bunun yanında o bu yeni bilim dalının meşruiyet kazanması için pek çok konferans düzenlemiş, yazılar yazmıştır. Ayrıca elli ciltlik *The Sacred Books of the East* (Doğunun Kutsal Kitapları) adlı tercüme çalışması yoluyla editörlerden, çevirmenlerden ve yorumculardan oluşan bir ilim adamı jenerasyonu kazandırmıştır. Bunun yanında öngördüğü metotları uzmanlık alanı olan Hindoloji ve Hinduizm

⁷ Jordan, age. s. 552; Sharpe, age. s. 31, 47; Wach, age. s. 53; *Natural Religion*, s. 12

⁸ Long, age. s. 23

⁹ Müller, *Anthropological Religion, The Gifford Lectures*, London, 1892, s. 149

konusunda ortaya koymuştur. Ayrıca batı dünyasının sadece geçmiş geleneklere değil, yaşayan geleneklere de sempatiyle yaklaşmasını sağlayan, dinler arası diyalog faaliyetlerini hazırlamıştır.¹⁰

Bunun yanında Louis Henry Jordan gibi bilim adamlarına göre ise dinler tarihi tek bir kurucuya bağlanamaz. Bu nedenle ona göre Müller, sadece bu bilim dalının kuruculardan birisidir. O bu konuda şöyle der:

*“Acaba bazı büyük dinlerin bile gerçek anlamda kurucularının varlığından bahsedilebilir mi? Mesela İsa Mesih, Hristiyanlığın kurucusu olmasının yanında bu dinin peygamberi ve öncüsü olarak kabul edilir. Fakat bu dinin fiilen başlatılması ve kurulması daha sonraki bir döneme aittir. İsa’nın ölümü esnasında henüz ortada bir Hristiyan kilisesi mevcut değildir. Eğer şartlar zorlamasaydı, onun havarileri belki de sinagogla bağlarını kesmekte isteksiz kalacaklardı.”*¹¹

Bu bakımdan, Jordan gibilere göre, dinler tarihi için kuruculuk unvanı, tek bir kişiye atfedilemez. Onlara göre karşılaştırmalı din, bir değil birçok kurucuya sahiptir. Bu bilim dalı bu günlere çeşitli dönemlerden geçerek, farklı mecralar yoluyla gelmiştir. Yukarıda söz edildiği gibi dinler tarihinin ortaya çıkışında filologlar, antropologlar ve diğer bilim adamları değerli katkılar sağlamışlardır. Örneğin Grimm, Burnouf, Bopp, Adalbert Khun gibi filologlar, Hegel ve Schelling gibi filozoflar, onun bu yüzyıldaki diğer öncüleri arasında sayılabilir. Fakat bu bilim dalını, metodolojik olarak, tarihi ve karşılaştırmalı araştırma örnekleri yoluyla ilk defa ele alan Müller olmuştur.

Bu dönemde karşılaştırmalı dinin kurulmasına katkıda bulunan isimler arasında C. P. Tiele de sayılır. Fakat Müller’in din bilimleri ile ilgili çalışmaları, kronolojik açıdan Tiele’den önce başlamıştır. Tiele, Mısır ve Mezopotamya dinlerini karşılaştırdığı *Comperative History of Egyption and Mesopotamian Religions* (1875) adlı eseri, Müller’in bu bilim dalında ilk eser sayılan *Essays on Comperative Mythology* (1856)’dan ondokuz yıl sonra, bu bilim dalının teorik temellerinin atıldığı ilk eser olan *İntroduction to the Science of Religion* (1873)’dan iki yıl sonra

¹⁰ Sharpe, age. s. 46; Long, age. s. 16; Eliade, agm. s. 615; Cain, agm. s. 27; Byrne, age. 183; Kitagawa – Strong, “Friedrich Max Müller and the Comparative Study of Religion”, Nineteenth Century Religious Thought in the West, c. 3, s. 205

¹¹ Jordan, age. s. 164

basmıştır. Bunun yanında Tiele, her ne kadar Yakın Doğu dinleri konusunda tarihi araştırmalar yaptıysa da o, bu çalışmalarını felsefe ile ilgili görmüştür.¹² Bunun gibi, dinler tarihiyle ilgili olabilecek çalışmalar Müller'in *Essays on Comperative Mythology* adlı eserinden daha önce de mevcuttur. Fakat Müller, bu bilim dalıyla ilgili tarihsel ve karşılaştırmalı araştırmalar yapmanın yanında, onun teorik temellerini atan ilk kişi olmuştur.

Müller'in 1856'da yazdığı *Comperative Mythology* adlı eseri, pek çok ilim adamınca dinler tarihi alanında yazılmış ilk eser olarak kabul edilir. Fakat onun bu alanla ilgili çalışmalarını, 1846 –1873 yılları arsında altı cilt halinde bastığı Rigveda metinlerinin tercümeleri ile başlatmak daha uygun olacaktır. Çünkü bu metinler sadece filolojik metinler değildir. Onlar aynı zamanda Hinduizmin en temel kutsal kitaplarının tercümeleridir. Bunun yanında Müller'in Rigveda metinleriyle ilgili çalışmaları tamamen filolojik amaçlı değildir. O, Eugene Burnouf'un teşvikiyle Hint dinlerinin kutsal metinlerini batı ilim dünyasına kazandırma gayesiyle bu çalışmalara başlamıştır.¹³ Müller, Paris, Londra ve Oxford gibi çeşitli Avrupa kentlerinde parçalar halinde bulunan Veda kutsal yazmalarını (MSS) derlemiş, özellikle de Rigveda'yı 1400'lerde yaşamış olan Sayana Acharya'nın yorumuyla birlikte İngilizceye çevirmiştir. Bu bakımdan bu çalışma din araştırmalarında önemli bir adım olmuştur.

O, *Comperative Mythology* adlı eserde ise, zamanın dinler tarihi araştırmalarının favori konuları arasında yer alan geçmiş dönemin mitlerinin nasıl ortaya çıktığı konusunu –Aryan ırkına ait mitler bağlamında- ele alır ve bu mitlerle ne kastedilmiş olabileceği üzerinde durur. O, Aryan ırkında müşterek olduğunu düşündüğü mitleri, filolojik ve etimolojik olarak ele alıp asıl anlamlarını ortaya çıkarmaya çalışır. Özellikle Yunan ve diğer Avrupa halklarında müşterek olan mitlerde geçen isimleri, Sanskritçedeki aynı kökten gelen kelimelere kadar izler. Böylece kelimenin mitsel dildeki anlamına ulaşan Müller, miti tekrar ele alarak asıl kastedilen anlamı ortaya koymaya çalışır.

Onun *Introduction to the Science of Religion* (1873) adlı eseri, bu bilim dalının sınırlarını ve metodolojisini belirleme gayretinde bulunan ilk çalışmadır.

¹² Jordan, age. s. 181; Cain, agm. s. 28

¹³ *My Autobiography*, s. 127

Müller bu eserde, dinin bilimsel incelemeye konu olup olamayacağını tartışmakta ve din bilimiyle ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır. O, bu eserde ayrıca dinler tarihi incelemeleri için kullanılacak kaynaklar ile dinlerin nasıl sınıflandırılabilir konuları üzerinde durmaktadır. Bu eserde ele aldığı diğer bir konu da, diğer dinlere karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiği ve karşılaştırmalı metotla nelerin elde edileceği konularıdır. İşlediği konular açısından onun bu eseri bir ilk sayılır.

Müller, bundan sonra farklı üniversitelerde dinler tarihiyle ilgili konferanslar vermiş ve bu bilim dalının yerleşmesi için gayret göstermiştir. Bu konferanslardan ilki, 1870’de Royal Enstitü’de *Introduction to Science of Religion* (Din Bilimine Giriş) adıyla, ikincisi 1878’de Hibbert Konferanslarında *The Origin and Growth of Religion* (Dinin Menşei ve Gelişmesi) adıyla, üçüncüsü de Gifford Konferanslarında *Natural Religion*, *Antropological Religion*, *Phsical Religion* ve *Psychological Religion* konularında olmuştur. Bunun yanında o, bu bilim dalıyla ilgili olarak İngiltere’nin çeşitli ilmi dergilerinde yazılar yazmıştır. Bu yazılardan bazıları *Chips from German Worksop* ve *Selected Essays* adlı eserlerde yayımlanmıştır.¹⁴

Sonuç olarak söyleyecek olursak, Müller din bilimini ya da karşılaştırmalı din araştırmalarını elbette tek başına kurmuş değildir. Fakat o, 1800’lerden beri devam ede gelen hazırlığa bir yön vermiş ve bir metot kazandırmıştır. Bu bakımdan o, dinler tarihinin kurulmasında önemli bir basamaktır.¹⁵ Jordan bu konuda şöyle der:

“Biz onun her şeyi bildiğini iddia etmiyoruz. O, kendisinden sonrakilere bildiklerinden çok bilme yollarını gösterdi. O bir dev değildi, diğerlerinin görüş alanlarının kendisinininkinden öteye ulaşması için bir basamak olmuştur.”¹⁶ Aynı şekilde Tile de: “... O, dinleyicilerine ve okuyucularına bu yeni bilimin inşaat planını sunmuştur. O, *Introduction to the Science of Religion* adlı eseriyle bu bilime hazırlayıcı bilgiler ortaya koymuştur...” der.¹⁷

¹⁴ Sözü edilen eserlerle ilgili bilgi için bkz. Giriş “Müller’in Eserleri”

¹⁵ Sharpe, age. s. 45; Byrne, age. s. 183; Kitagawa – Strong, agm. c. 3, s. 204

¹⁶ Jordan, age. s. 522

¹⁷ Jordan, age. s. 523

1. Müller'in Yeni Bilim Dalını İsimlendirme Çalışmaları

Müller'in dinler tarihinin kurucusu olarak kabul edilmesinin nedenlerinden birisi, onun bu disiplinin sınırlarını, konusunu ve metodolojisini belirlemek amacıyla isimlendirmesidir. Dinler tarihinin gelişim aşamasında bu disiplinin sınırlarını tespit anlamında onu ilk defa isimlendiren, Max Müller olmuştur. Onun isimlendirme gayretinin amacı, bu bilim dalını felsefe ve teolojiden ayırmak ve onun diğer disiplinlerden farklı bir konusunun olduğunu ortaya koymaktır.

Müller, dinlerin farklı ve ortak özelliklerini tahlil eden, dinin tekâmül kanunlarını araştıran ve özellikle de onun ilk formunu ortaya koymaya çalışan bu yeni disiplin için, “karşılaştırmalı dinler tarihi” anlamında “*religionswissenschaft*” (din bilimi) terimini kullanmış ve bunu İngilizce “*science of religion*” olarak ifade etmiştir.¹⁸ O, *Introduction to Science of Religion*’da şöyle der:

“İnsanlığın bütün dinlerinin ya da en azından en önemlilerinin tarafsız ve bilimsel bir şekilde karşılaştırmasıyla oluşacak bir “din bilimi” (*science of religion*) kurmak için şimdi zaman ayırmak gerekiyor.”¹⁹

Aslında “*religionswissenschaft*” terimini daha önce Schopenhauer kullanmıştır, fakat ona göre din incelemesi felsefe ile iç içedir. Aynı şekilde bu terim 1852’de Abbe Prosper Leblanc ve 1858’de Stiefelhagen gibi ilim adamlarınca da kullanılmıştır, fakat bu tabiri dinlerin ilmi bir şekilde incelenmesini ifade etmek üzere ilk defa kullanan Müller olmuştur. O, bu terimi ilk defa *Chips from the German Workshop* (Lonra, 1867) adlı eserinin I. Cildinde ve *Essays*, Leipzig, 1869, I. Cilt, s. 10’da, daha sonra da *Introduction to Science of Religion* (Din Bilimlerine Giriş), (1873) adlı eserinde kullanmıştır.²⁰

Müller, bu yeni disiplin için “din bilimi” ibaresinin yanında “karşılaştırmalı teoloji”, “karşılaştırmalı din” ve “dinler tarihi” terimlerini de kullanmıştır. Fakat bu terimler onun tarafından hemen hemen aynı anlamda kullanılmıştır. Nitekim bu terimler, XIX. yüzyıl boyunca dinler tarihiyle ilgilenen diğer bilim adamlarınca da

¹⁸ Bkz. Müller, *Introduction to the Science of Religion*, s. 6, 7, 8, 16, 28; Jordan, age. s. 176; Kitagawa, agm. s. 17; Wach, age. s. 47, 249; Klimkeith, J. Hans, “Müller, F.Max”, E.R. C. 10, s. 154; Sharpe, age. s. 28; Jordan, age. s. 176

¹⁹ *Science of Religion*, s. 26

²⁰ Sharpe, agm. s. 578; Eliade, “Bir Bilim Olarak Dinler Tarihi”, s. 103

aynı şekilde birbirinin yerine kullanılmıştır.²¹ Bu bilim dalı ortaya çıktığı dönemde, “*din bilimi*” (science of religion - religionswissenschaft), “*karşılaştırmalı din*” (comperative religion), “*karşılaştırmalı teoloji*” (comperative theology), “*dinler tarihi*” (history of religions) ve daha sonradan da “*din fenomenolojisi*” gibi isimlerle anılmıştır. Fakat onun temellerinin atıldığı ilk zamanlarda en sık kullanılan ismi, “*din bilimi*” dir (science of religion- religionswissenschaft). Dinler tarihinin bir bilim olarak ortaya çıktığı bu dönemde, onu isimlendirmeye ilgili bu çeşitliliğin sebebi, öncelikle bu bilim dalı ile ne kastedildiği konusunda tam bir konsensüsün sağlanamamış olması gelir. Bu dönemde dinler tarihi herkes için farklı anlamlar taşımaktadır. Bazılarına göre o, dinlerin çeşitli yönlerinin karşılaştırmalı yöntem kullanılarak tanımlanması, bazılarına göre bir çeşit din felsefesi, bazılarına göre ise bir bakıma kilise tarihine benzeyen tarihi bir disiplindir.²²

Bu isim çeşitliliği “*Dinler Tarihi Tetkikleri Derneği*” (The International Association for the Study of History of Religions), resmi isim olan *dinler tarihi* terimini benimseyinceye kadar sürmüştür. Nihayetinde *din bilimi* terimi, dinler tarihinin yanında, din sosyolojisi, din psikolojisi, din fenomenolojisi ve din felsefesini de içine alan bir üst terim olarak kullanılma yoluna gidilmiştir. Bundan sonra dinler tarihi ismi de baştan beri uygulana gelen dinlerin tarihi ve karşılaştırmalı araştırmasının adı olarak kullanılmaya başlanmıştır.²³

Yukarıda da ifade edildiği gibi Müller’in bu yeni kurulan disiplini, “*din bilimi*” olarak adlandırması ya da aynı anlamda diğer terimleri kullanması, onun dini ele alış tarzı ile yakından ilgilidir. Onun gayesi, dinleri ilmi bir tarzda incelemektir. Onun bu konudaki yaklaşımı alabildiğince objektiflik, tarihilik ve karşılaştırmalı metot olarak özetlenebilir. Fakat onun bu ismi seçişindeki öncelikli hedefi, bu bilim dalını teolojiden ve din felsefesinden ayırmak arzusudur.

2. Müller’in Dinler Tarihini Felsefeden Ayırma Gayretleri

Dinler tarihinin din felsefesi ile ilişkisi, onun doğuşundan beri tartışıla gelen bir konudur. Özellikle onun din felsefesine yardımcı bir disiplin mi olduğu

²¹ Sharpe, agm. 578; Byrne, age. s. 184

²² Kitagawa, “The History of Religions in America”. s. 14; Kitagawa, “Amerika’da Dinler Tarihi” s. 26; Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. s. 65; Wach, age. 249

²³ Kitagawa, “The History of Religions in America”. s. 15; Sharpe, agm. s. 578

yoksa otonom bir yapıya mı sahip olduğu, bu tartışmaların özünü oluşturmaktadır.²⁴ Henüz ortaya çıktığı dönemlerde dinler tarihi, felsefeden bağımsız bir disiplin olarak görülmemiştir. Bu dönemde felsefe ve dinler tarihi, hem konu hem de metot olarak iç içedir.

Din felsefesi, dinin felsefi açıdan ele alınması, bir başka deyişle din hakkında düşünme ve tartışmadır.²⁵ Din felsefesinin gayesi, dinin mahiyetini ve anlamını kavramak, dinin prensiplerini akıl açısından değerlendirmek ve bir sonuca bağlamaktır. Fakat felsefe yapısı itibarıyla bu konuları teorik açıdan ele almayı yeğler.²⁶ Onun XIX. yüzyıldaki en favori konuları ise, dinin mahiyeti, onun ne olduğu ve insanlık dünyasında nasıl somutlaştığı meseleleri olmuştur. Dönemin dinler tarihi de dinin mahiyeti konusunu, onun ortaya çıkışı (kökeni) ve gelişmesi problemlerini ele alarak belirlemeye çalışmıştır. Bu bakımdan dinlerin tarihi yönüyle ilgili araştırmalar bir yandan felsefenin de konusu olarak kabul edilmiştir.

XIX. yüzyılda dinin tarihi şekilleriyle ilgilenen pek çok bilim adamı, yaptıkları çalışmayı din felsefesinin bir parçası olarak görürler. Örneğin Schleiermacher'ın dinler tarihi çalışmaları felsefe ile iç içedir. Aynı şekilde dinler tarihinin kurucularından kabul edilen Tiel'e ve Chantepie de la Saussaye dinler tarihini, din felsefesi ve dinlerin tarihsel incelemesi olarak ikiye ayırırlar.²⁷ Müller'in de ilk başlarda kendi araştırma biçimini din felsefesinin bir parçası olarak gördüğü muhakkaktır.²⁸ Fakat o, din felsefesinin de problemi olan bu konuları teorik olarak değil de ampirik ya da tarihsel olarak ele almayı tasarlar. Bu bakımdan o, dinin normatif bir tarzda değil de tasvir edici mahiyetini vurgulamak için "*science of religion*" terimini kullanır. O bu terimi kullandığı ilk yıllarda henüz dini incelemeleri, din felsefesinin içinde görmektedir; yani onun kullanımında da bir muğlâklık söz konusudur. O, Kant, Hegel, Schleiermacher ve Schelling gibi zamanın önde gelen filozofların dinle ilgili düşüncelerinden etkilenmiştir. Filozofların düşüncelerinin gerçeklerle ne kadar bağdaştığını, tarihi gerçeklerden öğrenmeye çalışan Müller'i bu güdü, dinler tarihine, yani dinleri tarihi yönden incelemeye

²⁴ Kitagawa, agm. s. 14

²⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İstanbul, 1994, s. 2

²⁶ Wach, age. s. 167

²⁷ Wach, age. s. 154; Byrne, age. s. 184

²⁸ Bkz. s. 19

yöneltmiştir. Dolayısıyla Müller dinler tarihini, ilk başlarda bu şekilde din felsefesinin içinde görse de onun bu konuda sonraki ifadeleri ve yaptığı çalışmalar, aksine dinler tarihini hem din felsefesinden hem de teolojiden ayırmaya çalıştığını göstermektedir.

Müller, din incelemelerini (din bilimleri) iki bölüme ayırır: Birincisi, dinin tarihi şekilleriyle ilgilenmesi gereken “karşılaştırmalı teolojidir” (*comperative theology*). İkincisi ise, ister en ulvisi ister en düşüğü olsun dini mümkün kılan şartları araştıran “kuramsal teoloji” (*theorotical thelogy*) ya da din felsefesidir.²⁹ O, bu şekilde din felsefesi ile karşılaştırmalı teolojiyi birbirinden ayırır ve her birinin farklı konuları olduğunu belirtir. Ona göre, karşılaştırmalı teolojinin konusu, tarihte ortaya çıktığı şekliyle dinlerdir. Bu disiplin için yapılacak şey ise, dünya dinleri hakkında bilgiler toplamak, sınıflandırmalar yapmak ve analiz etmektir. Nitekim o, kendisinin de şimdiye kadar bunları yaptığını ve kuramsal teolojinin alanına pek fazla girmedığını belirtir. Müller, kutsal varlıklarla ilgili ve Yüce Tanrının varlığıyla ilgili kozmolojik, ontolojik ve teolojik delillerin, dini düşünce tarihine herhangi bir atıfta bulunmadan da ortaya konabileceğini, ancak bunun felsefenin konusu olduğunu belirtir. O, kendi ilgi alanını ise kısaca “dinler tarihi” olarak belirler.³⁰

Müller’e göre, kuramsal teoloji veya bir inancı mümkün kılan içsel ve dışsal sebepler birçok düşünürü meşgul ederken, karşılaştırmalı teoloji hiçbir zaman ciddi olarak ele alınmamış, ihmal edilmiştir. Bu ihmalin sebeplerinden birisi ona göre, geçmişte yeterli malzemenin mevcut olmamasıdır. Yeterli malzemenin mevcut olduğu bu andan itibaren ise yapılması gereken ilk iş, karşılaştırmalı teoloji alanında çalışmalar yapmaktır.³¹

Din bilimini karşılaştırmalı teoloji ve kuramsal teoloji olarak ikiye ayıran Müller, diğer eserlerinde “din bilimi” (science of religion) terimiyle genellikle bunlardan birincisini ima etmektedir. Nitekim din biliminin yapısından ve metodolojisinden söz ederken hep işaret ettiği alan dinler tarihidir.

Müller 1873 yılında, Royal Enstitü konferanslarında yaptığı yukarıdaki ayırımlardan yaklaşık yirmi yıl sonra Gifford konferanslarında, artık dinler tarihinin felsefeden kesinlikle ayrılması gerektiğini vurgular. Buna göre eğer din araştırmacısı,

²⁹ Müller, *Introduction to the Science of Religion*, s. 17; Sharpe, age. s. 43

³⁰ *Natural Religion*, s. 198; *Science of Religion*, s. 17, 146

³¹ *Science of Religion*, s. 17

insanlık tarihine olması ya da olmaması gerektiği fikriyle bakacak olursa o, dinin mahiyeti ve gelişmesinin kanunları konusunda herhangi bir aşama kaydedemeyecektir. Bu nedenle Müller, o dönemde dinler tarihinin favori araştırma konularından olan tanrı ve ruh fikrinin keşfi ile bu ikisinin ilişkisi meselesini, mantıklı bir tarzda, olması gerektiği şekliyle ele alan bir filozof gibi değil, dünya tarihinde vuku bulduğu gibi ele aldığını belirtmektedir. Buna göre dinler tarihinin, dinleri inceleme metodu tarihi metot olmalıdır. Yapılması gereken ise filozoflar gibi, faraziyeler üretmek değil, tüm dünya üzerinde dinin kalıntılarından yola çıkarak gerçekleri tespit etmektir.³² Bu bakımdan ona göre din biliminin konusu, tüm dünya dinleridir. Din bilimi bunun için öncelikle dinin tüm hakikatlerini, yani dini oluşturan temel unsurları belirlemeli, ikinci olarak dinleri kendilerine mahsus olan ve diğerleriyle müşterek olan özellikleri tespit etmek için karşılaştırmalı, üçüncü olarak da elde edilen bulgularla dinin mahiyeti, menşei ve dinlerin genel amacının ne olduğunu tespit etmelidir.³³

Müller, her ne kadar din bilimlerinin bu iki dalını birbirinden ayırsa da bu iki disiplin, dinin mahiyetini belirleme konusunda onun nazarında birbirinin tamamlayıcısı durumundadır. Ona göre din felsefesi alanında bile tamamen nazari fikirlere dayanmak yanlıştır. Bu nedenle bu disiplin, karşılaştırmalı teolojinin sonuçlarından yararlanmalıdır. *Introduction to the Science of Religion* adlı eserinde yazdığına göre, din bilimi (*science of religion*) alanında öncelikle karşılaştırmalı teoloji konusunda araştırmalar yapılmalı, sonra kuramsal teoloji ile ilgilenilmelidir. Yani din bilimlerinin bir kolu olan din felsefesi ya da kuramsal teoloji, karşılaştırmalı teolojinin sonunda yapılması gereken bir çalışmadır. Ona göre, karşılaştırmalı teoloji konusundaki çalışmalar, kuramsal teoloji nezdinde, karşılaştırmalı filolojinin, dil felsefesi nezdindeki pozisyonu gibidir. Yani nasıl karşılaştırmalı filoloji dil felsefesine bir ilham veriyorsa, karşılaştırmalı teoloji de kuramsal teolojiye katkı sağlayacaktır.³⁴ Müller'e göre, gerçek bir din felsefesi için dinler tarihinin verileri çok önemlidir. Hatta belki de gerçek din felsefesi veya dinin felsefî açıdan incelenmesi, bir bakıma dinler tarihi çalışmaktır. Çünkü tarih, her din tipini inceler ve tahlil eder. Schiller de dinler tarihinin dini en iyi doğrulama şekli olduğunu

³² *Psychological Religion*, s. VI

³³ *Natural Religion*, s. 11

³⁴ *Science of Religion*, s. 146

belirtmişti. Aynı şekilde ona göre felsefeyi en iyi yargılama şekli felsefe tarihi, sanatın en nihai sınama şekli de sanat tarihi araştırmaları idi.³⁵ Bu durum tarihi incelemeden ayrı olarak sadece teorik incelemenin faydasız olduğu anlamına gelmez. Örneğin siyasi ekonomi, ekonomi tarihi bilmeden de yapılabilir. Ancak bunun için temel ilkeleri tahlil etmenin en iyi yolu tarihtir, sadece teori değil. Politik ekonominin kural olarak iyi ya da kötü diye nitelenen bazı teorileri tarihte denenmiştir. Aynı şekilde bir savaş uzmanı da savaş sanatının tüm kurallarını bilir. Fakat bir general, bu kuralların tarihte nasıl yer aldığını bilmelidir. Çünkü gerçek savaş sanatı, savaş tarihinin bizzat kendisidir. Bunun gibi gerçek din bilimi de bizzat dinler tarihidir.³⁶

Böylece Müller, din felsefesi ile dinler tarihini, hem konu olarak hem de konularını araştırma yöntemi olarak birbirinden ayırır ve dinler tarihi için ampirik bir çalışma metodu önerir. Buna göre konusu, tanrının varlığıyla ilgili çeşitli delilleri ele almak olan din felsefesi, onları herhangi bir dinin tarihi gelişimini referans almadan teorik olarak ele alır. Oysa dinler tarihi, dünyanın tüm dinlerini tarihi ve karşılaştırmalı olarak ele almalıdır.

B. Müller'in Dinler Tarihinde Metodoloji Konusundaki Görüşleri

Bilim alanında metot, bilim üretmenin yolu, problem çözmek için izlenen yol ya da araştırmada sebep-sonuç ilişkilerini bulabilme ve böylece ilmi veri ve kanunlara ulaşabilme yolu olarak tanımlanabilir.³⁷ Yukarıda söz edildiği gibi, dinler tarihinin bağımsız bir disiplin olarak kurulması, onun kendine özgü bir metot edinmesi neticesinde olmuştur. XIX. yüzyıla kadar dinlerle ilgili oldukça çok malzeme toplanmıştır. Fakat dinlerin ilmi bir tarzda incelenmesi, bir metodun varlığını zorunlu kılmıştır. Müller de, din incelemelerinde metodun gerekliliğini şu cümlelerle açıklar:

“Eski inanç ve ibadet sistemlerini ifade eden temel fikirleri keşfetmek için önce eski mabetlere, geçmişin kırık idollerine bakmak ilginç olacaktır. Fakat bunları araştırırken bize yararlı olabilecek her türlü şeyi taş olsun, düşünce olsun

³⁵ *Psychological Religion*, s. 4

³⁶ *Psychological Religion*, s. 4

³⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara, 2002, s. 12; Amiran Kurktan, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul, 1978, s. 3

*değerlendirmek gerekecektir. Sadece malzemenin elde edilmesi de elbette yeterli olmayacaktır. Bir de o malzemenin nasıl ele alınıp değerlendirileceği önemlidir. Şimdiye kadar eski dinlerin tarihi konusundaki çalışmalarda pek çok sanat eseriyle dolu bir müzeye giren ve gezinin sonunda şaşırılmış bir turist gibiydik, çok şey gördük fakat çok az şey elde ettik”.*³⁸

Tümer, dinler tarihinin metodunun, diğer tarihi disiplinlerle aynı olduğunu belirtir. Bu bilim dalı diğerleri gibi ele aldığı malzemeyi, objektif ve nitelendirici bir metotla inceler. Genel kabule göre dinler tarihinde iki çalışma metodu vardır. Birincisi, bir dinin kutsal dili, kültür çevresi, tarihteki ve şimdiki inanç, ibadet ve uygulamalarını araştırarak o din hakkında uzmanlaşmak. İkincisi de tek bir dinde uzmanlaşmaktan ziyade, farklı dinlerin mitoloji, ayin, inanç ve ibadet şekillerini karşılaştırmak.³⁹

Müller bu iki yaklaşımdan her ikisini de araştırmalarında kullanmıştır. Bunlardan ilkiyle ilgili olarak o, Hint dinleri konusunda uzmanlaşmıştır. Aynı şekilde dinlerin karşılaştırmalı incelemesiyle ilgili ilk örnekleri de o vermiştir. O, özellikle Hint-Ari toplulukların mitlerini karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Bunun yanında Müller, dinlerin kesin bir şekilde objektif ve tarihi olarak ele alınması gerektiğini belirtmiştir. Bu metotların yanında zamanın diğer bilim adamları gibi dinleri gelişim (evrim) fikrini göz önünde bulundurarak incelemiştir.

Böylece Müller’in bu bilim dalını felsefeden ayırması ve onu isimlendirmesinin yanında yapmış olduğu en önemli katkı, dinler tarihinin araştırma yöntemi ve incelediği konuları işleme ve değerlendirme metodu konularında olmuştur. Fakat Müller’in, metodoloji konusunu bir bütün halinde ele aldığı herhangi bir eseri mevcut değildir. O bu konuları çeşitli akademik eserlerinde yeri geldikçe ele almıştır. Bu bakımdan onun dinler tarihinin yöntem ve metodoloji konusundaki görüşleri aşağıdaki gibi ele alınabilir.

1. Dinin Bilimsel Olarak İncelenmesi

XIX. yüzyıl matematik, fizik, biyoloji gibi bilim dallarının batıda saltanatını ilan ettiği dönemdir. Bu bilim dallarının başarısı ise, gerçeklerin eleştirel bir tarzda

³⁸ *Science of Religion*, s. 146

³⁹ Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, A.Ü.İ.F.D. XXVIII, 1986, s. 245; Wach, age. s. 165

ele alınması ve deneyciliğin ön planda tutulmuş olmasına -bilimsel yöntem- bağlıdır. Tabiat bilimlerinin bu başarısı ve neticede teknolojik gelişmelerle sağlamasının yapılması, doğa ve doğal süreçlerin incelenmesinin yanında, insanın tarihini, felsefesini, dil, din, sanat ve edebiyat gibi kültür unsurlarını inceleyen insan bilimlerinin de aynı mantıkla ele alınması gerektiği fikrini doğurmuştur. Dolayısıyla dinle ilgili araştırmaların da bilimsel bir şekilde yapılması gerektiği düşüncesi ortaya çıkmıştır.⁴⁰

İskoç üniversitelerinde Lord Gifford⁴¹, din araştırmalarını, “tabii din” (natural theology) olarak adlandırmış ve bu bilim dalının tıpkı kimya, biyoloji, fizik gibi tabii bilimlere benzer şekilde ele alınması gerektiğini söylemiştir.⁴² Müller’e göre Lord Gifford, tabii din kavramıyla, dinin tabii çevrenin etkisiyle insan zihninin zorunlu ve kendiliğinden ortaya çıkan bir tezahürü olarak ele alınması gerektiğini kastetmişse haklıdır. Yani ona göre din, insan tecrübesinin bir ürünüdür. Bu anlamda din bilimleri ona göre de tabii bilimler gibi ele alınmalıdır, fakat bu aynı zamanda onun tarihi bir disiplin olmasını engellemez.⁴³ Onun bu son ifadesi, Dilthey’in tin bilimlerinin, insanî -yani insanının irade, arzu ve isteklerine bağlı bir olgu- ile tarihi bir yapı sergilediği ve bu bakımdan tabii bilimlerden ayrıldığı görüşüyle⁴⁴ uygunluk arz eder.

Bunun yanında Müller’e göre din bilimleri, yöntem bakımından da tabiat bilimleri gibi değerlendirilebilir. Buna göre tabiat bilimlerini başarıya ulaştıran “gerçeklerin eleştirel bir tarzda derlenmesi”, din bilimlerinde de uygulanmalıdır.⁴⁵ Dolayısıyla Müller’e göre din bilimleri (dinler tarihi), bir kere dinin dünyanın bir parçası olan insana ait bir husus olması münasebetiyle, ikinci olarak da diğer tabiat bilimleri gibi eleştirel bir tarzda ele alınması (bilimsel yöntem) yönüyle tabii bilimlerle ilişkilidir. Fakat dinler tarihi, dinin insana ait bir olgu olması ve tarihi yapısı nedeniyle tabiat bilimlerinden farklılık arzeder.

⁴⁰ Jacques Waardenburg, “İnsanbilimleri, Sosyal Bilimler ve İslam Çalışmaları”, *Batıda Din Çalışmaları*, Alper Mahir, İstanbul, 2002, s. 249; Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, 1999, s. 24, 26

⁴¹ Adam Lord Gifford (1820-1887) Edinburg’ta doğmuştur. Bir bilim ve devlet adamı olan Gifford, Edinburg’ta din ve felsefe konularında konferans geleneğini başlatmıştır.

⁴² *Natural Religion*, s. 7, 10

⁴³ *Natural Religion*, s. 13

⁴⁴ Dilthey, age. s. 29

⁴⁵ *Natural Religion*, s. 14, 27

Peki, bu durumda dinin bilimsel olarak ele alınması nasıl olacaktır?

XIX. yüzyılda, pek çok bilim adamına göre dinin bilimsel olarak incelenmesi imkânsızdır. Artık der Müller, “*günümüzde sağa sola saldırmadan din konusunda konuşmak imkânsız hale gelmiştir. Bazılarına göre din bilimsel olarak ele almak için fazlaca kutsaldır. Yani bu konu ilmi incelemeyi aşan, sadece kutsalın konusu olarak kabul edilir. Diğerlerine göre ise din simya ve astroloji ile aynı değerdedir ve halisünasyondan başka bir şey değildir. Bu nedenle ilmi olarak incelenmeye konu olamaz. Onlara göre dinler tarihi araştırmaları da patolojik birer ilgidir.*”⁴⁶

Müller, bu iddiaların bir açıdan belki haklı olabileceğini, fakat dinin ilmi araştırmaların dışında tutulamayacağını belirtir. Din belki kutsal alanla ilgilidir fakat o da tıpkı dil gibi insan faaliyetinin ya da insan düşüncesinin bir ürünüdür ve bilimsel incelemenin dışında tutulamaz. Bunun en iyi kanıtı da tarihtir. Ona göre düşüncenin en eski oluşumları her yerden fişkirir ve eğer yeterince araştırılırsa her yerde dini inancın varlığı görülebilir. Müller buna benzer kaygıların dil araştırmaları konusunda da yaşandığını belirtir:

“*Eskiden dillerin karşılaştırmalı analizinin insan gücünün üzerinde olduğu zannedilirdi. Fakat bu alanda yapılan araştırmalar neticesinde büyük sonuçlar elde edildi ve dil bilimi araştırmalarına rehberlik edebilecek ilkeler tesis edildi. Aynı şey din bilimi araştırmaları için de yapılabilir.*”⁴⁷

Din ve bilim Müller döneminde uzlaştırılmaz iki ayrı alan olarak görülmekteydi. İşte böyle bir dönemde o, bir din biliminin var olması gerektiğini savunmuş ve tüm hayatını dinin bilimsel olarak incelenebileceğini göstermeye adanmıştır.⁴⁸ Yaptığı çalışmalar ve verdiği konferanslar hep bu alanın tesisine yönelik olarak değerlendirilmelidir. O, *Natural Religion* adlı eserde dinin tabiat bilimleri gibi bilimsel bir tarzda ele alınması için yapılması gerekenleri şöyle ifade eder:

“*Din bilimi bir tabiat bilimi gibi ele alınacaksa, öncelikle yapılması gereken, dinin menşeyini, gelişimini ve yok oluşunu gösteren hakikatleri*

⁴⁶ *Science of Religion*, s. 4, 145; *Selected Essays*, c. I, s. 24

⁴⁷ *Selected Essays*, c. I. s. 24; Sharpe, age. s. 31

⁴⁸ Kitagawa – Strong, agm. 3, s. 206

derlemektir.”⁴⁹ Aynı eserin bir başka yerinde de: “Ben ilk olarak dinle ilgili gerçekleri dikkatli bir şekilde derleyerek, ikinci olarak bu hakikatleri birbirleriyle karşılaştırarak ve üçüncü olarak da onların anlamını yorumlayarak bu konferansları düzenleyenin (Lord Gifford) amacını en iyi şekilde gerçekleştireceğimi ümit ediyorum”⁵⁰ der.

Ayrıca Müller’e göre, dinin bilimsel olarak incelenmesi ya da din biliminin mümkün olabilmesi için diğer dinler tarafsız (objektif) bir şekilde ele alınmalıdır. Bunun yanında o, din bilimlerinde tarih, filoloji ve etimolojik yöntem ile karşılaştırmalı metotların kullanılması gerektiğini belirtir. Ona göre bu şekilde yapılan bir dinler tarihi çalışması, bize hakikatleri gösterecektir.

a. Din Bilimleri Araştırmalarında Tarafsızlık

Bilim olma iddiasında olan bir disiplinin temel niteliklerinden birisi, tarafsızlık ilkesine sahip olmasıdır. Buradaki tarafsızlık ilkesiyle genelde iki şey kastedilir: Birincisi, bilimsel bilgi üzerinde tüm insanlığın birleştiği bilgidir. İkinci olarak da tarafsızlık, dışımızdaki olguları, her türlü kişisel değer ve yargılardan uzak kalarak olduğu gibi ele almak anlamına gelir.⁵¹ Müller’e göre gerçek bir din bilimleri araştırmacısı, insanoğlunun dinini tamamen tarafsız ve gerçek bir bilimsel karşılaştırma ile ele almalıdır. O bu konuda şöyle der:

*“Benim herhangi bir dini savunmak veya hücum etmek gibi bir derdim yok. Benim konum tamamen tarihi ve psikolojiktir. Hangi dinin mükemmel olduğu ya da daha az mükemmel olduğu teologlara, brahmanlara, sramanlara, mobedlere, mollalara veya rahiplere bırakılmalı. Bizim merak ettiğimiz konu ise dinin nasıl mümkün olduğu ve insanoğlunun bir dine nasıl sahip olduğu; kısacası din nedir ve hâlihazırdaki duruma nasıl ulaşmıştır konusudur.”*⁵²

Müller dinler tarihinde tarafsızlık ilkesini iki anlamda değerlendirir: Bunlardan birincisi, din felsefesindeki gibi normatif tutumdan uzak durmaktır. Bu konuda her şeyden önce kaçınılması gereken husus, filozofların yaptığı gibi dini,

⁴⁹ *Natural Religion*, s. 27

⁵⁰ *Natural Religion*, s. 14

⁵¹ Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, İstanbul, 1989, s. 16

⁵² Müller, *Lectures on the Origin and growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India*, s. 224

olması veya olmaması gerektiği şekliyle değil tarihte olduğu gibi ele almaktır. O, bu bakımdan din bilimleri araştırmacısı ulvi bir pozisyonadadır der. Ona göre dinler tarihçi, tıpkı bir fizyolog gibi hareket etmelidir: nasıl fizyolog sadece hastalığın sebeplerini araştırıp etkilerini izleyerek muhtemel çarelerini düşünüyor ve bu çareleri insanlar üzerinde uygulamayı cerrahlara ve diğer uzmanlara bırakıyorsa, bir din bilimleri uzmanı da sadece olanı araştırmalıdır. Bu bakımdan o, dinin ne olduğunu, insan ruhunda onu temellendiren şeyi ve onun tarihi gelişim içinde takip ettiği büyüme kurallarını ele almalıdır.⁵³ İkinci olarak, karşılaştırmalı din araştırmacısı diğer dinlere karşı herhangi bir önyargı veya ön kabul ile yaklaşmamalıdır. Hiçbir karşılaştırmalı din araştırmacısı kendi dininden dolayı ayrıcalıklı bir pozisyonda olduğunu iddia edemez. Bu nedenle, ne bir Hristiyan araştırmacının kendi dinini yüceltmek için karşılaştırma yapması ne de bir başka din mensubunun aynı şeyi Hristiyanlığı küçültmek için yapması doğru bir tutumdur. Bir din araştırmacısı için tüm dinler eşdeğerdedir, aynı derecede tabii ve tarihidir.⁵⁴

Bu konuda uzak durulması gereken diğer bir tutum da, din bilimleri araştırmacısının sadece tek bir dini ya da sadece hoşlandığı konuyu ele almasıdır. Dinlere olan gerçek saygı, kutsal olup olmadığına bakmadan hoşumuza gitse de gitmese de her konuyu güvenle, korkmadan ve iltimas geçmeden, şefkat ve sevgi ile en önemlisi ise hakikate bağlı kalarak ele almaktır.⁵⁵

b. Dinler Tarihi Araştırmalarında Tarihsel Metot

Dinler tarihini diğer bilimlerden ayıran en önemli husus, ele aldığı konunun tarihi yapısıdır. Yani din insanlıkla birlikte ortaya çıkmış, geçmişte çeşitli biçimlerde denenmiş ve günümüzde de halen varlığını koruyan bir müessesedir. Bu nedenle Müller, dünyanın büyük dini temalarının, her zaman kesin bir tarihi metotla ele alınması gerektiğini vurgular. Din bilimleri incelemesinde kullanılacak yöntem ve takip edilecek metot, tarih okulunun metodu, yani “*historical method*” (tarihi metot) olmalıdır. Araştırmacıyı dinin ne olduğu konusunda en güvenilir sonuca götürecek yol tarihi metottur. Bu metot ona göre sadece gerçeklerin derlenmesinden ibaret değil aynı zamanda ilmi bir yorumdur da. Böylece din araştırmacısı, insanoğlunun

⁵³ *Science of Religion*, s. 6, 83

⁵⁴ *Science of Religion*, s. 83, 52

⁵⁵ *Science of Religion*, s. 6

“sınırsız” peşinde ya da gerçek dinin peşinde yaptığı uzun yolculuğun kalıntılarını keşfedebilir.⁵⁶

Tarih okulunun gerçek konusunu Müller, günümüzü geçmişe bağlamak, onu geçmişle yorumlamak ve eğer mümkün olursa problemleri ilk ortaya çıktıkları zamana kadar izleyerek çözmeye çalışmak olarak tarif eder.⁵⁷ Bu bakımdan ona göre tarihi metot evrimden ayırdır çünkü tarih, geçmişe günümüzden başlayarak gider. Evrim ise aksine hiçbir iz olmasa dahi, ilk oluşumları ortaya koymak ve anlaşılamayan değişikliklerden bahsetmek için uzak geçmişten başlamayı tercih eder. Aradaki fark belki önemli değildir der Müller, fakat ilmi bakış açısından tarihi metot daha doğru ve güvenilirdir.⁵⁸

Aynı zamanda tarih okulu, din tanrının yarattığı insana gönderdiği bir kurumdur diyen ve insan, hayvanlar gibi vahşi idi sonradan avcılık, balıkçılık safhalarına yükseldi; oradan da hayvan yetiştiriciliğine, çiftçiliğe geçti, sonra da şehirler kurdu diyen iki ayrı kuramsal okul gibi ön kabullerle yaklaşmaz. Tarih okuluna göre sadece tarihin sunduğu gerçekler izlenir, malzemeler toplanır, tanımlanır, tasnif edilir ve daha sonra da anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılır.⁵⁹

c. Dinler Tarihinde Karşılaştırmalı Araştırma

Dinler tarihinde karşılaştırmalı araştırma önemli bir yer tutar. Jordan “karşılaştırmalı dinin” işlevini, dünyanın çeşitli dinlerini, onların söylemleri ve değerleri konusunda güvenilir bir fikir edinebilmek için karşılaştırmak üzere yan yana koymaktır der.⁶⁰ Müller açısından da, din ve mitoloji araştırmalarında karşılaştırmalı araştırma önemli bir metottur. O, bu metodun din bilimleri araştırmasında ilk uygulayıcısı olarak kabul edilir. Aynı zamanda Müller, dönemin ilim dünyasında karşılaştırmının faydalarını anlatmış ve onun kabul görmesi için büyük bir gayret sarfetmiştir.

Müller karşılaştırmalı araştırmanın temel prensiplerini ortaya koymuş değildir. Zaten henüz emekleme devresindeki bir bilim dalının ilkelerinin hemen

⁵⁶ *Physical Religion*, s. 7

⁵⁷ *Natural Religion*, s. 572

⁵⁸ *My Autobiography*, s. 192

⁵⁹ *Natural Religion*, s. 201

⁶⁰ Sharpe, agm, s. 578

belirlenmesi beklenemezdi. Fakat o, dinin menşeyini ele alırken ve özellikle de Aryan ırkının din ve mitleri arasındaki benzerlikleri ortaya koyarken bu yöntemden yararlanmıştır. Nitekim o, din bilimleri alanında ilk eser sayılan *Comperitive Mythology*'de Aryan ırkına ait güneşle ilgili birtakım mitlerde geçen isimlerin filolojik olarak ortak özelliklerini ve bunların hikâye ediliş tarzındaki benzerlikleri göstermeye çalışmıştır.

XIX. yüzyılda dil bilimciler, Gothe'nin "sadece bir dil bilen aslında hiç birini bilmez" sözünden hareketle karşılaştırmalı dil araştırmalarını başlatmışlardır. Müller, aynı şeyin din bilimlerinde de söz konusu olduğunu kabul ederek, "*bir dini bilen hiçbirisini bilmez*" der.⁶¹ Dolayısıyla ona göre din ve mitolojinin özelliklerinin, menşeyinin ve gelişmesinin kavranabilmesi için karşılaştırmalı yöntem gereklidir.

Peki, karşılaştırmalı yöntemle neler elde edilecektir?

Müller, "*insanlar karşılaştırmının faydasının ne olduğunu soruyorlar*" der. Ona göre bütün seviyeli bilgiler karşılaştırmayla elde edilir. O, karşılaştırmalı metodun faydalarını dil biliminde elde edilen sonuçlardan örnekler vererek göstermeye çalışır: "*Birkaç yüzyıl önce, İbranice'nin insanlığın orijinal dili olduğu kabul ediliyordu. Bu durumda tek mesele Yunanca, Latince ve diğer dillerin İbraniceden nasıl türediğini keşfetmektir. Aynı zamanda İbranice'nin vahiy ürünü olduğu da bir iman meselesi idi. Fakat dilde yapılan karşılaştırmalı incelemeler sonucunda bu inanç temelinden yıkılmış ve İbranice'nin en son ortaya çıkan lehçelerden birisi olduğu keşfedilmiştir*" der.⁶² Bu nedenle ona göre, dil biliminde böyle olumu bir sonuç elde edilmişken, karşılaştırmalı yöntemi dinde uygulamaktan çekinmeye gerek yoktur. Bu metod dünya dinlerinin özellikleri, büyümesi ve yok olması ile ilgili pek çok fikri değiştirecektir. Ayrıca karşılaştırmalı incelemeler neticesinde, dinin menşeyi hakkında doğru bir karara varılabilecek, sonra da yegâne kurtuluşa ulaştıran dinin kendimizinki olmadığı görülecektir.⁶³ Müller'in bu düşüncesinin altında yatan, her dinin mahiyeti sadece onun daha büyük bir bütünün parçası olduğu görülünce anlaşılabilir fikridir.⁶⁴ Bu bakımdan karşılaştırmalı dinler tarihinin en büyük faydası Müller'e göre, dünya tarihinde her toplulukta, ebedi aklın

⁶¹ *Science of Religion*, s. 13; Byrne, age. s. 185

⁶² *Science of Religion*, s. 10

⁶³ *Science of Religion*, s. 10, 12

⁶⁴ Byrne, age. s. 185

(eternal wisdom) ya da tanrının, yaratıklarına olan sevgisini bize gösterecek olmasıdır. Yani gerçek ve bağımsız bir disiplin olan dinler tarihi, St. Agustinus'un dediği gibi "içinde hakikat tohumu olmayan hiçbir din yoktur" sonucuna götürecektir.⁶⁵

Bunun ötesinde dinler tarihi bize, ilkel dinlerin tarihinde kutsalın keşfinin gösterecektir. Bununla ilgili olarak Müller şöyle der:

*"Şimdiye kadar başka din mensuplarına ait her şey insafsızca ele alınmış ve her doktrin kötü bir şekilde yorumlanmıştır. Böylece Hristiyanlık dışındaki her ibadet tarzı değersiz ve yanlış olarak kabul edilmiştir. Oysa dinler incelenince tamamen sapık bir din olmadığı görülecektir. Böylece her dinin kendi zamanındaki düşünce, dil ve diğer hislerle uygunluk arz ettiği anlaşılabilecektir."*⁶⁶ Bu bakımdan o, "karşılaştırmalı metodu kullanmaktan niçin çekiniyoruz?" diye sorar.⁶⁷

c.1. Müller'e Göre Karşılaştırmalarda Görülen Benzerlikler ve Sebepleri

Dinler tarihi araştırmalarında, birbirlerine yabancı kültürlerden gelme dini olguların karşılaştırılması genelde iki şekilde yapılır. Bunlardan birincisi, benzer görünen herhangi bir unsurun diğerinde aldığı rengi ve biçimi açıklamak; ikincisi ise bu iki kültür sistemindeki zıtlıkları ortaya koymak şeklinde gerçekleşir.⁶⁸ Müller, *Theosophy or Psychological Religion* (Teozofi ve Psikolojik Din) adlı eserinde, yapılan karşılaştırmalar neticesinde farklı dinler arasındaki bazı unsurların birbiriyle benzerlikler gösterdiğini ifade eder. Bu benzerlikler, çoğu zaman menşee olarak aynı bölgeden ortaya çıkan dinlerde görülürken, bazen de birbiriyle çok da ilgili olmayan dinler arasında görülebilir.

Dinler tarihi araştırmalarında görülen benzerliklerin sebepleri konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu benzerlikler çoğunlukla ortak miras, komşuluk ilişkileri neticesinde yayılma, vahiy, arketipler, her yerde aynı yasalara uyan insan

⁶⁵ *Science of Religion*, s. 148

⁶⁶ *Science of Religion*, s. 148, 151, 190

⁶⁷ Sharpe, age. s. 578

⁶⁸ Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma Dinler Tarihi Araştırmaları*, s. 28

zihni, benzer koşullarda benzer cevaplar bulma mantığı gibi açıklamalarla izah edilmeye çalışılmıştır.⁶⁹

Müller de bu benzerlikleri birkaç sebebe bağlamaktadır. Ona göre bunlardan ilki, “müşterek insanlıktır” (common humanity). Bazen Kuzey Kutbuna ait olan bazı unsurlar Antartika kıtasında da görülebilir. İnsanoğluna ait bazı inanç ve gelenekler evrensel karakterlidir. Örneğin konuşma yetisi, bazı gramer kuralları, sayı kavramı bunlardandır. Bunun yanında bir tanrıya ya da doğaüstü güçlere inanç ya da cinsellikle ilgili bazı ahlaki normlar evrensel karakterlidir.⁷⁰ Müller’in din, mitoloji ve geleneklerdeki benzerliklerin nedenleri arasında saydığı “müşterek insanlık” fikri, Jung’un insan zihninin kolektif bilinçdışından gelen arketiplere sahip olduğu, bu nedenle de her yerde benzer sembollerin ortaya çıkabileceği fikrini hatırlatmaktadır.⁷¹

Karşılaştırmalarda görülen benzerliklerin ikinci sebebi ise müşterek dildir (common language). Müller’e göre inançlar ve gelenekler söz konusu olunca, düşünce ön plana çıkar ve düşüncenin de dışavurumu ya da maddi şekli dildir. Dil bakımından aynı kökten gelen toplulukların inanç ve gelenekleri arasında da müşterek özellikler bulunur. Bu nedenle o, “*Sami, Aryan veya Polinezya dil aileleri gibi ortak dil ailelerine mensup milletleri incelediğimizde gelenek, felsefe ve dinlerindeki benzerlikleri görmeye hazır olmalıyız*” der.⁷²

Bu benzerliklerin sebeplerinden üçüncüsü de müşterek tarihtir (common history). Müller’e göre bazı milletler siyasi olarak ayrılmadan önce, beraber yaşadıkları belli bir zaman dilimi ve belli bir tarihi bağ vardır. Bu nedenle onlar arasında bir gelenek birliği mevcuttur. Müller bu tür bir bağın eski Yunan ve Hint milletleri arasında mevcut olduğunu belirtir. Onlar Orta Asya içlerinde yaşamış olan ortak bir ırka mensupturlar. Bu nedenle hem dilleri hem de din ve mitolojilerinde pek çok husus müşterektir.⁷³

Farklı milletlerin geleneklerinde görülen benzerliklerin sonuncu sebebi de Müller’e göre, bazı şeylerin komşuluk ilişkileri neticesinde yayılmasıdır (diffusion).

⁶⁹ Borgeaud, age. s. 29

⁷⁰ *Psychological Religion*, s. 59, 178

⁷¹ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikolojinin Temelleri*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul, 1996, s. 51

⁷² *Psychological Religion*, s. 61

⁷³ *Psychological Religion*, s. 62

Bununla ilgili olarak o, örneğin Finlerin komşuları İskandinavlardan gelenek, hikâye, din ve dil gibi unsurlarda pek çok ögeyi ödünç aldıklarını belirtir. Aynı şekilde ona göre Aryan ve Sami dinleri arasında da bu komşuluk ilişkileri neticesinde etkileşimler olmuştur.⁷⁴

d. Dinler Tarihinde Filolojik Araştırmalar ve Etimolojik Tahlil

Müller açısından dinler tarihi araştırmalarında filoloji, önemli bir yer tutar. İlk akademik araştırmalarını filoloji alanında yapmış olan Müller, dinlerle ilgili araştırmalara yöneldiğinde, filolojiyi hem bir yöntem olarak kullanmış hem de onun sonuçlarından yararlanmışır. Böylece o, dilin gelişimini takip ederek dinin özüne bilimsel olarak ulaşabileceğini düşünmüştür.⁷⁵

O, bu yöntemi özellikle ilkel insanların dini geleneklerinin ve mitolojisinin anlaşılması konusunda kullanmıştır. Ona göre, ilkel insanların din ve geleneklerini anlayabilmek için, bu geleneklerin içinde olduğu dilin özelliklerinin iyice bilinmesi gerekir. Bunun için de kendisinden yararlanılacak olan yegâne disiplin filolojidir.⁷⁶ Tarih de geçmiş döneme ait bilgiler sunar. Fakat yazılı malzemeye dayanan bir disiplin olduğu için, henüz yazısı olmayan uluslar ve dönemler hakkında bize bir şey söylemez. Bu nedenle Müller'e göre bu boşluğu dolduracak olan dildir. Bu konuda o şöyle der:

“Dünyanın pek çok bölgesinde eski mabetler yok olmuş ve eski tanrıların isimleri tamamen unutulmuştur. Şurası bir gerçektir ki, insanoğlunun çocukluk dönemine ait pek çok görüntü kaybolmuştur ve kalanlar da sadece parçalar halindedir. İnsan zihni tarafından işlenmiş olan en eski sanat faaliyeti durumunda bulunan, her yazılı dokümandan daha önce gelen dil, insanlığın ilk başlangıcından günümüze kadar bize kesintisiz bir halka sunar.”⁷⁷ Yani ona göre insanın gelişimindeki en eski safhaları incelemek için, tarihi malzeme sadece tek bir depoda bulunur, o da çağdan çağa büyüyen dildir.⁷⁸ Böyle bir durumda din bilimleri araştırmacısı için, mitoloji ve dinin kendisinden türediği dil, bizim imdadımıza

⁷⁴ *Psychological Religion*, s. 63

⁷⁵ Kitagawa, agm. s. 17

⁷⁶ Müller, *The Science of Thought*, London, 1887, s. 84; *Selected Essays*, C, I, s. 3

⁷⁷ Müller, “Comperative Mythology”, *Chips From A German Workshop*, II, (Essays on Mythology Traditions and Custom), London, 1867, s. 8; *Science of Religion*, s. 103

⁷⁸ *Antropological Religion*, s. 186; *Comperative Mythology*, s. 7

yetiyecek ve bize oldukça bol malzeme sağlayacaktır.⁷⁹ Bu nedenle dil bilimi çalışmaları din bilimi çalışmaları için mutlaka gereklidir. Gerçek anlamda bilimsel din araştırmacısı, mitoloji ve dinin kendisinden türediği dili bilmek zorundadır.⁸⁰

Müller'e göre milletlerin dinlerini dillerinden, edebiyatlarından, medeniyetlerinden ve çeşitli tarihsel dönemlerinden ayrı olarak ele almak imkânsızdır.⁸¹ Özellikle dil ve din birbiriyle yakın ilişki içindedir. O, bu fikre Schelling'in "söz ve akıl" arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği felsefeden etkilenerek ulaşmıştır. Ona göre, insan zihninin birer fonksiyonu olan düşünce ve dil birbiriyle bağlantılıdır.⁸² Schelling'in bu fikrinden etkilenen Müller şöyle der:

"Biz tıpkı ciğerimiz olmadan nasıl nefes alamazsak, dil olmadan da düşüneyiz".⁸³ Science of Thought adlı eserinde "bana göre zekâ, anlama, zihin, akıl gibi melekeler tek başına yoktur. Bunlar sadece dilin farklı birer tezahürüdür" der ve şöyle ilave eder "dilsiz akıl, akılsız da dil olmaz."⁸⁴

Bu fikirlerle yola çıkan Müller, insanlık tarihinin dil ile başladığını düşünür. İnsan bir bakıma "düşünen" anlamına gelir. Düşüncenin tezahürü de dildir.⁸⁵ Dil düşüncenin bir yansıması olduğu için, dilin doğası konusunda yapılacak olan bilimsel araştırma, insan zihninin ilk dönemlerdeki gelişim tarihini ortaya koyacak ya da kendi deyimiyle, bizim düşüncenin araçlarını bilmemizi sağlayacaktır. Bu araçları bilmek, bir denizcinin gemisini tanıması ve yüzmeyi bilmesi kadar önemlidir.⁸⁶ Ona göre din de insan zihninin bir ürünüdür ya da kendi deyimiyle adeta insan konuşmasına ait kutsal bir lehçedir. Bu nedenle dil ile din birbirinden ayrılmaz. Sonuç olarak söylemek gerekirse, ona göre kavramlardan ayrılmayan kelimelerin tarihi, aynı zamanda dini kavramların da tarihidir.⁸⁷

⁷⁹ *Natural Religion*, s. 280; *Science of Religion*, s. 40

⁸⁰ *Natural Religion*, s. 21, 313; *Science of Religion*, s. 90

⁸¹ *Science of Religion*, s. 92

⁸² Waardenburg, age. s. 13

⁸³ Jordan, age. s. 172

⁸⁴ Müller, *The Science of Thought*, s. X

⁸⁵ *Selected Essays*, C, I, s. 3; *The Science of Thought*, s. 84

⁸⁶ *Natural Religion*, s. 21; *Science of Religion*, s. 90; Chaudhuri, *Scholar Extraordinary The Life of Professor the Rt. Hon Friedrich Max Müller*, s. 82

⁸⁷ Ugo Bianchi, *Dinler Tarihi*, Çev: Mustafa ÜNAL, Geçit Yayınları, Kayseri, 1999 s. 65; Olender, *Cennetin Dilleri, Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler*, s. 106

Dil ve din birbiriyle bağlantılı olduğu için ona göre dilin yapısı, ait olduğu halkın dininin yapısını da belirler. Bununla ilgili olarak Müller, “*mesela ifadelerinde herhangi bir cinsiyet ayrımı olmayan dillerde Sanskritçe, Yunanca ve Latince’de görülen mitolojik hikâyeler görülmez. Aynı şekilde zenciler, Polinezyalılar gibi milletlerin atalara tapınmasının, Kuzey Afrika, Sami ve Aryan milletleri gibi toplulukların yıldızlara ve göksel varlıklara tapınmasının altında yatan neden bu toplumların dilleriyle çok yakından ilgilidir*” der ve şöyle devam eder: “*örneğin, içinde cinsiyet ayrımıyla ilgili ifadeleri barındıran diller (sex-denoting languages) yüksek bir şiirsel (poetical) kavrayışla diğerlerinden temayüz eder. Öyle ki bu diller, bu yolla insani nitelikleri (human agency) diğer varlıklara da aktarırlar ve sonuç olarak bütün mitolojik hikâyelerin menşeiini oluşturan kişileştirme ortaya çıkar. Bu nedenle bir din araştırmasında, dinlerin içinde yeşerdiği dillerin özellikleri iyice bilinmelidir.*”⁸⁸

Bunun yanında Müller’e göre, dil sürekli olarak gelişir. Fakat yeni fikirler eklenmiş olsa da o, ilkel insanların düşüncelerinin izlerini taşır. Bu bakımdan modern zamandan geçmişe doğru yapılacak devamlı araştırmalarla insan konuşmasına ve dolayısıyla insan düşüncesine ait pek çok unsura ulaşılabacaktır.⁸⁹

Peki, din bilimi araştırmaları için bu kadar önemli olan filolojiden nasıl yararlanılabilir?

Müller’e göre insanların din ve geleneklerinin anlaşılabilmesi için, ilk önce yapılması gereken, kendi deyimiyle, “*... dilleri olduğu gibi ele alıp, onların en eski oluşum zamanına kadar izlemek, tasnif etmek sonra da dildeki her kelimeyi en küçük parçasına kadar analiz etmek gerekir.*”⁹⁰ Analiz ise, tanrıların adlarını, tarihlerini ve kelimelerin orijinal anlamını veren etimolojik araştırmalar yapmakla olur.⁹¹

Müller’in dinin anlaşılması hususunda kendisinden yararlandığı en önemli araştırma yöntemi, etimolojik tahlildir. Ona göre her kelimenin bir tarihi vardır, bu bakımdan, araştırmaya konu olan kelimelerin tarihi başlangıcı da ancak etimolojik

⁸⁸ *Science of Religion*, s. 41; Eliade, agm., s. 615

⁸⁹ *Selected Essays*, C, I, s. 3; *The Science of Thought*, s. 84; *Natural Religion*, s. 280; *Science of Religion*, s. 40

⁹⁰ *Natural Religion*, s. 22

⁹¹ *My Autobiography*, s. 278; *Selected Essays*, C, I, s. 591; *The Science of Thought*, s. 84
Eliade, agm. s. 615; Pritchard, *İlkellerde Din*, s. 29

araştırmayla ortaya konabilir. Etimolojik tahlilin en temel kuralı ise ona göre, kelimeleri oluşturan en küçük parçalarına yani köklerine kadar izlemektir. Müller, her kelimenin bir temel (predicative) anlamı olduğunu ve bu anlamın çoğu zaman kelimenin daha sonra edindiği teknik ve geleneksel anlamdan farklılık arz ettiğini belirtir. Ona göre etimolojik tahlille ulaşılan kelimenin orijinal anlamı, bizim insanların ilk fikirlerini görmemizi sağlayacaktır.⁹² Buna göre din araştırmalarında her kelimenin dikkatlice parçalara ayrılıp, ilk doğdukları zamana kadar izlenmesi ve tekrar bu günkü kullanımına kadar takip edilmesi gerekir.⁹³

Müller’e göre dini ifadelerle, ilk kastedilen anlamı tespit etme çalışmasının yanında, aynı kelimelerin diğer akraba milletlerde aldığı şekil de ortaya konmaya çalışılmalıdır. Çeşitli tanrı isimler, kurban, günah, ruh vb. bazı belli başlı dini ifadeler, kutsal kitapların da içinden çıktığı toplumların dini düşüncelerini açıklar. Bu eski dini terminolojilerin karşılaştırılması, dinler tarihinin gelişimine önemli bir katkı sağlayacaktır. Mesela eski Hindistan’ın pek çok dini terminolojisi, Yunan ve Latin dinlerindeki bilinmeyen ve anlaşılamayan pek çok dini terimin anlaşılmasında kullanılabilecektir.⁹⁴

Aynı yöntem Müller’e göre mitolojik ifadelerin anlaşılması için de kullanılmalıdır. Onun açısından mitler dilin gelişim aşamasındaki bir döneme aittir ve onlarda kutsal varlıklara atfedilen şeylerden bazıları saçma, bazıları da iğrençtir. Bu hikâyeleri, Hristiyan din adamlarının yaptığı gibi, tüm insanlığa önceden verilmiş ilahi vahyin bozulmuş ve yanlış anlaşılmış parçaları olarak görmek doğru değildir. O halde onlarla kastedilen asıl anlam ortaya konmalıdır.⁹⁵

Müller mitlerin anlamlarının ancak karşılaştırmalı dil incelemeleri ile çözülebileceğini düşünür. O, “*Karşılaştırmalı filoloji, bütün bu dönemleri belgelere dayalı tarihin sınırları içine çekerek bu zamanlara ait hususiyetleri görmemizi sağlar. Böylece Sanskritçe, Yunanca, Almanca ve diğer Aryan dilleri henüz ortaya çıkmadan önce, onların hepsinin birlikte bulunduğu bir dönemin düşünce, din ve medeniyet safhasını öğrenebiliriz*” der.⁹⁶ Yani ona göre mitlerin çözümlenmesi için

⁹² *Selected Essays*, c, I, s. 192, 194

⁹³ *My Autobiography*, s. 141

⁹⁴ *Physical Religion*, s. 28, 29

⁹⁵ *Comperative Mythology*, s. 13

⁹⁶ *Comperative Mythology*, s. 17

karşılaştırmalı filoloji ve etimolojik tahlilden yararlanılmalıdır.⁹⁷ Bu bakımdan Müller mitlerin çözümlenebilmesi için, onların tıpkı diller ve lehçeler gibi tasnif edilerek her bir mitin sistematize olmadan önceki ilk konumuna getirilmeleri gerektiğini düşünür. Bu konuda o şöyle der:

*“Pek çok mit birlikte parçalara ayrılmalı ve pas çözüldükten sonra her bir mitin tıpkı sikke gibi üretildiği yeri, çağı ve ustaları belirlenmelidir. Tıpkı eski madalyaları, altın, gümüş ve bakır diye ayırdığımız gibi, tanrılar, kahramanlar ve insanlarla ilgili hikâyeleri dikkatlice ayırmalıyız.”*⁹⁸

Müller’e göre karşılaştırmalı filoloji metodu, özellikle Aryan uluslarına ait mitlerin çözümü için elverişli bir usuldür. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi, Aryan uluslarının mitleri hemen hemen müşterektir. Aynı zamanda onların dilleri ortak bir kökten geldiği için - dil araştırmaları neticesinde Sanskritçe, Zendce (Pehlevi), Yunanca, Latince, Gothik, Slav ve Kelt dilleri, kelime yapısı bakımından karşılaştırılınca tüm bu dillerin kaynağını teşkil eden ve Asya’da küçük bir kabile tarafından konuşulan bir dilin var olduğu sonucuna ulaşılmıştır⁹⁹ - bir dilde mecaz olarak bulunan bir kelime, etimolojik anlamı bakımından bir başka Aryan dilinde asıl halde bulunabilmektedir. Örneğin ona göre Fransızca’da bir kelimenin kök anlamını bulmak o kelimeyi İtalyanca, İspanyolca gibi dillerdeki uygun formlarıyla kıyaslamadıkça zordur. Aynı şekilde Yunanca ve Latince bir kelimenin kök anlamını da Sanskritçe ile kıyaslanınca bulunabilir. Burada Müller’in Sanskritçe’ye ve Vedalara ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Çünkü ona göre, Sanskritçe –kendi ifadesiyle- *“diğerlerinin belki de en büyük kardeşi”* olduğu için pek çok kelimeyi en ilkel haliyle muhafaza etmektedir. Bu bakımdan mitolojik araştırmalar için özellikle Vedaların büyük bir önemi haizdir. Vedalarda bütün doğal ve ilkel mitoloji korunmuştur.¹⁰⁰

2. Dinlerin Dil Ailelerine Göre Sınıflandırılması

Dinler tarihi açısından bakılınca, dünya üzerinde pek çok din ve bu dinlerle ilgili malzeme olduğu görülür. Müller, dinlere ait malzemenin din bilimlerinin

⁹⁷ *Natural Religion*, s. 22

⁹⁸ *Comperative Mythology*, s. 86; *Selected Essays*, c, I, s. 615

⁹⁹ *Comperative Mythology*, s. 20

¹⁰⁰ *Comperative Mythology*, s. 76

hizmetine sunulması için, dinlerin ilmi prensiplere uygun olarak sınıflandırılması gerektiği görüşündedir.¹⁰¹ Bu nedenle o, bu konuda daha önceden yapılmış tasnifleri kısaca ele alır ve bunlarla ilgili görüşlerini dile getirir.

Dinlerle ilgili sınıflandırmalardan ilki, o zamana kadar yapılagelmiş olan hak (true) ve batıl (false) şeklindeki tasniftir. Müller bu sınıflandırmanın ilmi gayeler açısından uygun bir sınıflandırma olmadığını belirtir. Ona göre bu konuda herhangi bir spekülasyona girmeye bile lüzum yoktur.¹⁰²

Bu konuda yapılan diğer bir sınıflandırma, ilahi ve tabii din şeklindedir. Buradaki tabii din (natural religion) batıl din anlamında değildir. Bu tasnife göre tabii din, vahye dayanmayan bazı tarihi din şekillerini ifade eder. Mesela Brahmanizm, İslamiyet'in gözünde tabii dindir. Hristiyanlar açısından da Hristiyanlık ve Musevilik dışındaki tüm dinler tabii din olarak telakki edilir.¹⁰³

Bunun yanında tabii din (natural religion) başka anlamda da kullanılmıştır. Özellikle XIX. yüzyıl filozofları, her tarihi dindeki ortak bazı prensipleri “tabii din” olarak kabul etmişlerdir. Mesela Denis Diderot (1713–1784), tabii din kavramıyla insan fitratına yerleştirilmiş olan hakikatleri kastetmişti.¹⁰⁴ Müller'e göre bu anlamdaki tabii din, dil biliminde kullanılan “genel gramer” (grammaire generale) tabiriyle aynıdır. Nitekim bu tabirle, her gramerde zorunlu olarak mevcut olan, fakat şu anda insanoğlu tarafından konuşulan herhangi bir dilde toptan tam olarak kendini göstermeyen, saf olarak mevcut olmayan temel kaideler kastedilir. Dinde de durum aynıdır. Tabii dinin tüm doktrinlerini bünyesinde barındıran bir din yoktur.¹⁰⁵

O, bu tasnifin ilkine nazaran biraz daha ilmi göründüğünü belirtir. Çünkü diğeri, dinleri dışlayıcı bir tavırla ele alırken, bu sınıflandırmada dışlayıcılık ondaki kadar belirgin değildir. Fakat dinleri ilahi ve tabii olarak ikiye ayırmak, din araştırmaları açısından pek de kullanışlı olmayan bir sınıflandırmadır. Dolayısıyla Müller, tüm tarihi dinleri ilahi ve tabii diye ayırırsak, bu durumda “tabii” teriminin, ilahiliğin karşıtı olarak kalacağını belirtir. Bu bakımdan böyle bir sınıflandırma ilmi

¹⁰¹ *Science of Religion*, s. 68

¹⁰² *Science of Religion*, s. 69

¹⁰³ *Science of Religion*, s. 69

¹⁰⁴ *Science of Religion*, s. 70; *Natural Religion*, s. 53; Wach, age. s. 256; Kitagawa, “The History of Religions in America”. s. 16; Sharpe, age. s.14; Eliade. agm. s. 111

¹⁰⁵ *Science of Religion*, s. 71

gayeler açısından kullanışlı değildir. Nitekim dünya üzerindeki dinlerin neredeyse tamamı, ya kurucuları tarafından ya da sonraki mensupları tarafından “ilahî” olarak görülmektedir. Örneğin Vedaların vahye dayalı olduğu kabul edilir. Hatta bu vurgu Yahudilikte ve Hristiyanlıkta olduğundan daha fazladır. Yani hemen hemen tüm dinler, kendi doktrinlerinin doğruluğunu savunmak üzere ilahiliği destek olarak kullanmışlardır.¹⁰⁶

Bu sınıflandırmalara nazaran, görece daha ilmi olan bir tasnif, milli (national) ve ferdi (individual) şeklindeki sınıflandırmadır. Bunlardan birincisi kurucusu belli olmayan, toplumda kendiliğinden ortaya çıkan dinleri, ikincisi de kendileri tarafından kurulduğu ya da planlandığı farz edilen kişilerin isimlerini taşıyan dinleri ifade eder. Müller birinci gruba eski Yunanlıların, Brahmanların, Romalıların, Slavların, Eski Germenlerin (Teuton) ve Keltlilerin dinlerinin, ikincisine de Hz. Musa’nın, Zerdüş’tün, Budda’nın, Konfüçyüs’ün, Laotze’nin, Hz. İsa’nın ve Hz. Muhammed’in dinlerinin girdiğini ifade eder.¹⁰⁷

Bu sınıflandırma her ne kadar basit ve kullanışlı gibi görünse de, Müller açısından eleştirel bir gözle değerlendirilince kullanışsızdır. Çünkü kurucusu olan dinlerin doktrinlerinin ne kadarının din kurucusuna ne kadarının da seleflerine ait olduğunu, ya da daha sonradan orijinal öğretiye neler ilave edildiğini belirlemek güçtür. Bunun yanında kurucusu olan dinlerin kurucularına, kendi doktrinlerinin yepyeni bir öğreti olup olmadığını soracak olursak genellikle negatif bir cevap alırız. Nitekim Konfüçyüs geçmiş geleneklerin bir taşıyıcısı olduğunu; Hz. İsa, kanunları ve eski peygamberlerin öğretilerini tamamlamak için geldiğini ifade etmiş, Hz. Muhammed de kendi inancını Hz. İbrahim’e dayandırmıştır.¹⁰⁸

Müller’in din araştırmaları için kullanışlı olduğunu düşündüğü üç tür sınıflandırma vardır. Bunlar:

- a. “Politeistik, dualistik ve monoteistik dinler” şeklindeki sınıflandırma.
- b. Dil ailelerine göre, dinlerin sınıflandırılması.
- c. Kitabı olan ve olmayan dinler olarak sınıflandırma.

¹⁰⁶ *Science of Religion*, s. 71, 72, 74

¹⁰⁷ *Science of Religion*, s. 79

¹⁰⁸ *Science of Religion*, s. 80

Müller, politeistik, dualistik ve monoteistik dinler şeklindeki sınıflandırma hakkında fazla şey söylemez. Fakat o, bu sınıflandırmaya “henoteistik” ve “ateistik” şeklinde bir ilavenin yapılabileceğini belirtir. Ona göre henoteizm özellikle Vedik dinde müşahade edilebilir. Ateistik dinlere örnek olarak da Buddizm’in ilk safhaları verilebilir.¹⁰⁹

Müller dil ailelerine göre dinlerin tasnifini, dil araştırmalarından yola çıkarak ortaya koymaktadır. O, filolojinin sonuçlarını karşılaştırmalı din çalışmaları için kullanmış ve dinleri hakiki veya batıl diye, ya da ilahi ve tabii diye ayırmaktan uzak durarak bu tür ayırımların bilimsel amaç için uygun olmadığını vurgulamıştır.¹¹⁰

Yukarıda da ifade edildiği gibi Müller’e göre dil ve din birbirinden ayrılmaz iki unsurdur. Din insan konuşmasının kutsal bir lehçesidir. O, “*eğer diller arasında genetik bir bağ varsa bu bağın dünya dinlerinde, en azından eski çağların dinlerinde olması beklenir*” der. Dolayısıyla dinin eski dile olan bağımlılığı bu şekilde anlaşılnca, dil bilimi için kullanılan sınıflandırma din bilimine uyarlanabilir. Bu bakımdan Müller dinleri, içinde doğdukları dil ailelerine göre sınıflandırmaya çalışır.¹¹¹

Müller, dil incelemeleri neticesinde, Asya bölgesinde “Turan, Sami ve Aryan” adıyla bilinen üç büyük dil ailesinin keşfedildiğini belirtir. Bu üç büyük dil ailesi, -dini ve politik saiklerle - üç büyük merkezde ortaya çıkmıştır.¹¹² Buna göre dünya dinleri de Turan, Sami ve Aryan dinleri olarak üç ana gruba ayrılabilir.¹¹³

Dil araştırmacıları, Turan dil ailesini Kuzey ve Güney Turan olmak üzere iki ana bölüme ayırmışlardır. Kuzey Turan grubunun üyeleri, Tunguzca, Moğolca, Tatarca, Fince; Güney Turan grubunun üyeleri ise, Tayland, Malezya, Bhotiya ve Tamul dilleridir. Çince ise bu iki grubun merkezine yerleştirilir.¹¹⁴ Müller, Turan dilinin en eski temsilcilerinden olan Çinlilerde şiirsel olmayan ve renksiz bir din tipi bulunduğunu belirtir. Öyle ki bu dinde birbirlerini bir arada tutan daha yüce bir güç

¹⁰⁹ *Science of Religion*, s. 81

¹¹⁰ Sharpe, age. s. 44; Borgeaud, age. s. 25

¹¹¹ *Science of Religion*, s. 90, 144; *Natural Religion*, s. 24; *Origin*, s. 262; Harry B. Partin, “Classification of Religions”, E. R. c. 3, s. 527

¹¹² *Science of Religion*, s. 94; Kitagawa – Strong, agm. s. 206

¹¹³ *Science of Religion*, s. 91, 144

¹¹⁴ *Science of Religion*, s. 94

olmadan, birbirinin yanı başında duran ve dağları, nehirleri, ışığı, yıldırımını, güneşi, göğü temsil eden basit ve tek ruhlara ve hayaletlere ibadetten oluşan, bir bakıma tek heceli (monosyllabic) bir yapı vardır. Bunun yanında Çin’de atalara tapınma ile de karşılaşılır. Ölmüş ataların ruhlarının iyiliği ve kötülüğü idare edebildikleri ve bazı insan fiillerini etkileyebildikleri kabul edilir. İşte bu şekilde hem tabiat ruhları hem de ölmüş atalara tapınmadan ibaret olan bu çifte ibadet türü Çin’in eski halk dinidir.¹¹⁵

Çin’de bu ibadet türlerinin yanında, yarı dini yarı felsefi bir inanç olan yüce güçlere inanç da vardır. Bu güçler dil felsefesinde “Sebeup ve Sonuç” (Form and Matter), ahlak dilinde “İyi ve Kötü” (Good and Evil), din ve mitoloji dilinde ise “Gök ve Yer” (Heaven and Earth) olarak tasvir edilir.¹¹⁶

Sami dinlerine gelince bu din ailesi, bir yandan Babillilerin, Fenikelilerin ve Kartacanyalıların politeistik dinlerini bir yandan da Yahudilerin, Hristiyanların ve Müslümanların dinlerini kapsar. Bu din ailesinin genel karakterini Müller tek bir cümleyle “*onların inancı tarihteki tanrıyadır*” diyerek açıklar. Yani onların inancı, milletlerin, ırkların ve bireylerin kaderini etkileyen bir tanrıya imandır.¹¹⁷

Müller, Sami tanrılarının isimlerinin çoğunlukla ahlaki nitelikleri açıklayan kelimeler olduğunu belirtir. Bu adlar Kadir (the Strong), Yüce (the Exalted), Rab (the Lord), Kral (the King) gibi isimlerdir. Ona göre bu tanrılar kutsal kişilikler olarak gelişir. Aryan tanrısı, tabiatın peçesinin arkasındaki tanrı iken Sami tanrısı, tarihin tanrısıdır. Yani bu tanrı tabiat kuvvetlerini kullanan bir tanrı olmaktan ziyade bireylerin, ırkların ve milletlerin tanrısıdır. Böylece Müller’e göre birçok Sami tanrısı büyük bir güç sarf etmeden - politik yapıya bağlı olarak- politeizmden bir tanrıya ibadet tarzına dönüşmüştür.¹¹⁸

Müller’e göre din aileleri sınıflandırmasının üçüncü kolu ise Ari dinleridir. Aryan dinlerinin genel özellikleri konusunda Müller şöyle der:

“Aryan ırkı, maceraperest evlatları sayesinde tabiat güçlerinin tasvirleri olan müşterek tanrı isimlerini, Hindistan vadilerinden Almanya’nın ormanlarına

¹¹⁵ *Science of Religion*, s. 91

¹¹⁶ *Science of Religion*, s. 92

¹¹⁷ *Science of Religion*, s. 92

¹¹⁸ *Science of Religion*, s. 93

kadar taşımıştır. Onların ibadetleri sıkça dile getirildiği gibi, tabiata ibadet değildir (worship of nature). Tek kelimeyle söyleyecek olursak onların inancı, tabiattaki tanrıya (the God in nature), yani tabiatın muhteşem maskesinin arkasındaki tanrıya ibadettir.”¹¹⁹

Müller, Afrika kıtasına ait dilleri, Bantu dilleri olarak isimlendirir. Bu dil ailesine, Kafır, Kongo, Angola Damara, Otyiherero, Setchhuana ve Kisuaheli kabilelerinin dilleri girer. Eski Mısır dilinin Kafır ya da diğer dillerle ilişkisinin henüz çözülemediğini belirten Müller, Eski Mısırda Nil etrafında oluşan oldukça zengin bir dil ve dinin teşekkül ettiğini belirtir. Ayrıca o, diğer Afrika dilleri hakkında çok fazla şey bilinemediğinden onların dinleriyle, özellikle de dinlerinin ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilgili çok az şey bilindiğini söyler.¹²⁰

Amerika kıtasına gelince, Müller Amerika’nın kuzeyinde, dinleri hakkında bilgi sahibi olmadığımız ve aynı zamanda buraya değişik yerlerden göçlerin olduğunu gösteren pek çok dilin mevcut olduğunu belirtir. Güney Amerika’da ise başlıca önemli merkezler, Peru ve Meksika’dır. Müller onların oldukça iyi tesis edilmiş inanç ve ibadet şekillerinin var olduğunu belirtir.¹²¹

Müller, dinlerin incelenmesi açısından bir sınıflandırmanın da kitabı olan ve olmayan dinler olarak ikiye ayrılabilirliğini belirtir. Buna göre, kitabı olan dinler kendi arasında şu şekilde ayrılabilir:¹²²

- a- Sami Dinleri: Bu gruba Eski ve Yeni Ahit ile Kuran girer.
- b- Aryan Dinleri: Budizm, Caynizm, Zerdüştilik ve Brahmanizm.
- c- Çin Dinleri: Laotze ve Konfüçyüs’ün eserlerini ihtiva eden dinler.

Kitabı olmayan dinler de bunların dışında kalan Kızılderililer, Afrikalılar ve Avustralya yerlileri gibi yazılı kaynakları olmayan halkların dinleridir. Onların dinleri de dilleri kadar eskidir fakat bununla ilgili yazılı eserleri mevcut değildir.¹²³

Müller din bilimi araştırmaları konusunda öncelikle iki din ailesine önem verir. Bunlar Aryan ve Sami dinleridir. Nitekim doğunun başlıca kutsal kitapları bu

¹¹⁹ *Science of Religion*, s. 93

¹²⁰ *Science of Religion*, s. 99

¹²¹ *Science of Religion*, s. 103

¹²² *Natural Religion*, s. 214

¹²³ *Natural Religion*, s. 216

dillerde yazılmıştır.¹²⁴ Ona göre çalışmalar bu iki dil ailesi üzerinde yoğunlaştırılabilirse, din bilimi de yeterince gelişebilecek ve onun olgunlaşması da sonraki birkaç kuşak boyunca devam edecektir. Aryan ve Sami ırkları arasında önemli tanrıların isimleri, dua (prayer), kurban, altar, ruh, kanun ve inanç gibi terimler korunmuştur ve bu kalıntılar bu dinlerin oluşum safhalarının araştırılması için bir açıklama sağlayabilir. Buna benzer çalışmalar aynı zamanda Turan ırklarının dilleri ve diğer dünya dinleri konusunda da yapılmalıdır.¹²⁵

3. Dinler Tarihi Araştırmalarında Kutsal Kitapların Önemi

Müller'e göre kutsal kitaplar, dinler tarihi araştırmalarında önemli bir yer tutar. O, dinler tarihinin, dinin menşei problemini ele aldıktan sonra, kutsal kitaplara dayanarak mevcut dünya dinlerinin tarihini incelemesi gerektiğini ifade eder. Dinlerin tarihiyle ilgili bilgilerin elde edileceği başlıca kaynaklar da kutsal kitaplardır.¹²⁶ Nitekim o, "...*ilkel dinlerin araştırılması hususunda dil bize malzeme sunmuştu, aynı şekilde dinlerin tarihi gelişimi konusunda dilin somutlaştığı yazılı metinler de bize büyük katkı sağlayacaktır.*" der.¹²⁷

Müller, dinlerle ilgili kutsal metinlerin dinler tarihi araştırmalarındaki önemini belirttikten sonra, bu kaynakların tespit edilip araştırmacıların hizmetine sunulması gerektiğini ifade eder. Bu konuda atılacak ilk adım da büyük dinlerin -ki Müller'in büyük din olarak kabul ettiği inanç sistemleri, herhangi bir kutsal kitaba sahip olan dinlerdir¹²⁸ - eski yazmalarının tercüme edilerek basılmasıdır.¹²⁹

Müller bu amaçla doğunun kutsal metinlerini tercüme etmeyi düşünür. Fakat Rigveda'nın basımını tamamladığı sırada bu görevin altından tek başına kalkamayacağını anlar ve bunun için bir komisyon oluşturmaya karar verir.¹³⁰ Böylece Müller ve arkadaşları, önde gelen dinlerin kutsal kitaplarını (Doğunun

¹²⁴ *Natural Religion*, s. 311

¹²⁵ *Science of Religion*, s. 104; *Natural Religion*, s. 217

¹²⁶ *Psychological Religion*, s. 29; *Natural Religion*, s. 216

¹²⁷ *Science of Religion*, s. 52

¹²⁸ Kitagawa – Strong, agm. s. 207

¹²⁹ *Science of Religion*, s. 52

¹³⁰ *Natural Religion*, s. 23

Kutsal Kitapları) *The Sacred Books of the East* adı altında 50 cilt halinde tercüme ederler.¹³¹

Müller'e göre dünyanın en eski yazılı metinleri kutsal kitaplardır. Her yerde yazılı eserlerin tarihi kutsal kitaplarla başlar. Yani yazılı eser fikri, bu kutsal kitaplardan ortaya çıkmıştır.¹³²

Peki, neler kutsal kitap olarak kabul edilmelidir?

Biz diyor Müller “*Doğunun Kutsal kitaplarını tercüme ederken neleri kutsal kitap olarak kabul edeceğimiz hususunda tereddüt etmiştik. Şimdiye kadar hep vahiy ürünü olan ya da Tanrı tarafından din büyüklerine bildirilen kitapları ilahi kitap olarak telakki etmekteydik. Fakat bu görüşü benimseyecek olursak, Buddizm’in metinlerini, Konfüçyüs ve Laotzo’nun kutsal yazmalarını ve hatta belki de Eski Ahit’i bile çalışmanın dışında tutmamız gerekiyordu.*”¹³³ Bu nedenle Müller dini toplulukça inanç, ahlak ya da ibadet konularında bir meseleyi öğrenmek için müracaat edilen, sahih (canonic) sayılan ve din konusunda en yüksek otorite kabul edilen kitapları kutsal kitap olarak kabul ettiklerini belirtir.¹³⁴

Müller, Ekber Şah’ın¹³⁵ da sarayında dinleri incelemek için kutsal kitaplarla ilgili bazı çalışmalar yaptırdığını, fakat bu dönemde henüz ilmi prensipler keşfedilmediği için verimli sonuç elde edilemediğini belirtir. Örneğin onun, Vedaların tercümesi diye elinde bulundurduğu şey aslında Atharvavedanın tercümesidir. Fakat Müller, artık “eleştirel ilim” kriterlerinin bilindiğini ve araştırmacının bir eseri incelerken muhakkak şu soruların cevaplarını bulması gerektiğini ifade eder: Eser ne zaman, nerede, kimin tarafından yazıldı? Yazar konuya kendisi şahit oldu mu, yoksa duyduklarını mı aktardı? Tüm kitap bir kerede mi yazıldı, yoksa parça parça mı? Eğer parça parça yazıldıysa, bu son parçaları kitabın bütününden ayırabilir miyiz?¹³⁶

¹³¹ *Psychological Religion*, s. 30; *Natural Religion*, s. 538

¹³² *Psychological Religion*, s. 30; *Science of Religion*, s. 298

¹³³ *Natural Religion*, s. 538

¹³⁴ *Natural Religion*, s. 539

¹³⁵ Celaleddin Ekberşah Ebu’l – Celaleddin (1556–1605). Hindistan’da kurulan Gürkanlılar Türk İmparatorluğunun III. hükümdarıdır.

¹³⁶ *Science of Religion*, s. 20; *My Autobiography*, s. 277

Ona göre bu şekilde yapılan bir çalışmayla, dinlerin kendilerine dayandığını ileri sürdükleri dokümanlardan nelerin asli nelerin ilave olduğu ortaya çıkar.¹³⁷

Müller'e göre dinlerin kendilerine dayandıklarını iddia ettikleri kitaplara, tarih kitaplarından çok daha fazla eleştirel gözle bakılmalı ve daha ikna edici testlere tabi tutulmalıdır. Bu konuda din bilimine gene dil bilimi yardımcı olacaktır. Tarihçiler neyin modern neyin eski olduğunu kaçırabilir, fakat gramerci dilin yapısını inceleyerek onun gerçek zamanını tespit edebilir.¹³⁸

Kutsal kitapları incelerken göz önünde tutulması gereken hususlardan bir diğeri, kutsal kitapların sistematik olmayışıdır. Bu kitaplarda iyi düzenlenmiş itikat, ibadet veya ilmiyal bilgileri bulamayız.¹³⁹ Bu konuda dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi de kutsal kitabın yazıldığı dilin en eski formunu bilme zorunluluğudur. Dinin gerçek değerini belirlemek için, ifadeleri o zamanki anlamlarından uzaklaştırarak yorumlayamayız. Onları kendi hakiki tarihsel ortamları içinde okumalıyız.¹⁴⁰ Çünkü Müller'e göre insanlık basit ve ilkel bir halden günümüzdeki karmaşık şekle tekâmül ederek gelmiştir. Dolayısıyla dil gibi dinin de çocukluk, gençlik ve olgunluk dönemi vardır.¹⁴¹ Eğer dünya böyle çocukça bir döneme sahipse, bu dönemin insanları çocuk gibi düşünür, çocuk gibi konuşur. Tam olarak çocukça denemese de Eski Ahitte bile henüz soyut safhaya ulaşmamış fikirler mevcuttur. Örneğin insanı günaha teşvik edici şey orada insan ya da hayvan formunda aktif bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Bu nedenle kutsal kitapları sanki bizim yüzyılımızda ve bizim dilimizde yazılmış metinler gibi düşünmemeliyiz.¹⁴²

¹³⁷ *Science of Religion*, s. 20

¹³⁸ *Science of Religion*, s. 20

¹³⁹ *Psychological Religion*, s. 87

¹⁴⁰ *Science of Religion*, s. 206

¹⁴¹ Bkz. II. Bölüm: Dinin Doğuşu konusundaki görüşleri.

¹⁴² *Science of Religion*, s. 32, 204

II. BÖLÜM

MAX MÜLLER'E GÖRE DİN TEORİLERİ ve DİNİN DOĞUŞU

A. XIX. Yüzyılda Dinin Kökeni Konusunda Ortaya Atılan Bazı Teoriler Ve Max Müller'in Bu Teorilerle İlgili Düşünceleri

Dinin kökeni konusundaki teoriler genellikle Müller'in yaşadığı dönemde ortaya çıkmıştır. Fakat bu konu sadece XIX. yüzyıl entelektüel insanının problemi değildir. O, insanın zihni faaliyetini yürüttüğü en eski dönemlerden beri merak edile gelen bir konudur. Zira E. Boutroux'un dile getirdiği gibi, insan zihninin kendisinden vazgeçilmesi imkânsız ihtiyaçlarından biri, varlıkların tabiatını ve menşeyini açıklamayı hedef edinmiş olmasıdır.¹

Dinin kökeni problemine her çağ ve kültür kendi anlayışına uygun bir şekilde cevap bulmaya çalışmıştır. Bu durum verilen cevapların zamanın ve geçerli paradigmanın bir ürünü olduğunu göstermesi bakımından mühimdir.

Batıda dinlerin kökeni ile ilgili ilk araştırmalar eski Yunan'da başlamıştır. Fakat orada konuyla ilgili söylemlerin, aslında sırf dinin kökenini merak gayesinden değil, inancın bir hayalperestlik olduğunu ispatlamak için ortaya konulduğu söylenebilir. Örneğin Thales, her şeyin kaynağının su olduğunu söylemiştir. O, bu görüşüyle felsefe tarihinin başına yerleştirilir. Müller onun gayesinin, aslında her şeyin tanrılar tarafından yaratıldığı fikrine itiraz etmek olduğunu belirtir. Benzer bir şekilde Heraklitos da dinin menşeyinin kutsal bir hastalık olduğunu ifade etmiştir.² Xenophanes (İ.Ö. 569–477), insan biçimci yapısı nedeniyle paganizmin ahlaka ve mantığa aykırı olduğunu düşünür. O, zamanın din anlayışını ve kendi görüşünü yansıtmaları bakımından önemli olan şu sözleri söylemiştir:

“... Ölümlüler sanıyorlar ki, tanrıları da kendileri gibi doğmuşlardır; kendileri gibi giyinirler, kendilerinin biçimindedirler. Nitekim Habeşler tanrılarını kendileri gibi kara ve yassı burunlu; Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye

¹ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev: Yard. Doç. Dr. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1997, s. 157

² Müller, *Lectures on the Origin and growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India*, s. 6,7

*düşünürler. Böyle olunca atların, aslanların elleri olup da resim yapabilselerdi, atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizeceklerdi...”*³

Böylece Xenophanes, içinde yaşadığı toplumun inançlarına karşı eleştirel yaklaşımı başlatmıştır. Onun açtığı bu yolda bundan sonra başka Yunan filozofları da yürüyecektir.⁴

Orta çağ Hristiyan dünyasında vahiy teorisiyle birlikte, hemen hemen XIX. yüzyıla kadar sürecek olan en önemli teori Euhemerizm teorisi olmuştur. İ.Ö. III. yüzyılda ortaya çıkmış olan bu teorinin ana teması, insanların çok tanrıcılığa ölmüş atalarını yüceltmeleri sonucunda ulaşmış oldukları fikridir. Euhemerus (MÖ. 330–260), *Hiera Anagraphe* (Kutsal Yazıt) adlı eserinde, tanrıların ortaya çıkışını önemli bazı kişilerin yaşarken veya ölümlerinden sonra tanrılaştırılmalarına bağlamıştır.⁵

IV. yüzyılda Firmicus Maternus (M.S. IV yy.), *De Errore Profanum Religionum* adlı eserinde, insanların çok tanrı fikrine ölmüş olan bazı kimseleri yüceltmeleri sonucunda vardıklarını yazar. Martinus (İ.S. 515–580) ise, *De Corretione* adlı eserinde, tufandan önce insanlar arasında bir tek tanrı inancının var olduğunu, fakat bu inancın daha sonra dejenere edildiğini ve çok tanrılı bir sistem ortaya çıktığını belirtir. Ona göre, bütün tanrılar cinlere tapmanın sonucunda ortaya çıkmışlardır.⁶

Rönesans’la birlikte bazı filozof ve hümanistler, Hermetik metinlerin keşfiyle birlikte ilksel bir vahyi aramaya başlamışlardır. Hermetizme olan bu ilgi, bir gerçeği de gün yüzüne çıkarmıştır. Eliade bu gerçeği şöyle dile getirir:

“O, rönesans insanının sadece Hz. Musa ve Kabbala’ya değil, aynı zamanda Platon’a ve her şeyden önce Mısır ve İran dinlerinin esrarına nüfuz edebilen çok önemli bir “eski vahye” duyduğu özlemi gösteriyordu. Yine bu ilgi, Ortaçağ mirası olan derin tatminsizliği; Ortaçağ insan ve kâinat kavramlarını, taşra Hristiyanlığına reaksiyonu ve aynı zamanda mitolojik, tarih ötesi, evrensel bir dine duyulan özlemi açıklıyordu. İşte iki asra yakın bir zaman Mısır ve Hermetizm,

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 27; Eric J. Sharpe, *Comparative Religion, A History*, 4. 13

⁴ Sharpe, age. s. 4

⁵ Sharpe, age. s. 6; 50 Key Words *Comperative Religion*, s. 26

⁶ Mircea Eliade, “Bir Bilim Olarak Dinler Tarihi”, Yitik, Hz. Meryem ve Efes, *Dinler Tarihi Yazıları*, s. 109; Sharpe, *Comparative Religion, A History*, s. 13

*inançlı olduğu kadar inançsız, gizli ateist pek çok ilahiyatçı ve filozofa musallat olmuştur.”*⁷

Bu şekilde Rönesans sonunda ortaya çıkan “eski vahyi” arama ruhu, daha sonra Batı Hristiyanlığını sarsmıştır.⁸ Rönesans’la başlayan tatminsizlik nedeniyle bundan sonra, bilim adamlarından çoğu, genelde ilkel dinlerde, Hristiyanlığa ölümcül bir darbe indirecek bir silah aramaya başlamışlardır. Nitekim bütün Rönesans dönemi boyunca Hristiyanlığa karşı, esas itibarıyla pagan çağı uygarlığına duyulan hayranlıktan kaynaklanan bir tür düşmanlık var olmuştur. Buna göre eğer ilkel dinin, bir heyecan geriliminin veya toplumsal işlevin tahrik ettiği, akla aykırı ve saçma bir kuruntu olduğu ispatlanabilirse, buradan hareketle tüm dinlerin gözden düşürülebileceği ve belki de ortadan kaldırılabileceği fikri hâkim olmaya başlamıştır.⁹

Rasyonalizm ise dinin kökeni probleminin daha ciddi bir şekilde ele alınmasını sağlamıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren arkeolojik, paleontolojik araştırmaların başlamasıyla eski yapılar, heykeller, mezarlar, kafatasları, iskelet parçaları, mağara resimleri, inançlar araştırılmış ve buna dayalı olarak, ilkel insanın diniyle ilgili bazı teoriler ileri sürülmüştür.¹⁰ Yüzyılın gelişen pozitivist ve evrimci paradigmasının sosyal bilimlerdeki bir uzantısı olarak din, tarihselci bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Tarihselciliğe göre tarih, belirli evrimsel süreçlerden geçmiştir.¹¹ Buna göre din de basit bir başlangıçtan günümüze kadar bir gelişme süreci göstermiştir. O halde dinin ilk şeklini görebilmek için, ilkel denenen kimselerin inanışlarına bakmak gerekir. Bu süreci hazırlayanlar, dinin ilk şeklinin fetişizm olduğunu kabul eden Charles de Brosses (1709–1777); dinlerin menşeyini ruhlara tapınma olarak gören Nicolas Bergier (1718–1790); Euhemerusçu G. Vico (1668–1744), David Hume (1739–1740), J. Locke (1632–1704) ve J. J. Rousseau (1712–1778) gibi filozof ve yazarlardır. Onlar, ilkel yaşamın büyük bir anlam taşıdığını ve genel olarak toplumsal

⁷ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 47

⁸ Eliade, *age*, s. 49

⁹ Pritchard, *İlkelerde Din*, s. 22; Bertnard Russel, *Sorgulayan Denemeler*, çev: Nermin Arık, Ankara, 1995, s.36

¹⁰ Günay Tümer, “Çeşitli Yönleri ile Din”, A.Ü.İ.F.D. s. 237

¹¹ Rafealla Pettazzoni, *Tanrıya Dair*, Derleyen ve Çeviren: Fuat AYDIN, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 19

yaşamı anlamaya izin verdiğini düşünmüşlerdir.¹² Bunlardan Hume, ilkel insanda mevcut olan korku, kaygı ve beğenilme duygularının üstün ve yüce (kutsal) varlık kavramının oluşmasına yol açtığını, bir süre sonra insanın bu varlıkları kendisine benzer şekilde tasavvur etmeye başladığını belirtir. Ona göre ilkel insanlar, ne denli güçlü ve görünmez nitelikler atfetseler de tanrılarının bir tür insandan başka bir şey olduğunu düşünmezler. Onlar bu tür varlıkları, daha sonra doğadaki olay çeşitliliğini açıklayabilmek için çoğaltmışlardır.¹³

Hume, “*tarihin ne kadar gerisine gidersek gidelim, insanlığın çoktanrıçılığa o denli dalmış olduğunu görürüz*” der. Ona göre, daha yetkin bir dinden ne bir iz ne de bir belirti vardır. Bunun aksini iddia etmek, yani yazının bulunuşundan ya da herhangi bir sanat veya bilimin bulunuşundan önce, insanların tektanrıçılığın ilkelerine bağlı olduğunu iddia etmek, âlim, kadir-i mutlak bir tanrının varlığına inandıklarını öne sürmek, insanların kulübelere önce saraylarda yaşadıklarını, ya da tarım yapmadan önce geometri çalıştıklarını düşünmek gibi bir şeydir. Böyle bir kabul evrimsel düşünceye, yani zihnin aşağı olandan üstün olana doğru yavaş yavaş yükseldiği fikrine terstir.¹⁴

XIX. yüzyılda artık sadece dinin değil tüm kültür unsurlarının kökeni araştırma konusu olmuştur. Bu yüzyıl adeta bir menşé teorileri yüzyılıdır. Değişik kökenden gelen ilim adamları dil, din, hukuk, ahlak gibi hemen hemen tüm kültür unsurlarının kökeni ile ilgilenmeye başlamışlardır. Bu dönemde “köken ve gelişme” kavramları adeta birer klişe haline gelmiştir.¹⁵ Dinin kökeni ve gelişmesiyle ilgili en popüler teoriler de bu yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu dönemde ortaya atılan teorileri genel olarak birkaç açıdan değerlendirmek mümkündür:

XIX. yüzyılda ortaya çıkan teorilerin karakteristik özelliklerinden ilki, hemen hepsinin evrimci bir tarzda ele alınmış olmasıdır. Bu yüzyılda dinin evrimci bir tarzda algılanmasını en çok etkileyen, *Türlerin Menşei* kitabıyla Charles Darwin (1809- 1882) olmuştur. Ondan etkilenecek Herbert Spencer (1820–1903), insanlığın

¹² Pritchard, age. s. 19, 23; Charles Long, *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*, s. 43, Pettazzoni, age. s. 19

¹³ David Hume, *Din Üstüne*, çev: Mete Tunçay, Ankara, 1995, s. 42, 43, 54, 87

¹⁴ Hume, age. s. 35

¹⁵ Eliade, age. s. 55; Volkhard Krech, “From Historicism to Funktionalism: The Rise of Scientific Approches to Religions Around 1900 and Their Socio-cultural Context”, *Numen*, 47, 3, s. 245

evrimini açıklamaya girişmiş, Ernst Haeckel (1834–1919) “Yaratılış Hikâyesi” adlı kitabı yazmıştır.¹⁶ Dinlerin kökenini aydınlatma iddiasıyla çağdaş ilkellerle geçmiş dönemin ilkelleri arasında mukayese yapan ilk kişi, John Lubbock (1834–1913) olmuştur. O, tarih öncesi dönemleri ele aldığı ve palaeolithic ve neolithic terimlerini ilk defa kullandığı *Pre-historic Times* adlı eserini 1865’te yayınlamıştır. 1870’te ise dinin kökeniyle ilgili asıl görüşlerini ortaya attığı *The Origin of Civilisation and Primitive Condition of Man* adlı eserini yazmıştır. Lubbock, bu eserinde insanlığın gelişim çizgisini altı basamağa ayırmıştır: İlk ve en alt basamak, herhangi bir din ve mitoloji sisteminin olmadığı ateizm safhasıdır. Bundan sonra sırayla fetişizm –de Brosses’ten almıştır-, tabiata tapınma ya da totemizm – J.F. Lennan’dan almıştır-, şamanizm, politeizm ya da antropomorfizm ve son olarak da monoteizm ortaya çıkmıştır.¹⁷

Çok sonraları Lucien Levy Bruhl (1857–1939) da insanlığı zihniyet bakımından iki ana gruba ayırmıştır: İlkel toplumlar ve medeni toplumlar. Ona göre ilkel zihniyet, medeni zihniyetten tamamen farklıdır. Ama bu, ilkel insanın düşünce yapısının yanlış bir düşünüş şekli olduğunu göstermez. Onun zihni yapısını belirleyen iki unsur vardır: “Mantık öncesi düşünme” ve mistik katılıma meyleden “mistik düşünce”. Mistik düşünce ve mantık öncesi düşünme ile ilkel insan, vasıtasız ve içsel bir kavrama yeteneğine sahip olmaktadır. İlkel insan, dış dünya ile bir çeşit mistik iştirake angaje olduğundan günümüzdeki anlamda mantıklı düşünceye sahip değildir.¹⁸

Bruhl *La Mentalite Primitive* (1922) adlı eserinde, “ilkel anlayışın tutumu çok ayrıdır. İçinde yaşadığı doğa ona apayrı bir görünüm içinde kendini gösterir. Tüm nesneler ve tüm varlıklar oraya bir katılım ağı ve gizemden dışlanmayla katılır: ondaki yapı ve düzen budur...” der.¹⁹ Ona göre, Avrupalıların arkasında, yüzyılların güçlü zihinsel spekülasyon ve analizleri bulunmaktadır. Bunun sonucu olarak onlar, mantığa doğru yönelmiştir. Durkheim de ona benzer bir şekilde, ilkel toplumlarda

¹⁶ Tümer, agm. s. 238

¹⁷ Sharpe, *Comperative Religion a History*, s. 52; Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, s. 52; Sedat V. Örnek, *100 Soruda İlkellerde Din Büyü Sanat Efsane*, İstanbul, 1971, s. 127

¹⁸ Pritchard, age. s. 96; Demirci, age. s. 65; Eliade, age.s. 23; Walter Ruben, *Eski Hint Tarihi*, Ankara, 1944, s. 57; Cain, agm. s. 33

¹⁹ Pritchard, age. s. 96

ilkel bir mantık olduğunu ve mantıklı düşüncenin ise toplumların gelişmesine bağlı olduğunu ileri sürmüştür.²⁰

Evans Pritchard’a göre, Bruhl’un demek istediği ilkelerin tutarlı bir düşünme biçimine sahip olmadıkları değildir. O sadece ilkel inancın, bilimsel bir kavramla bağdaşmadığını vurgulamak istemiştir. İlkelerin bu tutumu, saçma değil sadece bizim için anlaşıl mazdır. Onlar da mantıksal düşünmektedir ama bizden ayrı bir mantık sistemiyle hareket ederler.²¹

XIX. yüzyılda, dinin kökeni ile ilgili ortaya çıkan teorilerin ikinci temel özelliği, hemen hepsinin ilkel denen insanların inançlarından yola çıkarak ortaya konmuş olmasıdır. Fakat teori sahipleri, görüşlerini açıklarken daha çok yaşayan ilkeleri referans almışlardır. Müller’e göre de din bilimlerinin öncelikli konularından birisi olan dinin mahiyeti, menşei ve gelişmesini araştırırken bakılması gereken ilk yer “ilkel” denilen insanların dinleridir. Onların dinlerini incelemek, dini düşüncenin başlangıcı hakkında, medeni toplumların kutsal kitaplarını incelemekten çok daha fazla bilgi verecektir.²² Fakat bu konuyu incelerken Müller’in referans aldığı ilkeler, diğer teori sahiplerinin dayandığı ilkelerle aynı değildir. Diğer teorisyenler yaşayan ilkeleri referans alırken Müller, görüşlerini daha çok geçmiş dönemin insanlarına dayandırır. Ona göre ilkel insan yeryüzündeki ilk insan değildir. İlkel insan, ilk faaliyetleriyle işaretler bırakan insandır. İnsan zihninin bıraktığı ilk işaretler de daima dilde somutlaşmıştır. Çünkü ona göre insan zihninin gelişim tarihi, dilin tarihiyle başlar. İnsan için dilden daha eski bir şey olamaz. Bu bakımdan ilkel insan akıllı, zeki ve konuşan insandır. İlkelerde gramatik ve isimlendirme açısından (kendi şartlarına göre), mükemmel denebilecek bir dil zenginliği olduğu görülür. Bu onlardaki zekânın ve mantığın da göstergesidir. Dolayısıyla bu konuda doğru bilgiye ancak atalarımızın ilk konuştuğu andan itibaren bize bıraktıkları arşivlerden öğrenebiliriz.²³

XIX. yüzyılda ortaya çıkan teorilerin bir diğer özelliği de, hemen hemen hepsinin aynı ilkellere dayanmasına rağmen farklı sonuçlara ulaşmış olmalarıdır.

²⁰ Örnek, age. s. 23

²¹ Pritchard, age. s. 97

²² *Antropological Religion*, s. 147

²³ *The Science of Thought*, s. 83, 85; *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, C: I, s. 4 *Antropological Religion*, s. 186; *Contributions to the Science of Mythology*, s. 12; *Origin*, s. 73

Nitekim bu yüzyılda dinin kökeni ile ilgili birden fazla teori ortaya çıkmıştır. Fakat aynı ilkelere dayanılarak ortaya atılan bu teorilerden çoğu, kimi zaman geceyle gündüz kadar birbiriyle tezat teşkil eder. Örneğin bazen bir kabile, bir gözlemci tarafından oldukça dindar olarak ifade edilirken, başka bir gözlemci ise sözkonusu kabilenin doğaüstü hakkında herhangi bir fikri olmadığını söyleyebilmektedir. Mesela antropologların totem, hayalet ve fetişlerle dolu olarak tarif ettikleri yerlerde misyonierler herhangi bir dinin izine rastlamadıklarını söylerken yine antropologların çok ilkel kavramların ötesinde herhangi bir yüce kavrama sahip olmadıklarını söyledikleri aynı ilkelerde, misyonierler derin dini hisler keşfettiklerini belirtmektedirler.²⁴ Bunun pek çok sebebi vardır. Her şeyden önce, teori sahiplerinden hemen hemen hiçbiri, gidip ilkel toplulukları bizzat gözlemlemiş değildir. Evans Pritchard'ın deyimiyle bu bir kimyacının bir laboratuara hiç adım atmamasına benzer bir durumdur.²⁵ Onlar, genellikle misyonierlerin, tüccarların ve kâşiflerin verdikleri seçmeci, düzensiz ve ilmi olmaktan uzak verilere dayanmaktadırlar. Öyle ki bu bilgiler gözlemciler tarafından toplanıyor, asıl bağlamlarından uzaklaştırılıyor, insanların merakını cezbeden yönler öne çıkarılarak sunuluyordu. Teori sahibi bilim adamları da tarihsel eleştiri kurallarını kullanmadan bu verileri alıp teorileri için malzeme yapıyorlardı.²⁶

Müller de yüzeysel gözlemlerle elde edilen verilere dayanarak varılan sonuçları eleştirir. Ona göre, ilkellerle ilgili bu konudaki görüş ayrılıklarının sebepleri her şeyden önce doğru bir din tanımının yapılmayışı, pek çok kimsenin hakikatleri doğru yorumlamaktan yoksun olması ve pek çoğumuzun tabiatında var olan bir zaaftan, yani önyargı ile yaklaşmaktan kaynaklanır. Bir başka deyişle, herkes dini öncelikle kendine göre tanımlamakta sonra da bunu ispatlama gayesiyle ilkel insanlara yönelmektedir. Nitekim bazı ilim adamlarına göre dinin insanda doğuştan var olduğunu, Çiçero'nun deyimiyle “tabiat tarafından zihnimize yerleştirildiğini” ispat etmek gerekir. Bunlara göre, açlık ve susuzluk hissi olmayan insan olmayacağına gibi, din hissi olmayan insan da yoktur. İşte bunu ispatlamak onların en önemli görevidir.²⁷ Ayrıca ilkellerin dinleri herhangi bir standarda sahip değildir.

²⁴ *Natural Religion*, s. 82, 85

²⁵ Pritchard, age. s. 12

²⁶ Pritchard, age s. 16

²⁷ *Natural Religion*, s. 86, 89; *Antropological Religion*, s. 117

Din bir kuşakta başka, diğer bir kuşakta başka olabilir. Bir kabilede dindar kimseler olduğu gibi, dinin ilahiler, ritüeller, adetler gibi boyutları vardır. Bunun yanında din havada uçan bir şeydir. Onu herkes istediği gibi algılar. Bu nedenle çoğu zaman aynı kabileyle ilgili, misyonerlerin ve seyyahların verdiği bilgiler farklı olabilmektedir.²⁸ Müller'e göre, kutsal metinleri olan dinleri bile anlamak oldukça zorken yazısı olmayan, dilleri tam anlaşılamayan ve sadece bir ya da birkaç defa ziyaret edilen ilkelerin dinleri sağlıklı bir şekilde anlaşılamaz.²⁹

Müller'in döneminde ortaya çıkan teorilerle ilgili söylenebilecek diğer bir özellik de, bu teorilerin sahiplerinden hiçbirinin gerçek anlamda dinler tarihçi olmayışıdır. Durkheim, bir sosyologdur ve görüşlerini, sosyolojik bir temele oturtmuştur. Freud, bir psikologdur; Tylor, Spencer ve Schmidt birer antropologdur. Bu bilim adamlarından her biri, kendi bakış açılarından bu probleme bir cevap bulmaya çalışmışlardır. Ayrıca her teori sahibi, dinin kökenini evrensel bir tarzda ortaya koyduğunu savunmuştur. Fakat Müller, hiçbir zaman böyle bir iddiada bulunmamıştır. Ona göre din, her kültürel ve coğrafi ortamda farklı başlangıçlara sahip olmuştur.

Bunun yanında şunu da belirtmek gerekir ki, din bilimlerinin bu dönemdeki en önemli konusu olan dinin menşeiyle ilgili pek çok teori ortaya çıkmasına rağmen, bu konuda tatmin edici herhangi bir çözüm ortaya konamamıştır. Bu nedenle sonraki ilim adamları, bu araştırma konusunu bir kenara bırakarak dini fenomenin diğer alanlarına yönelmişlerdir.

Bu yüzyılda ortaya çıkıp da Müller'in kendileri hakkında görüş beyan ettiği teoriler ve onun bu teorilerle ilgili düşünceleri şu şekilde sunulabilir:

1. Fetişizm

Fetişizm, Portekizce “feitiço” kelimesinden türemiştir. Aynı kelime Latince’de “feititus” şeklinde ifade edilir. Anlamı, elle yapılmış, suni, sihirli şey

²⁸ *Origin*, s.95

²⁹ *Origin*, s. 89

demektir. Feitiço kelimesi aynı zamanda muska ve yarı kutsal süs eşyası, biblo anlamlarına gelir.³⁰

Fetişizm kavramı, ilk defa 1760 yılında De Brosses tarafından *Du Culte des Dieux Fetiches ou, Parallele de'l'ancienne religion de l'Egypte avec la Religion actuelle de Nigrite* (Fetiş Tanrılarının Kültü ya da Eski Mısır Diniyle Günümüz Nigrite Dini Arasındaki Paralellikler) adında bir kitapta kullanmıştır. Hayatını tarihsel ve tarih öncesi insanın ve ilkel kabilelerin araştırmasına adan De Brosses, dinin menşeiyle ilgili olarak zamanında hakim olan dinin vahiy eseri ortaya çıktığı şeklindeki görüşü benimsemiyordu. Ona göre bu problemin kaynağı tabii bir açıklamayla çözümlenmeliydi. Bu nedenle De Brosses, Portekizli denizciler tarafından Afrika zencilerinin inançlarını ifade etmek üzere kullanılan “*feitiço*” kelimesini almış ve teorisinin ana terimi haline getirmiştir.³¹

Portekizli denizciler Batı Afrika sahillerine varınca, zencilerin bazı süs eşyaları taşıdıklarını, kemik parçalarını kulübelerinde muhafaza ettiklerini ve onlara tapındıklarını görmüşlerdi. Denizciler, zencilerin hürmet ettikleri bu eşyaları “*feitiço*” diye isimlendirmişlerdi. Çünkü kendileri de aynı isimle andıkları ve daha önceden rahipler tarafından kutsanmış haç ve boncuk gibi bazı tılsımlı eşyalar taşımaktaydılar.³²

De Brosses, denizcilerin kullandığı “fetiş” terimini alarak, onu dinin menşeiine yerleştirmiştir. Ona göre tüm milletlerin inançları fetişizmden türemiştir. Dinin bundan sonraki safhalarını ise, politeizm ve monoteizm evreleri teşkil eder. De Brosses’in dinin kökenine fetişizmi yerleştirmesinden sonra artık bu kelime bir klişe halini almıştır. Öyle ki insanlar eskiden niçin güneşe tapardı diye sorulduğunda cevap oldukça basitti, çünkü güneş onlara göre bir fetiştir.³³

Fetişizm kelimesini meşhur eden kimse, bir sosyolog olan Auguste Comte’dur. Comte dinin kökeni konusuna, ortaya attığı üç hal kanununda değinir. O, insanlığın zihin gelişimini üç büyük devreye ayırır: Bunlardan ilki, “dini” ya da “teolojik”, ikincisi “metafizik”, üçüncüsü ise “pozitif dönem”dir. Dini dönemde

³⁰ W. G. Aston, “Fetishism”, ERE, C. 5, s. 894; *Origin* s. 64

³¹ *Origin*, s. 66, Pritchard, age. S. 27

³² *Origin*, s. 63; Aston, agm. s. 894

³³ *Origin*, s. 57, *Antropological Religion*, s. 118; Pritchard, age. S. 27

insanlar, bu evrendeki olguları canlı ve zekâlı varlıkların yarattığına inanırlar. Bu dönem de kendi arasında fetişizm, çoktanrıcılık ve tektanrıcılık olmak üzere üç döneme ayrılır. Böylece Comte fetişizmi dinin gelişiminde ilk basamak olarak görür. Burada tapınmaya konu olan, bizzat tabii bir obje ya da fenomendir, o objenin arkasında bulunduğu varsayılan ruh ya da hayalet değildir. Ona göre fetişizm, göçebe kabilelerde başlamış, sonra yerleşik insanlara geçmiş daha sonra da tedricen sistemleşerek bir din haline gelmiştir. Buradan da politeizme geçilmiştir.³⁴

Müller fetişizm teorisini birkaç noktadan eleştirir. Onun eleştirisi konusu ettiği hususlardan ilki, “fetiş” kelimesinin yanlış kullanımıyla ilgilidir. Bu konuda ilk hatayı da Portekizli denizciler yapmıştır. Onlar bu kelimeyi, Afrikalı zencilerin hürmet ettikleri tılsım ve muskalar için kullanmışlardır. Oysa fetiş ismi zencilerce bilinen bir kelime değildir. Nitekim bir zenciye fetişe ibadet edip etmedikleri sorulacak olsa, onunla ilgili bir fikri olmadığını söyleyecektir. Nitekim kelimenin Afrika’da karşılığı “gri-gri” veya “gru-gru”dur.³⁵ İkinci hata ise De Brosses’ındır. Portekizli denizciler fetiş kelimesini sadece bazı maddi ve cansız objeler için kullanırken o, hatalı bir şekilde ağaç, dağ ve hayvan gibi varlıklar için de kullanmıştır.³⁶

Müller’in eleştirdiği ikinci konu, fetişizm savunucularının fetiş kelimesini sadece Afrikalılar için değil, Kızılderililer, Polinezyalılar ve Asya’nın kuzeyinde yer alan bazı kabilelere de hasretmiş olmalarıdır. Buralarda onun “fetiş” diye nitelendirdiği uygulamalara benzer ritüeller olabilir, fakat bunların hepsine fetiş denmesi doğru değildir.³⁷ Mesela, yakın bir arkadaşın saçları, külleri veya kemikleri aziz tutulup güvenli ve kutsal sayılan mekânlarda saklanması bir fetiş ibadeti değildir. Aynı şekilde cesur bir savaşçı tarafından kullanılan bir kılıç, atalarını zafere götüren bir bayrak veya bir asa, savaşçılar tarafından hürmet edilir. Buna da fetiş denemez. Bazen bir taş veya bir kayaya ibadet edildiği görülür. Bunun sebebi onun terkedilmiş bir altar, bir infaz yeri, bir cinayet sahası ya da bir kralın gömüldüğü yer olabilir. Dolayısıyla Müller’e göre bu tür uygulamaların hepsine fetişizm denemez.

³⁴ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, İstanbul, 2001, s. 33; Boutroux, age. s. 55; Andrew Von Hendy, *Modern Construction of Myth*, s. 83; Gökberk, age. s. 464; Pettazzoni, age. s. 18

³⁵ Origin, s. 103; *Antropological Religion*, s. 120

³⁶ *Origin*, s. 65

³⁷ *Origin*, s. 100

Fakat De Brosses, bu ve buna benzer her türlü ritüeli fetişizmin kapsamına dâhil etmiştir. Müller bunların hepsine fetişizm dersek, bize İngiliz krallarının üzerinde taç giydiği taşın veya Kraliçe Viktorya'nın taç giyme töreninin bir Anglo Sakson fetişizmi olup olmadığı sorulabilir der.³⁸

Müller'in fetişizm teorisine yaptığı üçüncü itiraz, bu görüşün dinin menşesine yerleştirilmesidir. Nitekim fetişizm savunucuları, fetişlere tapındıklarını düşündükleri Afrika ve Avustralya vahşilerine dayanarak dinin beş ya da on bin yıl öncesinde fetiş ibadeti ile başladığını savunmuşlardır.³⁹ Müller, “*antropologlar konuyla ilgili malzemeleri ortaya çıkarmaya çalışırken, Comte daha da ileri giderek, fetişizmi dinin evrensel gelişiminde zorunlu bir dönem olarak görür*” diyerek eleştirir.⁴⁰ Ona göre bu görüş sadece bir teoridir ve onu destekleyecek gerçeklerden yoksundur. Çünkü her şeyden önce fetişizm kendisinden önce kutsalla ilgili bir bilginin var olmasını gerektirir.⁴¹ Dinin menşesinin fetişizm olduğunu savunanlar, fetişin hiçbir mantıki sebebe dayanmadan tesadüfen derece derece ruhlar ve tanrılar mevkiine yükseldiğine inanırlar. Böyle bir iddiaya karşı Müller, “*kemikler, taşlar ve ağaçlar ilkel insanın gözünün önündedir, fakat bu ilkelere “tanrı” fikri nereden gelmiştir?*” diye sorar.⁴²

Fetişizmin ortaya çıkışı fetiş savunucularınca, oyuncağını oynayan bir çocuğun psikolojisi ile açıklanmaya çalışılmıştır. Nitekim çocuklar, maddi nesnelere hayat, faaliyet ve kişilik atfeder ve buna animizm, figürizm ya da antropomorfizm denir. Bu konuda şöyle bir örnek verilir: Beş duyusunun haricinde bir zihni melekesi olmayan bir adam aniden parlayan bir taş görür ve bunu yanına alır. O bu taşın diğerlerinden farklı olduğunu düşünür. Sonra adam bir gün bir kavgaya karışır ve muzaffer olur. Zaferini de yanındaki bu taşla bağlar. İşte bundan sonra insan ona kutsallık atfeder ve artık şans için onu yanında taşır. Bir müddet sonra bu nesneye şans ve inayet vermesi için hürmet etmeye ve niyazda bulunmaya başlar.⁴³

³⁸ *Origin*, s. 102, 103

³⁹ *Natural Religion*, s. 212

⁴⁰ *Antropological Religion*, s. 118

⁴¹ *Natural Religion*, s. 220

⁴² *Origin*, s. 124

⁴³ *Origin*, s. 126

Bu örnekte olduğu gibi teori sahipleri fetişizmin ortaya çıkışını dört aşamaya ayırırlar. İlk aşama şaşırma hali; ikincisi hayrete neden olan nesnenin insani niteliklere haiz olarak (anthropapatik) kavranması; üçüncüsü bu nesne ile tesadüfi olaylar arasında bağ kurma ve dördüncü olarak da bu nesnenin hürmete ve ibadete layık bir güç olarak kabulü.⁴⁴ Fakat Müller’e göre, bu şekilde fetişizmin dinin menşei olduğunu öne sürenlerin ellerinde ilmi bir veri yoktur. Ona göre bu görüş sadece bir teoridir ve onu destekleyecek gerçeklerden yoksundur. Ayrıca teori sahiplerinden hiçbirisi gidip doğrudan gözlem yapmış değildir. Nitekim De Brosses, iddialarını ulaşabildiği denizcilerden ve seyyahlardan almıştır.⁴⁵

Müller’e göre fetişizm, gene de dini düşünce tarihinden tamamen sökülüp atılamaz. Nitekim Batı Afrika ve bazı ilkel kabilelerde fetiş ibadetinin olduğu inkâr edilemez. Fetişizmin izleri Mısır ve Babil yazmalarında, Çin hikâyelerinde ve Veda ilahilerinde görülebilir. Aynı şekilde günümüz toplumlarında yer alan at nalı etkisine inanma da fetişizme örnek olarak gösterilebilir. Fakat De Brosses ve onun takipçilerinin bu konudaki en büyük yanılgıları, fetişizmi dini düşüncenin en ilkel şekli olarak kabul etmeleridir. Bu hata Müller’e göre, dinler tarihi araştırmalarında yapılan en büyük hatalardan birisi olarak kalacaktır. Fetişizm dini düşüncenin düşük bir hali olabilir, fakat onun dinin ilk şekli olduğunu savunmak gerçeklere tamamen aykırıdır.⁴⁶

2. Animizm

Animizm, dinler tarihinde ruhsal varlıkların mevcudiyetine olan inancı ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Animizm teorisini ortaya atan ve sistemli bir hale getiren Edward Burnett Tylor’dır (1832–1917).

Animizm kelimesi, Almanca “beseelung” kelimesinin İngilizceye çevirisidir. Kelimeyi ilk önce Alman kimyacı Georg Ernst Sthall (1660–1734) kullanmıştır. Ona göre, tüm yaşayan varlıklar “anima” yani ruh sayesinde canlılık kazanır. Tylor, bu terimi ondan ödünç alarak dinin menşeiyle ilgili düşüncesinin ana

⁴⁴ *Origin*, s. 128

⁴⁵ *Origin*, s. 98, 124

⁴⁶ *Natural Religion*, s. 220; *Origin*, s. 99, 381; *Antropological Religion*, s. 121

terimi haline getirmiştir.⁴⁷ Tylor, ruhi varlıklara inanış olduğunu düşündüğü animizmin, insanlığın ilk dini olduğunu varsayar. Ona göre bu inanış tüm ilkel ırklarda görülür.⁴⁸

Tylor animizmle ilgili fikirlerini iki ciltlik *Primitive Culture* (İlkel Kültür) (1871) adlı eserinde ortaya koyar. O, görüşlerini zamanında etkili olan Darwin ve Comte gibi fikir adamlarının etkisiyle evrimci bir tarzda dile getirmiştir. İnsanoğlunun kültürel gelişimi konusunda tıpkı Comte gibi o da, insanlığın ilkel bir yapıdan başlayarak en yüksek formlarına kadar tam bir ardışıklık halinde gelişim gösterdiğini düşünür. Buna göre gelişim, vahşilikten medeniliğe, aşağıdan yukarıya doğru olmuştur.⁴⁹ Bu gelişime paralel olarak din de benzer bir tekamül süreci yaşamıştır.

Comte'un dini evrim kavramını onaylayan Tylor, önemli bir değişiklik yaparak onun fetişizmi yerleştirdiği yere “animizm” kavramını koyar.⁵⁰ Comte'un fetişizmini ise “taşlara ve ağaç gövdelerine ibadet” olarak tasvir ettiği ikinci kısma indirger. Böylece animizmi, Comte'un sisteminin ikinci safhasına da yayar. Comte'un fetişizm, politeizm ve monoteizm diye sunduğu sınıflandırmayı o, “animizm A, animizm B ve monoteizm” diye sunar.⁵¹ Buna göre animizm, bir üst gelişim aşamasına ulaşınca kadar kendi içinde beş basamağa ayrılır. Bunlardan ilki, insandaki maddi olmayan yönün (ruh) varlığının keşfi; ikincisi, ruhun ölümden sonra da varlığını devam ettirdiğine olan inanç; üçüncüsü, ruhun rüya ya da trans halinde bedeni geçici olarak terk etme kabiliyetine sahip olduğunun keşfi; dördüncüsü, hayvanların ve hatta cansız varlıkların da ruha sahip olduklarına inanç; beşincisi de hayaletlere olan inançtır.⁵²

Tylor'ın animizminin temelinde ruh inancı yatar. İnsanlar kendilerini canlı kıldığını düşündükleri bir ruh inancına sahip olduktan sonra buna benzer bir varlığı dışarıdaki nesnelere de atfetmişlerdir.

⁴⁷ Sharpe, *Comperative Religion a History*, s. 53; *50 Key Words Comperative Religion*, s. 2; *Theosophy or Psychological Religion*, s. 152

⁴⁸ Sharpe, *Comperative Religion a History*, s. 56

⁴⁹ Sharpe, age. S. 54

⁵⁰ Von Hendy, age. s. 85; Pettazzoni, age. s. 18

⁵¹ Von Hendy, age. s. 85

⁵² Sharpe, *50 Key Words Comperative Religion*, s. 2

Tylor’a göre insanlık, ruh inancına kendi varlığıyla ilgili olarak edindiği birtakım izlenimler sonucunda ulaşmıştır. Bunlardan ilki rüyalardır. Buna göre insan rüyada çeşitli olaylar yaşamakta, uzak ve değişik yerlere gitmekte, tanımadığı kişilerle karşılaşmaktadır. Oysa rüyayı gören kimse, bütün bunlar olup biterken kulübesinde yatmaktadır. O halde uyuyan kimseyi, kendi başına buyruk, istediği gibi hareket edebilen bir şey terk etmektedir. Bu ise uyuyanın uçuş yeteneğine sahip, eterimsi benzerinden başka bir şey değildir. İnsanoğlunu ruhun varlığını kabul etmeye iten bir başka neden de ölüm hadisesidir. İlkel insan ölen birinin hiçbir yaşama belirtisi göstermeden yatmasının nedeni olarak, onu canlılık veren şeyin yani ruhun bedeni terk etmesi olduğunu düşünmüştür. Aynı durum bazı fizyolojik ve ruhsal olaylar için de söz konusudur. Buna göre ilkelerin düşünen bazı kafaları, vizyon, kendinden geçme, ateşli hastalıklar gibi ruhsal ve fizyolojik yaşantılarla da ruh kavramına ulaşmış, bunu bedenden ayrı bir ilke olarak tasarlamıştır.⁵³

Tylor açısından varlığı bu şekilde kavranan ruh inancı, atalara ve ölümlere ibadeti doğurmuş, buradan da cin, peri, dev inancına geçilmiştir. Bu fikre göre, insan ölünce onun ruhu serbest kalır ve diğerleri arasında dolaşmaya başlar. Bütün iyilikler ve kötülükler ondan gelir. İnsanlar bu ruhların kötülüklerinden korunmak için onlara kurbanlar vermeye ve dualar etmeye başlarlar. İnsan ruhuyla ilgili süreç bu şekilde işlerken bir yandan da insanoğlu tabiattaki nesnelerin gerisinde kendisinin benzeri bir canlı ruh olduğu sonucuna ulaşmıştır. Buna göre güneş, yıldızlar, ağaçlar, nehirler, rüzgâr, bulut gibi varlıklar, insanı ve hayvanları canlı tutan ruha benzer bir cana sahiptir.⁵⁴ Tabii varlıklarda mevcut olduğu ve bedenden bağımsız olduğu kabul edilen bu ruh ya da güç, ilkönce üstün varlıklar haline dönüştürülmüş daha sonra da onlara atfedilen varlıklar tanrılaştırılmıştır.⁵⁵

Herbert Spencer de ilkelerin atalara tapınma ameliyesini, tıpkı Tylor gibi, ruh inancından yola çıkarak geliştirdiklerini düşünür. Ona göre ruh inancı ise insanın çevresinde gözlemlediği ikilem ya da eş kavramından sonra, kendisinde de ayrı bir

⁵³ James Mc Lenan, “Schamanic Healing, Human Evolution and the Origin of Religion” Journal for the Scientific Study of Religion, 1997, c: 36, s. 345; Pritchard, age. s. 33; Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, Çev: Niyazi Berkes, İstanbul, 1971, s. 112; Bronislaw Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, çev: Saadet Özkal, İstanbul, 2000, s. 8; *Antropological Religion*, s. 222; Sharpe, age. s. 13

⁵⁴ Eliade, “Religions”, International Social Science Journal, 1977, c.29. s.616; *Physical Religion*, s. 129

⁵⁵ Örnek, age. s. 25

varlığın mevcudiyeti fikriyle oluşmuştur. Bu ikilem de rüyalar yoluyla ya da ilkelerin kendi gölgeleriyle ilgili izlenimlerden ortaya çıkmıştır.⁵⁶

Müller, animizm teorisini birkaç noktadan eleştirir. Öncelikle onun karşı çıktığı husus, bu teorinin dinin menşesine yerleştirilmesidir. Ona göre din gibi kompleks bir yapının sadece tek bir kökene bağlanması yanlıştır. Nitekim o, dinin farklı yerlerde farklı başlangıçlara sahip olmuş olabileceğini söyler. İkinci olarak Müller, *Antropological Religion* (Antropolojik Din) adlı eserinde, animizmi dini düşüncenin ilk şekli kabul edenlere, “önce “anima” fikrine sahip olmadan animizmden söz edemezsiniz” der. Ona göre, anima ya da ruhu bir taş, bir deriye, bir ağaca ya da dağa atfedebilmek için önce anima kelimesinin isimlendirilip kavranması gerekir.⁵⁷

Müller, animizmin temel öncülü olan “ilkelerin rüyalar yoluyla ruh fikrine ulaştığı” fikrini, ilkel olsun medeni olsun herkesin rüya ile gerçeği birbirinden ayırabileceğini söyleyerek karşı çıkar.⁵⁸ Aynı zamanda ona göre ilkel insan, ruhun bir rüya veya bir hayalet olduğunu düşünmeden önce, açıkça ruhla ilgili isim ve kavrama sahip olmak zorundadır. Bu nedenle ruh fikri rüyadan elde edilmiş olamaz, fakat ruhun tıpkı rüya gibi zati bir varlığı olmadığı için o rüyaya benzetilmiş olabilir.⁵⁹ Malinowski’ye göre de, Tylor’un kuramında ilkel insan fazla araştırmacı ve akılcı görünür. Ona göre balık avlamak, çiftçilik ve kabile içindeki olay ve şöenler ilkel yaşamı tümüyle doldurmaktadır. Bu bakımdan ilkel insan, rüyalar ve hayaller üzerinde pek düşünmemekte, ruhların görünmesi ya da katalepsi⁶⁰ durumlarını pek açıklamaya kalkışmamaktadır.⁶¹

Müller açısından, ilkel insanın hayat (anima) fikrini yaşamayan varlıklara attettikleri faraziyesi de kabul edilebilir değildir. Hayvanlar bile canlıyla cansız ayırabilirken insanoğlunun bunu karıştırdığını iddia etmek saçmalaktır. Kaldı ki bu iddia doğru olsa bile –nitekim seyyahlar, ağaçları veya taşları akıllı varlıklar olarak kabul eden yerlilerle karşılaştıklarını ve onların bu varlıklara insanlara veya canlılara

⁵⁶ *Physical Religion*, s. 129, 130

⁵⁷ *Anthropological Religion*, s. 184

⁵⁸ *Anthropological Religion*, s. 222; *Physical Religion*, s. 130

⁵⁹ *Anthropological Religion*, s. 221, 228

⁶⁰ Katatonik şizofrenide, kasların iradenin kontrülü dışına çıkıp hareketsiz kalması hali. Yüz ifadesi donar ve vücut normal bir insan için zor veya imkânsız olan hareketsiz bir biçim alır.

⁶¹ Malinowski, age. s. 8

özgü diyebileceğimiz nitelikler yüklediklerini belirtmektedirler- Müller, bunun insan zihninin dil ile yönlendirildiği zorunlu durum ile açıklanabileceğini ifade eder.⁶² Ruh fikri diyor Müller, insanoğlunun ölümden sonra kendisinden ayrılan şeyin ya da “sınırsızın” keşfedilme ve isimlendirme süreci sonunda ortaya çıkmıştır.⁶³ Bilindiği gibi Müller’e göre, fiilleri açıklayıcı kökler olmadan varlıklar isim alamazlar. Bu yüzden dilin temelini oluşturan belli başlı dört ya da beşyüz kökten biriyle açıklanan fail (etken) şey olmadan güneş, ay, ağaç veya bir taş bile kavranamaz.⁶⁴ İşte ilkel insan, mecazi bir şekilde bu varlıkları fail olarak isimlendirmiştir. Varlığı isimlendiren onunla ne kastettiğini bilmektedir. Fakat sonraki kuşaklar, onun mecazi bir ifade olduğunu unutmuşlar ve gerçekten öyle olduğunu düşünmeye başlamışlardır. Yani artık sonraki kuşaklara göre, çevresindeki pek çok varlık gerçekten ruhu olan akıllı varlıklarmış gibi düşünülmüştür.⁶⁵

Animizm savunucuları ise ilkel insanın çevresinde gördüğü varlıkları kişileştirmesini ve tanrılaştırmasını çocuk psikolojisine göre açıklamaya çalışır. Buna göre çocuklar, nasıl kişilik atfederek bebeklerini ya da kendilerine zarar verince masa veya sandalyeleri dövüyorlarsa, aynı şekilde ilkel insan da çevresinde gördüğü varlıklara kişilik atfetmiştir.⁶⁶ İlkel insanın bu davranışı benzer şekilde, tüm canlılarda mevcut olan açlık, susuzluk duygusu gibi içsel bir güdü ile açıklanmaya çalışılır. Oysa tüm bu açıklamalar Müller’e göre yetersizdir. Animizm savunucuları, her şeyden önce ilkel insanın tanrı fikrine nasıl ulaştığını açıklamak zorundadır.⁶⁷

Bunun yanında Müller, ilkel insanı bu şekilde ele alan tüm antropologları suçlar. Bu zavallı ilkeller der, antropologlar tarafından en kötü şekilde ele alınmışlardır. Antropologlar onlara her ne yaptırmak istemişse, ya da neye inandırmak istemişse onlar buna itaat etmişlerdir.⁶⁸

⁶² *Psychological Religion*, s. 125

⁶³ *Anthropological Religion*, s. 190, 336; Konuyla ilgili görüşleri için bkz. s. 167

⁶⁴ *The Science of Thought*, s. 210; *Natural Religion*, s. 365

⁶⁵ *Comparative Mythology*, s. 49, 52

⁶⁶ *Natural Religion*, s. 212

⁶⁷ *Natural Religion*, s. 213

⁶⁸ *Physical Religion*, s. 129

3. Atalara Tapınma

Dinin kökeninin atalara tapınma ile başladığı fikrini ileri süren, Herbert Spencer'dir (1820–1903). Spencer, dinle ilgili görüşlerini *First Principles* (İlk İlkeler) (1862) ve *The Principles of Sociology* (Sosyolojinin İlkeleri) (1877 ve 1885) adlı eserinde dile getirmiştir. Darwin “Türlerin Menşei”ni yayınlamadan dört yıl önce sosyolojiye evrim kavramını sokan Spencer, dinin evrimsel bir süreç içinde şekillenen bir kurum olduğunu ileri sürer. Ona göre evrim temelde canlılar dünyasını ilgilendiren organik yasadır ve bütün fenomen tiplerinde tek biçimli olarak kendisini gösterir. Ayrıca ona göre toplumları, biyolojik organizmalara benzer biçimde düşünmek mümkündür.⁶⁹

Aslında “atalara tapınma”, sadece XIX. yüzyılda ortaya çıkmış bir teori değildir. Buna benzer bir şekilde Euhemerus, *Hiera Anagraphe* (Kutsal Yazıt) adlı eserinde, tanrıların ortaya çıkışını önemli bazı kişilerin yaşarken veya ölümlerinden sonra tanrılaştırılmalarına bağlamıştır. IV. yüzyılda Firmicus Maternus, *De Errore Profanum Religionum* adlı eserinde insanların çok tanrı fikrine ölmüş olan bazı kimseleri yüceltmeleri sonucunda vardıklarını yazar.⁷⁰ Spencer, “atalara tapınma” fikrini, menşeler yüzyılı olarak kabul edilen bu dönemde tekrar ele alır ve bilimsel bir temele oturtmaya çalışır.

Spencer'e göre din, insan aklının birtakım şuursuz zihin faaliyetleri neticesinde ortaya konmuş bir şey değildir. Din insana bizzat fenomen tarafından telkin edilmiştir. Din, dış dünyanın insan üzerinde yaptığı etkiyle, insan düşüncesinin, kalbinin ve ruhunun kendiliğinden bir tepkisidir.⁷¹ Peki, bu durumda fenomenin tecrübesiyle dini oluşturacak olan ilk izlenim nedir? Spencer'e göre bu duality (ikilem) ya da “eş” kavramıdır. İnsanoğlu gidip gelen güneşi, ayı, bulutları ve yıldızları görerek bir ikilem kavramı geliştirmiştir. Görünür ve görünmez olan diğer gözlemler, fosiller, civcivler ve yumurta, koza ve kelebek, insanın sudaki yansıması vb. bu kavramı daha da güçlendirmiştir. Bundan sonra tıpkı Tylor'da olduğu gibi, rüyalar insana kendi öz ikileminin idesini vermiştir. Yani insan, gece dolaşan ben-

⁶⁹ Seymour Cain, “Din Çalışmalarının Tarihi”, *Batıda Din Çalışmaları*, ed. Ömer Mahir Alper, İstanbul, 2002 s. 29; Sharpe, *Comperative Religion*, s. 32; Trompf, Garry W. “Spencer, Herbert”, E. R. c. 14, s. 5; Helen Hardacre, “Ancestors”, E. R. c. 1, s. 264

⁷⁰ Demirci, age. s. 15

⁷¹ Boutroux, age. s. 99

düşle, gündüz görünen ben-gölgeyi özdeşleştirmiş, böylece kendisinin bir ikinci varlığı (ruh) olduğu fikrine ulaşmıştır. İnsan daha sonra aynı fikri hayvan ve bitkilere de atfetmiş ve onların da ruha sahip olduğunu düşünmüştür. Ruh fikri ölmüş atalara da uygulanınca hayalet türü varlıkların mevcudiyetine inanılmıştır. İşte ilk din düşüncesi bu hayaletlerin varlığına inanmayla ortaya çıkmıştır. Ölmüş ataların ruhlarının teskin edilmesi fikri de dinin kurumsallaşmasına yol açmıştır.⁷²

Spencer ölmüş ataların ruhlarının teskin edilmesi ameliyesinin aslında daha onların hayattayken sahip oldukları birtakım meziyetlere bağlı olduğunu belirtir. Ona göre ilkel insan, sıradan olanı aşan her şeyi doğaüstü ve kutsal saydığı için, öbürlerinin arasında sıra dışı yeteneklere sahip bir insanı da aynı şekilde görür. Bu sıra dışı kişi kabilenin kurucusu, kuvvet ya da cesaretiyle meşhur bir kabile reisi, bir mucit, bir sanatçı ya da bir yeri fetheden hâkim ırktan bir kahraman olabilir. Sağlığında korkuyla saygı duyulan böyle bir insana, öldükten sonra daha da artan bir korkuyla hürmet edilmeye devam edilir. Bir müddet sonra onun ruhunun teskin edilmesi işlemi bir ibadet şekline dönüşür. Onun ruhunun hoş tutulması için kurbanlar ve adaklar sunulur.⁷³ İlkelerde atalara tapınma fikrinin mevcudiyetini Hume da kabul eder. Ona göre ilkel insanlar, güç, cesaret ya da anlayış bakımından üstün bazı ölümlüleri tanrılaştırırlar ve kahramanlara tapınırlar.⁷⁴

Spencer, korkuyla ortaya çıkan atalara tapınma ameliyesinin bütün ibadet şekillerini doğurduğunu söyleyerek, her yerde bu ibadet şekillerinin var olduğunu ispatlamaya çalışır. Örneğin Fijililer (Güney Pasifik Okyanus adaları halkı) tanrıları ile şefleri arasında çok az bir fark görürler: Afrika'da Benin kralı bu dünyada sadece tanrının bir temsilcisi değil, aynı zamanda Tanrı'nın kedisidir de: Loango kralı bir tanrı gibi hürmet görür...⁷⁵

Spencer'e göre bu şekilde başlayan atalara tapınma uygulaması her dinin menşesinde mevcuttur. Daha sonra bu inançtan akideler ve kurumsal kiliseler ortaya

⁷² Boutroux, age. s. 108; Pritchard, age. s. 31

⁷³ Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, Chicago, 1967, s. 502; *Anthropological Religion*, s. 127, 128; Crooke, W. "Ancestor Worship", ERE. C. 1, s. 427

⁷⁴ Hume, age. s. 55

⁷⁵ *Anthropological Religion*, s. 130

çıkıştır. Her gerçek varlığın ruh gibi addedilebilecek bir eşı vardır. Bu basit ruhlar zamanla tek tanrılara, onlar da nihayet tek tanrı inancına dönüşmüştür.⁷⁶

Spencer, atalara tapınmanın dinin ilk şekli olduğunu düşünür. Fakat o, henüz tanrı kavramı olmadan bu tür varlıkların nasıl tanrılaştırıldıklarını sormaz. Bununla ilgili olarak Müller, ilkel insanın tabii düzenin dışında olan bir şeyi sıra dışı kabul ettiğı fikrinin anlaşılır bir düşünce olduğunu belirtir. Yani ilkel insan, tabiatla bir düzenin var olduğunu kavrayınca tabiatüstü ve tabiat dışı kavramlarını kabul edebilir. Fakat o, “*ilkel insan kutsal kavramını ortaya çıkarmadıkça, sıra dışının kutsal olduğunu nasıl varsayabilir?*” diye sorar.⁷⁷ Bu Müller’in Spencer’ı ilk eleştirisidir.

Onun ikinci eleştirisi, Spencer’in atalara tapınmayı her dinin menşesine yerleştirmesidir. Müller’e göre Roma, Yunan, Hint, Mısır ve Çin dinlerine baktığımız zaman atalara tapınma, dini düşüncede totemizm ve fetişizmden daha çok örneğe sahiptir. Fakat ondan önce çoğı yerde tabiat tanrılarına tapınma yer almaktadır. Bunun yanında Çin’de atalara tapınma yaklaşık dört bin yıldır mevcuttur. Fakat burada hiçbir zaman atanın ruhunun tanrı olduğu görülmemiştir. Aynı şekilde Mısır’da da firavunlara hayatları boyunca kutsal nitelikler verilmiş ve hürmet edilmişlerdir. Bunlardan bazıları için tapınaklar yapılmış, kurbanlar kesilmiş ve ayinler düzenlenmiştir. Fakat onlardan hiçbirisi tanrı olmamıştır. Aynı şekilde antik Yunan’da Heracle⁷⁸ ya da Asklepios⁷⁹ kültleri, birer tabiat tanrısı olan Athene ve Zeus’tan daha aşağı derecededir.⁸⁰

Aslında Müller’e göre atalara tapınma, hem ilkel hem de modern dinlerde önemli bir yer tutar. Fakat bu teorinin tüm dinlerin kökeni olduğunu iddia etmek yanlış bir bakış açısidir ve ilmi verilerden yoksundur. İلمي verilerden yoksun olmasının sebeplerinden birisi Spencer’in bu konuda uzman olmayışıdır. Nitekim

⁷⁶ Spencer, age. 280; Boutroux, age. s. 109; *Anthropological Religion*, s. 128

⁷⁷ *Anthropological Religion*, s. 127

⁷⁸ Herakles, Zeus ve Miken Kralı’nın kızı Alkmene’nin oğludur.

⁷⁹ Asklepios, Apollon’un oğludur. Sağlık ve hekimlik tanrısıdır. Asklepios’un tapınaklarına Asklepion denir. Buralar aynı zamanda ilk çağın hastaneleridir. En büyüğü ve en ünlüsü Bergama’da olanıdır.

⁸⁰ *Anthropological Religion*, s. 131; Crooke, agm. s. 427

onun asıl uzmanlık sahası fizik bilimleridir. Müller, gene de onun bu konudaki görüşlerinin hakikati arama çabası olarak değerlendirmesi gerektiğini belirtir.⁸¹

4. Totemizm

Totemizm genellikle bir grubun ya da klanın, bir hayvana, bir bitki türüne ya da bir nesneye mistik, büyü ve akrabalık duyguları ile bağlanması; bu bağlanıştan doğan görevleri, ritüelleri ve törenleri ifade etmektedir.⁸²

Totemizm, Kuzey Amerika'daki Ojibva ve Algonquian Kızılderililerinin konuştukları “totam, ototem, ododam veya todaim” kelimelerinden türetilmiştir. Bu dilde kelime “kardeş” (brother or sister kin) ya da akraba anlamlarına gelir.⁸³ Father Cuod ise (1884'de) “ote” kelimesinin kabile işareti anlamına geldiğini söylemiştir. Buna göre, kelimenin iyelik hali “otem”dir ve “nin otem” benim kabile işaretim, “kit otem” senin kabile işaretin anlamına gelir.⁸⁴

Kelimeyi “totam” şeklinde ilk defa, 1791'de John Long adında bir İngiliz, (Deniz Yolculukları ve Seyahatler) *Voyages and Travels* adlı eserinde kullanmıştır. Ona göre, totem kabile fertlerini gözleyen, koruyan ve onlarca sayılan bir nesne ile sembolize edilen ruhtur.⁸⁵ Totemizmi gündeme getiren kişi ise, İskoçyalı F. Mc Lennan (1827–1881) olmuştur. O, dinlerin ilk safhasının totemizm olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, ilkel insan hayvanlara, bitkilere ve tabii nesnelere canlılık ve kişilik atfettikten sonra her kabile saygı objesi olarak bunlardan birisini seçmiştir. O bu görüşlerini, Sir George Grey'in Avustralya yerlilerinde gördüğü “kobong” terimine dayandırır. Bu görüşün en hararetli savunucularından biri de İskoçyalı W. Robertson Smith (1846 – 1894) olmuştur. Sami dilleri uzmanı olan Smith, ilkel Sami kabilelerinde kutsal sayılan kabile hayvanının kurban edilmesinin kabile üyeleri arasında bir birlik oluşturduğunu, ayrıca kurbanın etinin ve kanının yenilip

⁸¹ *Anthropological Religion*, s.131

⁸² Dominic La Capra, *Emile Durkheim: Sociologist and Philosophie*, Aurora, USA, 2001, 245; Örnek, age. s. 32

⁸³ E. Sidney Hartland, “Totemism” ERE, C. 12, s. 393; Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev: Fuat Aydın, İstanbul, 2005, s. 133

⁸⁴ Örnek, age. s. 38; *Anthropological Religion*, s. 121; Durkheim, age. s. 116 Sharpe, *50 Key Words Comparative Religion*, s. 77

⁸⁵ Hartland, agm, s. 393; Sharpe; *Compertive Religion*, s. 74; Örnek, age. s. 38

tüketilmesi sırasında kabile tanrısı ile bir birliktelik kurulduğunu öne sürmüştür. Ona göre bütün insanlar bir noktada bu merhaleden geçmiştir.⁸⁶

Dinin menşeiyle ilgili bir teori olarak totemizm, XIX. yüzyıl sonlarında, yukarıda adı geçen ilim adamlarınca ortaya atılmış olsa da onu meşhur eden ve XX. yüzyıl başlarında sitemli olarak sunan Emile Durkheim (1818–1917) ve Sigmund Freud (1856–1939) olmuştur.

Durkheim, dinle ve totemizmle ilgili görüşlerini *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* (Dini Hayatın İlkel Biçimleri) (1912) adlı kitabında ortaya koyar. Onun eseri yazmaktaki gayesi, en basit ve en ilkel dinsel kurumları inceleyerek genel bir din kuramı oluşturmaktır.⁸⁷ Ona göre din, toplumun yapı unsurlarından biridir. Din hayaletlerden söz etmez, son derece gerçek şeylerden bahseder.⁸⁸ Dinin özü, dünyanın kutsal ve kutsal olmayan olgulara bölünmesidir. Yoksa Yüce bir Tanrıya inanç değildir. Nitekim tanrısız dinler de vardır. Din, toplumsal yaşamın kendisinden doğar ve en basit toplumlarda hukuk, ekonomi, sanat vd. gibi toplumsal olaylara bağlıdır. O, toplumu bir araya getiren duygunun ürünüdür.⁸⁹

Dini bu şekilde toplumsal yaşama bağlayan Durkheim, kendisinden önceki din yorumlarını eleştirir. Ona göre hem animizm hem de naturalizm din olgusunun gerçekliğini ispatlayamaz. Eğer din, gerçek olmayan ruhlara ya da insanların korkusu ile değişen doğal güçlere imandan doğarsa, bu bir yanılsama demektir. Din böyle basit bir yanılsama ve sanrıdan doğamaz. Yoksa din nasıl olur da evrensellik ve süreklilik kazanabilir? Bu nedenle o, dinin gerçekliğini kurtarmayı hedefler. Eğer insan topluma tapıyorsa, aslında var olan bir gerçekliğe tapıyordur.⁹⁰

Durkheim, Spencer ve Taylor'un animizm teorilerini eleştirir. O, Tylor'un düş olgusuna neden bu kadar önem verdiğini sorar. Animizme göre ilkel insanlar,

⁸⁶ Sharpe, *50 Key Words Comparative Religion*, s. 77; Hartland, agm, s. 394; Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev: Niyazi Berkes, İstanbul, 1971, s. 8; Cain, agm, s. 32; Tümer, age, s. 239

⁸⁷ Raymon Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Ankara, 1986, s. 243; Eliade, "Religion", I.S.S.J. s. 616

⁸⁸ Günter Kehrler, *Din Sosyolojisi*, Çev: Semahat Yüksel, İstanbul, 1992, s. 24; Aron, age, s. 244; Pritchard, age, s. 65

⁸⁹ Pritchard, age, s. 68; Aron, age, s. 244

⁹⁰ Durkheim, age, s. 115; Dominic La Capra, age, s. 245; Aron, age, s. 245; Aron, s. 245; Pritchard, age, s. 65

düşlerinde kendilerini olmadıkları yerlerde görürler. Böylece kendilerinin ikinci bir kişiliği ve ikinci bir bedeni (ruh) olduğunu sanırlar. İlkeller daha sonra çevrelerindeki hareketli varlıkların da insaninkine benzer bir ruh taşıdığını düşünmüşlerdir. Onlara göre, ölüm anında bu ikinci varlık bedenden ayrılarak iyi ya da kötü varlıklar şekline dönüşür. Durkheim'e göre, animizm düşüncesi bu haliyle belki ruhlar dünyasının yaratılışını açıklayabilir, ama kutsalın ortaya çıkışını açıklayamaz. Çünkü ruhlar dünyası kutsala girmez. Esas olan kutsaldır. Ne doğal güçler ne de ruhlar kendi başına kutsaldır. Kendi başına kutsal bir gerçeklik olan yalnızca toplumdur. Kutsal olan ve olmayan yine onunla ayrılır.⁹¹

Durkheim, Müller'in naturizm açıklamasını da yetersiz bulur. Ona göre animistler, dinin kökenini soyut psikolojik bir inanca bağlarken, Müller de somut tecrübî bir bilgiye dayandırır. Bu her iki tutum da spekülatiftir. Durkheim'e göre ilkel insan, Müller'in söylediği gibi bize ilginç gelen doğa olaylarına, güneş, ay, yıldız, dağ, deniz gibi fenomenlere pek de ilgi göstermezler, onlara hayranlık duymazlar. Çünkü bunların düzenli ve tekdüze ritimleri onlara sıradan görünür. Düzen de hiçbir zaman kuvvetli heyecanlar uyandırmaz.⁹²

Durkheim kendi görüşlerini ortaya koyarken, Robertson Smith'den aldığı dört önemli görüşten hareket etmektedir: 1- İlkel din, kabile kültürüdür ve bu kültür totemiktir. 2- Totem ve klan birbirinden ayrılmaz. 3- Klanın tanrısı kutsallaşmış toplumun kendisidir. 4- Totemizm en basit ve en ilkel din biçimidir.⁹³

Bu görüşlerden yola çıkan Durkheim'e göre ilk din totemizmdir.⁹⁴ Totemizmin kaynağı da insanın hayran olduğu toplumun kendisidir. Toplum inançların ortaya çıkmasına yardımcı olur. Çünkü birbirine yakın, birlikte yaşayan insanlar “şenlik kaynaşması” içinde kutsal olanı yaratma yeteneğine sahiptir.⁹⁵ Ayrıca toplum, kutsalın oluşması için ne gerekiyorsa onu sunar. İnananlar için Tanrı neyse, üyeleri için de toplum odur. Bu nedenle toplum, insanlar üzerinde salt bir erke sahiptir ve onlara her zaman kendisine bağımlı oldukları duygusu verir.⁹⁶ Bu duygu

⁹¹ Durkheim, age. s. 83; Aron, age. s. 246

⁹² Durkheim, age. s. 110, 111, 115; Pritchard, age. s. 56; Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, İstanbul, 1993, s. 111; La Capra, age. s. 245; Aron, age. s. 247

⁹³ Pritchard, s. 68; Durkheim, age. s. 207

⁹⁴ Aron, age. s. 247

⁹⁵ Durkheim, age. s. 253

⁹⁶ Pritchard, age. s. 70; Aron, age. s. 249; Eliade, “Religion”, I.S.S.J. s. 616

kutsalın kaynağıdır ve tüm bireylerden daha üstündür. Bu anlamda kutsal bir güçtür ve hiç kimse bu güce tamamen sahip değildir, ama herkes ona katılır. Bireyin bu ortak tutumu, yani kutsalı ön plana çıkarmasından başka seçeneği yoktur. Çünkü kutsala uymak klanın bireye yüklediği bir zorunluluktur.⁹⁷

Dinin sosyolojik yorumu Durkheim’de iki şekil alır: Birincisi şu düşüncüyü vurgular: Totemcilikte insanlar farkına varmadan toplumlarına tapınırlar, ya da kutsallık, her şeyden önce toplumun kendisini temsil eden ortak ve her türlü kişisel özellikten uzak güce bağlanır. Öteki yoruma göre toplumlar, ortak yaşamın aşırı yorgunluğundan kaynaklanan coşkunluk durumlarında tanrılar ya da dinler yaratma eğilimi gösterirler. Durkheim, Avustralya kabilelerinde bu coşkunun ya da “şenlik kaynaşmasının” açıkça görülebileceğini söyler. Hatta günümüzün çağdaş toplumlarında bile siyasal ve toplumsal bunalımlar çıkabileceğini ima eder. Nitekim ona göre Fransız Devrimi sırasında bireyler bir dinsel coşkuya kapılmışlardı. Bu bakımdan ulus, özgürlük, devrim sözcükleri Avustralyalıların “churingası” gibi bir anlam taşır.⁹⁸

Durkheim teorisini ispatlamak için Malenezyalılardaki “mana” kavramını kullanır. Bu kavram, Amerika kabilelerinden Siouxların “walkan”, Iraquoisların “orenda” ve Avustralyalıların “churinga” kavramları ile aynıdır. Mana kelime olarak, doğaüstü güç anlamına gelir. Bu kavram, Marett’e göre ilkel insan tarafından hissedilen, korkulan ve hürmet edilen kişiliksiz ve esrarengiz bir güç anlamında kullanılmıştır.⁹⁹ R. H. Cadrington bu kavramla ilgili olarak şöyle der:

*“Malenazyalılar, iyilik ya da kötülük etmek için her türlü davranışta bulunan bütün maddi güçlerden bağımsız, insanın denetim ve egemenliği altına alınmasında büyük bir yararı bulunan bir gücün varlığına inanırlar. Bu güç bir anlamda doğaüstü ve maddi olmayan türde bir etkidir, ama fiziksel bir güçle ya da sahip olunan ve her türlü güç üstünlükle ortaya çıkar.”*¹⁰⁰

⁹⁷ Durkheim, age. s. 253; Aron, age. s. 248; Hartland, agm. s. 406; Kösemihal, age. s.133

⁹⁸ Aron, age. s. 251

⁹⁹ Pritchard, age. s. 70, Aron, age. s. 249; Hartland, agm. s. 406

¹⁰⁰ Sharpe, 50 Key Words Comperative Religion, s. 37

Durkheim'e göre totemizm esasen şu ya da bu hayvanın, insanın ya da imgenin değil, fakat bu şeylerin hepsinde bulunan ancak onların hiçbirisiyle özdeş olmayan, isimsiz ve gayri şahsi bir gücün dinidir. O güç de manadır.¹⁰¹

Durkheim açısından totem, hem tanrının, hem de toplumun simgesidir. Çünkü Tanrı ve toplum tek ve aynı şeydir. Kabilenin tanrısı, totemik yasa, sonuç olarak totem diye hizmet eden hayvan ya da bitkinin görünür biçimi altında kişileşmiş ve düş gücünde temsil edilen kabilenin kendisinden başkası değildir.¹⁰²

Durkheim'in bu görüşleri bazı etnologlarca eleştirilmiştir. Örneğin A. A. Goldenweiser, en basit kabilelerde bile ne klanın ne de totemin bulunduğunu söyleyerek, totemist olmayan toplumlarda dinin nasıl oluştuğunu sorar. Aynı şekilde Avustralya ritüellerine bakarak din duygusunun şenlik kaynaşması olduğunu söyleyen Durkheim'e eğer şenlik için bir araya gelme kendi başına din fikrini uyandırıyor, Kuzey Amerika yerlilerinin seküler danslarının niçin dinsel yapıya dönüşmediğini sorar.¹⁰³

Dinin kökenini totemciliğe bağlayan bir başka ilim adamı da Sigmund Freud'dür. Dine psikoanalitik bir yöntemle yaklaşan Freud'e göre din, bir yanılsamadan ibarettir ve onu doğuran da sürekliliğini sağlayan da suçluluk duygusudur.¹⁰⁴ Freud, bireyin küçük yaşlarda yaşadığı bazı travmaların, uzun bir uyuklama devresinden (latens devresi) sonra buluş çağı ve ileriki yaşlarda, tekrar gün yüzüne nevrozlarla çıkmasına benzer bir sendromun soy yaşamında da olabileceğini belirtir. Buna göre mesela, geçmişte yaşanmış cinsel şiddetle de ilgili bir travmatik olay, ileride dini doğurmuş olabilir.¹⁰⁵

Ona göre, ilkçağlarda yaşanmış ve zamanla unutulmuş bir ilksel baba cinayeti, tıpkı psikolojide geriye itilmiş nesnelerin gün yüzüne çıkması gibi kolektif bilinçaltından bilinç sahasına gelerek bir tanrı fikri oluşturmuş; bu baba totemle özdeşleştirilmiş, buradan da tanrılaştırılan kahramanlar ortaya çıkmış, bu da yerini

¹⁰¹ Durkheim, age. s. 232, 243

¹⁰² Durkheim, age. s. 252; Pritchard, age. s. 72

¹⁰³ Eliade, agm. s. 615

¹⁰⁴ Sharpe, age. s. 43; Tümer, age. s. 239; Mc Lenan, age. s. 345

¹⁰⁵ Freud, *Hız. Musa ve Tektanrıcılık*, Çev: Kamuran Şipal, İstanbul, 1998, s. 123

politeizme ve sonra da tektanrıcılığa bırakmıştır. Yani Tanrı aslında yükseltilmiş babadan başkası değildir.¹⁰⁶

Freud bu teorisine Darwin, Atkinson ve Robertson Smith'in düşüncelerinden etkilenecek ulaşmıştır. O, Darwin'den "insanların başlangıçta maymunlar gibi küçük sürüler halinde yaşadığı, sürülerden her birinin sürüdeki bütün kadınlara, kızlara sahip çıkan, kendi oğulları ve diğer genç erkekleri cezalandıran ve gerektiğinde ortadan kaldıran yaşlıca bir adamın zorbalığında yaşadığı" fikrini almıştır. Atkinson'dan, "babalarına karşı birleşen, onu alt edip hep beraber etini yiyen oğulların başkaldırısıyla ataerkil düzenin kapandığı" varsayımını; Robertson Smith'den de "totem kuramına dayanarak, babaya ait sürünün sonradan kardeşler klanına yerini bıraktığı" görüşünü almıştır.¹⁰⁷

Buna göre Freud şu hikâyeyi anlatır: İnsanlar bir zamanlar küçük sürüler halinde yaşamaktaydı. Sürüyü idare eden, elinde sınırsız bir otorite olan ve tüm dişilerin sahibi olan yaşlı bir erkekti. O, kimi erkek evlatları öldürüyor, bazılarını iğdiş ediyor bazılarını da sürüden kovuyordu... Küçük oğullarsa ayrıcalıklı bir konuma sahiptiler; onlar babaları ölünce yerine geçiyorlardı. Zamanla kovulan oğullar birleşerek babalarını yenilgiye uğrattılar ve o dönemin adetlerine uygun olarak kendisini çiğ çiğ yediler.¹⁰⁸ Bu erkek çocuklar, babalarına korkuyla karışık bir saygı duyuyorlardı. Bunun yanında onu alt edip onun yerini almak istiyorlardı. Bir başka deyişle yamyamlık izlenimi uyandıran bu eylemle onlar babalarının vücutlarını kendi vücutlarına mal ederek onunla özdeşleşmek istiyorlardı.¹⁰⁹

Öldürülen babanın anısı daha sonra da devam etmiştir. Muhtemelen kendisinden korkulan güçlü bir hayvan, baba yerine geçmiştir. Ona göre totem hayvanla ilişkide, babaya karşı duyulan çelişik durum, bütünüyle korunmuştur. Bir yandan totem, klanın bedenleşmiş atası ve koruyucu ruhu olarak görülmüş, dolayısıyla el üstünde tutulup korunmuş; öte yandan bir gün, belirlenen bir vakitte, ilk babanın başına gelen akıbetle karşı karşıya gelmiş, yani bütün klandaşlar tarafından elbirliğiyle öldürülüp yenmiştir. Bu olayı R. Smith totem şölenu der.¹¹⁰

¹⁰⁶ Freud, age. s. 204; Freud, *Totem ve Tabu*, s. 212

¹⁰⁷ Freud, *Hz. Musa ve Tektanrıcılık*, s. 200

¹⁰⁸ Freud, age. s. 125, 126, Freud, *Totem ve Tabu*, s. 204

¹⁰⁹ Freud, *Totem ve Tabu*, s. 203; *Hz. Musa ve Tektanrıcılık*, s. 128

¹¹⁰ Freud, *Totem ve Tabu*, s. 209

Çocuklar onu ortadan kaldırmakla, nefretlerini tatmin ettikten ve onunla aynileşme isteklerini de gerçekleştirdikten sonra, bastırılan sevgi duyguları ortaya çıkmış ve pişmanlık ile birlikte bir günah hissi doğmuştur. İşte totem dini, oğulların duyduğu bu günah duygusundan, bu duyguyu dindirmek ve incinmiş babayla tekrar barışmak teşebbüsünden doğmuştur. Bütün daha sonraki dinlerde aynı problemin çözümüne yönelik olduğu izlenimini uyandıran alametler vardır. Yalnız alametler, çözüm gayretine sahne olan kültürün derecesine ve aldığı mecralara göre ayrı ayrı şekiller almıştır.¹¹¹ Öyle ki ona göre, Tanrı'nın kan ve etinin, müminlerin simgesel yoldan kendi vücutlarına mal ettiği komünyon töreni, büyük bir sadakatle totem şöleninin anlam ve içeriğini tekrarlar.¹¹²

Freud'un kuramına göre bu akıbet bütün ilk insanların başından geçmiş olmalıdır. Bunun sonucunda ortaya çıkan totemizmden sonra hayvan tanrılarının yerine, kaynağını totemden alan insan tanrılar geçmiştir ve nihayet yerini tektanrıcılığa bırakmıştır.¹¹³

Müller'in Totemizmle İlgili Görüşleri:

Yukarıda da belirtildiği gibi totemizmi bir din teorisi olarak meşhur eden Durkheim ve Freud olmuştur. Fakat onlar dinin menşei ile ilgili görüşlerini Müller'den çok sonra ortaya koymuşlardır. Nitekim Durkheim totemizmle ilgili fikirlerini, 1912 yılında yazmış olduğu *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* (Dini Hayatın İlkel Biçimleri) adlı eserde dile getirmiştir. Aynı şekilde Freud de bu konuyu işlediği "Totem ve Tabu" adlı kitabını, 1913'te yazmıştır. Dolayısıyla Müller totemizmle ilgili eleştirilerini ortaya koyarken, kendi zamanında bu konuda fikir beyan edenleri hedef almıştır. Onlar da Durkheim'den önce totemizmin savunucuları durumunda olan Mc. Lennan ve R. Smith gibi kişileridir. Fakat Müller totemizmi eleştirirken herhangi bir isimden söz etmemektedir.

Onun totemizm teorisine olan eleştirisi iki yönlüdür. Birincisi, totemizm savunucularının bu kelimeyi yanlış kullanmaları ve ilkel insanların kendilerini bazı hayvanlardan türediklerine inandıkları iddiası ile ilgilidir. Müller, totemizm

¹¹¹ Freud, age. S. 209; Hz. Musa ve Tektanrıcılık, s. 128; Dinin Kökenleri, çev. Selçuk Budak, Ankara, 1999, s. 211

¹¹² Freud, Totem ve Tabu, s. 222; Hz. Musa ve Tektanrıcılık, s. 130

¹¹³ Freud, Hz. Musa ve Tektanrıcılık, s. 128

ifadesinin, kabile işareti demek olan “ote” kelimesinden türediğini ve eğer terim buna bağlı olarak uygun bir tarzda kullanılırsa itiraz edilecek bir durumun olmadığını belirtir. Ona göre totem, ilkel insanın evlerini veya kabilelerini savaş ya da göç gibi durumlarda, diğerlerinden bazı görülebilir nesnelerle ayırma çabası sonucu ortaya çıkmıştır.¹¹⁴ Nitekim totemizmin görüldüğü Ottawa Kızılderilileri, işaretlerine (odadam) göre kabilelere ve ailelere ayrılır. Aynı işarete sahip insanlar birlikte ikamet eder ve ikamet ettikleri bölgenin girişinde mutlaka temsili bir işaret bulunur. Bu işaret onların seçtikleri ayı, martı, inek, kurt gibi hayvanlar veya başka herhangi bir varlık olabilir. Kabile üyeleri sonradan seçtikleri bu işarete (odadam) göre Martılar, Şahinler, Tavşanlar gibi isimlerle anılırlar. Bu durum totem sahibi insanların kendilerinin bu hayvanlardan türediğine inandığını göstermez.¹¹⁵ A. Lang da totemizmin bir din olduğunu reddederek totemciliğin aslında beşeri grupların organizasyon sürecinde kendilerini komşularından ayırmak için kullandıkları isimlerden türediğini belirtmiştir.¹¹⁶

Müller, totemizme delil olarak getirilen pek çok örneğin aslında kabul edilebilir olmadığını belirtir. Mesela toteme sahip olduğu söylenen Kanada yerlileri hayvan biçiminde tılsımlara sahiptir. Fakat bu tılsımların ortaya çıkışı totemizmle ilgili değildir. Örneğin Kanada yerlilerinde her genç erkek, tanrısını, herhangi bir hayvan şeklinde bir vizyonda görene kadar oruç tutar ve dua eder. Daha sonra o, vizyonda gördüğü bu tanrının tasvirini bir tılsım olarak yapar ve daima yanında taşır. Bu tılsımlar totemden farklıdır. Aynı toteme sahip olsalar da herkes, sadece vizyonda gördüğü hayvanın tılsımını yanında taşır. Ayrıca totemler açıkta sergilendiği halde, çoğu zaman bu tılsımlar gizlenir.¹¹⁷

Aynı şekilde Shoshoni kabilesi, kendilerini Yılan Kızılderilileri olarak isimlendirirler. Fakat onların bir yılanı tapındığını ya da kendilerini yilandan türediklerine inandıklarını gösteren hiçbir işaret yoktur. Onların kendilerini bu şekilde isimlendirmesinin nedeni, kenarında oturdukları Yılan nehridir. Nitekim bu nehrin etrafında pek çok yılan vardır.¹¹⁸

¹¹⁴ *Anthropological Religion*, s. 10

¹¹⁵ *Anthropological Religion*, s. 122, 403

¹¹⁶ Durkheim, age. s. 226

¹¹⁷ *Anthropological Religion*, s. 124

¹¹⁸ *Anthropological Religion*, s. 405

Bir başka örnek de savaşlarda kullanılan bayraklardaki işaretlerdir. Bu işaretler de her grubun diğerinden ayrılmasını amaçlar. Kızılderililer arasındaki bir inanca göre, savaş sırasında bu bayrağı taşıyan kişi öldürülürse, onların cesareti de ölür ve düşman tarafından kolayca mağlup edilirler.¹¹⁹

Benzer bir örnek Sir George Grey tarafından (Journal of American Folk Lore, Nisan-Haziran, 1890) verilmiştir. O, Batı Avustralya seyahatleri sırasında toteme benzer fakat ondan ayrı bir uygulamanın mevcudiyetinden söz eder. Buradaki her kabile bir “kobong” a yani bir arma veya işarete sahiptir. Bu kobong genelde ailenin isminden yola çıkılarak seçilen bir bitki ya da bir hayvandır. Kabile ile kobong arasında gizemli bir ilişki vardır ve kabile üyeleri kobongu asla öldürmezler.¹²⁰

İşte Müller’e göre totemizmi ispat konusunda kullanılan bu tür argümanlar, gerçekleri göstermek yerine aslında başka bir anlama sahiptir. Bu nedenle onlara totem denemez ve totemizmi ispatlamak için kullanılamazlar. Müller konuyla ilgili olarak şöyle der:

*“Eğer ilim adamları, ilkel insanların gerçekten ayı, köpek, yılan veya kuşlardan türediklerine inandıklarını ispat edebilirlerse, her ne kadar bana göre bu tür kavramlar, gerçek olmaktan uzak, yanlış anlamaya götüren hurafeler olsa da bu durumda benim bir itirazım olamaz...”*¹²¹

Müller’in itiraz ettiği hususlardan birisi de tüm hayvan ibadetlerinin totemizm olarak ele alınmasıdır. Ona göre hayvan ibadetinin pek çok kaynağı vardır. Bunun yanında totemizm bazı hayvanları yememenin tek nedeni de değildir. Nitekim Yahudilerin domuzu yememelerinin nedeni totemizm değildir ve onlar kendilerinin domuzdan geldiklerini de varsaymazlar.¹²²

Totemizm Müller’e göre din ve mitoloji araştırmalarına zarar veren ve sonuna “izm” eklenmiş terimlerden birisidir. O, *“insanların tuhaf isimlere karşı bir hayranlığı var... Günümüzde durum o kadar abartılmıştır ki hemen hemen her simge,*

¹¹⁹ *Anthropological Religion*, s. 125

¹²⁰ Durkheim, age. s. 145; *Anthropological Religion*, s. 126

¹²¹ *Anthropological Religion*, s. 404

¹²² *Anthropological Religion*, s. 123

*her sembol totem olarak adlandırılmaya başlanmıştır” der.*¹²³ Aslında ona göre, terim uygun yerinde kullanılırsa bir problem doğurmayacaktır. Nitekim totem bazı Kızılderili kabileler arasında bir anlam taşımaktadır. Onlar, ailelerini ya da kabilelerini diğerlerinden ayırmak için bir amblem seçerler ve ona hürmet ederler. Eğer totemizm bu şekilde kelimenin aslına uygun olarak tanımlanır ve kullanılırsa buna hiçbir şekilde itiraz edilemez.¹²⁴

Sonuç olarak söyleyecek olursak totem adetleri, rüya işaretleri, bayraklar ya da kobonglar, hepsi de dini fikirlere kaynaklık etmiş olabilir, fakat bunlardan her birini diğerinden ayırmak ve hepsini totemizm adı altında toplamamak gerekir.¹²⁵

5. Yüce Tanrı ve Vahiy Teorisi

Monoteizm, evrimci görüşü benimseyenler açısından dini gelişimin en yüksek noktası olarak kabul edilir. Bu bakış açısına göre insanoğlu, fetişizm, animizm, totemizm, ya da büyü aşamasından politeizme oradan da monoteizme ya da Yüce Tanrı fikrine ulaşmıştır. XIX. yüzyılda, diğer evrimci görüşlerin aksine dinin kökeninin bir Yüce Varlık fikrinin olduğunu ileri süren, Andrew Lang’dır (1844–1912). Tylor’un öğrencisi olan Lang, kendi kuşağı tarafından yetkin bir bilim adamı, profesyonel bir tarihçi ya da ilahiyatçı olarak kabul edilmez. Ancak Lang tüm bu alanlarda araştırmalar yapmış ve görüş belirtmiş iyi bir yazar ve gazetecidir.¹²⁶

Lang’ın akademik hayatı genel olarak ikiye ayrılır. O yaşantısının birinci dönemi kabul edilen 1873’ten 87’e kadar Tylor’un hevesli bir takipçisidir ve bu dönemde tabiat mitologlarıyla savaşta Tylor’un saflarındadır. Lang, ikinci döneminde yani 1887’den sonra Benedikten misyoner-lerinin Avustralya yerlilerinde var olduğunu söyledikleri, diğer tanrı ve ruhlarla ilgisi olmayan, ahlaki, ruhsal, ezeli ve ebedi bir Yüce Tanrı inancından etkilenmiştir. Buradan hareketle Lang, Tylor’un ve diğer evrimcilerin teorilerine karşı çıkmış ve onları, dinin menşeyini dinden başka şeylerle açıklamaya çalıştıkları için eleştirmiştir.¹²⁷ Ona göre Yüce Varlık fikri, onların düşünce dünyasına dışarıdan girmemiştir. O, bir ruh, hayalet ya da rüyalar

¹²³ *Anthropological Religion*, s. 409

¹²⁴ *Natural Religion*, s. 160

¹²⁵ *Anthropological Religion*, s. 126

¹²⁶ Pritchard, age. s. 40; Sharpe, *Comperative Religion*, s. 59

¹²⁷ Sharpe, age s. 62; Eliade, agm. s. 617; *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 56; Benjamin C. Ray, “Lang, Andrew”, E.R. c. 8 s. 438

yoluyla elde edilmemiştir. Aynı zamanda bu Yüce Varlık, ölümsüz, ahlaki ve diğer yaratıklardan yücedir.¹²⁸

Görüşlerini temel olarak A. W. Howitt'in güneydoğu Avustralya Aborjinleri arasında bulunduğunu bildirdiği Yüce Varlık fikrine dayandıran Lang, aynı fikrin Andamanese Pigmeleri¹²⁹, bazı Afrika ve Amerika yerlileri arasında da var olduğunu söyler. Ayrıca ona göre bu insanların yaşam tarzları gerçekten ilkel yapıdadır. Bu yüzden onların dini fikirleri de ilkel bir yapı arz eder.¹³⁰ Bu şekilde o, "Yüce Tanrı" fikrinin ilkel ve evrensel karakterli olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Yukarıda da belirtildiği gibi Lang bir ilim adamından ziyade bir gazeteci ve yazardır. Bu nedenle Lang'ın Yüce Tanrı fikrini, din tarihinin sonuna değil de başına koyduğu anti-evrimci teori, ilim çevrelerinde fazlaca kabul görmemiştir. O, bu iddiasını dokümanlarla ispatlayamadığı ve metodolojik olarak tutarsız olduğu yönünde eleştiriler almıştır.¹³¹

Onun Yüce Tanrı kavramını sistemli bir hale getiren Wilhelm Schmidt (1868–1954) olmuştur. Bir Katolik rahibi ve antropolog olan Schmidt'i misyonerlikle ilgili problemler, dil, etnoloji ve dinler tarihi çalışmaya sevk etmiştir. 1912'de dokuz ciltlik *Ursprung der Gottezzidee* yayınlamış, 1931 yılında da bu eseri *The Origin and Growth of Religion* adıyla İngilizce'ye çevirmiştir.

Schmidt, dinin kökeni gibi bir problemin tarih etnolojisinin yardımı olmadan ve sağlam bir tarihi metottan yararlanmadan çözülemeyeceğini belirtir. O, ilkel kültürlerde tarihi oluşumların aydınlatılma yolunun sadece tarihsel metotla olacağını vurgular. Bu nedenle Tylor, Frazer, Durkheim ve antropologların büyük çoğunluğunun anti-tarihçi yaklaşımlarını şiddetle eleştirir.¹³²

Schmidt bir kültürel evrimcidir, yani ona göre toplumlar başlangıçtan günümüze kadar evrimleşerek gelmiştir. "En eski kültür" (*urkulture*), avcı ve toplayıcı kabilelerin oluşturduğu iptidai kültürdür.¹³³

¹²⁸ Pritchard, age. s. 40; Pettazzoni, age. s. 18; Sharpe, age. s. 63; Ray, agm, s. 438;

Lawrence Sullivan, "Suprem Being", E. R. c. 14, s. 176

¹²⁹ Bengal Körfezi'nde Sumatra ile Burma arasında bulunan Andaman adalarının ilkel halkı.

¹³⁰ Sullivan, agm. s. 176

¹³¹ Eliade, agm. s. 617

¹³² Eliade, age. s. 32

¹³³ Demirci, age. s. 62

Tarihi etnoloji, Avustralya'nın güneydoğu kabileleri olan Aborjinleri, Asya'daki Pigmeleri ve Fuegienler gibi Amerika'nın bazı kabilelerini en eski medeniyetlerin izleri olarak kabul eder. İşte Schmidt bu canlı fosillerden hareketle ilkel dinin ortaya konabileceğini düşünmüştür. Böylece o, etnografik verilerden yola çıkarak yaptığı incelemeler neticesinde, bu kabilelerde “Yüce Tanrı” fikrinin var olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre urkulture aşamasında olan bu kabilelerde egemen olan din biçimi, monoteist bir yapıdadır. O bunu ilkel monoteizm “*urmonotheismus*” der. Başka bir deyişle dinin ilk basamağı, ezeli, ebedi, alim, rahim ve gökte oturan yaratıcı bir Tanrı inancından ibarettir. Bazen ana tanrıça, bazen hayvanların efendisi olduğu kabul edilen bu tanrı, diğer tanrıların hepsinden daha yukarıda bulunur. Yüce Tanrı olarak kabul edilmesine rağmen bu ilah çok fonksiyonel ya da hayatın içinde değildir. Bu nedenle gözlemciler tarafından algılanamamıştır. Aynı zamanda ona göre urmonoteizm, tarihin tesadüfî bir buluntusu değil, vahyin esinidir. Yani Yüce Tanrı varlığını ilkel insana vahiy yoluyla haber vermiştir.¹³⁴

Dinin menşei konusunda ortaya ayılan bu teori, bir anlamda geleneksel din anlayışı ve vahiy öğretisinin dönemin ruhuna uygun olarak bilimsel yöntemler kullanılarak yeniden ifade edilmesi olarak yorumlanabilir. Fakat Lang ve Shimidt'in tekrar gündeme getirdikleri bu teori, bilim çevrelerinden pek çok eleştiri almıştır. Teoriyi eleştirenlerden biri olan Pettazzoni şöyle der.

*“Tarihsel olarak büyük tektanrıci dinler, çoktanrıçılığı reddederek ortaya çıktığı için tektanrıçılığın çoktanrıçılığı önceden kabul ettiği sonucu ortaya çıkar. Bu nedenle ilkel tektanrıçılık, dinin ilk şekli olamaz. Medeni olmayan halklar arasında bulduğumuz, tarihsel anlamda tektanrıçılık değildir; yalnızca bir Yüce Varlık düşüncesidir. Bu inancın hakiki tektanrıçılıkla özdeşleştirilmesi yanlış anlaşılmalara yol açabilir.”*¹³⁵

Pettazzoni, bu şekilde tektanrıçılığın çoktanrıçılıktan önce olduğunu reddeder. Ancak ona göre, çoktanrıçılıktan sonra gelen tektanrıçılık, ondan evrimcilerin iddia ettiği gibi evrimsel süreçle gelişmemiştir. Tektanrıçılık devrimci

¹³⁴ Pettazzoni, age. s. 19; Sullivan, agm. s. 177

¹³⁵ Pettazzoni, age. s. 25

vasıtalarla oluşmuştur ve her seferinde dini bir devrime bağlı kalmıştır.¹³⁶ Bunun yanında o Yüce Tanrı fikrinin, Schmidt'in düşündüğü gibi vahiy esini olmadığını, aksine mitsel bir düşüncenin ürünü olduğunu kabul eder. O bu fikrin, insanın orijin ve varoluşunun nedenleri ile ilgili olarak bilinçlenmeye olan entelektüel bir ihtiyaçtan ortaya çıktığı teorisine de karşı çıkar.¹³⁷

Müller de dinin menşeyini vahye bağlamaya çalışanları eleştirir. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi Yüce Tanrı ya da monoteizm düşüncesi, dinin menşeyiyle ilgili bir teori olarak Müller'in yaşamının son dönemlerinde, Lang tarafından ortaya atılmış daha sonra da Schmidt tarafından sistemleştirilmiştir. Dolayısıyla Müller zamanında bu düşünce henüz bir teori niteliği kazanmış değildir. Bu nedenle Müller, vahiy düşüncesi ile ilgili görüşlerini dile getirirken, sözedilen teori sahiplerinin öne sürdükleri, ilkeller arasında mevcut olduğu düşünülen Yüce Varlık'la ilgili argümanlara herhangi bir atıfta bulunmaz. Fakat Müller'in dinin gelişimi konusundaki düşüncelerinden yola çıkacak olursak, onun dinin menşeyine Yüce Tanrı inancını yerleştirme gayretine hemen itiraz edeceğini söyleyebiliriz. Zira ona göre tanrı inancı ilkel insanın tabiatla ilgili tecrübeleri neticesinde tekâmül ederek gelişmiştir. Bu süreç tabii fenomenlerin kutsallaştırılması ile başlar Yüce Tanrı fikrinin kabulüyle sonlanır.

Dinin menşeyinin Yüce Tanrı olduğunu söyleyen hem Lang hem de Schmidt, bu düşüncenin vahiy ürünü olduğunu öne sürmüştür. Bunun yanında ilahi dinlere göre Yüce Tanrı inancının arkasında, Tanrı'nın kendi varlığını Âdem'e vahiy yoluyla bildirdiği inancı yatar. Dolayısıyla Yüce Tanrı ya da monoteizm fikri deyince hemen arkasından vahiy düşüncesi akla gelir. İşte Müller, Yüce Tanrı inancını ya da monoteizm teorisini vahye bağlama fikrini eleştirir. Bu bakımdan Müller, öncelikle Yüce Tanrı fikrinin vahiy ürünü olduğunu ve bu düşüncenin de genelde Eski ve Yeni Ahit yoluyla ortaya çıkmış bir görüş olduğunu belirtir.¹³⁸

Müller vahiyle ilgili görüşleri “harici vahiy” (external revelation), “dâhili vahiy” (internal revelation) olarak ikiye ayırır. Onun harici vahiy dediği, yukarıda ifade edilen Tanrının kendi varlığını insana bildirdiği şeklindeki görüştür. Aslında

¹³⁶ Pettazzoni, age. s. 25

¹³⁷ Pettazzoni, “The Suprem Being: Phenomenological Structure and Historical Development” *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade ve J. M. Kitagawa, s. 60;

¹³⁸ *Origin*, s. 174, 264; *Psychological Religion*, s. 5

ona göre, dinin menşesinde varolduğu düşünölen ne harici ne dâhili vahiy ne de ilksel monoteizm teorisi kabul edilebilir. Çünkü vahiy ya da ilksel monoteizm teorisini kabul edenlerin, öncelikle makul bir tarzda “tanrı” fikrinin nasıl ortaya çıktığını izah etmeleri gerekir. Oysa dinin ilk şeklinin vahiy ürünü olduğunu söyleyenler “tanrı” ya da “kutsal” fikrinin insana vahiyle bildirildiğini ispat edemezler. Çünkü bu konuda ellerinde kanıt yoktur. Eğer dinler tarihi tabii bir bilim olmak arzusundaysa, bir dinler tarihi araştırmacısı, tanrı fikrinin vahiy yoluyla gelmiş olabileceğini kabul edemez. Bu durumda Yüce Varlığa ya da diğör nesnelere de daha tanrı fikri ortaya çıkmadan kutsallık atfedilemez.¹³⁹

Ona göre tanrı fikri de dâhil tüm bilgilerimiz duyularımız yoluyla elde edilmek zorundadır. Dolayısıyla insan “tanrı” fikrine ancak tabiattan yola çıkarak ulaşabilir. Bu düşünce Müller’e göre diğörlerinin gibi sadece bir teori değildir. Çünkü o, bu görüşünü tarihi gerçeklere dayanarak ortaya koyduğunu belirtir. İddiasını desteklemek için Hint kutsal metinlerinden Vedaları ve bu kitaplarda özellikle de tanrı Agni’nin tarihi gelişim sürecini örnek verir. O, Agni örneğinde, tabiat fenomenlerinin insan zihnini, tabiatın arkasındaki fail kuvvetin varlığına nasıl inanmaya zorladığını göstermeye çalışır.¹⁴⁰

Dâhili vahiy (dinsel içgüdü) teorisini kabul edenlere göre ise, insan Yüce Tanrı fikrine, diğör canlılardan farklı olarak sadece insanda mevcut olan dini güdü ya da tabiatüstü güdüsü neticesinde ulaşmıştır. Dinsel içgüdü fikrini Sami dinlerinin monoteistik karakterini açıklamak üzere Renan ortaya atmıştı. O, Sami ırkının yetenek ve zekâca diğör ırklardan daha üstün olduğunu reddeder. Bu bakımdan felsefeyi Yunanlıların tasarladığı gibi tektanrıcılığı da Samilerin keşfettiği şeklinde bir üstünlük düşüncesini de reddeder. Ona göre Sami tanrıları, monoteistik karakterlidir, fakat o bunun nedenini dilin oluşumunda da var olduğunu kabul ettiğö bir dinsel içgüdüye bağlar.¹⁴¹ Müller’e göre dinin menşeyini, dini içgüdüye bağlamak bilineni daha az bilinen bir şeyle açıklamaya çalışmak olur. Bu nedenle ona göre gerçek dini güdü veya dürtü, sınırsız olanın kavranma çabasıdır.¹⁴² Bunun yanında dinin menşeyini açıklamak üzere zihni melekelerimizin haricinde dini güdünün var

¹³⁹ *Origin*, s. 175, 381; *Physical Religion*, s. 141

¹⁴⁰ *Psychological Religion*, s. 8; *Origin*, s. 175; *Physical Religion*, s. 146

¹⁴¹ Olender, age. s. 105

¹⁴² *Origin*, s. 381

olduğunu iddia etmek, dilin menşeyini açıklamak için dilsel bir içgüdünün varlığını kabul etmek ya da hesap yapma gücümüzün menşeyini açıklamak için aritmetik içgüdünün varlığını kabul etmek gibidir.¹⁴³ Bu görüş sanki duyuları ve insan zihnini bir kenara bırakarak, tüm melekelerimizi doğuştan sahip olunan içgüdülere bağlamak istemektedir. Oysa Müller'e göre, bizim şuurumuzun bir parçası olan zihni yapımızdan ayrı, özel bir dini şuur veya içgüdü mevcut değildir. Bu nedenle din de tıpkı diğer tecrübelerimiz gibi, sıradan melekelerimizin yanında yer almak ve diğer tecrübelerimiz gibi duyularla başlamak zorundadır.¹⁴⁴

Müller, dini içgüdü fikrini çürütürken gerçek içgüdülerin değişmez nitelikte olduğuna dikkat çeker: O, balıklar asla uçmaz, kediler hiçbir zaman kurbağa yakalamaz der. Eğer Sami dinlerinin monoteistik karakterli olmasında dini içgüdü var idiyse, bu durumun tutarlı bir şekilde devam etmesi gerekirdi. Oysa Yahudi tektanrıcılığı, İbraniler yabancı tanrılara sunaklar diktiklerinde karanlık anlar yaşamıştır. Daha da ötesi, eğer tektanrıcılık Samilere özgü bir nitelik ise, nasıl oldu da Ari ırkına mensup Yunanlılar, Romalılar din değiştirdiler ve Hz. İsa'nın izleyicileri olabildiler?¹⁴⁵

Müller ilksel vahiy teorisinin ilim dünyasında çok fazla destek bulmadığını belirtir.¹⁴⁶ O, bu düşüncenin bir uzantısının dilde de görüldüğünü fakat filolojik araştırmaların bu teoriyi çürüttüğünü söyler. Bu teoriye göre bazı bilim adamları, tıpkı asli vahiy teorisi gibi dilin ortaya çıkışını da ilksel bir vahye dayandırmışlardır. Buna göre tanrı, ilkel ya da dilsiz insana evrensel bir dil vahyetmiştir. Onlara göre bu ilk dil de İbranice olmalıdır. Fakat sonradan dil konusunda yapılan tarihi çalışmalarla dillerin genolojik tasnifi yapılırken, İbranice'nin en son ortaya çıkan Sami dillerinden birisi olduğu keşfedilmiştir. Bu fikri savunanlar da, tanrının insan tabiatına konuşmayla ilgili temel prensipleri bahsettiğini kabul etmek yerine, sanki tanrının insanoğluna, yani dilsiz varlığa grameri ve sözlükleri kullanıma hazır bir halde sunduğunu düşünmüşlerdir.¹⁴⁷ Oysa insanların arasına gökten aniden bir gramer ve sözlük gelmiş olsa bile, kendi idraklerini kavramlara dönüştürmeyen ve bir kavramla

¹⁴³ *Origin*, s. 176

¹⁴⁴ *Science of Religion*, s. 10; *Origin*, s. 21, 22

¹⁴⁵ Olender, age. s. 106

¹⁴⁶ *Science of Religion*, s. 330

¹⁴⁷ *Science of Religion*, s. 78

diğerinin arasındaki ilişkiyi kendisi kurmayan insan için o kullanışlı olmayacaktır. Böyle bir dil insan için yabancı bir dil olacaktır.¹⁴⁸

Kutsalın kendisini dışarıdan ilham ettiği şeklindeki vahiy görüşüne itiraz eden Müller, onun kendi varlığını insana tabiat yoluyla ifşa ettiğine inanır. Ona göre, kabul edilebilecek yegane vahiy teorisi budur. O eğer der, kutsal olan bize kendisini ifşa edecekse varlığını en iyi şekilde gösterecektir. Bu amaçla o sınırlının arkasından, önünden, her yanından kendisini arz eder; kendi varlığını belli etmek için bizi zorlar.¹⁴⁹ Müller'e göre tüm dinlerin arkasında, "Yüce Arzu" (Suprem Will) dediği şeyin hakiki vahyi vardır. Bu "Yüce Arzu" tabiata dolaylı bir şuur kazandırmış ve kendisini önce failler (etken) yoluyla hissettirmiştir.¹⁵⁰ İşte tüm dinlerin ilk temeli tabiatın arkasındaki sınırsızın kendini böylece ifşa etmesidir. İlim adamlarının figürizm, animizm ve antropomorfizm dedikleri din şekillerinin öncesinde de bu basamak vardır. Bundan sonra kutsal fikri, tıpkı bir insanın ömrü gibi bizimle birlikte beşikten mezara kadar, çağdan çağa büyümüştür.¹⁵¹

B. Müller'in Din Anlayışı ve Dinin Ortaya Çıkışı ile İlgili Görüşleri

XIX. yüzyılda yılda, diğer kültür unsurları gibi din konusu da evrimci bir bakış açısıyla ele alınmış ve onun ilk ortaya çıktığı dönemden günümüze kadar tekâmül ederek geliştiği görüşü hâkim olmuştur. Bu nedenle zamanın bilim çevresinde dinin menşei problemine büyük ilgi duyulmuştur. Zira dinin başlangıçta ne olduğu ve hangi aşamaları geçirdiği belirlenebilirse, çağın dine karşı tutumu da ona göre şekillenebilecektir. Müller de diğer ilim adamları gibi din konusunda doğru bir karara varabilmek için, onun geçmişte ne olduğunun ve günümüzdeki hale nasıl geldiğinin incelemesi gerektiğini düşünür. Bu bakımdan din, ilk ortaya çıktığı andan itibaren kendi tarihi gelişimi içinde izlenmelidir.¹⁵²

Müller, "*bir şeyin başlangıcı bilinmedikçe anlaşılmaz sözü eski bir sözdür*" der. Ona göre kutsal kitaplar okunarak, iman esasları ve ibadet tarzları incelenerek

¹⁴⁸ *Origin*, s. 264

¹⁴⁹ *Origin*, s. 227, 380

¹⁵⁰ *Physical Religion*, s. 328

¹⁵¹ *Origin*, s. 380, 382

¹⁵² Van Den Bosch, Lourens Peter, "Theosophy or Pantheism? Friedrich Max Müller's Gifford Lectures on Natural Religion", www.herenow4u.de/eng/theosophy_or_pantheism_friedr.htm. Erişim Tarihi: 07.08.2005

din hakkında pek çok şey öğrenilebilir ancak din, ilk ortaya çıktığı en derin kaynaklarına kadar incelenmedikçe tam olarak anlaşılmış sayılmaz.¹⁵³

Müller'e göre, dinin menşeiyle ilgili yaygın teorileri tartışırken bizi doğru sonuca götürecek en etkili yöntem, gerçeklere müracaat etmektir. Gerçeklere dayanmadan ortaya konan her görüş bir teoriden ibaret kalacaktır. Gerçekler ise her zaman teorilerden daha güçlüdür. Bu nedenle dinin menşeiini ortaya koyarken yapılması gereken şey, en eski tarihi kaynaklara bakmaktır. Çünkü din ona göre tarihsel bir olgudur. Dolayısıyla tarih, tüm din şekillerini ve çeşitlerini, herhangi bir filozofun yapmayı ümit edebileceğinden daha etkili bir şekilde denemiştir. Bu bakımdan dinle ilgili gerçekler de ancak, konuyla ilgili tüm delillerin toplanıp tasnif edilmesiyle, yani tarihsel incelemeyle ortaya çıkar.¹⁵⁴

Müller, XVIII. yüzyıldan sonra konuyla ilgili fikir beyan edenleri iki gruba ayırır. Birinci grupta gerçeklere müracaat etmeden akli çıkarımlarla görüş beyan eden rasyonalistler – ya da Müller'in deyiimiyle “teorisyenler”- yer alır. Diğer grupta ise herhangi bir ön yargıya dayanmaksızın, sadece tarihi gerçeklere müracaat eden tarih okulu mensupları vardır. Ona göre birinci grubu Locke, Voltaire, Rousseau ve son zamanlarda Comte temsil etmiştir. Diğer grupta da Wolf, Herder, Barthold G. Niebuhr, F. Schlegel, W. Von Humboldt, Bopp, Burnouf, Grimm ve Bunsen yer alır. Müller kendisini her zaman gururla ikinci gruba dâhil eder.¹⁵⁵

Kendisini tarih okulu mensupları arasında sayan Müller, dinle ilgili teorisini ortaya koyarken öncelikle bir teoriyi kesinkes reddeder. O da kendi iddialarını “ortodoksiye” (genel akideye) uygun görüp diğerlerini “heterodoksi” (sapkın) kabul eden çevrelerin görüşü, yani “vahiy teorisidir.” Dinin menşei tarihi geçeklerden hareketle ortaya konacağına göre, bu durumda vahiy teorisini kabul edilemez.¹⁵⁶

Müller, dinin menşei ve gelişimi ile ilgili görüşlerini, Hint dinlerini inceleyerek ortaya koyar. O, bu maksatla Hindistan'ın eski dini kayıtlarını inceler ve burada insan zihninin, tabiattan yola çıkarak tabiat tanrılarına, oradan da tabiatın Tanrısına ulaştığını gösteren tarihi işaretleri ortaya koymaya çalışır. Fakat o hiçbir

¹⁵³ *Origin* s. 3, 226; *Natural Religion*, s. 27, 113

¹⁵⁴ *Natural Religion*, s. 214

¹⁵⁵ *Natural Religion*, s. 212; Von Hendy, age. s. 79

¹⁵⁶ *Physical Religion*, s. 141, 146; *Origin*, s. 381

zaman Hindistan'daki dini tekâmülün tüm dünyada aynen tekrarlandığını söylemez. Ona göre din, dünyanın farklı bölgelerinde, oranın özel koşullarına bağlı, muhtelif başlangıçlara sahiptir.¹⁵⁷ Nitekim o, dinin menşei konusunda önde gelen teorisyenleri eleştirirken “...onların en büyük yanlışları, bence dinin birkaç menşeinin olduğunu görememeleri ya da görmek istememeleridir. Biz bir okyanusa nasıl farklı nehirlerden ulaşabilirsek dine de birkaç menşeden ulaşabiliriz” der.¹⁵⁸

Daha önce ifade edildiği gibi Müller, kendi zamanında ortaya çıkan din teorilerini pek çok açıdan eleştirmiştir. Onun eleştirdiği hususların başında, söz konusu teorilerin ilkelerin kutsal fikrine nasıl sahip olduklarına hiç değinmeden ortaya konmuş olmasıdır. Bu nedenle o, konuyla ilgili kendi düşüncelerini ortaya koyarken önce bu meseleyi ele alır. İşe de öncelikle din kavramıyla ne anlaşılması gerektiği sorusuyla başlar. Bu bakımdan Müller'in dinin menşei ile ilgili fikirleri ele alınırken, önce onun din tanımıyla ve kutsal fikrinin ortaya çıkışı hakkındaki görüşleriyle başlamak, sonra da dinin bundan sonra geçirdiği gelişim süreci konusundaki düşüncelerini açıklamak yerinde olacaktır.

1. Müller'e Göre Din

a. Dinin Tanımı

Din insanlıkla birlikte varolmuş, onun kadar eski bir kurumdur. Müller, din kelimesinin, asırdan asra değişen ve kullanıldığı yere göre farklı anlamlar alan muğlak bir kavram olduğunu belirtir.¹⁵⁹ Ona göre bu belirsizlik, farklı dillerdeki din kelimelerinde kendini iyice hissettirir. O, örneğin der “İngilizce'deki “religion” kelimesini, Yunanca veya Sanskritçe'ye çevirmek oldukça zordur. Latince “religio” kelimesi bile, İngilizce'de kastedilen anlamı tam olarak karşılamaz.”¹⁶⁰

Müller'e göre din, günümüzde asıl anlamı dışında farklı manalar kazanmış ve buna bağlı olarak araştırmacılar tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. O yapılan tanımları etimolojik, tarihi ve dogmatik tanım olarak üç gruba ayırır. Etimolojik tanım, bizzat “din” (*religio*) kelimesi üzerinde durularak yapılan tanımdır.

¹⁵⁷ *Origin*, 265

¹⁵⁸ *Anthropological Religion*, s. 117

¹⁵⁹ *Origin*, s. 10

¹⁶⁰ *Natural Religion*, s. 29

Müller, din kelimesi üzerinde yapılan etimolojik tahlilin tanım olarak kabul edildiğini söyler. Fakat ona göre bu tip tahliller, dinin tanımı için yetersizdir. Bazı durumlarda etimolojik tanımlar kullanışlı olabilir fakat bu konuda dikkatli davranmak gerekir. Çünkü pek çok popüler etimoloji fonetik olarak savunulamaz niteliktedir ve tarihi olarak yanlıştır. Mesela “*God*” teriminin “*good*” kelimesinden türediği varsayılır. Bu her iki kelime tarihsel olarak yan yana gitmiştir fakat ortak bir yanları yoktur.¹⁶¹

Müller din (*religion*) kelimesinin etimolojik tanımlarının genelde teologlarca tercih edilmiş olduğunu belirtir. Bu tanımlardan birisi, Lactantius’un “*religion*” kelimesini “*religare*” (bağlamak) kelimesinden türetmesidir. Ona göre bizler doğduğumuz zaman, Tanrıya görevlerimizi yerine getirmek zorunda olduğumuz, sadece O’nu tanımak ve izlemek mecburiyetinde bulunduğumuz bir ortamda doğarız. Böylece bizler dindarlık bağıyla O’na bağlanırsınız (*religati*). Bu nedenle Lactantius’a göre din (*religion*) kelimesi, bağlanmak anlamındaki “*religati*” kelimesinden ortaya çıkmıştır.¹⁶²

Çiçero ise din (*religion*) kelimesini, dikkat etmek, hürmet etmek, saygı göstermek anlamına gelen “*relegere*” kelimesinden türetmiştir. Müller’e göre de “*religio*” kelimesinin filolojik açıdan, “*relegere*”den türemiş olma ihtimali daha kuvvetlidir. Bu nedenle o, Çiçero’nun etimolojisinin daha tercihe şayan olduğunu belirtir.¹⁶³

Müller’in üzerinde durduğu ikinci tür tanım ise bir kelimenin tarih ve toplum içinde ne tür değişiklikler geçirdiğinin izlendiği “tarihi” tanımıdır. Tarihi tanıma bir bakıma kelimenin biyografisi de denilebilir. Zira tartışma konusu olan pek çok kelimenin kendisine ait bir tarihi vardır. Onların anlamı yüzyıldan yüzyıla, nesilden nesile değişir.¹⁶⁴

Tarihsel açıdan “*religio*” kelimesi, önce Roma toprakları üzerinde ortaya çıkmış ve tabii bir süreç dâhilinde gelişmiştir. Kelime sonra Hıristiyan dünyasına, klasik Latince’den Ortaçağ Latince’sine ve oradan modern Roma dillerine geçmiştir.

¹⁶¹ *Natural Religion*, s. 30, 31

¹⁶² *Natural Religion*, s. 33; Sharpe, *50 Key Words Comparative Religion*, s. 52

¹⁶³ *Natural Religion*, s. 35

¹⁶⁴ *Natural Religion*, s. 36

Böylece kelime sıradan konuşma tarzından çıkarak, teolojiye konu olmuştur. Artık kelime bundan sonra bazı filozoflarca, teologlarca ve din otoritelerince kullanılmış ve onlar tarafından keyfi anlamlar verilmiştir. Kelimenin doğal gelişimi bu durumla sekteye uğramış ve bundan sonra artık dogmatik bir tarzda tanımlanmaya başlanmıştır.¹⁶⁵

“Religio” kelimesi Latince’de çoğunlukla hürmet etmek, saymak anlamında kullanılmıştır. Nitekim “*religio jurisjurandi*”, yemine hürmet etmek (bağlı kalmak) demektir. Kelime aynı zamanda “*metus*” (korkmak, ürpermek) kelimesiyle de müteradif olarak kullanılmış, bir müddet sonra da kutsal varlıklardan korkmak, ürpermek anlamında kullanılmaya başlanmıştır. En sonunda da, dini fiillerin, kültlerin ve seremonilerin genel adı olmuştur. Yani Romalılar “*religio*” kelimesiyle, dinin spekülâtif ya da felsefi yönünü değil, ahlaki ve pratik tarafını işaret etmişlerdir. Onlara göre, tanrıların varoluş problemi, tanrıların kudreti ve niteliği önemli değildir. Onlar sadece tanrıya bağladıkları ahlaki yükümlülüklerini “*religio*” derler. İşte kelimenin doğal tarihi burada sona ermiştir.¹⁶⁶

Religio kelimesi, Hristiyan dünyasına girince doğal anlamından uzaklaşarak yabancı bir kelime haline gelmiş ve din adamlarınca, teologlarca ve filozoflarca tanımlanmaya başlanmıştır. Müller’in üzerinde durduğu üçüncü tanım türü de kelimenin bu şekilde bazı otoritelerce yapılan tanımıdır. O buna dogmatik tanım der. Dogmatik tanımda kelimenin asıl anlamına pek dikkat edilmez. Tanımı yapan kişi “*religion*” kelimesini kendi anlayışına göre keyfi bir şekilde tanımlar. Nitekim din konusuyla ilgilenen her bilim adamı, kendince ve dinden beklediği şekilde bir tanım yapmıştır. Bu nedenle ne kadar ilim adamı varsa bir o kadar da tanım ortaya çıkmıştır. Kimine göre din bilgi, kimine göre bağlılık, kimine göre özgürlük, kimine göre de cehalettir. Müller’e göre bu tanımlardan bazıları çok dar bazıları da çok geniştir. Yani bazı tanımlar sadece birkaç dini kapsayacak kadar dar iken, diğerleri de din olsun ya da olmasın her tür sistemi din olarak kabul edebilecek kadar geniştir. Aynı şekilde bazıları da kendi içinde kusurlu ya da tarihi gerçeklere uygun değildir.¹⁶⁷ Örneğin din tanımlarından bir kısmı Yahudilik ve Hristiyanlık

¹⁶⁵ *Natural Religion*, s. 37

¹⁶⁶ *Natural Religion*, s. 38

¹⁶⁷ *Natural Religion*, s. 43, 45

esas alınarak yapılmıştır. Bu iki din vahiy ürünü ve ilahi olarak görülmüş, diğerleri de vahiy dışı, tabii, hatta bazı teologlarca şeytanın vahyi olarak görülmüştür.¹⁶⁸

Kant’a göre din ahlaktır. Ahlaki görevlerimizi, kutsal emirler olarak baktığımız zaman, dinin alanında bulunuyoruz demektir.¹⁶⁹ Peki, böyle bir tanıma, ahlaki ilkelerini “karma inancına” dayandıran Buddizm’i yerleştirebilir miyiz?¹⁷⁰ Müller, “*bu tanım sadece biz Hristiyanlar için geçerli olabilir, çünkü bu tanım bizim ahlaki fiillerimizi belirleyen sınırsız ve görünmeyen gerçek algısının en yüksek ve en son safhasına işaret eder*” der.¹⁷¹

Kant’ın halefi Fichte ise dini bir bilgi olarak düşünür. Din insana ulvi soruların cevaplarını verir. Ona göre din yaşamımızı etkilemez. Bunun için saf ahlak yeterlidir ve ahlaki bir davranış için dini kullanan bir topluluk yozlaşmış bir topluluktur.¹⁷²

Müller’e göre aslında hem Kant hem de Fichte bir yere kadar iddialarında haklıdırlar. Yani din bir bakıma ahlaktır, aynı şekilde bilgidir de. Fakat bu ifadelerden sadece birini alıp din için tatmin edici bir tanıma ulaşmak güçtür.¹⁷³

Feuerbach’a göre din, insanın tabiatında bulunan temel bir kötülüktür. İnsanın hastalıklı kalbi tüm dinlerin ve ıstırapların kaynağıdır. Schleiermacher ise dini, bizi etkileyen mutlak bağımlılık duygumuz olarak tanımlamıştır. Hegel bu tanıma karşı çıkmış ve eğer bağımlılık bilincimiz dini teşkil etseydi, köpeklerin daha çok dine sahip olması gerekirdi demiştir. Ona göre ise din mutlak hürriyettir.¹⁷⁴

Bazı bilim adamları, dinin Tanrıyı bilme yolu olduğunu (*modus cognoscendi et colendi Deum*) ifade eder, ya da dinin bir Tanrı veya tanrılar etrafında şekillendiğini düşünürler. Fakat Müller’e göre Tanrı, dinin tek objesi değildir. Aynı şekilde dinin tek Tanrı etrafına şekillendiği varsayılacak olursa, böyle dar bir tanım tüm düalistik ve politeistik dinleri dışlayacaktır. Gene bu tanım, kutsalı insan kişiliğinin sınırları içinde kavramaya çalışan inanç şekillerini de

¹⁶⁸ *Natural Religion*, s. 50

¹⁶⁹ *Origin*, s. 14; *Physical Religion*, s. 229; *Natural Religion*, s. 189; M. Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul, 1997, s. 349

¹⁷⁰ *Natural Religion*, s. 110

¹⁷¹ *Natural Religion*, s. 189

¹⁷² *Origin*, s. 15

¹⁷³ *Origin*, s. 15

¹⁷⁴ *Origin*, s. 6, 20

kapsamayacaktır. Nitekim tanım buna göre yapılacak olursa, din kelimesi Buddizm'e atfedilemeyecektir. Oysa Budizm, müntesiplerince bir din olarak telakki edilir. Bunun yanında din, sınırlı arzuların, sınırsız arzular uğruna terk edilmesi olarak tanımlanırsa bu durumda Yahudilik, en azından ilk başlangıç devresinde güçbelâ bu din tanımına girebilecektir. Aynı şekilde ahirete iman dinin en önemli unsuru olduğu söylenecek olursa, bu durumda ilk Yunanlıların inançları bir din olarak kabul edilemeyecektir. Eğer mabetler, kurbanlar ve ayinler din için zorunlu sayılırsa, bu durumda eski Germen ve Polinezya kabilelerinin dinlerinden söz edilemeyecektir.¹⁷⁵

Müller'e göre bu tanımlarda iddia edildiği gibi dinin sadece inanç, ibadet, ahlak veya vecd hali olduğunu söylemek, ya da onun sadece korku, ümit veya tanrılara hürmet etmek olduğunu söylemek yetersizdir. Çünkü din tüm bu sayılanların hepsini ihtiva eder; din deyince bunların hepsi anlaşılır. Fakat yapılan tüm tanımların yanlış ve değersiz olduğunu iddia etmek de doğru değildir. Aksine bu tanımların hemen hemen hepsi, pek çok hakikati içinde barındırmaktadır.¹⁷⁶

Müller, dinin etraflı ve kapsamlı bir tanımını yapmanın zor olduğunu ifade eder. Yapılan tanımlardan hiçbirisi mutlak ve dini tamamen tavsif eden bir tanım olmayacaktır. Bunun yanında, bir tanımın da mutlaka yapılması gerekir.¹⁷⁷ Fakat ona göre yapılacak bir din tanımı, dinin sadece günümüzde ne olduğunu değil, aynı zamanda ilk ortaya çıktığı halini ve sonraki gelişmelerini açıklamalıdır.¹⁷⁸

Din tanımlarıyla ilgili bu değerlendirmeleri yapan Müller, kendi tanımını ilk önce 1873'te *Introduction to Science of Religion* (Din Bilimlerine Giriş) adlı eserinde sunmuş daha sonra da *Origin and Growth of Religion* (1878) (Dinin Menşei ve Gelişimi) adlı eserinde tekrar gündeme getirmiştir. Ona göre “*din, sınırsız olanın (infinite) çeşitli isimler ve görünüşler altında kavranmasını sağlayan, his ve akıldan bağımsız zihni bir meleke veya temayüldür.*” Yani kısaca din, sınırsız olanın kavranmasını sağlayan bir melekedir ya da bir inanç yeteneğidir.¹⁷⁹

Müller, 1891 yılında yayımladığı *Physical Religion* (Fiziki Din) adlı eserinde daha önce yapmış olduğu tanımda bir düzeltme yapar ve din tanımını

¹⁷⁵ *Natural Religion*, s. 28, 54, 189

¹⁷⁶ *Natural Religion*, s. 103; *Origin*, s. 13; *Physical Religion*, s. 229

¹⁷⁷ *Origin*, s. 21; *Natural Religion*, s. 90

¹⁷⁸ *Natural Religion*, s. 104

¹⁷⁹ *Science of Religion*, s. 13; *Origin*, s. 23

“insanın ahlaki tavrını etkileyen tezahürler altında sınırsız olanının algısı” olarak değiştirir. Bu yeni tanıma göre din, doğaüstü varlıkların algısının doğru olsun yanlış olsun insanın ahlaki fiillerine etki ettiği yerden itibaren başlar. Müller, *“Aslında ilk tanımım yanlış değildi, fakat oldukça genişti. Sınırsızlık algısının ilk başlangıçta ahlaki fikirleri çok az etkilediği inkâr edilemez. Bu nedenle eğer bir yerde ahlaki fikirlerle ilgili olmayan sınırsızlık algısı varsa, o ahlaki bir karakter kazanıncaya kadar onu din diyemeyiz. Ona belki felsefe ya da metafizik diyebiliriz, ama henüz din değildir”* der.¹⁸⁰

Müller’in yapmış olduğu tanımda dikkat çekici üç unsur vardır. Birincisi, dinin kökeninde yer alan sınırsız (namütenahi) düşüncesi; ikincisi, sınırsız fikrinin, akıl tarafından kavranabilmesi; üçüncüsü de sınırsızın akıl tarafından kavranmasını sağlayan, zihinsel din yeteneğidir.

Müller, din tanımının temeline “Sınırsız” (*İnfinite*) kavramını yerleştirir. Bu kavram Schleiermacher’in (1768–1834) din düşüncesinde de önemli bir yer tutar. Ona göre din bir şeyleri bilmek ya da bazı ritüelleri yerine getirmek değildir; din, bir histir ve tefekkürdür. Din ona göre sınırlı olanın aslında sınırsız olduğunun şuuruna varılması, bir başka deyişle sınırsız ve nihai olanın yaşamda, tüm fiillerimizde olduğunun bilincine varılmasıdır.¹⁸¹ İşte onun bu sınırsız fikri Müller’in din anlayışının başlangıç noktasını teşkil eder.

Müller, sınırsız kavramının aslında muğlâk bir terim olduğunu belirtir. Fakat onun “sınırsız” kavramıyla kastettiği şey, teologların “Kutsal” (Divine) ve filozofların “Mutlak” (Absolute) dediği şeyle aynıdır. Fakat o, bunların yerine “Sınırsız” kavramını kullanmayı yeğler ve sebebini şöyle açıklar:

“Sınırsız” (İnfinite) kavramının yerine, “Aşkın” (Transcend), “Kutsal” (Divine) ve “Mutlak” (Absolute) gibi terimler de kullanılabilir. Fakat tüm bu terimlerin kendine özgü birer anlamı vardır. Bir defa “mutlak” (absolute) tabiri, Hegelci fikirleri çağırıştırır; “kutsal” (divine), bazı mitolojik ifadelerden bağımsız değildir. “Aşkın” (transcend) ise Kant’çı ekolde özel bir anlama sahiptir. Bu yüzden “Sınırsız” (İnfinite) daha az karşı çıkılabilir bir terimdir. Bunun yerine “Biline-

¹⁸⁰ *Physical Religion*, age. s. 294, 296; *Natural Religion*, s. 188

¹⁸¹ Cain, agm. s. 17; Gökberk, age. s. 445

meyen” (*Unknowable*) kelimesi de seçilebilirdi, fakat bilinemeyenin algısı hakkında konuşmak biraz çelişkili gibidir. Gerçi sınırsız sınırlı (*finite*) gibi bilemeyiz, ancak onu sınırlı olanın arkasında var olan bir şey olarak kavrayabiliriz. Sınırsız olan bir şeyin algısında biz sınırlı olanı da algılarız, fakat sınırsız “bilinemeyen” olarak isimlendirmek, fiili bilmeye zorlamak gibidir.”¹⁸²

Müller’e göre sınırsız, diğer bilgi türleri gibi akıl yoluyla elde edilir. Bu bakımdan o, dinle ilgili düşüncelerini, Kant’ın epistemolojik görüşlerine dayanarak inşa etmeye çalışır. Kant öncesi felsefi akımlar, tüm entelektüel faaliyetimizi bir tek yeteneğe yani duyulara (*sense*) indirgemıştır. Örneğin Locke, “Zihinde duyulardan gelmeyen bir şey bulunmaz” (*nihil in intellectu quod non ante fuerit in sensu*) demiştir. O, özellikle Descartes’in aksine zihnimizde hazır bulduğumuz “sonsuz ve en yetkin varlık” gibi innatea (doğuştan düşüncelerin) olmadığını vurgular.¹⁸³ Ona göre insan zihni doğuştan bilgiler getirmez. İnsan zihni, üzerine hiçbir şey yazılmamış düz beyaz bir kâğıt gibidir.¹⁸⁴ Kant ise, bilgi edinme sürecinde duyu verilerinin yanında, uzay ve zaman sezgilerinin ve anlama kategorilerinin varlığının kabulüne de ihtiyaç olduğunu söylemiştir. Böylece Kant kendisinden önce yapılan bu tartışmaları uzlaştırma yoluna gitmiştir. Fakat Kant, uzay ve zaman sezgilerinin ve kategorilerin *a priori* karakterinin tesis edilmesini yeterli bularak, yani sentetik apriori önermelerin olma olasılığını ispat etmekle yetinerek, insanoğlunun zihninin sınırlı olanı aşma gücünün veya sınırsız olana yaklaşma gücünün varlığını reddetmiştir. Yani metafizik ona göre imkânsızdır. O böylece, insanoğlunun sınırsız olana baktığı tüm eski pencereleri kapatmış, fakat *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde görev ve kutsallık duygusunun kabulü yoluyla yan bir kapı açmıştır. Buna göre herkesin uyması gereken ahlaki kuralları vardır. Ahlaki kuralları da özgürlüğü gerekli kılar. Özgürlük de ruhun ölümsüzlüğü, Allah’ın varlığı hakkında bir fikir vermeye zorlar. Bu durumda din ancak ahlaklılık üzerine dayanabilir.¹⁸⁵ Bu düşünce Müller’e göre Kant’ın zayıf noktasıdır. Çünkü eğer bilim, olması gerekeni değil de olanı açıklayacaksa din için sınırsız olanın kavranması yeteneği diyebileceğimiz üçüncü

¹⁸² *Physical Religion*, s. 297; Pritchard, age. s. 28

¹⁸³ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, 1996, s. 63, 74, 79; Gökberk, age. s. 332; İsmail Çetin, *John Locke’da Tanrı Anlayışı*, Ankara, 1995, s. 40

¹⁸⁴ Locke, age. s. 86; Çetin, age. s. 45; Gökberk, age. s. 334

¹⁸⁵ Erşirgil, age. s. 349; George L. Kline, “Kant, İmmanuel”, *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 4, s. 316

bir melekenin varlığını kabul etmelidir. Bu yetenek duyulardan ve akıldan bağımsız, fakat onlarla müşterek işleyen reel bir güçtür.¹⁸⁶ Böylece Müller, Kant'ın ihmal ettiğini düşündüğü kutsal fikrinin temellendirilmesi sorununu, yine onun dilini kullanarak, insan zihninde mevcut olan *a priori* bir yeteneğe bağlamaktadır.¹⁸⁷ Bu şekilde o, fenomenal alanla numinal alan arasında bir köprü kurmaya çalışır.

Müller, tanımında sözünü ettiği zihinsel melekenin, sınırsızın akıl tarafından kavranmasını sağlayacak olan potansiyel bir enerji olduğunu ifade eder. Bu meleke ona göre sezgi ve aklın yanında yer alan ve onlarla uyuşan fakat onlardan bağımsız üçüncü bir yetenektir.¹⁸⁸ Ona göre dini şuurun objelerini, diğer ikisinden ayırmak gerekir, fakat bu din için ayrı bir şuur yapısı olduğu anlamına gelmemelidir. Bizim tek bir bilinç ve tek bir kişiliğimiz vardır. Bu bilinç uygulandığı objelere göre şekil alır. Müller, her ne kadar aynı şuurun birer parçası iseler de dinin genel özelliklerini belirleyebilmek için hisleri ve aklı ondan ayırmak zorunda olduğumuzu belirtir. Fakat yukarıda ifade edildiği gibi, insanda dini bir meleke olarak inanç hakkında konuştuğumuz zaman, Müller'in tüm kastettiği şey sıradan bilincimizdir. Yoksa din için diğer hislerin yanında ayrı bir his, sırandan aklımızın yanında özel bir akıl, ruhun içinde ayrı ve yeni bir ruh yoktur. Bu tür objelere uygulanan ve onlardan tepki gören hâlihazırdaki şuurumuzdur.¹⁸⁹

İnsanoğlunda nasıl ayrı ayrı dillerin arkasında bir dil konuşma yeteneği varsa, aynı şekilde Yahudilik, Hristiyanlık ve Hinduizm gibi tarihi dinlerin yanında, onlardan bağımsız bir din yeteneği vardır. Bu yetenek, tıpkı dil gibi insanı hayvandan ayıran bir melekedir. O, duyu ve aklın yanında bağımsız bir yetenek olduğu gibi sınırsız olanı farklı isimler ve kimlikler altında kavrama özelliğine sahiptir. Bu yetenek olmadan en düşük putçuluk ve fetişizm bile imkânsızdır.¹⁹⁰ Bu bakımdan Müller, “*insanın sınırsız olanı en ilkel haliyle kavrama gücü olmasaydı, bu sınırlı dünyanın ve zamanın ötesindeki bir âlemden ve Zeus, Jupitar, Dyaus-pitar, Rab gibi terimlerle anılan Yüce Varlık hakkında konuşma hakkımız da olmayacaktı*” der.¹⁹¹

¹⁸⁶ *Science of Religion*, s. 16; Pritchard, age. s. 28

¹⁸⁷ Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion, the Legacy of Deism*, s. 185

¹⁸⁸ *Science of Religion*, s. 10

¹⁸⁹ *Origin*, s. 22

¹⁹⁰ *Science of Religion*, s. 16

¹⁹¹ *Origin*, s. 54

2. Dinin Ortaya Çıkışı

Müller'e göre din, başlangıçtan günümüze doğru bir tekâmül geçirmiştir. Bu gelişimin ilk safhasında, sınırsız (kutsal) fikrinin keşfi yer alır. Bundan sonraki süreçte de kutsal fikrinin çeşitli varlıklara atfedilmesi ve onların tanrılaştırılmaları gelir. Bu bakımdan Müller'in öne sürdüğü bu gelişim sürecini kavrayabilmek için öncelikle, kutsal fikrinin elde ediliş aşamasını ele almak gerekir.

a. Kutsal (Sınırsız) Fikrinin Ortaya Çıkışı

XIX. yüzyılda hemen her teori sahibi, dinin bizden ayrı ve üstün olan doğaüstü varlıklara inanma ile başladığını söylüyordu. Nitekim De Brosses ve Comte dini fetişizme, Tylor animizme, Spencer atalara tapınmaya bağlamıştı. Müller'e göre dini düşünce, bu şekilde önce tabiatüstü ya da insanüstü varlıklara imanla başlayıp sonra tabiat varlıklarına atfedilmiş değildir. Aynı şekilde din hissini uyandıran ilk şey, fetiş olarak isimlendirilen kabuk, taş veya kemik gibi sınırlı varlıklara karşı duyulan korku veya hayret hissi de değildir.¹⁹² Bu bakımdan Müller, bu yüzyılda ortaya çıkan teorileri kutsal fikrinin menşei konusunu tam olarak izah edememeleri nedeniyle eleştirir. Bu konuda fikir beyan eden ilim adamları, hep ilkelerin bazı varlıklara kutsallık atfettiğinden bahsetmişlerdir. Fakat onlardan hiçbiri, insanoğlunun bu kavramı ve ismi nereden bulduğunu veya nasıl sahip olduğunu ya hiç sormamışlar ya da yeterince açıklığa kavuşturamamışlardır.¹⁹³

Dinin bu şekilde ilkel insanın örneğin güneşi, ayı ve göğü canlandırarak, kişilik ve kutsallık atfederek ortaya çıktığını varsaymak, onun tıpkı attan önce at arabasını kullandığını düşünmek gibi bir durumdur. Aynı şekilde tanrı fikrinin ilkel insanların zihninde nasıl ortaya çıktığını belirlemeden ifade edilen böyle bir düşünce Müller'e göre, ilkel insanın ölümlerini mumya veya balmumunu keşfetmeden önce mumyaladıklarını söylemek gibidir.¹⁹⁴ Bir an der Müller, *“kendinizi göğe ibadet ettiği söylenen kişinin yerine koyun. Biz onun göğe ibadet ettiğini veya tanrısının gök olduğunu söyleriz. Bu bir anlamda doğrudur, fakat bir başka açıdan daha bakmalıyız. Eğer biz, tanrı terimini bizim kullandığımız anlamda kullanarak, göğün*

¹⁹² *Origin*, s. 122, *Natural Religion*, s. 127

¹⁹³ *Physical Religion*, s. 115, 117; *Origin*, s. 279

¹⁹⁴ *Origin*, s. 239, 265; *Natural Religion*, s. 127, *Physical Religion*, s. 307; *My Autobiography*, s. 145

onların tanrısı olduğunu söylersek hata yapmış oluruz. Çünkü bizim kullandığımız anlamda Allah (God) kelimesi, konuşma ve düşüncenin ilk aşamalarında mevcut değildir.”¹⁹⁵ Bir başka yerde de “İnsanoğlu bir ya da pek çok varlığı tanrı olarak isimlendirdiği bir safhaya ulaştınca, zaten yolculuğunun yarıdan fazlasını kat etmiş demektir. O zaten bir tanrı fikrine sahiptir ve bundan sonra o, bu fikri doğru bir şekilde atfedebileceği varlıkları aramak zorundadır” der.¹⁹⁶

Bu nedenle Müller’e göre yapılması gereken ilk şey, insanoğlunun gök, fetiş, atalar gibi varlıklara tanrı olarak nasıl tapındığını açıklamak değildir. Öncelikle yapılması gereken insanoğlunun kutsal fikrine nasıl ulaştığını, bunu diğer varlıklardan nasıl ayırt ettiğini ve en nihayetinde de bu kutsal fikrini şu ya da bu şekilde pek çok varlığa nasıl atfettiğini ortaya koymaktır.¹⁹⁷ Ona göre fetişizm, animizm ve antropomorfizm tanrılaştırma sürecinde önemli rol oynamış olabilir. Fakat bunun gibi varsayımlar, dinle ilgili ilk fikirleri tabiattan elde edilen algılarla değil, kavramlarla başlatır. Oysa en soyutundan en somutuna kadar tüm bilgi ve düşüncelerimizin kaynağı tabiattan elde edilen algılardır.¹⁹⁸ Kısacası önce kutsal ya da sınırsız fikri tabiattan elde edilen tecrübeler neticesinde ortaya çıkmış, sonra da tanrılaştırma süreci yaşanmıştır.

a.1. Sınırsızlık Fikrinin Tabiattan Yola Çıkararak Elde Edilişi

Daha önce dile getirildiği gibi Locke, (*nihil est in fide quod non ante fuerit in sensu*) “zihnimizde duyular vasıtasıyla gelmeyen hiçbir şey yer almaz” diyerek tüm bilgilerimizin kaynağını duyu verilerine bağlamıştı. Müller de Locke gibi, bir bilginin bilgi olabilmesi için öncelikle duyu kapısından geçmesi, yani duyular yoluyla elde edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Bu nedenle ona göre, kutsalla ilgili bilgi de ilkönce tabiattan elde edilen izlenimler neticesinde oluşmuştur. Bu bakımdan Müller, (*nihil est in fide quod ante fuerit in sensu*) “inancımızda sınırsız olanın algısından gelmeyen hiçbir şey yoktur” der.¹⁹⁹

¹⁹⁵ *Science of Religion*, s. 198

¹⁹⁶ *Origin*, s. 264

¹⁹⁷ *Physical Religion*, s. 115, 117; *Origin*, s. 265, 279

¹⁹⁸ *Origin*, s. 239, 265; *Natural Religion*, s. 127, *Physical Religion*, s. 307; *My Autobiography*, s. 145

¹⁹⁹ *Physical Religion*, s. 297; *Anthropological Religion*, s. 335; Byrne, age. s. 186

Müller'e göre duyularla (sensation) elde edilen veriler, akıl kapısı dediği algı (perception), kavramlaştırma (conception) ve isimlendirme (name) sürecinden geçer. Bu süreçteki unsurlar birbirinden bağımsız ve ayrı değildir. Hepsi de eş zamanlı hareket eder.²⁰⁰ Zihne giren algılardan pek çoğu silinir ama hep izleri kalır. Bunlar zamanla tekrar ede ede zihinde yer eder ve bir süre sonra kavram haline dönüşür. Fakat onu anlayabilmemiz ve bilincimizde bir yer bulabilmesi için, onun mutlaka dilde de ifade edilmesi gerekir.²⁰¹ Bunun yanında algılarımıza, kavramlarımıza ve isimlerimize, yani tüm bilgimize delalet eden nesneler daima somuttur, nesneldir. Bu somut nesnelerin anlaşılabilir hale gelmesi için onları zihnimizde sınırlandırır, kendi çevrelerinden ayırır ve ölçülebilecek hale getiririz.²⁰²

İşte doğru ya da yanlış olsun her türlü dini bilgi, bu iki kapıdan yani duyu ve akıl kapısından geçmek zorundadır. Başka yollarla giren her tür iddia, ister asli vahiy ister dini güdü densin reddedilmelidir.²⁰³ Ancak kutsalla ilgili bilginin sadece duyu ve akıl kapısından geçmiş olması yeterli değildir. Onun sonra da insan zihnindeki *a priori* bir yetenekle işlenmesi gerekir. Bu yetenek ona göre, sınırsız olanı farklı isimler ve kimlikler altında kavrama özelliğine sahiptir.²⁰⁴ Akıl, duyularımız tarafından sağlanan sınırlı materyallerle meşgul olurken, inanç yeteneği de bu sınırlı olanın altında yatan sınırsızla ilgilenir. Fakat şunu unutmamak gerekir ki tüm bunlar duyu, akıl ve iman yeteneği bir ve aynı algılayan şuurun üç fonksiyonudur. Sınırsız fikri şuurun bu üç fonksiyonun ortaklaşa işleyişi neticesinde ortaya çıkar.²⁰⁵

Peki, “sınırsızlık algısı” yani ilk din fikri, diğer bilgi türleri gibi ilk önce duyular yoluyla elde edilecekse bu somut olandan, yani nesnel dünyadan nasıl çıkarılacaktır?

Müller, sınırsızlık kavramının çıkarımının mantıki bir zorunluluk olduğunu düşünür. Buna göre “sınırsızlık” (namütenahi) kavramı, her insan zihninde sınırlının (finite) zorunlu bir tümleyeni olarak mevcuttur. Dolayısıyla somut hemen arkasından soyutu çağrıştırır. Zihnimiz, tek başına çıplak soyutu kavrayamaz. Çünkü soyut

²⁰⁰ *The Science of Thought*, s. 2, 20; *Natural Religion*, s. 115, 162

²⁰¹ *Origin*, 242; *Natural Religion*, s. 120

²⁰² *Natural Religion*, s. 121

²⁰³ *Origin*, s. 226; *Natural Religion*, s. 115, 194

²⁰⁴ *Origin*, s. 10, 16, 23

²⁰⁵ *Origin*, s. 227

olanla ilgili herhangi bir algımız (perceive) yoktur. Bu nedenle zihnimiz, somut olanın arkasında her zaman başka bir şey olduğunu kabul eder. Böylece somutu algımlarken aynı zamanda soyutu da algılarız. Bu en basit algılarımızda bile böyledir. Örneğin, bir kareyi algıladığımızda aynı anda onun arkasındaki uzayı da algılarız.²⁰⁶ Aynı şekilde ilkel insan göğü, mavi ve gri olarak algılamıştır. Fakat gök onlara göre aynı zamanda sınırsız göktür, çünkü her zaman görünenin arkasında görünmeyen bir ötenin var olduğu hissedilir.²⁰⁷

Bu bakımdan Müller'e göre sınırlı ya da nesnel olan, yanında, altında, ötesinde ve içinde "sınırsızlık" kavramını duyularımıza arz eder. Yani kutsal kendi varlığını insana tabiat yoluyla ifşa eder. Bu fikir kendini belli etmek için her yerden bizi zorlar. Sınırlı olan, sınırsızlığın önündeki bir peçe veya ağdan başka bir şey değildir. Sınırlı olan tek başına, sınırsız olmadan anlaşılamaz; yine sınırsız olan da sınırlı olan olmadan anlaşılamaz. Böylece biz sınırlıyı bilmekle sınırsızı, tabiatı bilmekle tanrıyı, kendimizi bilmekle de Yüce Ruh'u bilmiş oluruz.²⁰⁸

Sonuç olarak söylemek gerekirse, tabiatın arkasında kendisini ifşa eden "sınırsızlık" algısı, zihnin işleyiş süreçlerinden geçerek kavramlaştırılmış ve isimlendirilmiştir. İnsanüstü varlık kavramı ya da kutsal fikri bu sürecin sonunda ortaya çıkmıştır. Bundan sonra kutsal fikri, çağdan çağa büyümüştür. Figürizm, animizm ve antropomorfizmin öncesinde de bu basamak vardır.²⁰⁹ İşte tüm dinlerin ilk temeli, tabiatın arkasındaki sınırsızın kendini böylece ifşa etmesidir.

Müller, tabii fenomenlerin arkasındaki sınırsızlık fikrinin kavranmasıyla böylece ortaya çıkan dine *tabii din* (Natural Religion) der.²¹⁰ Tabii din, hem doğadan hem de insan tabiatından ilham alarak, bir başka deyişle onlardaki sınırsızlık

²⁰⁶ *Natural Religion*, s. 123; *Origin*, s. 227

²⁰⁷ *Natural Religion*, s. 149

²⁰⁸ *Origin*, s. 227; *Natural Religion*, s. 123

²⁰⁹ *Origin*, s. 380, 382; *Natural Religion*, s. 130, 149

²¹⁰ Müller'in kutsal varlıkların menşei bu şekilde kişileştirilmiş tabiat fenomenlerine bağlaması, "naturizm" ya da "tabii mitoloji" (Natural Mythology) teorisi olarak adlandırılır. "Naturizm" ya da "tabii mitoloji", dinin ve mitolojinin kaynağını kişileştirilmiş doğa olaylarına bağlayan görüşün genel adıdır. Müller konuyla ilgili fikirleri nedeniyle bu ekole dâhil edilir. Bu ekolün diğer üyeleri arasında Adalbert Kuhn (1812–1881), Georg W. Cox (1827–1902), Robert Brown (d. 1844), John Fiske (1842–1901), Daniel G. Brington (1837–1899) gibi ilim adamları vardır. (Littleton, C. Scott, "İndo-Europen Religions: History of Study", E.R. c. 7, s. 207, Sharpe, *Comperative Religion a History*, s. 46)

fikrinden yola çıkarak doğar. Tabii din, tüm dinlerin özünde olan evrensel bir dindir. Onu hiçbir din tekeline alamaz. Her dinde onun tohumları mevcuttur.²¹¹

Müller bu fikirlerini Vedalardan örnekler vererek ispatlamaya çalışır. Veda ilahilerinde tanrılar için kullanılan parlak (deva), asura (canlı) ve asu (nefes) gibi kelimeler, ilk başlarda tamamen fiziki anlamda kullanılmıştır. Veda şairleri, tabiat varlıklarına ilk övgülerini söylediklerinde, henüz onların tanrı olduğu fikrine sahip değillerdir. Onların övgüler yağdırdıkları bu nesneler hakkında bir müddet sonra bazı izlenimler oluşmuş ve bunlar bağımsız birer nitelik kazanarak kutsalla ilgili ilk fikirler ve isimlendirmeler oluşmaya başlamıştır. Dağlar, nehirler, gök ve güneş gibi fenomenler canlı (asura), yok olmayan (agara), ölümsüz (amrtya) veya (parlak) olarak isimlendirilirken bu isimlendirmeler onların yok oluşlarını veya parlaklıklarını ifade etmek için değil aynı zamanda onların tabiatında var olduğunu belirten birer terim haline gelmiştir.²¹²

a. 2. Sınırsızlık Düşüncesini Çağrıştıran Doğal Nesneler

Müller, tabiatı elde edilen iki tür tecrübe olduğunu belirtir: Birincisi düzenli, kurala uygun ve anlaşılabilir olan ya da tabii; ikincisi de genel kaideye uymayan doğaüstü tecrübesidir.²¹³ Sınırsızlık algısı, doğaüstü tecrübenin ürünüdür. Bu nedenle Müller'e göre her tabiat fenomeni, insanda kutsal fikrinin oluşmasına yardım etmez. Bu bakımdan o, tabiat fenomenlerini üç gruba ayırır:

1. Kavranabilir (Tangible) Varlıklar:

Kavranabilen nesneler, çevremizde beş duyumuzla tamamen algılayabildiğimiz taş, kabuk, kemik, çiçek gibi somut varlıklardır. Bu tür varlıklar her yönüyle algılanabilir olduğu için onların arkasında bir *öte* olduğu düşünülmez. Nitekim tanrı fikrinin gelişiminin izlenebileceği en eski kaynaklar olan Rigveda tanrıları arasında taşlar, kemikler ve diğer fetişlere ibadete rastlanmaz. Fakat burada davul, araba, ok gibi imal edilmiş bazı eşyaların yararlı ve değerli olduğundan söz edilir. Ancak bunlar hiçbir zaman kişisel bir hüviyet kazanmamıştır.²¹⁴

²¹¹ *Selected Essays*, C, I, Part, 1, s. 24, Sharpe, age. s. 39

²¹² *Origin*, s. 278

²¹³ *Physical Religion*, s. 119

²¹⁴ *Origin*, s. 185, 204; *Natural Religion*, s. 150

Bunun yanında, fetişizmin tüm dinlerin menşei olduğunu öne süren ve ilk dini fikirlerin bu sınırlı varlıklardan ortaya çıktığını kabul eden filozoflar tarafından, bu varlıklar dini tapınmanın en eski nesneleri olarak kabul edilir.²¹⁵ Oysa Müller'e göre üç grup varlık türünden ilki olan anlaşılabilir varlıklar, dini gelişimde herhangi bir etkiye sahip olmamıştır. Fetişizm ya da taşlara ve kemiklere tapınma ise daha üst bir durumdan bir bozulmanın ürünüdür.²¹⁶

2. Yarı-kavranabilir (Semi-tangible) Varlıklar:

Çevremizde gördüğümüz ağaç, dağ, nehir gibi bazı varlıklar Müller'e göre yarı maddi nitelik taşır. Çünkü bu varlıklar beş duyuyla her yönüyle algılanamaz ve bu nedenle her zaman (infinite) sınırsızlık karakteri taşır. Örneğin bir ağaca dokunsak da baksak da her zaman algımızın dışında kalan bir yönü mevcuttur. En azından kökleri görülemez; diğer taraftan onda canlılık vardır. Bu yönüyle o, gizemli bir varlık olarak düşünülmüştür. Bu yüzden bir ağaçta maddi olmayan, bilinmeyen ve sınırsız (infinite) olan bir taraf mevcuttur. Bu özellikleriyle bir ağaç hem sınırlıyı (finite) hem de sınırsızı (infinite) bir arada taşır.²¹⁷

Dağlar için de aynı şeyler söylenebilir: İlk insanlar, üzerinden güneşin, yıldızların ve ayın doğduğu dağın ötesini düşünmüş ya da altında ne olduğunu merak etmiştir. Bu yüzden yüksek dağlar tanrılar için ikamet yeri olarak düşünülmüş ya da mabetler yüksek dağlara yapılmıştır. Nehirler ve yer de aynı şekilde ilk insanların zihninde sınırsızlık algısı uyandırmıştır. Nitekim nehri duyularımızla algılasak da onun verimlilik getirmesi, bitkileri büyütmesi, karşı taraftaki düşmanlardan koruması ve bazen de gazaba gelerek etrafını tahrip etmesinde insan zihnince algılanamayan bir taraf mevcuttur. Aynı şekilde altımızda uzanan yerin de bir kısmını görürüz; onun ötesi ise bizim için bilinemez ve tanımlanamaz niteliktedir.²¹⁸ İşte “yarı-maddi” varlıklardaki bu sınırsızlık algısı bir müddet sonra onların tanrılaştırılmasına neden olmuştur. Bunun en açık örneği Rigveda'nın şu ilahisinde görülebilir:

“Bizler göğün ve yerin bizi korumasını isteriz;

Bizler nehirlerle, analara, yeşil dağlara, güneşe ve şafağa,

²¹⁵ *Origin*, s. 185

²¹⁶ *Natural Religion*, s. 154, *Origin*, s. 187

²¹⁷ *Origin*, s. 185; *Natural Religion*, s. 151

²¹⁸ *Natural Religion*, s. 151, 152

Bizi kötülüklerden korumaları için dua ederiz. ”

(Rigveda, X, 35, 2)

3. Kavranamayan (Intangible) Varlıklar:

Bunlar bulut, yıldız, güneş, gök ve ay gibi varlıklardır. İnsanoğlu bu tür varlıklara baktığı zaman, onların arkasında bir öte ya da sınırsız (infinite) bir yön olduğunu, akletmeye ihtiyaç duymaksızın bilinçsiz bir şekilde hisseder.²¹⁹

İşte Müller’e göre bu üç varlık türünden ilki, yani “kavranabilir” olanlar, dini gelişimde herhangi bir etkiye sahip değildir. İkinci sınıf varlık türünden yani “yarı-kavranabilir” olanlardan ise “yarı-tanrılar” (demi-gods) ortaya çıkmıştır. Nitekim Vedalardaki “ağaç ruhları” (dryades), “ırmak ruhları” (nymphs) yarı tanrılara örnek olarak gösterilebilir. Yarı tanrılar arasında tamamen görülmez (invisible) karakter taşıyanlar, örneğin yağmur veren Indra, gürleyen Rudra, fırtına tanrıları olan Marutlar, her şeyi kuşatan Varuna gibi tabiatta somut bir göstergesi olmayan tanrılar, parlak gökten, şafaktan veya güneşten daha çok kişisel ve mitolojik bir karakter kazanmışlardır. Fakat ona göre yarı-tanrılar, hiçbir zaman Yüce Tanrı seviyesine çıkamamıştır.²²⁰ Üçüncü sınıf ise, antik dünyanın büyük tanrılarının üretilmesinde etkili olmuştur. Örneğin Vedalarda Dyaus, aslında göğün bir ismidir, fakat bu gök, ilk defa isimlendirildiği zaman tamamen fail ve nesnel bir gök olarak adlandırılmıştır. İlk başlarda gök tamamen maddi özelliklere sahiptir. Fakat bu özellikler zamanla azalır ve nihayetinde sadece bir isim kalır. Bu isim baba (pita) kelimesiyle birleştirilir ve Dyaushpita, Jupiter “Göksel Baba” olur ve en sonunda da filozoflarca Yüce Varlık olarak kabul edilir.²²¹

a.3. Kutsal Varlıkların Ortaya Çıkışında İsimlendirmenin Rolü

Daha önce de ifade edildiği gibi Müller’e göre kutsal fikri, doğal fenomenlerden elde edilen algıların kavramlaştırma ve isimlendirme süreçleri neticesinde ortaya çıkmıştır. İsimlendirme dille ilgili bir aşamadır. Dolayısıyla Müller açısından dil, tabii fenomenlerin kişileştirilmesi ve tanrılaştırılmasında önemli bir rol oynamıştır. O, kutsal varlıkların ortaya çıkışında dilin etkisi ile ilgili

²¹⁹ *Natural Religion*, s. 154; *Origin*, s. 186

²²⁰ *Natural Religion*, s. 154; *Origin*, s. 281, 232

²²¹ *Natural Religion*, s. 131, 154

düşüncelerinde Schelling'ten etkilenmiştir. Nitekim Schelling'e göre de mitolojik ifadeler, etkileyici tabiat fenomenlerinin dilde ifade ediliş sürecinde ortaya çıkmıştır.²²²

Dil ve düşünce Müller'e göre birbiriyle ilişkilidir ve biri olmadan diğeri de olamaz. Kelimeler düşüncenin sadece kalıbı değil özüdür de. Dolayısıyla dil düşüncenin oluşumunda etkilidir. Bu nedenle dil bir dereceye kadar onu etkilemekten, hatta bazen mitlerin ortaya çıkışında olduğu gibi, biçimini bozmaktan da geri kalmaz. Kısacası dil, düşüncenin bir tezahürü olan kutsalın ortaya çıkışında etkili olmuştur. Fakat Müller açısından kutsalın ortaya çıkışı dilin gelişiminin belli bir evresine ait bir olgudur.

Konun anlaşılabilmesi için öncelikle Müller'in dilin gelişimiyle ilgili tasnifini sunmak yerinde olacaktır. Ona göre dil, ilkel bir devreden günümüze doğru tekâmül ederek gelişmiştir. İlkel dönemdeki dil bir bakıma çocukçadır. Yani bu dönemde insanlar, çocuklar gibi düşünür çocuklar gibi anlar ve çocuklar gibi konuşurlar. Hal böyle iken, eğer biz çocukların dilini büyüklerin diliymiş gibi anlamakta ısrar edersek, eski olanı modern dile çevirmeye kalkarsak hata yapmış oluruz. O, *“antikitenin dili çocukların dili gibidir ve biz sınırsız (infinite) ve kutsal olanı çok soyut terimlerle anlamaya çalışırsak göğe merdiven dayayan çocuktan farkımız olur mu?”* diye sorar.²²³ Ona göre bizler, çocukların söylediği şeylere nasıl iyi niyetli bir şekilde yaklaşıyorsak ve yorumluyorsak, eski dinin saçmalık gibi görünen, aptalca sözlerine ve korkunç ifadelerine de iyi niyetle yaklaşmalıyız.²²⁴ Bunun yanında şunu da belirtmek gerekir ki, onların düşüncelerinin ve dillerinin çocukça olması, zekâlarının olmadığı veya insan dışı bir mantığa sahip oldukları anlamına gelmez. Nitekim insanlığın adımlarını en düşük seviyelerine kadar izleyecek olursak dilin teşekkülü, kelime köklerinin terkihi, gramatik şekillerin sistematik olarak işlenişi ve buna benzer tüm faaliyetler ilk başlardan beri rasyonel bir zekânın varlığını gösterir.²²⁵

²²² Waardenburg, age. s. 11

²²³ *Science Of Religion*, s. 192, 204

²²⁴ *Science of Religion*, s. 205

²²⁵ “Comperative Mythology”, *Chips From A German Workshop*, II, (Essays on Mythology Traditions and Custom), s. 8

Müller, *Comperative Mythology* (Karşılaştırmalı Mitoloji) adlı eserinde dilin teşekkülünü üç döneme ayırır. Bunlardan ilki, “kelime yapım dönemidir” (rhematic period). Bu dönemde zamirler, edatlar ve günlük yaşamda kullanılan kelimeler icat edilmiştir. Bu dönem basit bitişken gramerin ilk başlangıç devresidir, fakat bu safhada diller henüz milli bir hüviyet kazanmamıştır. İkinci dönem ise “diyalektik dönemdir” (dialectic period). Bu dönemde en azından iki dil ailesi –Sami ve Aryan- basit bitişken dil safhasını ve göçebe gramer safhasını bırakarak ekli dil yapısına kavuşmuştur.²²⁶ Üçüncü dönem de Hindistan, İran, Eski Yunan, İtalya ve Almanya’da milli edebiyatın ve milli dilin ilk izlerinin ortaya çıktığı “*National Period*”dur (Ulusal Dönem). Kutsal fikrinin ve mitlerin ortaya çıkışı son iki dönem arasında yer alan “mitolojik dönem” (mythological period) ya da dinamik safhada görülür (dynamic stage). Müller’e göre bu dönem anlaşılması en zor ve belki de insan zihninin düzenli gelişimine olan inancı en çok sarsan dönemdir. Öyle ki bu mitlerin pek çoğu gerçekten saçmadır, akıl dışıdır ve çoğunlukla düşüncenin ilkelerine, dine ve ahlâka aykırıdır. O halde bu hikâyelerle ne kastedilmiştir? Acaba bu dönemde bütün insan zihninin geçirmesi gereken bir delilik evresi mi vardır? Acaba bu çılgınlık Güneybatı Hindistan’dan Kuzey İzlanda’ya kadar aynı olabilir miydi? Fakat düşüncenin evrelerinde Thales, Herakleitos ve Pythagoras gibi insanlar yetiştirmiş olan insanlığın bu azizlerden sadece birkaç yüzyıl öncesinde boş konuşan insanlar olmuş olması inandırıcı değildir.²²⁷

Müller’e göre ilkel insanın ilk ifadeleri aslında tabiatta gördüğü nesnelerin isimlendirilmesinden başka bir şey değildir. Yani ilk ifadeler ancak duyular yoluyla elde edilen izlenimler sayesinde mümkün olmaktadır.²²⁸ İnsanların isimlendirme sürecinde tek araçları ise kelime kökleridir. Kökler ilk toplumların düşünüş şeklini gösteren işaretlerdir. İnsanoğlunun kavrama ve isimlendirme süreci işaretlerle başlar. Bu işaretler de seslerdir ve bu seslere dil biliminde kelime kökü denir.²²⁹

Müller kelime köklerinin seçilişinin birkaç şekilde olduğunu belirtir. İlk olarak ilkel insan doğa üzerinde düşününce, onları isimlendirme ihtiyacı duymuş ve tabiat nesnelerini “tanımlayıcı” (appellative) bir surette isimlendirmiştir. Yani isimler

²²⁶ *Comperative Mythology*, s. 9

²²⁷ *Comperative Mythology*, s. 11; *Natural Religion*, s. 390

²²⁸ *Science of Religion*, s. 198; *Comperative Mythology*, s. 54

²²⁹ *Physical Religion*, s. 125; *Science of Thought*, s. 219, 272

rasgele değil, o nesnenin belirli özelliklerine göre seçilmiştir. Müller bu fikrini Ari topluluklarında müşterek olarak kullanılan bazı kelimelerin etimolojik anlamını örnek vererek açıklamaya çalışır. Örneğin ona göre, pek çok kelime gibi baba (father), anne (mother), kız evlat (duhitar) kelimeleri tanımlayıcı (tavsif edici) niteliktedir. Yani bu isimler etimolojik olarak o nesnelerin görünen bir özelliğine işaret eder.²³⁰ Nitekim o, “duhitar” kelimesiyle ilgili etimolojik tahlilinde şöyle der:

“Duhitar kelimesi, Sanskritçe’de “duu” (süt) kelimesinden türemiştir. Buna göre, “süt sağıcısı” ismi ilk Aryanların kırsal hayatında evin kızına verilmiştir. Kızın (daughter) evlenmeden önce göçebe ailede faydalı olabileceği alanlardan birisi sürülerin sağılması idi. Baba, kızını evlat (suta, begotten, filia) olarak çağırmak yerine, kendisinin küçük süt sağıcısı olarak çağırmayı yeğlemişti. Fakat bu anlam Aryanlar dağılmadan çok önce unutulmuş olmalıdır. Artık bundan sonra daughter, bir lakap değil, kız için gerçek bir anlam kazanmıştır” der.²³¹

Bunun yanında aynı nesne, bir özelliğine göre bir isimle adlandırılırken başka bir niteliğine göre de başka bir isimle adlandırılmıştır. Örneğin “gök” parlak olduğu kadar karanlık, her şeyi kuşatan, yıldırım gönderen, yağmur veren olarak isimlendirilmiştir. Burada her isim, isimlendirilen şeyin bir tarafına işaret eder. İşte bir nesne için birden fazla verilen isme Müller “müteradif” (synonim) der.²³² İlkel dil müteradif isimler bakımından oldukça zengindir. Fakat zamanla bu isimlerden pek çoğu kullanışsız hale gelmiş ve her nesne için tek bir isim seçilmiştir. Modern dil, aynı nesne için tek bir isme sahipken eski Sanskritçe, Yunanca ve Arapçada pek çok isim mevcuttur.²³³ Müller’e göre bu niteliklerin seçimi ve dilde ifade edilişi, modern dillerin çoktan kaybettikleri bir husustur. O bu konuda şöyle der: *“günümüzde baba (father) kelimesi kullanılırken artık onun koruyucu (protector) anlamı akla gelmez. Aynı şekilde Yunanlılar da “kayın birader” kelimesini kullanırken, onun abisi tarlaya veya ormana gidince evde gelinle kalan, kocanın en genç erkek kardeşi ifade ettiğini bilmezler. İşte dil sonradan bu etimolojik bilinci kaybetmiştir.”*²³⁴

²³⁰ *Comperative Mythology*, s. 23, 26

²³¹ *Comperative Mythology*, s. 26

²³² *Comperative Mythology*, s. 71; *Science of Religion*, s. 203; Eliade, agm. s. 615

²³³ *Science of Religion*, s. 202

²³⁴ *Comperative Mythology*, s. 49, 52

Müller, müteradiflerin (synonim) yanında bir de sesteş kelimelerin (homonym) mevcut olduğunu belirtir. Homonym aynı kelimenin farklı nesneler için kullanılmasıdır. Mesela güneşin farklı niteliklerini ifade eden elli isim kullanılmışsa, bu kelimelerden bazıları, benzer bir niteliğe sahip başka nesneler için de kullanılmıştır. Müller bunlara homonim denir.²³⁵

Bu köklerin dilde ifade ediliş tarzı, tabiat fenomenlerinin kişileştirilmesi ve nihayetinde tanrılaştırılmasında ya da diğer bir deyişle kutsalın ortaya çıkışında önemli rol oynamıştır. Müller’e göre bunun sebebi, nesneleri simgeleyen kelime köklerinin “fail” olarak adlandırılması, bazı dillerde kelimelerin cinsiyet takısı alması ve ilk ifadelerin mecazi (metaforik) yapıda olmasıdır.

Müller’e göre insanoğlu nesnelerden önce kendi davranışlarına, kendi eylemlerine ad vermiştir. Fakat o bu isimlendirmeyi “fail” nitelikte yapmıştır. Aynı şekilde o, nesnelere yönelince, onları da dilde özne (fail) olarak ifade etmiştir.²³⁶ Müller bu durumu *Natural Religion* adlı eserinde şöyle açıklar:

*“İnsan ilkönce kendi bilinçli fiillerini ifade edeceği köklere sahip olmuştur. O kendisi hakkında konuşurken çarpıcı, kazıcı (gibi fail olarak) konuşmuştur; aynı şekilde diğer varlıkları da kendisi gibi çarpıcı ya da kazıcı olarak ifade etmiştir.”*²³⁷

Müller açısından tabii fenomenlerin bu şekilde isimlendirilişi, ilkel insan için kaçınılmaz bir durumdur. İlkel insan, düşünce yapısı ve dilden gelen içsel bir zorunlulukla bu isimlendirmeleri yapmıştır. Yani insan kendi eylemlerini açıklamak üzere kullandığı kökleri, dilden gelen içsel bir zorunlulukla tabii nesneler için de kullanmıştır. Buna göre Müller’in kendi deyimiyle “*semavi, güneşe ait, ateşle ilgili veya meteorik etkenler, ilk düşüncenin objeleri olduktan sonra pek çok tezahürlerine göre, özellikle de insan yaşamına tesir eden yönleri ön plana çıkarılarak tanımlanmış ve birer fail olarak isimlendirilmiştir.*”²³⁸

Müller bu köklerin Kant’ın kavram kategorilerindeki *a priori* yapılara uygun olarak oluşmuş olduğunu belirtir. Yani onların etken olarak ifade edilişi bir bakıma Kant’ın nedensellik kategorisine uygun olarak gelişmiştir. Nedensellik

²³⁵ *Comperative Mythology*, s. 71; Eliade, agm. s. 615

²³⁶ *Physical Religion*, s. 125; *Science of Thought*, s. 219, 272

²³⁷ *Natural Religion*, s. 388

²³⁸ *Physical Religion*, s. 327

ilkesinin ana teması, “dünyada sebepsiz hiçbir şey yoktur” fikridir. Buna göre biz bir neden veya bir sebep olmadan algılayamayız; aklımız neden ve etki olmadan hiçbir şeyi kavrayamaz. Yani bizler ne zaman bir hareket görsek onu yapan aklımıza gelir, ne zaman bir fiil görsek onun failini düşünürüz. Çünkü bu bizim zihin yapımızdan kaynaklanan bir zorunluluktur.²³⁹ Buna göre Müller, bizim neden (cause) dediğimiz şeyin önce tıpkı insan gibi bir özne (agent) olarak düşünülmüş olduğunu belirtir. Dolayısıyla dil ve düşünce aklın birbirinden ayrılmaz iki yeteneği olduğuna göre, neden olarak düşünülen şey, dilde fail olarak ifade edilmiştir.²⁴⁰

İşte Müller’e göre insan, kendisiyle ilgili ifade ettiği “etken” kavramları daha sonra çevresinde gördüğü –önce yakın çevresindeki hayvanlara, daha sonra da diğer- tabii varlıklara atfetmiştir. Aslında dinin kökeniyle ilgili teori sahiplerinin iddia ettiği cansız varlıkların canlandırılması demek olan animizm, kişiliği olmayan varlıklara kişilik atfedilmesi demek olan personifikasyon (personification) ya da insan gibi olmayan varlıkları insanlaştırmak demek olan antropomorfizm bu sürecin sonucunda olmuştur.²⁴¹

Şunu da ifade etmek gerekir ki, gök, yıldırım, güneş gibi tabii fenomenlerin arkasındaki “sınırsızlık” (kutsal) fikri de ilk insanlarca isimlendirilmeye konu olmuştur. Fakat bu isimlendirilme sırasında insan zihni sınırlı ile sınırsız birbirinden ayırmamış, hepsi de insana özgü fiziksel fiillerle “etken” (fail) olarak isimlendirilmiştir. Onlar sınırsız, o fenomenlerle aynı kelimeyi kullanarak isimlendirmişlerdir. Örneğin, kutsalın varlığı rüzgârda hissedilmişse, “güçlü rüzgâr” onun ismi olmuş; ateşte hissedilmişse, “ateş” onun ismi olmuştur.²⁴²

Müller aslında köklerin oluşumunun ve aynı şekilde ortaya çıkan pek çok ifadenin bizim için birer mecaz olduğunu belirtir. Dilin oluşum devresinde tabiat için kullanılan pek çok ifade metaforik (mecazi) yapıdadır. Soyut dil konuşma sürecinin gelişiminin geç dönemlerinde ortaya çıkmıştır. İlkel insan henüz soyut düşünceye

²³⁹ *Anthropological Religion*, s. 61, 62, 63; *Physical Religion*, s. 133; “On the Philosophy of Mythology. A Lecture Delivered at the Royal Institution.” *Selected Essays*, C: Is. 590; *Science of Thought*, s. 426;

David. A. Valone, “Language, Race and History: The Origin of the Whitney – Müller Debate and the Transformation of the Human Sciences”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, C. 32, s. 127

²⁴⁰ *Anthropological Religion*, s. 63; *Natural Religion*, s. 389

²⁴¹ *Natural Religion*, s. 391

²⁴² *Science of Religion*, s. 203; *Natural Religion*, s. 149

ulaşamadığı için meramını somut ifadelerle anlatmıştır. Kısacası o, çevresinde gördüğü varlıkların faaliyetini açıklamak için onları bireysel varlıklarmış gibi antropomorfik nitelikte ifade etmiştir. Bizim bulut, yıldırım, ay dediğimiz şeyleri o, “yağmur yağdıran” (the rainer), “yıldırım veren” (the thunderer), “ölçen” –ay- (the measurer) şeklinde isimlendirmiştir.²⁴³ Onun gözünde ateş “hareket eden”, at “koşan şey”dir. Yani ilkel insan tüm bu nesneleri en belirgin nitelikleriyle ve fail kuvvet olarak isimlendirmiştir. Müller’e göre, bu durumda şaşılacak bir şey yoktur, çünkü günümüz dillerinde bile pek çok nesne bu şekilde ifade edilmektedir. Örneğin İngilizce’de “clinkers” (tuğla), “splinter” (kıymık), “cutter” (bıçak) vb. kelimeler fail halde kullanılmaktadır.²⁴⁴

Tabiat fenomenlerinin kişileştirilmelerinde gramatik olarak cinsiyeti gösteren son eklerin kullanılması da etkili olmuştur. Örneğin, hürmet edilen tabiat nesnesi için seçilen isim cinsiyet bakımından eril ise bu insanlar tarafından erkek bir kişilik olarak düşünülmüş ve böylece tanrılaştırılmıştır. Onlara yüklenen etimolojik anlam unutulunca bu varlıklar daha sonraki kuşaklarca hakikaten kişiliği olan cinsiyet sahibi varlıklarmış gibi düşünülmüş ve ona, buna uygun nitelikler atfedilmiştir. Örneğin güneş, ışınlarından dolayı yeleli bir aslana benzetilmiş ve öyle ifade edilmiştir. Fakat onun bu mecazi kullanımı unutulunca daha sonraki kuşaklar ona gerçek anlamda yeleler ve pençeler atfetmişlerdir.²⁴⁵ Böylece tabii fenomenlerin mecazi tarzda ifade edilişi onların zamanla kutsallaştırılmalarına yol açmıştır. Artık bundan sonra bu etken kuvvetlere tabiatla aynı gözle bakılmamıştır; onlar tabiatın arkasında bir şeydir, olayların failleridir. Bundan sonra onlar dilde dünyanın yapıcısı, biçimlendiricisi ve idare edicisi olarak isimlendirilmişlerdir.²⁴⁶

Müller’e göre bu düşünce sadece bir teori değildir. O, tarih ve dil incelemeleri neticesinde elde edilen bulgularla ispatlanabileceğini söyler. Müller bu teorisini, Arilerde müşterek olan bazı kelimeleri tahlil ederek ispatlamaya çalışır. O, tabiatın bu şekilde isimlendirilmesinin örneklerinin Veda ilahilerinde bulunabileceğini söyler. Veda şairlerince (rishi) dağlar, nehirler, güneş, ay gibi

²⁴³ *Physical Religion*, s. 8,61; *Comperative Mythology*, s. 63; *Anthropological Religion*, s. 71; *Natural Religion*, s. 197; *Origin*, s. 200; Kitagawa - Strong, “Friedrich Max Müller and the Comparative Study of Religion”, *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, c. 3, s. 199

²⁴⁴ *Physical Religion*, s. 133

²⁴⁵ *Comperative Mythology*, s. 73; Jordan; *Comperative Religion*, s. 553; Eliade, agm. s. 615

²⁴⁶ *Comperative Mythology*, s. 63; *Natural Religion*, s. 197, 314; Eliade, agm. s. 615

fenomenler fail (active) olarak ifade edilir. Örneğin onlar güneşi “sıcaklık veren”, ayı “ölçü veren” (measurer), şafağı “uyandıran”, yıldırımını “gürültü veren” şeklinde isimlendirmişlerdir. Onlar “güneş canlıdır, nefes alıp verir” cümlesiyle onun bir hayvan veya insan olduğunu kastetmezler. Onlar bu cümle ile güneşin faal olduğunu, bizim gibi hareket etmekte olduğunu kastederler.²⁴⁷ Müller bu konuda şöyle der:

“Bize fantastik birer betimleme gibi görünen bu durum onların dinleyenlerini memnun etme veya şaşırtma isteğinden çok, çevrelerindeki dünyayı isimlendirme ve anlama arzusundan başka bir şey değildir.”²⁴⁸ ...Bizim şafağı takip eden güneşten bahsettiğimiz yerde, eski şairler sadece şafağı seven ve onu kucaklayan güneşten söz ederler. Bize göre gün batımı olan onlara göre, yok olan veya ölen güneştir.”²⁴⁹

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Müller açısından, kutsalın ortaya çıkışının ilk basamağı, “diyalektik dönem” ile “milletleşme dönemi” arasında yer alan “mitolojik döneme” rast gelir. Bu dönemde mecazi bir şekilde fail olarak kavranıp isimlendirilen tabiat fenomenleri, dilin yapısı gereği cinsiyet sahibi birer varlık olarak algılanmışlar, nihayetinde de kişileştirilerek yüce varlık pozisyonuna çıkarılmışlardır. Böylece başlangıçta sadece bir isim olan (nomina), sonradan kutsal (numen) olmuştur.

a.4. Mitolojik İfadeler

Müller açısından mitler, tarihin belli bir evresinde tanrılar ve kutsal varlıklar hakkında söylenmiş olan hikâyelerdir.²⁵⁰ Ona göre, bizim mit olarak gördüğümüz ifadeler aslında onu ifade eden insanlar için birer mit değildir. Bu ifadeler onlara göre birer gerçeği yansıtmaktadır. İlkel insanlar yukarıda anlatıldığı gibi dilin ve düşüncenin yapısından gelen bir zorunlulukla tabii nesneleri, fail ve cinsiyet sahibi birer varlık olarak isimlendirmişlerdir. Yani insanlar çevresinde gördükleri bazı tabiat olaylarını “mitofik çağda” (mythopoeic age) dilin imkânları ölçüsünde dile getirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla onlar bu anlatılanlarla ne söylenmek istendiğini gayet iyi anlamaktaydılar. Fakat sonradan gelen kuşaklar asıl

²⁴⁷ *Origin*, s. 199

²⁴⁸ *Origin*, s. 280

²⁴⁹ *Comperative Mythology*, s. 71

²⁵⁰ *Comperative Mythology*, s. 11, 13

kastedilen anlamı unutmuş ve o ifadeler birer mit hüviyetine dönüşmüştür. Bu bakımdan mitler Müller'e göre bir bakıma dil hastalığıdır.²⁵¹ Bunun yanında mitlerin ortaya çıkışı her ne kadar kutsalın ortaya çıkışı ile aynı zamana denk düşse de Müller açısından din ve mit birbiriyle ilişkili değildir. Ona göre din ile mitoloji arasındaki ilişki rastlantısaldır, öz itibarıyla bir ilişki yoktur. Örneğin güneş gibi tabiat fenomenlerinin arkasında bulunan sınırsız kavranması ve onunla ilgili ahlaki fiillerin ortaya çıkışı dini oluştururken aynı fenomenleri tanımlamak için kelimeleri kullanma zorunluluğu da mitolojiyi doğurmuştur.²⁵²

Müller 1856'da *Essays on Comparative Mythology* adlı eserinde yaptığı filolojik incelemeler ve etimolojik tahliller neticesinde, Ari ırkına ait mitlerin tarihin belli bir evresinde üretilmiş olduğu sonucuna varmıştır. Yukarıda söz edildiği gibi bu evre, insanoğlunun farklı kabilelere ve dillere tedricen ayrılmaya başladığı “*Dialectical Period*” (Diyalektik Dönem) ile Hindistan, İran, Eski Yunan, İtalya ve Almanya'da milli edebiyatın ve milli dilin ilk izlerinin ortaya çıktığı “*National Period*” (Milletleşme Dönemi) arasındaki bir zamandır. O bu döneme “*Mythological Period*” ya da “*Mythopoeic Age*” der.²⁵³

Müller'e göre Aryan ırkında görülen mitolojik ifadelerin nedenleri onların dillerinin yapısından, oluşum aşamasında yaşanan süreçten kaynaklanmaktadır. Aryanların dillerinde görülen bu mitolojik ifadelerin sebebi ona göre, müteradifler (synonim), “homonimler” (homonym) ve varlıkların meteforik (mecazi) olarak isimlendirilmesidir. Müller'in deyişle onların dillerinin şiirsel bir tarzda olmasından kaynaklanır. Nitekim o, şiirsel bir yapıya sahip olan dillerin mitolojik ifadeler bakımından zengin olduğunu belirtir.²⁵⁴

Müller'in Aryanların dillerindeki mitolojik ifadeleri metaforlara bağlamış olması çoğu zaman eleştiri konusu olmuştur. Örneğin John Fiske'ye göre, onların mit yapan olmasının nedeni, dillerinin mecazlarla dolu olmasından değil, aksine Ari dilinin mecazlarla dolu olmasının nedeni, bu dili konuşanların “mit yapanlar” olmasından kaynaklanmaktaydı. Doğal olarak mitler oluşmaktaydı çünkü bu insanların ellerinde olan tek şey, dıştaki nesnel dünyayla karşılaştırabilecekleri insan

²⁵¹ *Contributions to the Science of Mythology*, 1897, London c. I, s. 68; *Natural Religion*, s. 385

²⁵² “On the Philosophy of Mythology”, *Selected Essays*, C, I, s. 580; Sharpe, age. s. 43

²⁵³ *Comparative Mythology*, s. 10, 13

²⁵⁴ *Science of Religion*, s. 41; Jordan, age. s. 554

irade ve kudreti olgusu idi. Bu nedenle güneşten yorulmak bilmez bir yolcu ya da rakipsiz bir okçu olarak bahsettiler ve cansız nesneleri de dişi ve erkek saydılar. “Dawn (Şafak) suçluyu buldu” ifadesi, Fiske’ye göre bir mecaz olmak yerine gerçekte olduğu düşünülen bir olayın ifade edilişidir. Yani Şafak gerçek bir canlıdır. Bu bakımdan ilkel insanlar meramlarını mecazlarla anlatmadılar, bu mecaz gibi gelen ifadelere tamamen inandılar.²⁵⁵

Müller, buna benzer bir eleştirinin H. Spencer gibi etnologlar tarafından dile getirildiğini belirtir. Onlar, Agni’nin anne babasını yiyen iki odun parçasından çıkan ateş olduğu değerlendirmesinin²⁵⁶ fazla basit olduğu düşüncesindedirler. Onlara göre Ateş, Güneş, Şafak gibi isimler uzun zaman önce yaşamış gerçek bireylere verilmiş olabilir. Nitekim bu isimler günümüzde de kullanılmaktadır. Bu kişiler onlara göre zamanla kutsallaştırılmıştır. Onlarla ilgili korkunç hikâyelere gelince de, Hintliler, Yunanlılar, Romalılar ve Teutonlar arasında pekala ebeveynini yemiş olan Bay Ateş veya evladını yemiş olan bir Bay Zaman olmuş olabilir. Müller sözü edilen vakanın prehistorik zamana ait olması nedeniyle bu dönemde bir Bay Ateş, Bayan Şafak veya Bay Güneş gibi şahısların olup olmadığını ispatlayamayız der. Bu açıdan Spencer gibilerin değerlendirmesi Müller’e göre yetersizdir.²⁵⁷

Müller’e göre Aryan ırkında mevcut olan mitlerin pek çoğu güneş ya da güneşin günlük hareketleri ile ilgilidir. İlkel insanlar kendileri, hayatlarında çok önemli olan güneşi ve hareketlerini tasvir etmek için mecazi ifadeler kullanmıştır. Onların kastettikleri kendi dönemlerinde herkesçe anlaşıldığı halde zamanla güneş için kullanılan bu mecaz, bu tabiat fenomeni ve onun hareketleri için gerçek birer isim haline gelmiştir. Böylece güneşin değişik vakitlerdeki durumları, gece, gündüz ve diğer tabiat fenomenleri cinsiyeti olan birer varlık şekline dönüşmüştür.²⁵⁸

Müller, güneşin insan zihnini heyecanlandığını ve insanoğlunun onu isimlendirmek ve bir işaret vermek istediğini belirtir. İlkel insanların güneşe ilk defa baktıklarında neler hissettiklerini ve sabah duası veya kurbanıyla neyi kastettiklerini

²⁵⁵ John Fiske, *Mitler ve Mit Yapanlar*, Çev. Utku Tuğlu, 2002, s. 194

²⁵⁶ Müller’in tanrı Agni’nin ortaya çıkışı konusundaki değerlendirmeleri için bkz. s. 149

²⁵⁷ *Physical Religion*, s. 255

²⁵⁸ *Comperative Mythology*, s. 83; Sharpe, *Comperative Religion*, s. 42; Dorson, *British Folklorists*, s. 163; Jaques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research*, s. 13

anlamak güçtür. Ancak Müller’e göre ilkel insanı, gün ışığının karanlıkları yırtarak ortaya çıkışı, gökyüzünde yükselişi ve sonra da dalgalanan ve köpüren denizin ortasında batışı şaşırtmıştır. Nitekim o Veda rişisinin (ozan) güneşin doğuşuna şaşırdığını, onun gökyüzüne nasıl tırmandığını, niçin düşmediğini, yolunda hiçbir iz bırakmadan nasıl ilerlediğini sorduğunu belirtir. İşte Müller’e göre, insan zihninin ilkel muhayyilesinde bu kadar önemli bir nesne daha ilk dönemlerde isimlendirilmek zorunda kalmıştır.²⁵⁹

Aryanlar henüz büyük göçü yaşamadan evvel güneşin her bir özelliğini ifade etmek için farklı isimler vermişleridir. Örneğin bu dönemde, pırıltı, yanmak, ışın anlamındaki “svar” ya da “sval” kökü ortaya çıkmıştır. Bu kelimenin müştakları Anglo-Sakson dilinde yakmak anlamında “swelan” şeklinde, modern Almanca’da aşırı sıcak anlamında “schwul” şekliyle yer almaktadır. Kelime Sanskritçe’de ise gök ya da güneş anlamında “svar” olarak kullanılır. Benzer şekilde güneş anlamındaki Surya da aynı köktendir.²⁶⁰

Güneş için svar ya da surya ismi ortaya çıkar çıkmaz dilin yapısı gereği eril bir hal almıştır. –Sanskritçe’de her kelime eril ya da dişil halde bulunmak zorundadır.- Güneş kelime olarak eril hal aldıktan sonra artık onunla ilgili hikâyeler kendiliğinden ortaya çıkmıştır.²⁶¹ Bunu anlatan en iyi örneklerden birisi Yunan mitolojisindeki Endimon ve Selena mitidir.

Endimon ve Selena birbirlerine âşıktır, fakat birbirlerine bir türlü kavuşamazlar. Endimon, hikâyeye göre Zeus ve Kalyke’nin oğludur. O, Karya’da Latmos dağında uyuyan bir güzel görüp ona âşık olmuştur. Bu güzel kız Selene’dır.

Müller’e göre Selene’yi görüp âşık olan aslında “batan güneştir”. Çünkü Endimon kelimesi, εν-δμω (suya batmak) kelimesinden türemiştir. Böylece kelime, “suya batan” anlamı taşır. O, deniz kenarındaki dillerde benzer ifadelerin görüldüğünü belirtir. Nitekim eski Slav milletleri güneşi, akşam yatağına adım atan bir kadın olarak ya da denizi, güneşin annesi ve güneşi de geceleyin annesinin kollarına atılan birisi olarak tasvir ederler.²⁶²

²⁵⁹ “On the Philosophy of Mythology”, *Selected Essays*, c. I, s. 600

²⁶⁰ “On the Philosophy of Mythology”, *Selected Essays* C, I, s. 603

²⁶¹ “On the Philosophy of Mythology”, *Selected Essays* C, I, s. 605

²⁶² *Comperative Mythology*, s. 79

Endimon'un sevgilisi Selene de aslında aydır. Onun müteradif (polinim) isimlerinden birisi olan Asterordia, yıldızlar arasında dolaşan anlamı taşır. O da aydır. Zamanla Endimon kelimesinin orijinal anlamı unutulunca, o artık sadece bir isim olarak söylenir olmuş ve sonunda bir tanrı haline dönüşmüştür. Artık Endimon, Zeus'un (Parlak Gök) ve Kalyke'nin (Her şeyi kaplayan gece) oğlu olarak, batan güneş konumuna yükselmiştir.²⁶³

Müller, mitin çıktığı bölgede yaşayan Elios halkının, şiirsel bir tarzda (mecazi olarak) geç oldu yerine "Selene Endimon'u bekler", güneş batıyor ve ay çıkıyor yerine, "Selene Endimon'u kucaklıyor"; gece oldu yerine "Selene Endimon'u iyi geceler öpücüğü veriyor" diye ifade ettiklerini belirtir. Bu ifadeler, kastedilen anlam unutulduktan sonra bile söylenmeye devam etmiştir. Müller'e göre bir süre sonra, insan zihni eskisinin yerine yeni bir şey üretmeye istekli olduğu için, hiçbir kişisel gayret olmadan umum rızası ile Endimon ve Selene hikâyesi ortaya çıkmıştır.²⁶⁴

Güneşle ilgili diğer bir mit de Daphne'ye âşık olan Apollo hikâyesidir. Hikâyeye göre Daphne doğu semasından ortaya çıkar. Arkasında da sevgilisine yetişmek için acele eden güneş (Phoibos Apollo) vardır. Apollo'dan korkan Daphne annesine (yerküre), kendisini Phoibos Apollo'dan koruması için yalvarır. Sonunda Daphne, Phoibos'un yakıcı alevleriyle ölür. Annesi onu kucağına alır ve Daphne ortadan kaybolur. Onun kaybolduğu yerde bir defne ağacı biter.²⁶⁵

Müller, yaptığı etimolojik inceleme neticesinde bu mitin aslında her insanın müşahade ettiği sıradan bir olaya işaret ettiği sonucuna varır. O, Daphne kelimesinin Sanskritçe Ahana kelimesine kadar izlenebileceğini belirtir. Ahana ise Sanskritçe'de şafak anlamındadır. Buna göre aslında mit birbirini takip eden şafak ve güneşin günlük hareketlerini anlatmaktadır.²⁶⁶

Müller'e göre Aryan mitolojisinin büyük bir bölümü bu şekilde solar (güneş) mitolojisine aittir. Anlatılan hikâyeler şu veya bu şekilde güneşle ya da gökle

²⁶³ *Comperative Mythology*, s. 80

²⁶⁴ *Comperative Mythology*, s. 81

²⁶⁵ "On the Philosophy of Mythology", *Selected Essays*, c. I, s. 607

²⁶⁶ "On the Philosophy of Mythology", *Selected Essays*, c. I, s. 607

ilişkilidir.²⁶⁷ Fakat ona göre bu tür hikâyeler sadece Yunan ve Hint mitolojisinde yoktur. Medeni ya da ilkel her insan topluluğuna bakınca aynı tür hikâyeler ve mitlerin varlığı görülür. Fakat dilin yapısı gereği güneş ya da ayın cinsiyetleri, diğer ırklarda farklılık gösterir.²⁶⁸ Görebilen gözler için tabiatta çok acı vardır der Müller ve şöyle devam eder: *“Bu tabiat trajedisi tüm eski çağların trajik hikâyelerine ruh verir. Gecenin karanlığı, insan kalbini korku ve üzüntü ile doldurur. Bu nedenle çocuğunun doğmasını bekleyen insanlar gibi karanlığın parlak oğlunu, gündüzün güneşini doğurmasını bekleyen şairler vardır. Derken göğün kapıları yavaşça aralanır. Şafağın (Dawn) parlak sürüleri, kirlere doğru karanlık ahırdan çıkar. Gökyüzü altın dalgalarını atan bir deniz gibidir. Işıklar hipodromda koşan atlar gibi yerinden fırlar. Bulutlar renklenir. Sadece doğu değil, batı da, kuzey ve güney de, dünyanın tüm mabetleri aydınlanır ve dindar kimse, cevap olarak kalbindeki küçük altarda kendi küçük mumunun ışığını yakar.”*²⁶⁹

Müller güneş gibi bir tabii fenomenin ilkel insanı şaşırttığını ve onda güneşe karşı birtakım duyguların oluşmasına yol açtığını düşünür. İşte bu duygular ona göre Aryan dininin ve mitolojisinin kaynağını teşkil eder. O, bununla ilgili olarak şöyle der: *“Vedalarda sıkça güneş doğacak mı, dostumuz şafak tekrar gelecek mi, karanlığın güçleri ışık tanrısı tarafından mağlup edilecek mi ifadeleri yer alır. Antikitenin insanları aynı zamanda güneş yükselince onun ne kadar güçlü olduğunu görüp şaşıyorlardı. Acaba gökyüzünde nasıl yürüyor, acaba niye düşmüyor diye soruyorlardı... İşte güneşin bu şekilde yükselişi, tabiatın insana bir vahyi idi. Öyle ki bu vahiy, insanda bağlılık hissi uyandırmış ayrıca acizlik, ümit ve sevinç duygularını ortaya çıkararak tüm dinlerin ve yüce güçlere inanmanın kaynağı olmuştur.”*²⁷⁰

Müller’in Aryan mitolojisinin temeline yerleştirdiği güneşle ilgili bu fikirleri, hem İngiltere’de hem de diğer yerlerde taraftar bulmuştur. Bunların önde gelenleri de *The Mythology of the Aryan Nations* (1887) adlı eserin yazarı George W. Cox (1827 – 1902), Sami dilleri uzmanı Robert Brown (1844 - ?), John Fiske (1842 – 1901), Daniel G. Brington (1837 – 1899) gibi bilim adamlarıdır. Bunlardan Cox, pan-Aryanist fikirleriyle meşhurdur. R. Brown da Müller’in etkisiyle ortaya çıkan bu

²⁶⁷ *Comperative Mythology*, s. 111

²⁶⁸ “On the Philosophy of Mythology”, *Selected Essays*, c. I, s. 609

²⁶⁹ *Comperative Mythology*, s. 95

²⁷⁰ *Comperative Mythology*, s. 96, 97

paradigmayı Hint – Avrupa milletlerinin de dışına çıkararak Sami ırklarına ait mitlerin menşesine yerleştirir.²⁷¹ Mitolojinin ortaya çıkışı konusunda Müller’in görüşlerini paylaşan Adalbert Khun ise ilkel insanın şimşekle ilgili tecrübelerinin güneşten daha etkili olduğunu düşünür.²⁷²

b. Din ve Mitoloji İlişkisi

Tabiat fenomenlerinin arkasındaki “sınırsız” olanın keşfedilmesi ve onların “fail” (özne) olarak isimlendirilmeleri, kutsalın keşfedilmesinde önemli bir aşamadır. Fakat Müller’e göre henüz bu dönemde din dediğimiz olgu mevcut değildir. Hatta bu fenomenlerin insanüstü varlıklar olarak görülmesi, onların tanrılaştırılması sürecinde bile henüz dinden bahsedilemez. Bu dönem daha mitolojik safhadır.²⁷³ Fakat şunu belirtmek gerekir ki ona göre din ile mitoloji arasındaki ilişki rastlantısaldır, öz itibarıyla bir ilişki yoktur. Güneş gibi tabiat fenomenlerinin arkasında bulunan sınırsızın kavranması ve onunla ilgili ahlaki fiillerin ortaya çıkışı dini oluşturur. Aynı fenomenleri tanımlamak için kelimeleri kullanma zorunluluğu da mitolojiyi doğurur.²⁷⁴ Müller bu şekilde mitoloji ile dini birbirinden ayırır. Ona göre mitoloji, düşünceden ziyade bir dil hastalığıdır.²⁷⁵ Mitolojinin tüm saçmalıklarına, iğrençliklerine karşın, din ise sağlıklı ahlaki emirlere ve rasyonel bir teolojinin öğretilerine olan inançtır. Buna rağmen dinler, mitolojik ifadelerden tamamen soyutlanamazlar. Örneğin Yunanlılar Zeus’a insanlığın babası, yasaların koruyucusu olarak gördükleri sürece dini alandadırlar. Onun evliliklerini, maceralarını anlatan hikâyeler ise birer mittir.²⁷⁶ Müller bu tür mecazların Eski Ahitte de var olduğunu ve buradaki pek çok kelime ve düşüncenin soyutlama safhasına ulaşamadığını belirtir. Ona göre Eski Ahitteki pek çok ayet mecazi bir şekilde ifade edilmiştir. Burada tabii de olsa tabiatüstü de olsa tüm aktif güçler, kişisel ve az çok insan formunda tasvir edilmiştir. Örneğin, günaha teşvik edici bir şeyden söz ederken eski insanlar bunu, insanı günaha sürükleyen bir insan ya da hayvan tarzında fail bir kuvvet olarak

²⁷¹ C. Scott Littleton, “İndo – European Religions: Study”, E. R. c. 7, s. 207

²⁷² Waardenburg, age. s. 13; Littleton, agm. s. 207

²⁷³ *Natural Religion*, 168

²⁷⁴ “On the Philosophy of Mythology”, *Selected Essays*, C, I, s. 580; Sharpe, age. s. 43

²⁷⁵ Müller, *Contributions to the Science of Mythology*, 1897, London c.I, s. 68; Waardenburg, age. s. 13

²⁷⁶ *Physical Religion*, s. 267

nitelendirmişlerdir. Aynı şekilde bizim ilahi mesaj dediğimiz durum onlara göre uçan bir mesaj getirici sayesinde vuku bulmuştur.²⁷⁷

Dolayısıyla din ve mitoloji birbirinden tamamen birbirinden bağımsız ve ayrı değildir; çoğu zaman mitolojinin içinde din, dini ifadelerin içinde mitoloji yer alır. Bununla birlikte Müller'e göre din, doğaüstü varlıkların "sınırsızlık algısının" insanın ahlaki fiillerine etki ettiği yerde başlar. Yani insanoğlu yıldırımın, göğün, güneşin ya da ayın arkasındaki bilinemeyen güçler uğruna yapacaklarını ya da yapmayacaklarını tayin etmeye başladığı yerden itibaren artık dini zemindeyiz demektir.²⁷⁸ Nitekim gök, gök gürültüsü, şimşek gibi fiziki fenomenler tanrı olarak algılandıktan sonra onların insanda uyandırdığı korku neticesinde insan onlardan korunmak için yalvarış ve yakarışlarda bulunmuşlardır. Aynı şekilde insan yer, gök ve güneş gibi fenomenlerden yardım ve inayet de talep etmiştir. Bu aşamadan sonra örneğin Yunan mitolojisi, artık bir Yunan dini haline gelmiştir.²⁷⁹

İnsanlara zarar verebilen veya koruyabilen tanrılar bu şekilde algılandıktan sonra, tanrılarla insanlar arasındaki ilişki böylece başlamış ve insanlar tanrıları memnun eden doğru fiilleri ve onları kızdıran kötü hareketleri tespit etmişlerdir. İşte bu durum fiziki tanrılar karşısında tesis edilen ilk ahlâk sistemidir.²⁸⁰ Bu bakımdan Müller dini, "*insanın ahlâkî yapısını etkileyen tezahürler altında sınırsız olanın kavranması*" olarak tanımlamıştır.²⁸¹ Ona göre bu tabii dindir (Natural Religion) ve tüm insanlıkta ortaktır.²⁸²

c. Kutsal Fikrinin Ortaya Çıkışından Sonra Din

Müller, dönemin diğer teorisyenleri gibi dinin, ilkel bir yapıdan monoteizme doğru ilerlediğini düşünür. Fakat monoteizm ulaşılan son aşama değildir. Din bundan sonra onun psikolojik din dediği ve belki de panteizm denilebilecek bir safhaya doğru yol almıştır. Aynı zamanda ona göre din, her yerde aynı başlangıçlara sahip olmuş değildir. Örneğin Hindistan'da tabiat tanrılarına ibadet (naturizm) ön planda iken, başka yerlerde totemizm ya da atalara tapınma

²⁷⁷ *Science of Religion*, s. 33

²⁷⁸ *Physical Religion*, s. 296; *Natural Religion*, s. 169

²⁷⁹ *Selected Essays*, C, I, s. 589

²⁸⁰ *Natural Religion*, s. 171

²⁸¹ *Natural Religion*, s. 188; Sharpe, *Comperative Religion*, s. 39

²⁸² *Selected Essays*, c. I, s. 24; Sharpe, *age*, s. 39

dinin başlangıç noktasında yer almış olabilir. Bunun yanında şunu da ifade etmek gerekir ki Müller, dinin menşeiyle ilgili teorisi olanları kutsal fikrinin ortaya çıkışını tam olarak izah edememeleri nedeniyle eleştirir. Yukarıda da belirtildiği gibi ona göre kutsal fikri, insanın tabiattan elde ettiği izlenimler sonucu gelişmiştir. Bu fikrin ortaya çıkışında ayrıca insandaki tabiattan gelen izlenimleri, kutsala dönüştürme yeteneğinin var olması da etkili olmuştur. Yani kutsal bu iki etkenin sonucunda ortaya çıkmıştır.

Kutsal fikrinin ortaya çıkışından sonra insanoğlu, bulunduğu muhite göre bu fikri çeşitli fenomenlere uygulamış ve din olgusu bu fenomenlere karşı geliştirilen bazı ahlaki düsturlar ve ritüellerle ortaya çıkmıştır. Yani ona göre, naturizm, totemizm, atalara tapınma vb. din tipleri, çeşitli şekillerde somutlaşan “sınırsız” idrakine karşı gösterilen perestişten başka bir şey değildir.

Müller dinin gelişim seyrini, şematik olarak açık bir şekilde göstermediyse de onun düşüncelerine dayanarak bu gelişim sürecinin şu şekilde sınıflandırılması mümkündür:

- I. Kutsal fikrinin ortaya çıkışı.
- II. Fiziki Din ya da Antropolojik Din safhası: Bu aşamada din, kutsal fikrinin tabiat fenomenlerinden ya da insandan yola çıkarak elde edilmesine göre, ya *fiziki din* ya da *antropolojik din* şeklinde gelişim göstermiştir. Aynı şekilde dinin bu aşamada, yaşanılan çevreye göre *totemizm*, *atalara tapınma* veya *animizm* olarak ortaya çıkmış olması da muhtemeldir. *Fiziki* ya da *antropolojik din* aşamasında insanoğlu kutsal fikrini pek çok tabiat fenomenine atfetmiştir. Böylece pek çok tanrı ortaya çıkmıştır. Fakat insan bununla da yetinmemiş sahip olduğu tanrılardan daha yüce bir varlığı aramaya devam etmiştir. Bu bakımdan *fiziki* ya da *antropolojik din* aşaması kendi içinde sırayla henoteizm, politeizm ve monoteizm safhaları olarak ayrılabilir:
 - a. Henoteizm safhası.
 - b. Politeizm safhası.

- c. Monoteizm safhası: Monoteizm Müller'e göre dinin gelişim serüvenin son aşaması değildir. İnsanoğlu, tabiatta keşfettiği Yüce Tanrı'dan sonra, yoluna devam etmiş ve kendi ruhuyla, tabiatın gerisindeki o yüce varlığın kendisiyle aynı  zden olduğu noktasına ulaşmıştır.
- III. Psikolojik Din safhası: Panteizm olarak da isimlendirilebilecek bu son aşama, Müller'e göre tüm dinlerin ulaşabileceği en son noktadır.

III. BÖLÜM

MAX MÜLLER'E GÖRE DİNİN GELİŞİM SÜRECİ

Müller, dinin menşei ve gelişimi ile ilgili görüşlerini, Hint dinlerine dayanarak, özellikle de Hinduizm'i inceleyerek ortaya koyar. Onun bu konuda Hint dinlerini referans alışı ve Hinduizme bu kadar önem vermesini birkaç sebebe bağlamak mümkündür. İlk olarak Müller, bir dinler tarihçi olmasının yanında Hint dilleri uzmanıdır. Dolayısıyla filolojiden elde ettiği bulguları, dinler tarihi araştırmalarında kullanır. O, bu maksatla Hindistan'ın eski dini kayıtlarını inceler ve burada insan zihninin, tabiattan yola çıkarak tabiat tanrılarına, oradan da tabiatın tanrısına ulaştığını gösteren tarihi işaretleri ortaya koymaya çalışır.

İkinci olarak ona göre Hint dini tarihi, dinin doğal fenomenlerin ardındaki sınırsızlık fikrinden başlayarak, Yüce Tanrı'ya, hatta bir yandan da ateizme doğru uzanan bir sürece sahiptir. Bir başka deyişle Hint coğrafyasına ait dinlerde, dini gelişimin tüm aşamalarını görmek mümkündür. Nitekim tarihi açıdan bakılacak olursa, orada Vedalar döneminde tabiat fenomenlerine tapınmayla başlayan dini gelişim sürecinin, henoteizm, politeizm ve monoteizm denemelerinden sonra bir yandan Brahman ve atmanın bir ve aynı olduğunu kabul eden panteizm düşüncesiyle, bir yandan da tanrı fikrinin görmezden gelindiği Budizm'le sonuçlandığı görülecektir.¹

Üçüncü olarak Müller'e göre Hindistan, dünya tarihinde tanrılarının ortaya çıkışına ve gelişimine dair izleri taşıyan en eski metinlere, yani Vedalara sahiptir. Nitekim ona göre Vedalar, elde bulunan yazılı literatürün en eskisidir.² Daha önce ifade edildiği gibi XIX. yüzyılda, dinin kökeniyle ilgili teori sahipleri görüşlerini ilkel dedikleri insanların inançlarına dayandırmışlardır. Bu teorisyenlerden antropologların görüşlerini temel teşkil eden ilkeller, yaşayan insanlardır. Fakat Müller, yaşayan ilkellerden çok geçmiş dönemin ilkellerini referans alır. Dolayısıyla

¹ D. S. Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul, 2005, s. 16, 20

² *Physical Religion*, s. 15; *The Vedas*, s. 4; Geoffrey Parrinder, *Avatar and Incarnation*, London, 1970, s. 15; N. J. Girardot, "Max Müllers Sacred Books and the Nineteenth-Century Production of the Comparative Science of Religion", *History of Religions*, Chicago, 2002, c. 41, No: 3, s. 232

dinin menşeiyle ilgili bir teori, ilkel denilen insanlara ait materyallerden ortaya konacağına göre bunun için en uygun metinler, dünyanın en eski yazmaları olan Vedalar olacaktır. Konuyla ilgili olarak Müller şöyle der:

*“Biz Vedaların primitif olduğunu söylemekle iki şeyi kastederiz: Birincisi onlar elde mevcut olan en eski edebi metinlerdir. İkinci olarak onlar, kendi içinde mükemmel denebilecek şekilde mantıki tutarlılık taşıyan düşünceleri içerir.”*³

Netice olarak Müller’e göre Hindistan’da yapılacak bir incelemeyle varılacak sonuç, varsayımdan öte bir hakikat olacaktır. Fakat burada tekrar etmek gerekir ki Müller’e göre din her yerde aynı tür bir başlangıca sahip değildir. O bu konuda şöyle der:

*“Her milletin sadece Hindistan’daki dini gelişmeyi göstermiş olabileceğini iddia etmek kadar yanlış bir şey olamaz. Her yerde farklı dini gelişimler olmuş olabilir: Nitekim karşılaştırmalı araştırmalar aynı gayeye ulaşabilecek ne kadar farklı yollar olduğunu bize gösterecektir.”*⁴

Gene o, bir başka yerde dinin menşei konusunda önde gelen teorisyenleri eleştirirken *“...onların en büyük yanlışları, bence dinin birkaç menşeinin olduğunu görememeleri ya da görmek istememeleridir. Biz bir okyanusa nasıl farklı nehirlerden ulaşabilirsek dine de birkaç menşeden ulaşabiliriz”* der.⁵

Bu düşüncelerle Hindistan’da tanrıların ortaya çıkışının izlerini sürmeye karar veren Müller’e göre din, daha önce de söz edildiği gibi herhangi bir vahiy esini olamazdı. Ona göre insan akli, herhangi özel bir vahiy almaksızın tabiattan yola çıkarak tanrı fikrine ulaşabilir. Dolayısıyla din, duyular yoluyla tabiattan elde edilen izlenimler sonucu oluşmuştur. Müller bu şekilde ortaya çıkan dine “Tabii Din” (Natural Religion) der.⁶

Tabii dinin üç şekli vardır. Yani tabii din, kutsalın ya da “sınırsızın” tabiat fenomenlerinde (nature), insanda (man) ve ruhta (iç benlik-self) keşfedilişine göre üç bölüme ayrılır. Bunların her biri dinin gelişimine, kendilerine özgü bir katkıda

³ *Physical Religion*, s. 15

⁴ *Origin*, s. 265

⁵ *Anthropological Religion*, s. 117

⁶ *Psychological Religion*, s. 89

bulunmuşlardır. Müller bunlardan ilkinde, “Fiziki Din”, ikincisine “Antropolojik Din”, üçüncüsüne de “Psikolojik Din” der.⁷

Müller’e göre bu üç dini tezâhür ya da din tipinin varlığı, çoğu zaman aynı toplulukta ve aynı dönemde müşahade edilebilir. Bu nedenle bu üç din şeklinin sadece kendi başlarına var olduğu zannedilmemelidir. Fakat Müller genel bir kaide olarak fiziki dinin, her yerde diğerlerinden önce ortaya çıktığını söyler. Onu daha sonra antropolojik din ve en son olarak da psikolojik din takip etmiştir.⁸

Müller bu üç din şeklinin tüm tarihi dinlerde görülebileceğini, fakat bunlardan herhangi birisinin, o dinlerde diğerlerinden daha fazla rol oynamış olabileceğini belirtir. Nitekim ona göre Vedic din, baştan sona fiziki dinin tezahürlerini sergiler. Bunun yanında onda aynı zamanda antropolojik dinin izlerini görmek de mümkündür. Burada antropolojik dinle ilgili birtakım ifadeler ve uygulamalar, fiziki dinle iç içe geçmiş durumdadır.⁹

A. FİZİKİ DİN

1. Fiziki Din Nedir?

Tabii fenomenlerden elde edilerek ortaya çıkan ilk din şekli “fiziki dindir.” Fiziki din, genel olarak tabiat güçlerine tapınma olarak algılanabilir. Fakat Müller’e göre fiziki din, tam olarak tabiat güçlerine tapınma değildir. Çünkü o bir süreçtir. Nitekim bu sürecin ilk başlarında ilkel insan, tabiatın peçesinin altındaki “sınırsız” kavramaya çalışmış ve neticede bunları adlandırırken ortaya sayısız isimler çıkmıştır. Bu bakımdan Aryan ırkının ibadeti öyle zannedildiği gibi bir çeşit tabiata tapınma değildir. Aksine onların ibadeti, tabiattaki tanrıya, yani tabiatın muhteşem peçesinin arkasındaki tanrıyadır. Gök tanrısı, güneş, yer, hava, yıldırım, şimşek ve dağ tanrıları bu sürecin sonunda ortaya çıkmıştır.¹⁰ Buna göre sınırsız olanın, tabiatta en başlangıç halinde olandan en gelişmiş olana kadar, yani tek bir tanrıya imana kadar keşfediliş

⁷ *Natural Religion*, s. 164, 573; *Physical Religion*, s. 1

⁸ *Physical Religion*, s. 5

⁹ *Physical Religion*, s. 3, 5

¹⁰ *Natural Religion*, s. 574; *Physical Religion*, s. 115; *Science of Religion*, s. 94

serüveni fiziki din safhasını oluşturur. Bu haliyle fiziki din, tabii dinin (natural religion) bir alt bölümüdür.¹¹

Müller’e göre insanoğlunun çevresinde gördüğü dünya, yaşadığı ortam onun karakterinin ve tüm kültür öğelerinin şekillenmesinde büyük bir rol oynar. Dolayısıyla dinin oluşumunda da fiziki çevre büyük katkı sağlamıştır. Fiziki çevrenin etkilerine tüm zamanlarda ve bölgelerde şahit olunur. Fakat bu etki her yerde aynı sonuçlar doğurmamıştır. Müller bunu şu örnekle açıklar:

*“Etrafı denizlerle çevrili ve üzerinde gök kubbesi olan verimli bir adaya ait tabiatın öğrettiğiyle, karlı dağlarla kuşatılmış, kendisine bazen bereket getiren bazen de sel felaketine neden olan nehirlerle çevrili bir vadinin öğrettikleri aynı değildir. Nitekim Nil, Mısır’da ibadet edenlerin muhayyilesinde, Hindistan’daki Sarasvati nehrinin öğrettiklerinden daha farklı bir rol oynamıştır.”*¹²

Tabiatın insan hayatı üzerindeki etkisi bilinen bir gerçektir. Nitekim tabiatın önemli bir unsuru olan güneşin günlük hareketi, çoğu insan için neşe ve sevinç kaynağıdır. Çünkü Müller’e göre onun hareketi, ışığın ve sıcaklığın dönüşü anlamına gelir. Yine güneşin yıllık hareketinin neticesinde kışın dehşetinin gitmesi ve ilkbaharın geri gelmesi, ilkel insan için yaşam ve sevinç kaynağıdır. Güneşin yanında diğer tabii fenomenler de aynı etkiyi yapmıştır. Örneğin şiddetli bir yıldırım mutlu bir evi yıktığı zaman, her şey yolunda iken ani bir yağmur tüm mahsulü götürdüğü ve kıtlığa sebep olduğu zaman; güneş tarlaları kuruttuğu, sürülerin kırıldığı ve çocukların salgın hastalıktan öldüğü zaman, insanoğlunun bu tür olaylardan etkilenmemesi imkânsızdır. Bu tür vakalar insanoğlunun yapısında, muhayyilesinde derin izler bırakmış ve o da kültürünü buna göre şekillendirmiştir.¹³

İnsanoğlu sırrına vakıf olamadığı bu tabiat olaylarının gerisinde bir “şey” olduğunu düşünmüş ve ona zamanla korku, hayranlık ve saygı duymaya başlamıştır. Bu da nihayetinde onlara tapınmayla sonuçlanmıştır. İşte özellikle insan hayatını etkileyen bu tür tabiat fenomenlerinin Hindistan’da tapınmaya konu olduğu görülür. Bu bakımdan fiziki dinin en basit formundan en gelişmiş şekline kadar izlenebileceği en mükemmel yer Vedik Hindistan’dır. Öyle ki, en basit haliyle Vedik din, bu

¹¹ *Anthropological Religion*, s. 113

¹² *Physical Religion*, 9

¹³ *Physical Religion*, s. 12

katkıyı sağlayabilecek en iyi malzemeyi sunar. Vedalar, “sınırsız” olanın isimlendirme çabalarıyla doludur. Orada eski Aryanların, Veda şairlerinin, ağaçlarda, dağlarda, nehirlerde, şafakta, güneşte, ateşte, fırtınada ve yıldırımda bilinmeyen, görünmeyen güçle karşılaşmalarına, onu fark edişlerine şahit olunur. Onların gördükleri varlıkların arkasında, göremedikleri varlığın mevcudiyetini, tabiatın arkasında tabiatüstünün varlığını, sınırlı olanının arkasında sınırsız olanın varlığını fark ettikleri görülür.¹⁴

2. Vedalarda Tabiat Tanrıları

Müller Veda ilahilerinin genelde dağlara, nehirlere, dünyaya, göğe, güneşe, yıldırıma, şafağa vb. varlıklara sunulduğunu belirtir. Çoğu zaman parlak, ışıklı varlıklar olarak nitelendirilen bu fenomenler sevinç getirmeleri, mutluluk ve yiyecek vermeleri için dua edilmiştir.¹⁵ Fakat kendilerine bu şekilde niyaz edilen varlıklar acaba ilk baştan beri tanrı olarak mı görülmüşlerdir? Bu konuda o şöyle der:

*“Politeist olmadıkları halde modern insanlar bile, Veda şairleri gibi ağaçların, dağların, nehirlerin, dünyanın, göğün ve güneşin kendilerini memnun etmesini beklerler. Bu nedenle Vedalarda dua edilen nesnelerin hepsine, hemen tanrı olarak bakmak doğru değildir.”*¹⁶

Eski Hindistan’da görülen dini inancın ilk basamağı güneş, gök, şafak gibi kişileştirilen tabiat güçlerine tapınma oluşturur. Fakat bu varlıklar Müller’in de belirttiği gibi ilk başta birer tabii fenomendirler; yani henüz onlara kişilik atfedilmemiştir. Onlar zamanla hoşnut edilmeleri gereken birer güç olarak kabul edilmiş, sonra da büyük kutsal varlıklar şeklinde yüceltilmişlerdir.¹⁷

Müller’e göre Vedalarda görülebilir olandan görülmeyene; nehir, yıldırım, güneş gibi görülebilir varlıklardan, görülmeyen, duyulamayan veya dokunulamayan tanrılara doğru gerçek bir geçiş mevcuttur. Nitekim *deva* kelimesi bile duyular dünyasından duyular üstü dünyaya geçişin izlerini taşır. Yani Vedaların insanı, çevresinde gördüğü büyük tabiat fenomenlerini birtakım isimler verdikten sonra

¹⁴ *Origin*, s. 228

¹⁵ *Origin*, s. 210

¹⁶ *Origin*, s. 208

¹⁷ Pranap Bandyopadhyay, *Gods and Goddesses in Hindu Mythology*, Calkuta, 1993, s.17, 19; Sarma, age. s. 16

onlara kendisi gibi kişilik atfeder ve bir zaman sonra onları yücelik vererek tapınmaya başlar. Fakat süreç bununla tamamlanmaz. O insan daha sonra da tabiat tanrılarından kendisine daha yakın bir varlığı, daha yüce bir gücü aramaya devam eder. Müller, bu sürecin bizzat tabiatın kendisi tarafından belirlendiğini ifade eder. Bu süreç, Aryanları politeizme, monoteizme ve hatta ateizme götürmüştür. Fakat onlar sonra tanrılardan daha yüce, dünyanın ve bizzat insanın arkasındaki yüce gücü bulmuşlardır. Onların geçirdiği bu dini tekâmül Müller’e göre olması gereken bir süreçtir.¹⁸

a. Veda Tanrılarına Deva İsminin Verilmesi

Deva kelimesi, “div” kökünden türemiştir. Anlamı da parlak, ışıklı demektir. Yine aynı kökten Sanskritçe “diva” gök, “divasa” gün, Latince “dies” kelimeleri ortaya çıkmıştır. “Parlak” anlamına gelen Sanskritçe “deva”, Latince “deus” kelimesi, sonradan tanrı anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Kelimenin tanrı anlamında kullanılması uzun bir tekâmül sürecinin sonunda olmuştur. Fakat bu süreç Müller’e göre, büyük Aryan göçü başlamadan önce gerçekleştirilmiştir. Yine de Vedalarda, kelimenin orijinal anlamını taşıyan, yani henüz kutsal anlamına gelmeyen pasajlar mevcuttur.¹⁹

Deva kelimesi, zamanla Vedalarda tanrı olarak isimlendirilen tabiat etkenlerine isim olarak düşünülmüştür. Yani kelime orijinal olarak parlak manasına gelirken zamanla tanrı anlamı kazanmıştır. Sabah, şafak, güneş, ay, gök gibi farklı tabiat fenomenleri, kendi hususi isimleriyle dua edildiğinde aynı zamanda hepsinde müşterek olan parlak (ışıklı) olma özellikleri nedeniyle de “deva” olarak adlandırılmıştır. Sonradan onların kendi özel isimleri ikinci planda kalmış ve hepsine birden sadece *deva* denilmeye başlanmıştır. İşte böylece ilk başta, parlak anlamındaki, tamamen maddi bir özelliğe işaret eden bir kelime, zihinsel evrim nihayetinde kutsal anlamına gelmiştir.²⁰

Sonunda kutsal anlamına ulaşan tek kelime “deva” kelimesi değildir. Hindistan’da tanrılara ayrıca, Asura (Yaşayan Varlık), Devaasura (Yaşayan Tanrı) ve

¹⁸ *Origin*, s. 221; *The Vedas*, s. 5

¹⁹ *Physical Religion*, s. 120, 134

²⁰ *Physical Religion*, s. 138, 138

Amartya gibi isimler verilmiştir. Fakat deva kelimesinin tarihi tekâmülü korunmuştur.²¹

b. Agni Örneğinde Fiziki Dinin Gelişimi

Müller, fiziki din kavramını, yani kutsal ve tanrı anlayışının tabiattan ortaya çıkıp tedricen tekâmül etmesini bir tabiat tanrısı olan Agni (ateş) örneğiyle göstermeye çalışır. Bu sıradan bir tabiat fenomenini, ilkel insanların keşfediş ve anlama çabaları neticesinde, onu nasıl bir yüce tanrı pozisyonuna çıkardıklarını gösteren güzel bir örnektir. Bu süreci yaşayan dünyada sadece Agni değildir. Müller’e göre diğer medeni veya ilkel topluluklar da incelenince sadece ateşin değil, yıldırım, rüzgâr, güneş, ay, yıldızlar, gök, deniz, yer, nehirler ve dağlar gibi tabii fenomenlerin de tanrı pozisyonuna çıktığı görülecektir.²²

Vedalarda İndra’dan sonra adına en çok ilahi sunulmuş olan (yaklaşık 200 ilahi) Agni, panteonun önde gelen tanrılarındandır. Agni, etimolojik olarak “çabucak hareket etmek”, “acele etmek” anlamına gelen “*ag*” kökünden türemiştir. Kelime, çabuk hareket eden anlamında ateşin bir özelliğine işaret etmek üzere kullanılmıştır. Aryanlar, yürümek, zıplamak gibi genel olarak hareket etmeyi “*ag*” demişlerdir. Ateşe Vedalarda, aynı anlama gelen “Vahni” ve çabuk uçan anlamında “Raghupatvan” da denmiştir.²³ Bunun yanında ona “Dahana” (yakıcı), “Anala” (üfleme), “Pavaha” (temizlemek), “Tanunapat” (kendi kendini ortaya çıkaran), “Gatavedas” (her şeyi bilen, gören) gibi isimler de verilmiştir. Onun diğer bir lakabı da güneş, gök, şafak ve diğerleriyle paylaştığı *deva* adıdır.²⁴ Agni ismi diğer Aryan mitolojilerinde bulunmaz. Fakat kelime olarak Latince’de “*ignis*”, Litvanca’da “*ugni*”, eski Slavca’da “*ogni*” olarak yer alır.²⁵

Ateşe tapınım çok eski bir kültür ve birçok ilkel dinde olduğu gibi, Arilerde ve diğer Orta Asya halklarında müşterek bir unsur olarak ibadet edilmiştir.²⁶ Agni olarak isimlendirilen ateş, acaba ilkel Hint insanı için ne anlam ifade etmekteydi ya

²¹ *Origin*, s. 383

²² *Physical Religion* s. 306

²³ *Physical Religion*, s. 122

²⁴ *Physical Religion*, s. 123; 189

²⁵ *Physical Religion*, s. 120

²⁶ Ruben, *Eski Hint Tarihi*, s. 10

da onların ateşle ilgili ilk izlenimleri ne olabilirdi? Müller bu sorunun cevabını şu şekilde açıklamaya çalışır:

“Bilindiği gibi ateş parlak ve yakıcı bir ışıktan müteşekkildir. Bu bir tabiat kuvvetidir ya da eter denen bilinmeyen şeyin bir hareketidir. Dünyanın ilk sakinlerinin onu görünce ne kadar şaşırdığını anlayabiliriz. İlkel insanlara göre dünyada ona benzeyen bir şey yoktur: O bir an görünen, bir an kaybolan, dokununca acı veren, tüm ormanları ve evleri yakan, kışın ise insanların etrafında toplandığı bir şeydir.”²⁷

Müller’e göre ilk insanlar ateşle, bir insanı öldüren yıldırım ya da ormanları, kulübeleri yakan (genellikle yıldırımdan kaynaklanan) alevler şeklinde karşılaşmış olmalıdırlar. Ateş onlar için, birden ortaya çıkan ve hayalet gibi yok olan bir şeydir. İnsanoğlu bundan sonra onunla ilgili bazı izlenimler edinmeye başlamış ve onun bu olağanüstülüğü karşısında şaşırmış aynı zamanda ürpermiştir. Daha sonra da insan bu olağanüstü şeyi kendi fiilleriyle karşılaştırarak onun ne olabileceğini düşünmüştür. Bazıları onun bir hayvan olduğunu ileri sürmüştür. Örneğin Mısırlılar ateşi, her şeyi yutan ve öldüren bir hayvan olarak düşünmüşlerdir.²⁸

Bir müddet sonra ateşin yararları keşfedilmiş ve bazı aileler onu çakmaktaşıdan ya da odun parçalarını sürtmeyle elde etmeyi başarmışlardır. İşte bu aşamadan sonra ateşin gizemi insanoğlunun gözünde daha da büyüyerek devam etmiştir. İnsanlar onu odun parçasından elde ederken ateşin ebeveynini (kendisinden türediği odun parçasını) nasıl yuttuğunu da şahit olmuşlardır. Artık bundan sonra o, kışın hayatın devamını sağlamakta, insanı gece boyunca korumakta, bazen savunma silahı olmakta ve nihayetinde insanı çiğ yemekten kurtarıp pişmiş yemek yemesini sağlamaktaydı. Ateş bundan sonra da metalin işlenmesinde, araç ve gereç yapımında önemli bir yer elde etmişti.²⁹

İşte tüm bu yönleriyle ateş ilkel insanın gözünde esrarengiz bir güç, tuhaf bir hayalet ve açıklanamaz bir şeydi. İnsanoğlu bu şeyi bilmek, kavramak ve

²⁷ *Physical Religion*, s. 124

²⁸ *Origin*, s. 213; *Physical Religion*, s. 304

²⁹ *Origin*, s. 213; *Physical Religion*, s. 121, 304

isimlendirmek istemiştir. Fakat isimlendirdikten sonra bile ondaki bu sıradan ve sınırlı algıdan ayrı, tabii olmayan olağanüstü bir yön daima var olagelmıştır.³⁰

Kendisiyle ilgili bu şekilde izlenimler elde edilen ateş, öne çıkan tezahürlerinden biriyle, yani hareket etmesi özelliği nedeniyle “*Agni*” (hareket eden) diye isimlendirilmiştir. Müller onun bu şekilde fail (özne) olarak isimlendirilmesini, dilin ve ilkel insan zihninin yapısına bağlar.³¹

Agni bu şekilde fail (özne) olarak isimlendirilince ikinci adım da kaçınılmaz olmuştur. Yani o, bundan sonra insan ya da hayvan gibi bir varlık olarak kavranmıştır. Nitekim Vedalarda onun parlak dişlerinden (sukidan, R.V. VII;4,2), çenesinden, yanan başından (tapuhmardhan, R.V. VII, 3, 1), parlayan altın saçlarından, (sokih-kesa R.V. V, 8, 2) bahsedilir.³² Artık bundan sonra ona canlılık (animizm) atfedilmiştir; yani o hayvan benzeri bir varlıktır. Bir müddet sonra da ateşin insan benzeri bir varlık (antropomorfizm) olarak algılandığı görülür. Çünkü o, insan değilse bile insan gibi bir faildir. Aynı zamanda o ayrı bir birey gibi düşünülmüştür, çünkü her bir ateş bir diğerinden ayrıdır.³³ Bu dönem henüz Agni’nin fiziksel özelliklerinin ön planda olduğu devredir.

Bu konuda Rigveda’da şöyle yazar:

“Ey Agni, parlamak için göklerden, sulardan,
taştan, ağaçtan ve otlardan çıkan sensin;
Sensin parlak olan, sensin insanoğlunun kralı.”³⁴

(Rigveda, II, 1, 1)

Görüleceği gibi bu Veda ilahisinde tek bir mısradan Agni’nin ortaya çıktığı tüm yerler sunulmuştur. O, bazı ilahilerde Dyaus’un oğlu olarak ya da sulardan çıkan bir varlık olarak ifade edilmiştir. Müller’e göre aşağıda onun bulutlardan çıkan şimşek olduğu anlatılmak istenmektedir:

Bu gökte çakan parlak Agni’dir. (Rigveda VI, 6, 2)³⁵

³⁰ *Physical Religion* s. 124, 304

³¹ *Origin*, s. 213; *Physical Religion*, s. 126, 188, 309;

³² *Physical Religion* s. 127

³³ *Physical Religion*, s. 309

³⁴ *The Hymns of Rigveda*, İngilizceye çev. Ralph T. G. Griffith. Ed. J. L. Shastri, Delhi, 1973, s. 130

³⁵ *The Hymns of Rigveda*, s. 287

Rigveda II, 12, 3'te İndra'nın iki taştan Agni'yi çıkardığı söylenir³⁶ Ayrıca Vedalarda, kuru otların iki tahta parçasının sürtülerek kıvılcımla yakılması tekrar tekrar işlenir. Örneğin Rigveda V, 9, 3'te şöyle denir:

“İki tahta parçasından bir bebek gibi doğan Agni, insanlık ailesinin destekleyicisi kurban töreninde faydalıdır.”³⁷

Müller, Vedalardaki tüm bu ifadelerin aslında ateşin çıktığı yeri işaret ettiğini belirtir. Nitekim burada Agni, gün ışığı, Dyaus'un (X, 45, 8); Şafağın (Dawn) (VII, 78, 3) ve bulutların oğlu (X, 2, 7) olarak nitelendirilmiştir. Aynı şekilde onun İndra tarafından iki buluttan çıkarıldığı da ifade edilmektedir (II, 2, 3).³⁸

Vedalarda Agni'nin henüz bir tanrı olarak kabul edilmeden önce bir deva olarak isimlendirilmesi ve ölümsüzlük atfedilmesiyle ilgili ilahiler vardır:

“Ölümlüler arasında şu ölümsüze bak!”³⁹

Rigveda, VI, 9, 4

Ateşin ölümsüz olarak nitelenmesi, Müller'e göre onun mitolojik gelişiminde önemli bir aşamadır. Bu fikir insan dili ve düşüncesinin ölümlü ile ölümsüz, görünen ve görünmeyen, sınırlı ve sınırsız arasında yarattığı uçurumu aşma teşebbüsüdür.⁴⁰

İnsanlar arasında arkadaş olarak algılanan Agni, bir müddet sonra evin efendisi (RV. I, 12, 6)⁴¹; halkın efendisi (vispatih) (RV. I, 12, 2)⁴²; yol gösterici (Puraeta) (RV. III, 11, 5)⁴³ olarak kabul edilmiştir. Bundan sonra ise o, insan ya da insanüstü düşmanları yok edici, güçlü yardımcı olarak algılanmıştır.⁴⁴

³⁶ *The Hymns of Rigveda*, s. 137

³⁷ *The Hymns of Rigveda*, s. 242

³⁸ *Physical Religion*, s. 253

³⁹ *The Hymns of Rigveda*, s. 288

⁴⁰ *Physical Religion*, s. 157

⁴¹ *The Hymns of Rigveda*, s. 7

⁴² *The Hymns of Rigveda*, s. 7

⁴³ *The Hymns of Rigveda*, s. 167

⁴⁴ *Physical Religion*, s. 157

Hindistan’a Kuzeyden gelen Arilerin bu yeni topraklardaki düşmanları başta Dasyu⁴⁵ dedikleri varlıklardı. Bunun yanında Rakshalar⁴⁶, Yatudhana⁴⁷, cinler ve devler düşman olarak kabul ediliyordu. Aryanların düşman olarak kabul ettiği bu varlıklar, aslında Hindistan’ın vahşi olan yerli halkıdır. Vahşi kabileler, dağlarda, ormanlarda yaşamakta ve kimi zaman da insan eti yemektedirler. Ariler onları *an-agni-tra*, çiğ et yiyen ya da linga⁴⁸ tapınıcıları olarak isimlendirmişlerdir. Aryanlar, önce cin, şeytan ya da ilkel bir ırk olarak gördükleri yerlilerle Vedik devir boyunca mücadele etmişlerdir.⁴⁹ İşte Agni’ye Aryanların düşmanları olan bu varlıklarla mücadelede kendilerine destek olması için dua edilmiştir.

Agni’ye fiziksel özellikleri sebebiyle atfedilen bir diğer mitolojik niteliği de ormanları yok etmesidir. Onun ormanları yok edici, yakıcı ve yutucu gücü Aryanların gözünde Agni’ye korkunç bir karakter kazandırmıştır. Onun alevleri, yalayıp yok eden bir dile (RV. I, 140, 9)⁵⁰ benzetilmiştir. Bu dil parlak, keskin ve metal gibi güçlüdür (RV. VIII, 43, 3).⁵¹

Bir süre sonra Agni, kurban törenlerinde vazgeçilmez bir unsur haline gelmiştir. Müller’e göre onun bu duruma gelmesinin sebebi, aslında Agni’nin aile ocağında merkezî konumunda bulunmasıdır. Ocaktaki ateşe bir arkadaş, bir yardımcı edasıyla bakılır der Müller ve şöyle devam eder: “...tüm aile üyeleri, genciyle yaşlılarıyla onun etrafında kümelenir. Bunun yanında yemeklerde, kutsal festivallerde ateş daima korunur. İşte bu özelliği nedeniyle hem ölmüş kimselerin anısına hem de yüce güçler için içki ve sunak sunulacağı zaman, ocaktaki ateş bu iş için en uygun

⁴⁵ Dasyu, Vedalara göre tanrılara ve insanlara düşman olan varlıktır. Siyah renkli olarak tasvir edilen bu varlık aslında Hindistan’a göç eden Aryanlarla mücadele eden yerli halktır. (John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, s. 84)

⁴⁶ Rakshalar, cin ve kötü ruh olarak kabul edilir. (John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, s. 254)

⁴⁷ Yatudhana, köpek, akbaba veya toynaklı hayvanlar şeklinde olan şeytanlara ya da kötü ruhlara verilen addır. (John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, s.375)

⁴⁸ Erkeklik organı. Vedalarda linga ibadeti görülmez, fakat daha sonradan Siva ibadetiyle birleştirilerek tapınılmaya başlanmıştır. (John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, s. 177)

⁴⁹ *Physical Religion*, s. 159; *Psychological Religion*, 181; Edward Washburn Hopkins, *The Religions of India*, New Delhi, 1976 s. 27; Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, Çev. Ali Erbaş, İstanbul, 1997, s.153; Korhan Kaya, *Hintlilerde Tanrı*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998, s.17

⁵⁰ *The Hymns of Rigveda*, s. 97

⁵¹ *Physical Religion*, s. 163

yer olarak görülmüştür.”⁵² Agni’nin buradaki fonksiyonu, tanrılara sunulan kurbanları alarak onları yakıp semavi dünyaya, diğer tanrılara taşımasıdır.⁵³

Kurbanlardaki bu fonksiyonu neticesinde Agni, yerle gök arasında seyahat eden ve tanrılarla insanlar arasında aracılık eden bir varlık olarak algılanmıştır. Önce duaları ve sunakları tanrıların katına çıkardığı düşünülen Agni’nin bir müddet sonra da tanrıları insanlar âlemine indirdiği varsayılmıştır. Rigvedada, “Ey Agni, Varuna’yı bizim yanımıza, İndra’yı gökten, Marutları da havadan sunağımıza getir” denir. Onun buradaki ana fonksiyonu, tanrılara sunulan kurbanları alarak, onları yakıp göksel dünyaya, tanrılara taşımasıdır.⁵⁴

Bir müddet sonra Agni, aracılık görevini aşarak rahiplik (priest) görevini üstlenir. Bu nedenle ona “Hotri” (içki döken rahip), Brahman (kurban törenini idare eden rahip) adları verilmiştir. Bu özellikleri ile Agni (kurban ateşi), bizzat kurban sunan rahiple özdeşleştirildiği için iyi, akıllı, her şeyi bilen varlık (Visvavit) (RV. X, 91, 3) olarak nitelendirilmiştir.⁵⁵

Agni bu mitolojik gelişimden sonra yavaş yavaş yüceltilmiş ve tanrı pozisyonuna yükseltilmiştir. Bunun ilk adımı ise onun diğer tanrılarla birleştirilmesidir. Müller, tanrılarının birleştirilmesinin Vedalarda çokça görülen bir durum olduğunu belirtir. Zira ona göre tabiatta bu kadar çok tanrı ortaya çıkınca, bunlardan bazılarının faaliyet sahası, diğerlerinin alanıyla müşterek hale gelmiştir. Nitekim pek çok Veda tanrısı faaliyet alanı hususunda benzeşmektedir. Bu durum onların isimlerinde açıkça görülür. Mesela Dyaus, “parlayan gök”; aslen gök olan Varuna, “her şeyi kaplayan gök”; Surya, “güneş”; Savitar, “tüm yaratıklara canlılık ve hareket veren güneş”; Vishnu ise “göğe üç adım atan güneştir”. İndra güçlü bir rab, yıldırım, şimşek ve fırtına vericidir. Aynı görevi, Parcanya ve Brihaspati de yerine getirir.⁵⁶ Tanrılarının faaliyet alanlarının bu şekilde müşterek olması nedeniyle, ilk olarak aynı menşeden doğan ayrı ayrı tanrılar birlikte anılmaya başlamışlar ve daha sonra da birleştirilmişlerdir. Veda tanrılarının genelinde Surya, İndra ve Agniyle; Savitri,

⁵² *Physical Religion*, s. 167

⁵³ Donald A. Mackenzie, *India: Myths and Legends*, London, 1985, s. 23; Joseph M. Kitagawa, *The Religious Traditions of Asia*, New York, 1989, s. 60; Bandyopadhyay, age. s. 20

⁵⁴ *Physical Religion*, s. 168; Mackenzie, age. 23; Wendy Daniger O’Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara, 1996, s. 85; Bandyopadhyay, age. s. 20

⁵⁵ *Physical Religion*, s. 169

⁵⁶ *Physical Religion*, s. 179, 296

Mitra ve Pushan’la; Indra, Varuna’yla; Dyaus, Parcanya ile birleştirilir. Agni ise genellikle Varuna, Mitra, Savitri ve Soma ile birleştirilmiştir. Bu durum Vedalarda şöyle anlatılır:

“Akşamleyin Agni, Varuna olur; sabahleyin güneş doğunca Mitra olur; Savitri olarak göğü geçer. Indra olarak da öğleyin göğü ısıtır.”⁵⁷

İşte farklı tanrıların müşterek hususiyetleri nedeniyle bu tanrılar ikili isimlerle birleştirilmiş ve böylece kimi zaman yeni bir tanrı ortaya çıkmıştır. Agni de bu şekilde bazı tanrılarla birleştirilmiştir. Mesala o, Indra ile birleştirilerek “İndragni” adıyla; Soma’yla birleştirilerek “Agnishoma” adıyla dua edilmiştir.⁵⁸

Veda tanrılarının bu şekilde birleştirilmelerin yanında, bir yandan şüpheciliğe doğru bir yol giderken, bir yandan da tüm isimlerin aslında isimlendirilemeyen bir güce işaret ettiği düşünülmüştür. Bu tanrılardan bazıları da zaman zaman yüce tanrı pozisyonuna getirilmiştir. Özellikle panteonun popüler tanrılarından Indra, kimi zaman tanrıların en güçlüsü ve en kahramanı olarak görülmüştür. Ona sunulan ilahilerden birinde “İndra diğerlerinden daha büyüktür” denir.⁵⁹ Agni de bu bakımdan diğer tanrılarla aynı kaderi paylaşmıştır. Agni’nin başlangıçtan bu yana geçirdiği sürecin sonunda, o da yaratıcı tanrı hüviyetini kazanmıştır. Vedalarda onun böyle algılandığı açıkça ifade edilir. Rigveda’da o, (ganitra rodasyoh) “yerin ve göğün ortaya çıkarıcısı”; VII, 5, 7’de (bhuvan ganayan) “her şeyi yapan” olarak ifade edilir. I, 67, 5’te o yerin ve göğün varlığını devam ettirici olarak görülür.⁶⁰

Böylece bir tabiat fenomeni olan ateşe, ilkel insan tarafından kişilik atfedilmiş, sonra da yaratıcı tanrı pozisyonuna çıkarılmıştır. Fakat Müller, Hint bakış açısına göre yaratma fikrinin, tanrılık için en yüksek özellik olmadığını hatırlatır. Nitekim o, bazı Hint filozofları yaratıcılık fikrinin tanrı fikriyle uyuşur olduğunu kabul etmezler der.⁶¹ Fakat tanrılardan bazılarının bu şekilde değerlendirilmeleri, Vedalarda monoteizm denemeleri olarak değerlendirilebilir.

⁵⁷ *Origin*, s. 297

⁵⁸ *Physical Religion*, s. 186, 298

⁵⁹ *Physical Religion*, s. 187

⁶⁰ *Physical Religion*, s. 195

⁶¹ *Physical Religion*, s. 196

c. Vedalarda Adı Geçen Bazı Tanrılar

Vedalarda, basit birer tabiat nesnesi iken tanrılaştırılan tek varlık, ateş (Agni) değildir. Onun gibi yıldırım, fırtına, gök, güneş vb. fenomenler de kutsallaştırılmıştır. Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion* adlı eserinde, Agni (ateş) gibi Vedalarda adı geçen bazı tabiat fenomenlerinin ilkel Hint insanının gözünde ne anlam ifade ettiğini ele almıştır. Bunlar aşağıdaki gibi sunulabilir:

c.1. Yıldırım (Rudra):

Rudra, kelime olarak, “rud” kökünden türemiştir; bağırان, gürleyen manalarına gelir. Müller ilkel Aryanların sıradan bir tabiat fenomeni olan yıldırımın iç yüzünü kavrayamadıklarını belirtir. Yıldırım onların gözünde gürültü veren bir şeydir. Çünkü insan zihnine göre zatiyetsiz bir uluma sesini algılamak mümkün değildir. Bu nedenle İnsanoğlu, nasıl ormanda bir uluma sesi duyunca orada uluyan bir varlık olduğunu düşünürse, yıldırım da onlar için uluyan bir varlık olarak tasavvur edilmiştir.⁶²

Vedalarda yıldırım veren ve gürültü çıkaran bu varlık Rudra olarak adlandırılmıştır. Ateş (Agni) gibi Yıldırım da Aryanlarca bir tanrı olarak algılanmıştır. Rudra onlara göre, gürleyen, yıldırım kullanan, ok ve yay taşıyan, kötüyü çarpan, iyiyi esirgeyen, karanlıkta ışık veren, hastalıktan sonra sağlık getiren biri olarak tasvir edilir. Rudra, destan edebiyatı döneminde Siva olarak ortaya çıkacak olan tanrının prototipidir.⁶³

c.2. Yağmur Yağdırıcı (İndra):

Sanskritçe’de yağmur damlası “indu”, onu gönderen de “İndra” olarak isimlendirilmiştir. Müller’e göre İndra (Yağmur Yağdırıcı) kavramı, görünmeyen (intangible) varlıklar arasında değerlendirilebilir, fakat o su veya su damlası olarak düşünülürse “görülebilir” (tangible) kavramlar arasında ele alınmalıdır.⁶⁴

Müller, onun bu şekilde değerlendirilmesinin nedenine şöyle açıklar: “Yağmur ilkel adama göre basit bir şey değildir. O nereden ve nasıl geldiği belli

⁶² *Origin*, s. 221, 222

⁶³ *Origin*, s. 216O’Flaherty, age. s. 102; Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, New York, 1873, c. II, s. 141

⁶⁴ *Origin*, s. 218

olmayan bir sudur. Aynı şekilde yağmur gelmezse hastalıklar baş gösterir, bitkiler sararır, insanlar ve hayvanlar ölür; geri dönünce de tabiat yeniden canlanır.”⁶⁵

İndra, Vedaların ve Hint mitolojisinin en önemli tanrılarındandır. Kendisine Vedalarda en fazla ilahi sunulan tanrıdır: 1028 ilahiden 250’si ona takdim edilmiştir. O, kozmolojik sınıflandırma açısından bir tabiat ve fırtına tanrısıdır.⁶⁶

c.3 Fırtına (Marutlar):

Marutlar, Vedalarda fırtına tanrılarıdır ve ana faaliyetleri de güneşin önünü bulutlarla kapatıp yağmur yağdırmaktır. Vedalarda kendilerine otuz üç ilahi sunulmuştur.⁶⁷

Marutlar Vedalarda fiziki bakımdan güçlü ve yıkıcı bir şekilde tasvir edilir; Bunun yanında onlar yararlıdırlar çünkü havayı temizler, yağmur getirir, toprağı bereketlendirir ve vücuda dinçlik verirler. Aynı zamanda bu tanrılar rüzgâr ve ışık getirirler (RV: I, 64, 5). Şafak gibi karanlıkları giderirler (RV. I, 80, 10), karanlığın ve kötülüğün simgesi Virtrayı yenerler (RV: VIII, 7, 23) ve İndra’yı korurlar.⁶⁸

c.4. Gök (Dyaus):

Dyaus kelimesi, genellikle gök manası taşır, fakat kelime orijinal olarak deva kelimesinin de kökü olan parlamak anlamındaki “div” kökünden türemiştir. Bu şekliyle *dyaus* “parlayan, ışık saçan gök” anlamına gelir. Gök, aydınlatıcı ve ışık verici zelliği nedeniyle zamanla Dyaus adı altında kişileştirilmiştir.⁶⁹ Müller’e göre Dyaus, tıpkı diğer Vedik tanrılar gibi bir süreç geçirmiştir: o ilk başta görünen bir nesnenin (gök) ismiyken zamanla tanrılaştırılmıştır.⁷⁰ Gökyüzünün kutsalın ve tanrı fikrinin oluşmasındaki önemi hususuna Rafeal Pettazzoni de katılır. O; “*Sınırsız büyüklüğü, sonsuza uzanan mevcudiyeti, hayretler uyandıran aydınlatma biçimi ile sema, insanoğlunun zihninde bir yücelik, eşsiz bir mükemmeliyet, egemen ve*

⁶⁵ *Origin*, s. 218

⁶⁶ Mackenzie, age. s. 19; Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s. 20; Ö. Hilmi Budda, *Dinler Tarihi*, Vakıf Gazete Matbaa Kütüphanesi, İstanbul, 1935, s. 29

⁶⁷ Hopkins, age. s. 98; *Physical Religion*, s. 318

⁶⁸ *Physical Religion*, s. 317

⁶⁹ *Origin*, s. 282; *My Autobiography*, s. 145; Kaya age. s. 66

⁷⁰ *My Autobiography*, s. 145

*esrarengiz bir güce işaret etmesi bakımından çok uygun gelmektedir. Sema insana teogani duygusu vermektedir...” der.*⁷¹

Dyaus, sadece Vedik Aryanlara değil tüm Ari ırka ait bir tanrıdır. O, İtalyanlarda “Jupiter”, Almanlarda “Zio” Yunanlılarda ise “Zeus” olarak adlandırılır. Dyaus, Vedalarda eril karakterli bir varlıktır ve “Dyauspita” olarak isimlendirilerek baba unvanı almıştır. O, Vedik Hindistan’da pek çok mitolojik hikâyenin merkezi olmuştur. Ona, genellikle dişi karakter olan Yer (Prithivi) ile birlikte dua edilmiştir. Diğer tanrılar onların çocukları olarak kabul edilmiştir.⁷²

c.5 Güneş:

Müller’e göre Hint mitolojisinde güneşin önemli bir yeri vardır. Ona göre, güneş ve gök başlangıçtan beri mitolojik ve dini fikirlerin gelişmesi hususunda en güçlü etkiyi yapmıştır. Güneş, Vedik insanların gözünde sadece ışık verici bir pozisyonda kalmamıştır. O zamanla daha fazla görev üstlenmiştir; mitolojik gelişiminin sonunda ona düzen koyucu, her şeyi tesis eden ve dünyanın yaratıcısı olarak bakılmıştır.⁷³

Müller’e göre güneşin ışık verici niteliğiyle başlayan bu dönüşümün ilk adımı, sabahleyin insanları ve tüm tabiatı uyandırması ve canlılık vermesidir. Ona bu özelliği nedeniyle “günlük hayatı bahşeden” denmiştir. İkinci adımda, günlük yaşamı verici niteliği, genel olarak hayatın kaynağı ve ışık verici özelliğe dönüşmüştür. Müller bunun sebebini şöyle açıklar:

*“İlkel insana göre, ışık nasıl bir günün başlangıcı ise, aynı şekilde yaratılışın da başlangıcı idi; böylece güneş, ilk baştaki ışık verici ve yaşam verici pozisyondan yaratıcı ve sonunda da dünyaya düzen verici bir konuma getirilmiştir.”*⁷⁴

Üçüncü adımda ise güneş, gecenin ürpertici karanlığını gidermesinin yanında, dünyayı dölleyen bereket verici olarak, aynı zamanda her şeyi koruyan ve

⁷¹ Pettazzoni, “The Suprem Being: Phenomenological Structure and Historical Development” *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade ve J. M. Kitagawa, Chicago, 1959, s. 59

⁷² *Origin*, s. 283; Kaya, *Hintlilerde Tanrı*, s. 16; Ruben, age. s. 11

⁷³ *Physical Religion*, s. 327

⁷⁴ *Origin*, s. 271

himaye eden birisi olarak algılanmıştır. Bundan sonra artık iyi ve kötü her şeyi gören yüce bir varlık haline gelmiştir.⁷⁵

Güneş, tabi nesnelerden tabiatüstüne ve nihayetinde de kutsal güçlere doğru dönüşün güzel bir örneğidir. O, farklı niteliklerine göre Surya, Savitri, Mitra, Pushan, Aditi gibi birçok isimle anılmıştır.

1-Surya:

Surya, parlamak manasına gelen “Svar” fiilinden türemiştir ve gökte görünen güneşi temsil eder. Surya şeklindeki güneş tasviri, göğün (Deus) oğlu olarak kabul edilir. Şafak (Dawn – Ushas) onun hem karısı hem de annesidir. Yunan mitolojisinde olduğu gibi, Surya bir arabaya sahiptir; bu araba bir veya yedi at tarafından çekilir.⁷⁶

2- Mitra:

Mitra, Sanskritçe’de dost, Avesta’da ise yemin ve sadakat anlamlarına gelir. O, genellikle şafaktan sonra tüm canlıları uyandıran bahar güneşini simgeler. Adına Vedalarda tek bir ilahi sunulmuştur fakat genellikle Varuna ile birlikte dua edilir.⁷⁷

Mitra Avrupa’dan Hindistan’a kadar geniş bir coğrafyada değişik nitelikleri ön plana çıkarılarak tapınılmış bir tanrıdır. Anadolu’da ve Grekler arasında yaygın bir şekilde tapınılan Mitra, Romalı askerler arasında büyük ilgi görmüştür.⁷⁸

3- Vishnu:

Güneşin diğer bir ismi de Vishnu’dur. Kelime aktif olmak anlamındaki, “vis” kökünden türemiştir. Onun Vedalardaki en önemli macerası, gökte attığı üç adımdır. Onun attığı bu üç adım güneşin sabah, öğle ve akşamki pozisyonunu ya da gökte ilerlemesini yani doğuşunu, tepe noktaya varışını ve batışını tasvir eder. Fakat onun bu fiziksel karakteri, daha sonraki şaşalı kutsal fonksiyonlarının arasında kaybolmuştur.⁷⁹

⁷⁵ *Origin*, s. 271

⁷⁶ *Origin*, s. 268

⁷⁷ *Origin*, s. 269

⁷⁸ M. Sıraç Bilgin, *Aryan Mitolojisi Yazatalar ve Homa*, İstanbul, 1996, s. 110, 114

⁷⁹ *Origin*, s. 269; Eliot, age. c. II, s. 146

4- Pushan:

Pushan, çobanlarla ilgili bir tanrıdır. Çobanları ve inek sürülerini korur. O, inekleri güder, çukurlara düşmesini önler ve sağ salim yuvalarına geri getirir. Bu haliyle o Yunanistan'ın Pan'ına benzer. Müller'e göre Pushan, çobanlar tarafından tanrılaştırılmış güneştir.⁸⁰

5- Aditi:

Aditi, “diti” kelimesinden “a” olumsuz önekiyle türemiştir. “Diti” bağlamak, bağ anlamına gelir. Aditi de buna göre bağısız, sınırsız (boundles) ve sonsuz (infinite) anlamlarına gelir. Aditi oldukça eski bir tanrıdır. Onun ismi, Dyaus (Gök), Prithivi (Yer), Sindhu (Nehir) gibi tanrılarla birlikte yer alır. Baştan beri feminen karakterde olan Aditi diğer tanrıların annesi olarak kabul edilir.⁸¹

Walter Ruben, Aditi'nin Aryanlar'ın kuzeyden getirdikleri bir tanrıça olduğunu belirtir. Nitekim o, İran'da “Anaitis” ismiyle bilinmektedir. Zerdüş'tün, Aditya'nın yedi oğlunu alarak onlardan monoteistik bir Ahura ve ona hizmet eden altı kutsal varlık meydana getirdiği söylenir.⁸²

Müller'e göre “aditi” kelimesi muhtemelen sınırsız anlamındaki şafağın ya da göğün parıldamaya başladığı ve canlılık kazandığı anın en eski isimlerinden birisidir. O, bu konuda şöyle der:

*“O, eski insanlara göre, başka bir dünyaya açılan altın kapıdır. Bu kapı güneş için zaferle açıldığı zaman, onların gözleri ve zihinleri çocukça bir düşünce içinde, bu sınırlı dünyanın ötesindeki sınırsızın içyüzünü anlamaya gayret ediyordu. Şafak her zaman bu şekilde geldi ve gitti, fakat onun arkasında daima ondan yayılan ışık ve ateş denizi kaldı. Bu onlar için açık bir sınırsızlık idi. İşte bu sınırsızlık ve öte için Aditi ismi seçilmişti.”*⁸³

3. Vedalarda Henoteizm

Henoteizm, Yunanca “henos” (bir) ve “theos” (tanrı) kelimelerinden ortaya çıkmıştır. Müller aynı anlamda “kathenteizm” tabirini de kullanır. Aslında terim

⁸⁰ *Origin*, s. 269; Ruben, age. s. 10; Budda, age. s. 36

⁸¹ *Origin*, s. 234, 235

⁸² Ruben, age. s. 14; Hopkins, age. s. 73

⁸³ *Origin*, s. 235

ondan önce Friedrich Schelling tarafından mitoloji çalışmaları sırasında *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung* adlı eserde gelişmemiş, göreceli monoteizmi ifade etmek için kullanılmıştı.⁸⁴

Henoteizm, daha sonra Müller tarafından Vedalar'ın tanrı görüşünü açıklamak üzere kullanılmıştır. Ona göre, henoteizm, monoteizm ve politeizmden farklıdır. Bilindiği gibi monoteizmde yüce tanrının dışındaki diğer tanrıları kesin olarak dışlama vardır. Politeizmde ise bir yüce tanrının kontrolü altında –kutsal hükümet gibi- pek çok tanrıya ibadet vardır. Ayrıca politeizmde her tanrının yetki alanı bellidir. Yani bir tanrının etki sahası diğerininkiyle sınırlıdır. Dolayısıyla bu tanrılar kutsallık bakımından sınırlıdır ve birbirine eşittir.⁸⁵

Müller henoteizm tabirini, diğer tanrıların bir yüce tanrı etrafında bulunduğu ve ona tabi oldukları politeizmden ayırmak için, Vedaların dini düşüncesinde ayrı bir safhayı ifade etmek üzere kullandığını belirtmektedir.⁸⁶ O, Vedik Hintlilerin en eski dinine illa bir isim vermek gerekirse, onun ne politeizm ne de monoteizm olacağını aksine bu ismin ancak kathenoteizm ya da henoteizm olabileceğini söyler. Çünkü Vedaların farklı ilahilerinde, hatta bazen aynı ilahide pek çok tanrıya dua edilse de bu tanrılar arasında herhangi bir üstünlük yoktur.⁸⁷ Nitekim Vedaların gösterdiği kadarıyla bir şair (rishi), bazen diğerlerinin arasında bir tanrıya, tek tanrı gibi dua eder. Bu tanrı, o anda ona göre tek tanrı pozisyonundadır ve onun kutsallığı diğer tanrılarca sınırlandırılmaz. Şair bir başka zaman ise aynı şekilde başka bir tanrıya dua eder. O bir tanrıya dua ederken diğerlerini de tanımaktadır.⁸⁸ Müller bu durumu şu şekilde ifade eder:

*“Dua eden bir kişi, bir tanrıya dua ederken aniden görüşü değişir, bir an yerin ve göğün idare edicisi olarak güneşten başkasını görmezken, sonra göğü ve yeri, güneşin ve diğer tanrıların annesi ve babası gözüyle bakar.”*⁸⁹

⁸⁴ Michiko Yusa, “Henotheism”, E R, C. 6, s. 266; Robert Mackintosh, “Monolatry and Henotheism” E. R. E. c. 8, s. 810; Hopkins, age. s. 140; Young Oon Kim, *World Religions*, , New York, 1982, c. II s. 30; Raju, P.T. “Religions of India”, Wing Tsit ed. *An Anthology The Great Asian Religions*, Londra, 1969, s. 3

⁸⁵ *Physical Religion*, s. 180; *Origin*, s. 295

⁸⁶ *Origin*, s. 277; *The Vedas*, 85

⁸⁷ *Science of Religion*, s. 81

⁸⁸ *Physical Religion*, s. 181; *Origin*, s. 266, 277; Yusa, agm, s. 266

⁸⁹ *Origin*, s. 277

Vedalarda bu şekilde bir tanrının ardından bir başkasının dua edilmesi sıkça rastlanan bir durumdur. Bu bazen aynı ilahi grubunda, hatta bazen aynı ilahide bile görülebilir. Ayrıca Vedalarda bu bireysel tanrılar dua edilirken bunların diğerleriyle rütbe bakımından daha aşağı veya yukarı derecede olduğu düşünülmez. Her tanrı, dua edenin gözünde bir diğeri kadar üstündür ve iyidir. Her ne kadar bazen tanrılar, büyük ve küçük, genç ve yaşlı olarak görülseler de bu kutsal güçler için en uygun ifadeyi bulma çabasıdır ve hiçbir yerde bir tanrı diğeri için kölesi olarak anılmaz.⁹⁰ Kısacası her ne kadar bu sistemde birçok tanrının varlığı kabul edilse de, her tanrının bir diğeriyle bağımsız olduğu düşünülür. Mümin ibadet ederken o an zihninde sadece o tanrı mevcuttur.⁹¹ İşte Müller bu düşünce safhasını henoteizm olarak isimlendirir.

Müller'e göre, Vedalardaki dini gelişim sürecinin henoteizm şeklini alması, Vedic insanların politik yapısından kaynaklanmaktadır. Ona göre toplulukların siyasal rejimleriyle inandıkları din ve tanrı sistemleri arasında bir benzerlik vardır. Aynı görüş Aristo tarafından da savunulur. Nitekim o da bu konuda, tanrılar arasında monarşik sistem ancak, politik sistemleri monarşi olan topluluklarda bulunur der (Aristo, Politika, I, 2, 7). Panteonu böyle şekillenen topluluklarda herkes tanrılarının bir kralının bulunduğunu düşünür.⁹² Bu bakımdan Müller'e göre henoteizm, bağımsız haldeki kabilelerin bir ulus oluşturma çabasında olduğu dönemde ortaya çıkmıştır. Vedic dönemde aileler, kabileler haline dönüşünce her ailenin tanrısı, köyün tanrısı haline; sonra da farklı kabileler bir devlet çatısı altında birleşince, o tanrılarının sunakları da tüm insanların mabedi haline gelmiştir. Kısacası henoteizm, monarşiden önceki bir anarşi veya imparatorluk dininden önceki toplumun dini safhasıdır.⁹³

Müller'in, henoteizm fikrini E. Renan'ın, "monoteistik güdü, Sami ırklarına has bir özelliktir" teorisine karşı ortaya attığı söylenir. Nitekim Ernest Renan, Sami ırklarının dinlerinin monoteistik eğilimli olduğunu söylemiştir. Buna göre Sami tanrısı, çoğu zaman bir maiyet tarafından kuşatılan bir kral olarak düşünülür ve böylece o

⁹⁰ *Origin*, s. 292

⁹¹ *Science of Religion*, s. 81; *The Vedas*, s. 85

⁹² *Origin*, s. 298; *The Vedas*, s. 85

⁹³ *Origin*, s. 293; *The Vedas*, s. 85; Pritchard, age. s. 61

diğer tanrıların başı haline gelir.⁹⁴ Oysa Renan'ın Sami dinlerinin baştan beri monoteistik eğilimler taşıdığı fikrine karşın Müller, tüm dinlerin temelinde bir kutsal (sınırsız) inancı bulur. Bu inanç henüz ne politeist ne de monoteist yapıdadır. Kendisinde kutsalın (sınırsız) varlığı keşfedilen bazı tabiat fenomenleri dil ve düşüncenin de etkisiyle kişileştirilmiş ve antropomorfizme edilmiştir. Bu şekilde tabiatta pek çok tanrı ortaya çıkınca ilkel insan onlar arasında herhangi bir ayırım yapmamış onların hepsine de dua etmiştir. İşte Müller, bu şekilde ortaya çıkan henoteizmin her yerde politeizm ve monoteizmden önce geldiğini söyler. Ona göre, sosyal hayatın aileler, klanlar ve şehir toplulukları olarak geliştiği Veda toplumunda henoteizm şekli diğer memleketlerden daha yoğundur. Fakat ona göre tarihsel açıdan bütün politeizmlerin bu safhayı geçirmiş olması gerekir. Yine aynı şekilde her yerde bilinçli ya da bilinçsizce bu süreç, henoteizmden politeizme sonra da monoteizme doğru gelişmiştir.⁹⁵

Müller, Henoteizmin izlerinin Hinduizmin yanında Yunanistan'da, İtalya'da ve Germen dinlerinde bulunabileceğini belirtir. Örneğin *Lecture on Finnish Mythology* adlı eserinde Mathias Alexander Castren (1813–1852)⁹⁶ herhangi bir tanım yapmasa da henoteizmin varlığının izlerini haber vermiştir. Ona göre, Fin mitolojisinde bireysel tanrılar birbirine bağlı değildir. Her tanrı küçük de olsa kendi alanında bağımsız birer güç olarak bulunur.⁹⁷

Müller her ne kadar henoteizmin politeizmden önceki bir safha olduğunu söylese de, onun dini yapının ilk basamağı olduğuna ilişkin herhangi bir ifadesi mevcut değildir. Ona göre din, farklı bölgelerde tabiat fenomenlerinin kişileştirilmesi, animizm ya da totemizm gibi farklı başlangıçlara sahip olabilir. Bu bakımdan onun henoteizmi bu aşamadan sonra ortaya çıkan ve politeizme sonra da monoteizme doğru devam eden sürecin bir basamağı olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

⁹⁴ Mackintosh, agm, s. 810; *The Vedas*, s. 85; Yusa, agm. s. 266; Eliot, age. c. II, s. 61

⁹⁵ *Physical Religion*, s. 181; *The Vedas*, s. 95; Yusa, agm. s. 266; Mackintosh, agm, s. 810;

⁹⁶ Fin, Ural Altay ve Türk dilleri bilgini.

⁹⁷ *Origin*, s. 293, *Physical Religion*, s. 182; Mackintosh, agm, s. 811

4. Fiziki Dinin Son Aşaması

Vedalarda insanın tabiattaki yarı anlaşılabilir (semi-tangible) ve anlaşılamayan (intangible) varlıklardan, yani güneş, yıldız, dağ, nehir, ateş gibi fenomenleri çocuksu tarzda kavrama çabasıyla başlayan kutsal keşfetme serüveni, onların bu fenomenleri dil ve düşüncenin yapısı gereği birer tanrı olarak kabul etmesiyle sona ermiş değildir. Bu dönemin hemen arkasından bir yüce tanrı anlayışı (monoteizm) ortaya çıkmış, aynı zamanda ateistik eğilimler de baş göstermiştir.⁹⁸ Müller bu konuda şöyle der:

“Eski Aryanlar, ilk başta sınırsız (infinite) ya da kutsal olanın varlığını hissetmişlerdi. Sonra bunu isimler vererek anlamaya ve keşfetmeye çalıştılar. Onun keşfi bir müddet dağlar ve nehirlerle tatmin buldu. Sonra göğe, güneşe ve şafağa bakmayı öğrendiler ve orada algılarında yarı gizli yarı açık gibi görünen, yaşayan bir şeylerin varlığını fark ettiler. Bundan sonra daha da ileri gittiler; parlak göğün içinde onu aydınlatan (illumunitor) birisinin var olduğunu, her şeyi ihtiva eden göğün içinde bir kuşatıcı, göğün gürlemesinde, fırtınanın sessizliğinde, kızgın bir vurucunun var olduğunu keşfettiler. Böylece yağmurun yağışından onu yağdıran İndra’yı ortaya çıkardılar. Bu son adımla birlikte ilk reaksiyon ve ilk şüphe de başladı. Bu isimlerin hemen arkasından bir “Hayır!” geldi. Onlar her defasında buldukları bu isimlerden daha üstünüü ve ötesini aradılar.”⁹⁹

Dağlara ve nehirlere inanmayla başlayan Vedik Hindistan’daki dini düşünce çizgisi, güneşe ve göğe perestişle devam etmiş, sonra da görünmeyen tanrılara doğru yol almıştır. Bu yol bir taraftan silik de olsa monoteizme doğru gitmiş ve tanrılar arasında bir çeşit yücelik şekli inşa edilmiştir. Vedalarda yüce tanrı işlevi, en çok Prajapati, Varuna, Savitri ve İndra gibi tanrılara yüklenmiştir. Nitekim bu tanrılara zamanla her şeyi gören, her şeyi kuşatan her şeyi bilen gibi isimler verilmiştir. Gerçi Hint coğrafyasında tabiat tanrılarına tapınma ile başlayan dini gelişim monoteizmle sonuçlanmamıştır. Fakat tüm bunlar Hindistan’da monoteizm denemeleri olarak değerlendirilmelidir.¹⁰⁰

⁹⁸ *Origin*, s. 310

⁹⁹ *Origin*, s. 305, 311

¹⁰⁰ *Origin*, s. 299, 309

Gerçekten de Vedalarda saf bir monoteizmin varlığı açıkça görülmez. Bazı tanrılar yüce tanrı pozisyonuna çıkmıştır, fakat bu süreç Yunan ve Roma panteonundaki, Avesta ya da Sami tanrılarındaki kadar açık işlememiştir.¹⁰¹ Sami ırkının köy ve kasabalara ait tanrıları, daha büyük yerleşim birimlerinin tanrılarına tabidir. Bu yüzden Sami tanrısı, çoğu zaman bir maiyet tarafından kuşatılan bir kral olarak düşünülür.¹⁰² Panteonu, Vedalarinkiyle hemen hemen aynı olan İran tanrıları arasında var olan iyi kötü mücadelesi, İran’da monoteizmin doğmasına yol açmıştır. Kötülerle mücadele eden ana tanrı Ahura, kalabalıkların rabbi haline yükselmiş ve tali derecedeki tanrılar da ona yardımcı birer ilah ya da melek konumuna gelmiştir.¹⁰³ Fakat Vedaların panteonunda monoteizm bu kadar belirgin olmamıştır. Vedik panteonda saf bir monoteizmin görülememesinin sebebi Müller’e göre, Vedik toplumda monarşik yapının bulunmamasıdır. Zira ona göre toplumdaki politik sistem onların panteonunu da şekillendirir.¹⁰⁴

Tabiat tanrılarının perestişe başlayan bu yol bir taraftan da *devaların* reddedildiği ateizme doğru gitmiştir.¹⁰⁵ Bu safhada pek çok tanrı, hatta İndra bile müminleri tarafından şüpheyle karşılanmaya başlanmıştır:

“Eğer ganimet arzu ediyorsan İndra’ya yalvar;
Eğer o gerçekten varsa, onu methet.
Bazıları İndra yoktur der.
Onu gerçekten kim görmüştür ki?
Biz bu durumda kimi methedeceğiz?”¹⁰⁶

Müller’e göre Vedalarda görülen bu ateizm şekli, dini tamamen reddeden katı ateizm değildir. Bu tür ateizm, her ne kadar bazı Budist safhalarda görülse de Hinduizm’de pek yer almaz. Onların ateistlikleri, devalardan daha yüce bir varlığın araştırılmasıyla yeni bir dini safhayı açan “adevizm” diye isimlendirilebilecek olan eski devaların inkârı şeklindedir.¹⁰⁷ Bu bakımdan Müller ateizmi ikiye ayırır: Bunlardan birisi doğru inanca götürür, bu yapıcı ateizmdir. Bu şekilde bir ateizm

¹⁰¹ Hopkins, age. s. 140

¹⁰² Eliot, age. I, s. 16

¹⁰³ Eliot, age. I, s. 15; Hopkins. age. s. 140

¹⁰⁴ *Origin*, s. 298

¹⁰⁵ *Origin*, s. 310

¹⁰⁶ *Origin*, s. 309

¹⁰⁷ *Origin*, s. 279, 310

olmazsa din katı bir ikiyüzlülük içine girer; yeni bir din, bir reform ortaya çıkmaz. Nitekim, pek çok çağda bazı kimselerin sadece görünenin ötesinde bir şeyin var olmadığını söyledikleri, ya da sadece amaçsız, nedensiz bir dünyanın var olabileceğini söyledikleri için değil, aksine tanrıyla ilgili geleneksel, çocukluklarından beri bildikleri kavramları terk ettikleri için de ateist oldukları söylenmiştir.¹⁰⁸ Müller konuyla ilgili şu örneği verir:

*“Brahmanların gözünde Budda, bir ateist idi. Günümüzde bazı Budist okulları kesinlikle ateistik karakterlidir, fakat Gautama’nın kendisinin ateist olup olmadığı şüphelidir. Onun popüler devaları reddetmesi böyle tanınmasına neden olmuş olabilir. Nitekim Atinalı yargıçların gözünde Sokrat da bir ateistti. Hâlbuki o, Yunan tanrılarını inkâr etmemiş, ancak Hades’ten ve Afrodite’den daha yüce bir şeylerin var olduğuna inandığını söylemişti.”*¹⁰⁹

Müller bu noktada, “...her devirde, çağını aşan dehalar çıkmıştır” der.¹¹⁰ Böylece gerçek bir filozof için tabiat fenomeni, ona verilen isimler, ona tasvir edilen tanrılar hepsi, sabah sisinin dağılması gibi onun bir düşüncesiyle dağılıverir. Filozof nihayet Vedalarda şöyle der:

“Şairler bir olanı çeşitli isimlerle adlandırırlar: Ona Mitra, Varuna, göksel kuş Garutman, Yama, Agni ve Matarisvan derler.” (III. 164. 4)¹¹¹

Müller’e göre Aryanlar, devaların sadece birer isim olduğu sonucuna vardıktan sonra, eski isimleri atmışlar fakat isimlendirme çalışmalarına olan inançlarını terk etmemişlerdir. Bu noktadan sonra Brahmanların ellerinde yeni bir din olmadığı için yeni bir başlangıç yapmak yerine kendilerini hakikate götüreceğine inanarak yollarına devam etmişlerdir. Oysa aynı durum Romalıların, Germenlerin ve Yunanlıların başına gelince onların elinde yeni bir din yani Hristiyanlık vardır. Onlar eski tanrılarının sunaklarını yıktıktan sonra bu dağılan parçalardan yeni Tanrılarına sunaklar yapmışlardır.¹¹²

¹⁰⁸ *Origin*, s. 312

¹⁰⁹ *Origin*, s. 312

¹¹⁰ *Origin*, s. 240

¹¹¹ *Origin*, s. 241

¹¹² *Origin*, s. 318, 384

Kardinal John Henry Newman (1801–1890) “*Yüce Varlıkla, kendi başına mevcut olan, her şeyi yoktan var eden, aynı zamanda her şeyi yok edebilecek olan bir varlığı kastediyorum. Bu varlık yaratıklarından bir uçurum (sınır- abyss) ile ayrıdır ve nitelikleri tam olarak ifade edilemez*” demiştir.¹¹³ Müller işte eski Hint filozoflarının keşfettikleri yeni tanrının, Newman’ın tarifine yakın bir varlık olduğunu belirtir. Bu aynı zamanda diğer dillerdeki Allah, Yehova, Jupiter, Zeus ile aynı varlıktır. İşte bu tüm dünyada olduğu gibi Hindistan’da fiziki dininin ulaştığı son noktadır.¹¹⁴

Hindistan’da keşfedilen bu tanrı bilinmeyen, isimlendirilemeyen, tanımlanamayan fakat her yerde mevcut; güneşte, dağlarda, nehirlerde, gökte, yağmurda, şimşekte görünmeyen ama onlarda mevcut “Bir”dir. Hint filozoflarına göre, o varlık hakkında bizler ne dersek diyelim o, o değildir. Onu kıyaslamayız, isimlendiremeyiz, fakat hissederiz; onu bilemeyiz, fakat kavrayabiliriz. Brahman olarak isimlendirilen bu “bir” aynı zamanda insanoğluna yakın, onu kuşatan ama Varuna gibi değil, her şeyi kucaklayan, insanların kalplerinde yer eden bir varlıktır.¹¹⁵

Brahman, destan dönemi Hint teslisinin de gerisindeki Yüce Tanrıdır. Hint düşüncesine göre o, ne büyük ne de küçüktür; ne kısa ne de uzundur; ne karanlık ne de aydınlıktır; ne aşkın ne de içkindir. O, tanımlanamaz, şekilsiz, ezeli ve mutlak bir varlıktır. Kâinatın asıl kuvveti, mutlak ve ebedi ilk sebebidir.¹¹⁶

B. ANTROPOLOJİK DİN

1. Antropolojik Din Nedir?

Antropolojik din, Tabii Dinin (Natural Religion) ikinci tezahürüdür. Müller açısından sınırsızın keşfi, yalnızca tabiattaki fenomenlerin arkasındakini kavrama çabasıyla sınırlı değildir. Aynı şekilde bizzat insan da nesnel bir realite olarak alınıp, onun da arkasındaki “sınırsız” keşfedilmeye çalışılmıştır. Müller, bu şekilde ortaya çıkan dini, “antropolojik din” olarak isimlendirir. Ona göre bedenden ayrı bir şeyin

¹¹³ *Origin*, s. 182

¹¹⁴ *Origin*, s. 181, 323, 368

¹¹⁵ *Origin*, s. 319, 368

¹¹⁶ Richard Charles Zaehner, *Hinduism*, London, 1966, s. 80, 93; Eliot, age. II, s. 139; Bandyopadhyay, age. s. 7

var olduğunun kabulüyle başlayıp, -Hristiyanlıktaki tabiriyle- insanın kutsal oğulluğu fikriyle sonuçlanan, “insandaki sınırsız ya da kutsalın (divine) keşif süreci” antropolojik dindir.¹¹⁷

Dolayısıyla antropolojik dinin konusu, tarihi gelişim süreci içinde, insan tabiatında mevcut olan tanrı benzeri (god-like) varlığın keşfediliş serüvenini öğrenmektir.¹¹⁸ Bu bakımdan Müller, *Anthropological Religion* adlı eserinde farklı milletlerin ruh inancına nasıl ulaştıklarını, onun değişik özelliklerini fark edip nasıl isimlendirdiklerini ve bu ruhun ölümden sonraki geleceği konusunda neler düşündükleri konusunu ele almıştır.

Müller’in konuyu ele alırken antropoloji terimini kullanmasının nedeni, tabii dinin bu şeklinin, insanın arkasındaki sınırsız fikrinden hareketle ortaya çıkmış olmasıdır. Nitekim o, insandaki kutsal ve ölümsüz olanı keşfetme çabalarını ele alması nedeniyle bu ismi verdiğini belirtir. Ayrıca o, antropoloji kelimesinin, Tylor’un *Science of Man and Civilization* (İnsanlık ve Medeniyet Bilimi) adlı eserinde bahsettiği antropoloji kavramıyla ilişkili olmadığını söyler.¹¹⁹

2. İnsanda Sınırsız Olanın (Ruhun) Keşfi

Müller ruh inancının, tanrı fikri gibi insanın tabii izlenimleri neticesinde oluştuğunu düşünür. Nitekim insanoğlu tabiat fenomenlerinden yola çıkarak tanrı kavramına ulaşmıştı. Ona göre tabiatın yardımı olmadan, yani göğün, güneşin, rüzgârın ve ateşin arkasında bir sınırsızın olduğunu görmeden kutsal kavramının teşekkül etmesi mümkün değildi. Aynı şekilde insan, tabiattaki diğer varlıklar gibi kendisine de bakınca kavranamayan, sınırsız bir tarafın varlığını keşfetmiştir. Buna ister ruh (spirit, soul) ister zihin densin, insan vücudunun arkasında ta ilk başlardan beri var olduğu düşünülen bozulmayan, yok olmayan bir şeyin varlığına inanılmıştır.¹²⁰

Bu inancın ortaya çıkışı ve gelişimi ona göre, dilin kayıtlarından – ruhla ilgili kelimelerin, ilk ortaya çıktığı ana kadar takibinden- ortaya konabilir. Bu metotla

¹¹⁷ *Natural Religion*, s. 155; *Anthropological Religion*, s. 115; *Psychological Religion*, s. 3

¹¹⁸ *Anthropological Religion*, s. 351

¹¹⁹ *Anthropological Religion*, s. 116

¹²⁰ *Natural Religion*, s. 155; *Anthropological Religion*, s. 183

yapılan inceleme neticesinde, ruh fikrinin önce anlaşılabilir (tangible) ve görülebilir (visible) olan nesnelerden, zamanla yarı anlaşılabilir (semi-tangible) ve anlaşıl-mayan (intangible), görülemeyen yani insanın gerisinde var olduğu düşünülen sınırsız fikrinden gelişerek ortaya çıktığı görülür. Ruhun keşfi, aynı zamanda insan dilinin tekten genele (tekilden tümele), somuttan soyuta, fenomenel (görünen) olandan numinale (görünmeyen) doğru olan yönelişinin zorunlu bir sonucudur. Bu yönüyle ruhun etken (fail) olarak keşfediliş, isimlendiriliş ve algılanış süreci fiziki dindeki gibi olmuştur.

Müller’e göre bu süreç insan psikolojisindeki üç aşamadan geçerek ortaya çıkmıştır. İlk aşamada ruhla ilgili kelimeler her yerde maddi gerçeklerin (material facts) gözlemleriyle oluşmuştur. İkinci aşamada, bu kelimelerden birisi ön plana çıkmış ve o, bedende bulunan, his, idrak ve zekâyâ sahip fail (özne) bir varlık olarak görülmeye başlanmıştır. Buna göre insanın en önemli unsurlarından olan algılama, hissetme, kavrama, isimlendirme ve düşünme aktiviteleri ona atfedilmiştir. Üçüncü aşamada ise, ölen bedenden ayrılan ruhun ölümsüz olduğuna inanılmış ve bu ölümsüz varlığın teveccühünü kazanma, onu kızdırmama ve hoş tutma tutumları ona yüce bir pozisyon kazandırmıştır.¹²¹

Yukarıda söz edildiği gibi Müller’e göre, ruh fikri insanoğlunun kendisiyle ilgili tabii gözlemleri neticesinde ortaya çıkmıştır. İlkel insanın konuyla ilgili ilk gözlemleri, kanın akması, kalp atışı, nefes alma, ölüm zamanında nefesin durması gibi maddi tezahürlerdir. İnsan, bunların gözlemlenmesi neticesinde, ölen vücuttan ayrı bir şey olduğu sonucuna varmış ve bunu isimlendirme çabasına girmiştir. Onun verdiği isim de maddi bir fenomenin ismiyle “nefes” (breath) şeklinde ifade edilmiştir.¹²²

Dünyanın her yerinde, insanoğlunun kendisinde -maddi bedeninin yanında- bir şeyin var olduğu fikrine ulaşmasını sağlayan ilk etken, yaşam ve ölüm olaylarıyla ilgili gözlemleridir. İnsan çevresinde yaşayan bir kimsenin, sevenlerinin gözü önünde hareketsiz, konuşmadan yerde uzandığını görünce, onda daha önceden var olan ve ölümlle birlikte giden bir şeyin varlığı fikrine ulaşmıştır.¹²³ Kimilerince ölümlle giden

¹²¹ *Anthropological Religion*, s. 196, 209, 338

¹²² *Anthropological Religion*, s. 204, 208, 306

¹²³ *Anthropological Religion*, s. 190, 336

bu şeyin kan olduğu kabul edilmiştir. Çünkü onlar, bir insan öldürülünce yarasından kan aktığını görmüşler ve böylece kanla birlikte yaşamın da gittiğini varsaymışlardır. İlkel dinlerde, düşmanın kanını içmek onun hayatını, cesaretini ve kuvvetini almaktır. Homer de “yaradan kan akar, hayat gider” demiştir. Netice olarak ilkel insanlar, kanın aktığını, bozulduğunu ve çürüdüğünü görünce, ölümle gidenin kan olduğunu düşünmüşlerdir. Bazıları da, insanda var olan o şeyin kalp olduğunu düşünmüşlerdir. Ölümle birlikte atmayı bıraktığı için pek çok dilde “kalp” kelimesi, yaşam ve ruhla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Bu nedenle ilkeller arasında, ölünün kalbini yemenin aynen kan gibi etki ettiği düşünülmüştür.¹²⁴

Ölümle birlikte duran fonksiyonlardan en belirginini nefes alıp vermektir. Bu yüzden “nefes verme” tabiri pek çok dilde ölmek anlamına gelir. Nefes almak bir fiildir ve ölüm anında bu faaliyet durur. İnsanoğlu, dilin yapısı gereği bu fiil için insandan ayrı bir fail (özne) olduğunu varsaymıştır. Böylece ilk defa insan zihninde, ölüm anında giden nefesin ölü bedenden, bozulan kandan, kalpten ve insan beyninden farklı olduğu fikri ortaya çıkmıştır.¹²⁵

İnsanın can vermesiyle, yaşamın yanında o kimsenin düşüncesi, fiilleri, dili gibi nitelikleri de yok olmaktadır. Dolayısıyla Müller, burada giden nefesin bu özellikleri bünyesinde taşıdığı kanaatine varılması gayet doğaldır der. İşte böylece aslında soluk demek olan nefes (breath) en geniş anlamıyla “ruh” fikrine dönüşmüştür.¹²⁶

Müller, ruh inancı ve onun ortaya çıkışı ile ilgili teorisini açıklarken, filolojiyi yardıma çağırır ve farklı dillerden örnekler sunar. Örneğin İbranicede ruh anlamındaki kelimelerden birisi “ruach”tır.” Kalp (leb) de, ruh olarak veya ruhun mekânı olarak algılanmıştır. O, Yahudilerce beden ile ona yaşam veren şey arasındaki ayrımın ilk başlardan beri bilinmekte olduğunu belirtir. Buna göre ruh kelimesi, İbranicede aslında rüzgârda ve solukta hareket eden şey anlamına gelir. Gök gürlemesi Tanrı’nın sesi olarak görüldüğü için fırtına da onun nefesi olarak düşünülmüştür. İbranice bir başka kelime de “neshamah”tır. Anlamı her yaratığın Allah’tan aldığı hayat nefesi demektir. Bu anlamda Tekvin II, 7’de “*Rab yerin*

¹²⁴ *Anthropological Religion*, s. 192

¹²⁵ *Anthropological Religion*, s. 194, 195

¹²⁶ *Anthropological Religion*, s. 195

toprağından adamı yaptı ve ona hayat nefesini üfledi ve adam yaşayan can oldu” denilir.¹²⁷ Diğer bir kelime ise, “nephes”dir (nefes). Başlangıçta ayrı bir anlamı olmasa da sonradan genel anlamdaki ruh ve yaşamdan farklı olarak “yaşayan, bireysel ruh” anlamına gelmiştir.¹²⁸ Günümüz Yahudiliğinde nefes kavramı, ruhu ve bedeni ile bir bütün olarak insanı ifade etmektedir.¹²⁹

Müller’e göre İbranicede ruhla ilgili sözü edilen tüm bu kelimelerin orijinal anlamları maddidir. Yaşam fikri, kandan, kalpten, nefesten ödünç alınmış ve zamanla bu fikir fiziksel yaşam fikrini de aşarak, his, algısal kavrayış ve anlayış sahibi, kısaca kendi bilincinde olan ruh fikrine ulaşmıştır. En maddi başlangıçtan yola çıkarak ruh ya da (self) nefis fikriyle son bulan bir başka örnek de Mezmurlar’daki şu ifadelerdir: “... kemiklerim titriyor. Canım da çok titriyor (VI 2, 3); Bunun için yüreğim sevinir, ruhum da mesrur olur” (XVI, 9).¹³⁰ Buradaki kemik ve beden ifadesi Müller’e göre, sadece maddi anlamdaki kemik ve beden değildir; burada sözü edilen aynı zamanda ruhtur.¹³¹

Yunancada ruh için kullanılan en meşhur kelime, “psyche”dir. Psyche aslında nefes anlamına gelir. Buna göre bir kimse ölünce onun psychesinin (nefesinin) çıktığı söylenir. Antik Yunanlılar açısından Psychenin vücuttaki yeri tek bir organ değildir, o vücudun her yerindedir.¹³² Yunancada ruhla ilgili diğer bir kelime ise, “thymosur”. Thymos, hareket etmek anlamına gelir. Müller kelimeye sonradan his, düşünce ya da zihin ve hayat anlamı yüklendiğini belirtir. Bir kimsenin başka birinin thymosunu alması, onun canını alması anlamına gelir. Fakat thymosun öldükten sonra varlığını sürdürdüğü düşünülmez. Bunun nedeni thymosun bir aktivite, bir fiil olarak görülmesidir. Psyche ise bu anlamda bir fail (özne) olarak görülür ve varlığının ölüm sonrasında da devam ettiğine inanılır.¹³³

Müller, İngilizcede ruh için kullanılan “spirit” kelimesinin de ilk başlarda, nefes alıp verme anlamına geldiğini söyler. Fakat ona göre kelime, çağlar boyunca gelişerek maddi niteliklerinden tecrit edilmiş ve nefes alma anlamından daha

¹²⁷ *Anthropological Religion*, s. 198; *Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul, 1993, s. 13

¹²⁸ *Anthropological Religion*, s. 198

¹²⁹ Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara, 2001, s. 115

¹³⁰ *Kitab- Mukaddes*, 542, 546; *Hiz. Davud’un İlahileri Mezmurlar veya Zebur*, İstanbul, 1980, s. 7, 16

¹³¹ *Anthropological Religion*, s. 200

¹³² *Anthropological Religion*, s.209, 212

¹³³ *Anthropological Religion*, s. 213

fazlasını kazanarak nihayetinde sınırsız (infinite), ölümsüz (immortal) ezeli ve ebedi olarak insandaki etken (fail) taraf için kullanılmaya başlanmıştır.¹³⁴

Sanskritçe’de ruhla ilgili en iyi bilinen kelime “atman”dır¹³⁵. Bu kelime nefes almak demek olan “an” kökünden türemiştir. Rüzgâr anlamındaki “an-ıla”, ateş demek olan “an-ala”, Latince’deki “an-ima” kelimeleri de aynı kökten türemiştir. Buna göre “atman” asıl olarak, soluk (breath) ve yaşam bazen de vücut anlamına gelir. Kelime bu anlamıyla Rigveda’da (V, 168, 4) “tanrıların nefesi” şeklinde yer alır. Kelime aynı zamanda kan anlamında da kullanılmıştır.¹³⁶

Sanskritçede “antahkarana” kelimesi de bir şeyde var olduğu kabul edilen fail (etken) anlamındadır. Sonradan insanda var olduğu düşünülen, kendisini sadece nefes alarak, yaşayarak değil, hissederek, düşünerek de gösteren dâhili fail kuvvet de bu kelimeyle ifade edilmiştir. “Prana” kelimesi de insandaki nefes anlamında kullanılmıştır. Fakat *atman* kelimesi “nefes” anlamından uzaklaşmış ve “prana” kelimesinden daha soyut bir kavrama, yani insandaki ezeli ve ebedi yön ya da “ruh” anlamında kullanılmaya başlanmıştır.¹³⁷ Bunun yanında Hint düşüncesinde insanın ve tüm varlıkların aslını oluşturduğu kabul edilen ruh, *jiva*, *purusa*, *pudgala* ve *sukṣma-sarira* gibi kavramlarla da ifade edilmiştir. İnsanın manevi yönü anlamındaki bu kelimelerin karşısında onun maddi yönünü ifade etmek üzere genelde, “prakṛiti” kelimesi kullanılmıştır.¹³⁸

Ruh inancının bu şekilde özellikle nefes gibi maddi bir nitelikten ortaya çıktığını ortaya koyan Müller, ruhun gölge ya da rüya fikrinden ortaya çıktığı görüşünü reddeder. Bilindiği gibi ruh inancının gölge fikrinden ortaya çıktığını Herbert Spencer iddia etmişti. Ona göre insan ruh kavramına (dualtiy) ikilik ya da zıtlık kavramından ulaşmıştı. Böylece insan, bedeninin yanında duvarda yansıyan gölgesine bakarak kendisinde ölümden sonra da mevcudiyetini koruduğunu düşündüğü bir varlığı kabul etmiştir. Oysa Müller’e göre böyle bir düşünce gerçekleri yansıtmamaktadır. Gölge fikri her ne kadar ruh kavramının gelişiminde

¹³⁴ *Anthropological Religion*, s. 206

¹³⁵ Sanskritçede Atman, insan ruhu ya da Yüce Ruh anlamında kullanılır. (John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, s. 32)

¹³⁶ *Anthropological Religion*, s. 201; *Origin*, s. 321; *Psychological Religion*, s. 249

¹³⁷ *Anthropological Religion*, s. 337; *Origin*, s. 321

¹³⁸ Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancı İle İlişkisi*, İstanbul, 1996, s. 82

etkili olmuşsa da asıl itibariyle onun kökeni nefes kavramıdır. Bedenden uçan nefes olarak kavranan ruh, sonradan niteliklerinden birisi olan incelik ve elle tutulamazlık, cisimsel olmama gibi özellikleri nedeniyle bir gölgeye benzetilmiştir. Aynı zamanda bir beden şeklinde olduğu düşünülen ruh incelik ve kavranamazlık bakımından bir hayalet veya bir suret olarak ifade edilmiştir. Bu özellikleri bakımından ruh sadece gölgeye benzetilmiş değildir; aynı zamanda kuş, kelebek ve dumana da benzetilmiştir. Tüm bu benzetmeler ise birer mecazdır.¹³⁹ Frazer da ruhun genellikle uçup kaçmaya hazır bir kuş gibi tasvir edildiğini ve bu düşüncenin çoğu dinlerde izlerinin bulunduğunu belirtir.¹⁴⁰ Aynı şekilde eğer bir hayvan yaşıyorsa, ilkel insana göre bu ancak içinde onu hareket ettiren küçük bir hayvan olduğu içindir.¹⁴¹

Tylor da Dayakları'nı¹⁴² ruhun uykuda bazen vücutta kaldığını bazen de onu terk ederek uzaklara seyahat ettiğini düşündüklerini söyler. Bu nedenle ona göre, ruh fikri rüyalardan yola çıkılarak elde edilmiştir.¹⁴³ Müller ise “rüyalarla ilgili izlenimler hem ilkel hem de medeni insan için nesnel izlenimler gibi değildir; bir kimse çok canlı bile olsa uyanır uyanmaz onun rüya olduğunu bilir” diyerek bu fikre karşı çıkar. Bunun yanında ilkel insan, ruhun bir rüya veya bir hayalet olduğunu düşünmeden önce, açıkça ruhla ilgili isim ve kavrama sahip olmak zorundadır. Bu nedenle ruh fikri ona göre rüyadan elde edilmiş olamaz, fakat ruhun tıpkı rüya gibi nesnel bir tabiatı olmadığı için rüyaya benzetilmiştir.¹⁴⁴

Yukarıda dile getirilen örneklerde olduğu gibi Müller'e göre ruhla ilgili tüm kelimeler tıpkı güneş, ateş ve fırtınadan ortaya çıkan tanrı isimleri gibi nefes, kalp, kan vb. nesnelerin isimlerinden başlamıştır. Fakat hemen hemen tüm dillerde ruh için seçilen en uygun kelime, nefes anlamına gelen terim olmuştur.¹⁴⁵ İlkel insanlar, bu maddi objeleri ifade etmek için, onları en belirgin özelliklerine göre birer isim seçmişlerdir. Yani buna göre ilkel insan, nefesten (breath) söz ettiği zaman bununla

¹³⁹ *Anthropological Religion*, s. 219, 228; Pritchard, age. s. 31

¹⁴⁰ G. James Frazer, *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri I*, İstanbul, 1991, s. 123

¹⁴¹ Frazer, age. s. 121

¹⁴² Dayaklar, Burneo adalarında yaşayan yerli halka verilen addır.

¹⁴³ *Anthropological Religion*, s. 222; Pritchard, age. s. 33; Freud, *Totem ve Tabu*. s. 112; Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, s. 8

¹⁴⁴ *Anthropological Religion*, s. 221, 228

¹⁴⁵ *Anthropological Religion*, s. 215

bizzat soluğu kastetmiştir. Fakat nefes kelimesi sonradan tüm maddi özelliklerinden arınarak bir yaşayan ruh şekline dönüşmüştür.¹⁴⁶

3. Ruhun Ölümsüzlüğü Fikri

İnsanda varlığı keşfedilen ruh, ölümle ondan gitmekteydi. Acaba ilkel insan, onun bundan sonraki durumu ile ilgili olarak ne düşünmüştür? Ölümle birlikte o da yok olmakta mıdır, yoksa yaşamaya devam mı etmektedir? Müller, hiç kimse onun yok olduğunu düşünmemiştir der. Eski filozoflar ve ilkel insanlar, nefes (breath) ya da psychenin vücudu terk edince yok olmadığını, başka bir yere gittiğini düşünmüşlerdir.¹⁴⁷ Bu şekilde ruhun ölümsüz olduğunu kabul eden insanoğlu, onun ölüm sonrasıyla ilgili olarak iki inanç geliştirmiştir. Bunlardan ilki, ruhun öldükten sonra da yaşadığı fikri, ikincisi ise onun mükâfatlandırıldığı ya da cezalandırıldığı düşüncesidir.

Müller ruhun ölümden sonra yaşadığı yerle ilgili görüşleri genel olarak üçe ayırır:

a- Yahudi ve bazı antik Yunanlılara göre ölümden sonraki hayat, herhangi bir haz, acı ya da mükâfat olmadan vaki olan bir var oluştur. Eski Yunanlılara göre ruhlar, Aides'in¹⁴⁸ görülemeyen evine gider. Bu sınırsız evin, dünyanın altında veya batıda batan güneşin bulunduğu yerde olduğu düşünülür.¹⁴⁹ Ölülerini yakan Yahudilere göre ise ölen kimsenin ruhu, dünyanın altındaki bir yere "sheol" gider. Onlara göre "sheol" alttaki bir dünyadır. İnsan ölünce bu karanlık yere gider. Sheol cezalandırma veya mükâfatlandırma yeri değildir. Oraya iyiler de kötüler de gidecektir.¹⁵⁰ Aynı fikir diğer bazı milletlerde de vardır. Onlara göre ruhlar, tanrıların yaşadığı gökteki ya da yukarıdaki (süperi) bölgeden ayrı aşağıdaki (inferi) bir yerdedir.¹⁵¹

¹⁴⁶ *Anthropological Religion*, s. 199, 205

¹⁴⁷ *Anthropological Religion*, s. 338

¹⁴⁸ Aides ya da Hades Yunan mitolojisinde ölümlerin efendisi ve öbür dünyanın hâkimidir. Kronus ve Rhea'nin oğludur. Kronus'un üç oğlu dünyayı bölüştüklerinde Hades kendine aşağı dünyayı seçmiştir, kardeşleri Zeus ve Poseidon ise sırasıyla yukarı dünyayı ve denizleri seçmişlerdir.

¹⁴⁹ *Anthropological Religion*, s. 339, 342

¹⁵⁰ Paçacı, age. s. 116

¹⁵¹ *Anthropological Religion*, s. 296

b- Eski Hindistanlılar gibi bazılarına göre ölümden sonraki hayat, tanrıların eşlik ettiği mutlu bir yaşamdır.¹⁵²

c- Sonuncusu da ruhun yeni vücutlarda yeniden dünyaya geldiği ve neticede nihai hedefe yani Tanrıya yaklaştığı ve onunla birleştiği fikridir.¹⁵³

Müller'e göre ölümlerini yakan halkların, o ölüden geriye külleri ve tozlarından başka bir şey kalmasa da ruhun ölümsüzlüğü konusunda bir şüpheleri yoktur. Fakat onların ruhun bundan sonraki yeri konusundaki görüşleri, ölümlerini evlerinin yakınına bazen de altına gömenlere ya da Mısırlılar gibi ölümlerini mumyalayanlara göre daha az detaylıdır ve daha maddi niteliktedir.¹⁵⁴

Bazılarına göre gelecek yaşam buradakinin bir devamıdır. Bu nedenle yaylar, oklar, tencere ve tabaklar, oyuncaklar, eşler, hizmetçiler hepsi de ölüyle birlikte yakılır veya gömülür. Bunların gelecek yaşamda ölüye yardım etmesi, onları kullanması düşünülür.¹⁵⁵

Müller'e göre ruhun ölümden sonraki durumu ile ilgili ikinci düşünce, onun mükâfatlandırıldığı ya da cezalandırıldığı inancıdır. Bu fikir tüm milletlerde mevcut değildir. Bazıları onun ölümden sonra yaşadığını inansalar da, bu dünyada yaptıklarından ötürü cezalandırıldığına veya mükâfatlandırıldığına inanmazlar. Fakat çoğu dinde, faziletli ruhun bir cennette veya tanrılar katında mükâfatlandırıldığı, günahkârların ise cezalandırıldığı fikri mevcuttur.¹⁵⁶

4. Ataların Yüceltilmesi

Müller, *Physical Religion* adlı eserinde, din tabiat fenomenlerinin ahlaki görevleri başlatmasıyla ortaya çıkar demişti. O, aynı şekilde “Antropolojik Din” adlı eserinde, ruh fikrinin atalara tapınmaya yol açtığı, ya da onların teveccühünü kazanmak için birtakım ritüellerin yapılmaya başlandığı yerden itibaren dinin, daha doğrusu antropolojik dinin başladığını belirtir.¹⁵⁷

¹⁵² Bkz. 181

¹⁵³ *Anthropological Religion*, s. 342

¹⁵⁴ *Anthropological Religion*, s. 296

¹⁵⁵ *Anthropological Religion*, s. 340

¹⁵⁶ *Anthropological Religion*, s. 298, 301, 342

¹⁵⁷ *Natural Religion*, s. 157, 175

Yukarıda da değinildiği gibi insanların ebeveyni ya da ataları ölünce, onlarda insani niteliğin yanında insanüstü yön de keşfedilmiştir. Böylece onların isimleri korunmuş, hatıraları anılmış ve kimi zaman söyledikleri kanunlaştırılmıştır. Özellikle onların sözleri, kutsal bir yasa veya vahyedilmiş bir hakikat olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Böylece onlara insanüstü bir varlık gibi yaklaşılmaya başlanmıştır. Bu da kutsala açılan bir kapıdır.¹⁵⁸ Müller konuyla ilgili olarak şöyle der:

*“İnsan ve kutsal fikirlerini bir araya getiren ilk teşebbüs, atalara tapınma ameliyesi olmuştur. İlk olarak cenaze törenlerinde ölüye gösterilen hürmet, kutsal bir hüviyet kazanmış ve bunun bazı zamanlarda tekrarı dini hayatın bir parçası olmuştur. Daha sonra da hürmet gösterilen ruhlar yüce bir hüviyet kazanmış ve tapınıcılarının gözünde tanrılara atfedilen bir pozisyona ulaşmışlardır.”*¹⁵⁹

Müller konuyla ilgili olarak bazı örnekler sunar:

Eski tarihlerde Romalılar ve Yunanlılar ilk başlardan beri insanların tanrı olabileceğini kabul etmişlerdir. Onlara göre aynı şekilde tanrılar da insan formuna girebilir. Romalılara göre dostlar “Divi Manes”, ölünce tanrı olarak kabul edilir. Eski Yunan’da ölen aile bireylerinin ruhları, aile tanrıları haline gelirler. Vedik Hintlilerde “pitiriler” (babalar), *devaların* (tanrılar) arkadaşları olarak kabul edilir. Sonraki dönemlerde ise onlar da *devalar* seviyesine yüceltilmişlerdir.¹⁶⁰

Müller’e göre ölen kişinin tanrılaştırılmasında diğer bir neden, ilkel insanların sevdikleri veya korktukları kimselerin ölümünden sonra da, bu korku ya da sevgi hislerini, onun cesedine ve hatta gömüldükten veya yakıldıktan sonra ruhlarına karşı beslemeye devam etmeleridir.¹⁶¹

Ölülerin ruhlarına karşı duyulan bu hisler neticesinde, onlara birtakım şeyler sunulmaya başlanmıştır. Örneğin onlardan korkulması neticesinde onların teskin edilmesi için birtakım faaliyetlerin yapılması gerekmiştir.¹⁶² Zamanla bu tür sunular, yerleşik bir hal almış ve dini birer hüviyet kazanmıştır. Neticede ölünün sunulan bu şeylerden haberdar olduğu ve hoşlandığı, bu âdetin ihmal edilmesi durumunda ise

¹⁵⁸ *Natural Religion*, s. 575; *Physical Religion*, s. 3

¹⁵⁹ *Anthropological Religion*, s. 284

¹⁶⁰ *Anthropological Religion*, s. 352, 353

¹⁶¹ *Anthropological Religion*, s. 282

¹⁶² *Anthropological Religion*, s. 283

kızdıkları fikri ortaya çıkmıştır. Böylece ruhun bu dünyada olanları bildiği sunulardan hoşlandığı, onlarla ilgilenenleri mükâfatlandığı ve ihmal edeni de cezalandırdığı varsayılmıştır.¹⁶³

Müller'e göre, ölen atayı bu şekilde yüceltme süreci farklı halklar arasında farklı şekillerde olmuştur. Fakat bunun genel yapısı daima aynı olmuştur. Bu sürecin sonunda artık insan olmayan yarı kutsal varlıklar edinilmiş, onlara bazı kutsal vasıflar atfedilmiş ve nihayet tanrılar gibi onlara da tapınılmaya başlanmıştır.¹⁶⁴

Ölen kişinin bu şekilde korku ya da sevgi hisleri neticesinde kutsallaştırılmasının en iyi örnekleri Yunan panteonunda mevcuttur. Hatta Müller'e göre orada bu şekilde panteona dâhil olan tanrılar, Hindistan'dan bile fazladır. Örneğin antik Yunan'da sevilen ve korkulan kahramanlar, Zeus'un oğlu olarak kabul edilmekteydi. Sonradan onlar da tanrı seviyesine yükseltilmişlerdir. Kahramanların yanında, Yunan'ın eski güçlü kralları da aynı şekilde Zeus'un oğlu olarak kabul edilmiştir. Örneğin Aecus, Aegina'da doğmuş bir kraldır. Onun Zeus'un ve Aeginanın oğlu olduğu kabul edilir. Aşil de tanrıça Thetis ile bir ölümlü olan, kral Peleus'un oğludur.¹⁶⁵

Atalara tapınma ameliyesini dinin menşesine yerleştiren ve onu bir teori haline getiren aslında Spencer'dir. Daha önce de ifade edildiği gibi, ona göre ölmüş olan atalar kendilerine duyulan korku neticesinde tapınılmaya başlanmıştır. Müller onun bu görüşlerine katılır, fakat ona göre atalara tapınılmasının nedeni sadece korku değildir. Sevgi ve saygı duyguları da onların tanrılaştırılmalarında etkili olmuştur. Bunun yanında Müller, Spencer'i atalara tapınma uygulamasını tüm dinlerin menşesine yerleştirmesi ve insana kutsallık atfedilmesini yeterince açıklayamaması nedeniyle eleştirir.¹⁶⁶

5. Atalara Tapınma Uygulamasından Yüce Tanrı Fikrine Geçiş

Müller, nasıl tabiat tanrılarından bir Yüce Tanrı ya da monoteizm fikrine ulaşılmışsa aynı şekilde, atalara ibadetten de bir Yüce Tanrı'ya ulaşıldığını söyler.

¹⁶³ *Anthropological Religion*, s. 341, 383

¹⁶⁴ *Anthropological Religion*, s. 284

¹⁶⁵ *Anthropological Religion*, s. 354, 364

¹⁶⁶ Bkz. s. 93

İnsanoğlu tabiat tanrılarına sunulan sunaklar gibi, ataların ruhlarına da kurbanlar sunmuş sonra da tüm ataların atasının, tüm babaların babasının kim olduğunu sormuştur. Neticede de tabiatın arkasında keşfedilen, evrenin akıllı ve sevgili idarecisi, yaratıcısı ya da Hıristiyanlıktaki tabiriyle Baba'ya ulaşmıştır.¹⁶⁷

Peki, bu süreç nasıl gelişmiştir? Müller bunu şu örnekle açıklar:

“Zulu kabilesinde ata ruhlarına “amatango” denir. Onların başı da “Unkulunku” adındaki yaratıcı tanrıdır. Aslında Unkulunku, büyükbaba anlamındadır, fakat sonradan yaratıcı tanrının ismi olmuştur. Zulu kabilesi ve bu düşünceyi taşıyan diğer kabilelerde, bir evlat doğal olarak babasını kendisini dünyaya getiren kişi olarak görür ve babasını dünyaya getirenin de büyükbabası olduğunu düşünür. Fakat onun tecrübesi daha öteye gidemez. Bu yüzden duyduğu fakat görmediği dedesinin babasını bilinmeyen, uzak bir varlık olarak farz eder. Bu düşünceyi daha da sürdürecekt olursa, nihayet bu tüm insanlığın yaratıcısına ve “Babasına” kadar gidecektir.”¹⁶⁸

İşte bu şekilde ataların ilk atasının kim olduğu sorusunun cevabı, tıpkı tabiattan yola çıkılarak ulaşılan cevapla aynı olmuştur: O, Fiziki Dinde keşfedilen aynı yaratıcı ve aynı babadır. Böylece Hindistan'da Fiziki Dinin yüce tanrısı Dyaus (Gök), Antropolojik Dinin yüce tanrısıyla aynileştirilmiş ve Dyauspitar (Gök-baba) olarak adlandırılmıştır.¹⁶⁹

C. PSİKOLOJİK DİN

1. Psikolojik Din Nedir?

Müller, tabii dinin üçüncü ve son şeklinin “psikolojik ya da teozofik din” olduğunu ifade eder.¹⁷⁰ Bu nedenle o, Gifford'daki son konferanslarını *Psychological Religion or Theosophy* olarak isimlendirmiştir.

İnsanoğlu tabiatı idare eden, onun varlık sebebi olan “sınırsız” keşfederken, bir yandan da insanda mevcut olan “sınırsızın”, “kendini bilen özne”nin (self-conscious subject) ya da ruhun varlığını keşfetmiştir. İnsanın varlığını fark ettiği bu

¹⁶⁷ *Physical Religion*, s. 3

¹⁶⁸ *Anthropological Religion*, s. 157, 287

¹⁶⁹ *Natural Religion*, s. 575

¹⁷⁰ *Natural Religion*, s.160, 576; *Psychological Religion*, s. 4

“öz” (self), onun fenomenal yapısından ya da kişisel varlığından ayrı olarak algılanmış ve dünyanın çeşitli bölgelerinde farklı şekillerde isimlendirilmiştir.¹⁷¹ Fakat insandaki bu varlığın kabulü de onu tatmin etmemiş ve o, hemen arkasından kendisinininkinden daha üstün bir özün varlığını fark etmiştir. En sonunda da insanoğlu kendi sınırlı, yetersiz özünün ya da ruhunun, bu evrensel, üstün öze bir çeşit ilişki içinde olduğunu, ondan bir varlık olduğunu ya da onda bir varlık olduğunu varsaymıştır.¹⁷²

İşte psikolojik din, bu iki sınırsızın yani insan ruhu ile evrensel ruhun ilişkisini konu edinir. Bu nedenle Müller’e göre belki de o, dinden ziyade felsefenin konuları arasında yer almalıdır.¹⁷³ Çünkü Müller’e göre, dinin üçüncü ve nihai şekli olan psikolojik din, insanın kendi kendini düşünme ya da özünün bilincine varma çabası gibi entelektüel bir uğraşının ürünüdür. Aynı zamanda bu, insan zihninin ulaşabildiği en yüksek tanrı anlayışıdır. Bu bakımdan o, Gifford konferanslarındaki *Psychological Religion* adlı son derslerini tüm çalışmasının tepe noktası olarak görür.¹⁷⁴

Müller, 1849’da daha yirmi beş yaşlarındayken annesine yazdığı bir mektupta “Tanrı ile insanın ezeli birliğinin keşfi, gerçek dini oluşturur” demişti.¹⁷⁵ O, bu yaşlarda Vedanta felsefesinin temel fikirlerini elde etmiş ve onlardan etkilenmişti. Bu bakımdan o, aynı mektupta bu yüksek hedefe ulaşmada pek çok yol olabileceğini ve İncil’in tek hakiki vahiy kaynağı olarak görülmemesi gerektiğini belirtmiştir. O, Gifford konferanslarındaki “Psikolojik Din” adlı son derslerini verirken de aynı düşüncelerini korumuş ve görünen ile görünmeyen, sınırlı ile sınırsız, insan ile kutsal arasındaki köprüyü kurmaya çalışan Vedantizm ve Sufizm gibi daha pek çok gayretin var olduğunu belirtmiştir.

Müller, konuyu ele aldığı *Psychological Religion or Theosophy* (Psikolojik Din) adlı eserinde, psikolojik terimi ile teozofi (theosophy) tabirinin aynı anlamda kullanıldığını, onların yerine psişik (psychic) ya da mistik kelimelerinin de kullanılabileceğini belirtir. Fakat Müller bu terimlerin farklı anlamları çağrıştırdığını, bu

¹⁷¹ *Natural Religion*, s. 576; *Psychological Religion*, s. 4

¹⁷² *Psychological Religion*, s. 4

¹⁷³ *Psychological Religion*, s. 89, 92; *Physical Religion*, s. 6

¹⁷⁴ *Psychological Religion*, s. 92

¹⁷⁵ *Life and Letters*, I, s. 92

nedenle yanlış anlaşılmaya yol açabileceğini de ifade eder. Nitekim o, teozofi¹⁷⁶ tabirinin de daha önceden Madam Helena Balavatski ve Colonel Olcott¹⁷⁷ tarafından, tanrının gizli mahiyetiyle ilgili aşırı spekülasyonlarının adı olarak kullanıldığını belirtir. Oysa Müller'e göre, ilk Hristiyan düşünürleri tarafından, insan zihninin ulaşabildiği en yüce Tanrı anlayışını açıklamak üzere kullanılan bu kavram, söz edilen kişilerce asıl anlamından uzaklaştırılarak yanlış bir şekilde kullanılmıştır. Aynı şekilde onun açısından psişik terimi, vizyonları, hayaletleri ve trans (vecd) halini akla getirmekte; mistik kelimesi ise bulanık, gizli anlamları taşımaktadır. Yine de o, iyi bir tanım yapılırsa psikolojik tabirinin yerine bu kelimelerin de kullanılabileceğini belirtir.¹⁷⁸

Müller, *Psychological Religion* adlı eserinde, tanrı-ruh ilişkisinin mahiyetini çeşitli dini geleneklerden örnekler vererek ortaya koymaktadır. Onun konuyla ilgili görüşlerini temel teşkil eden kaynaklar, Hinduizmin kutsal metinlerinden Vedanta ve Upanişadlardır.¹⁷⁹ Upanişadlar¹⁸⁰ genel olarak, atman ve Brahman birliği konusunun işlendiği parçalar halindeki diyaloglardan oluşur. Onlar bir bakıma bir Hint azizinin dediği gibi hakikat tahminleridir. Çoğunlukla nesir halinde olsalar da bazen felsefi şiirleri de ihtiva ederler. İçerisinde sistematik bir düzen yoktur. Hatta çoğu zaman birbirleriyle çelişkili ifadelerin yer aldığı da görülür. Nitekim bazen bir yerde “başlangıçta sadece “Sat” vardı” derken bir başka yerde de “Asat” vardı”; bir yerde “Rab Prajapati vardı” derken bir yerde de “Brahman vardı” der. Gene Upanişadlarda, bir yerde ruhun ölümden sonra atalara ulaştığından söz edilirken,

¹⁷⁶ Teozofi, teoloji ile felsefe arasında panteistik karakter taşıyan, sihir ve büyüü de kullanan bir gizemci anlayışın genel adıdır. Önde gelen teozoflar arasında Theophrastus von Hohenheim (1493–1541) ve Jacob Boehme (1575–1624) sayılabilir. Boehme'ye göre tanrı kendisine ve bazı kişilere, doğanın tanrının vücudu olduğu sırrını vermiştir. (Orhan Hançerlioğlu, *İnanç Sözlüğü*, İstanbul, 1975, s. 625)

¹⁷⁷ Madam Balavatski ve Olcott, 1875 tarihinde New York'ta “Theosophical Society” adında mistik ve spiritualistik bir medyum topluluğu oluşturmuşlardır.

¹⁷⁸ *Psychological Religion*, s. 91

¹⁷⁹ *Psychological Religion*, s. 95

¹⁸⁰ Upanişatlarda hakim kavramlar, Brahman, atman, mokşa, ve karmadır. Burada Vedaların tanrıları geri plana çekilir. Rahipler daha önemsizdir, kurbanlara önem verilmez, tefekkür ibadetin yerini alır. İlahi bilgi kazanma, ayin ve törenden daha önemli hale gelir. Azizlere göre kurbanlar, ölümden sonra sadece geçici bir cennete götürürken gerçek bilgi, bu dünyada bile ölümsüz bir saadete götürür.

başka yerlerde, tanrılara ve Brahman'a gittiğinden bahsedilir. Yani aslında Upanişadlardan sistemli bir felsefi sonuç çıkarmak oldukça güçtür.¹⁸¹

Upanişadlardaki öğretisi, sistematik bir hüviyete sahip değildir, fakat yine de din olmaktan çok bir felsefe olarak kabul edilebilir.¹⁸² Upanişadlar, filozofların ve bilgelerin kâinatın büyük sırları hakkındaki felsefi fikirlerini, sezgilerini ve içgörülerini tespit eden risalelerdir.¹⁸³ Bu eserlerde daha çok metafizik konulara yer verildiği için sadece filozoflara hitap ettiği kabul edilir.¹⁸⁴ Bu kitapların ana teması “kendini bil” prensibidir. Bu, egonun altında bulunan gerçek “nefsi” (öz) bilmek anlamına gelir. Buradan da ikincisi olmayan, tüm dünyanın gerisinde bulunan “Ezeli ve Ebedi Nefsi” bilmek gelir. İşte bu aşama Veda ilahileriyle başlayan sınırsız, görünmeyi, bilinmeyi, kutsal araştırma çabalarının ulaşılan en son noktasıdır.¹⁸⁵

Vedantalar, kelime olarak “Vedaların sonu” anlamına gelir. Upanişadlarda birbirine zıt temalar işlendiği ve bu yüzden anlaşılması güç olduğu için, bu kitaplar, Vyasadeva veya Badarayana adıyla bilinen üstat tarafından Vedanta-sutra ya da Brahma-sutra adı altında sistemleştirilmiştir. Hindistan’da her biri, Vedanta-sutraların yorumuna dayalı beş felsefi ekol ortaya çıkmıştır. Bu ekollerden her biri, kurucuların adıyla anılır. Bunlar Shankara, Ramanuja, Madhva, Nimbarka ve Visnusvami’dir.

2. Psikolojik Dinin Konusu Olarak Tanrı - Ruh ilişkisi

Newman “*ne bir tanrıya iman ne de bir ruhun varlığının kabulü kendi başına bir dini teşkil eder. Gerçek din, ruhun tanrıyla ve tanrının ruhla olan ilişkisi üzerine kurulur*” demiştir.¹⁸⁶ Müller onun bu görüşünü benimseyerek, tabiatın ve insanın arkasındaki sınırsız arama teşebbüsüyle başlayan dini gelişimin -tabii dinin- son basamağı olarak bu safhayı görür.

Peki, tanrı-ruh ilişkisi dinlerde nasıl cereyan etmiştir? Müller bunu şöyle açıklar:

¹⁸¹ *Psychological Religion*, s. 96, 97, 140

¹⁸² *Origin*, s. 345

¹⁸³ Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 17; İlhan Güngören, *Budda ve Öğretisi*, İstanbul, 1981, s. 26

¹⁸⁴ Yitik, “Bhagavat Gita’da Tanrı Anlayışı”, *Hiz. Meryem ve Efes, Dinler Tarihi Yazıları*, s. 83

¹⁸⁵ *Origin*, s. 325

¹⁸⁶ *Psychological Religion*, s. 90

*“Pek çok dinde tanrı-ruh ilişkisi deyince, ölümden sonra tanrıya dönüş anlaşılır. Tanrı özlemi, ruhun tanrıya kavuşma arzusu, ruhun asıl mekânına dönüş fikri, pek çok dinde mevcuttur, fakat ruhu bu mekâna götürecektir yol ve ruhun tanrının evine kabul merasimi her memlekette ve her dilde farklılık gösterir.”*¹⁸⁷

Ona göre genel olarak tanrı-ruh ilişkisi, iki şekilde kendisini gösterir: Bunlardan ilki, ruhun tanrıya kavuşmasıdır. Bazı dinlere göre ruhun tanrıya dönüşü, sadece ölümden sonra mümkündür. O, böyle bir anlayışa sahip olan dinlerde ifade tarzının hala az çok mitolojik olduğunu belirtir. Bu fikre sahip dinlere göre tanrı, altın tahtında oturur. Ruhlar maddi bedenlerinden ayrı iseler de dünyevi bedenlerinin gölgesi gibidirler. Ruhların tanrıya ulaşabilmesi için bir köprüye ihtiyaç vardır. Fakat onlar Tanrının oturduğu kürsünün ayaklarına yaklaşırsalar da daima tanrıdan ayrıdır.¹⁸⁸

Müller, dünya dinlerinin kurucularını, bir bakıma köprü kurucularına benzetir. Bir kere ötenin varlığı, dünyanın dışında cennetin varlığı, bizim üzerimizde ilahi güçlerin varlığı keşfedilince dünyevi ve semavi, maddi ve manevi, fenomenal ve numinal ya da görünen ve görünmeyen dünya arasında bir uçurumun var olduğu ortaya çıkmıştır. İşte dinin bundan sonraki ana meselesi de bu iki dünya arasındaki bağı kurmaktır. Bu nedenle din kurucuları, önceleri mitolojik sonraları da felsefi olarak bu dünyayla tanrıların dünyasını birbirine bağlayan bir köprü kurmuşlardır.¹⁸⁹

İkinci olarak bazı dinlerde tanrı-ruh ilişkisi, bu ikisinin birliği şeklinde anlaşılır. Bu fikre sahip olan dinlere göre, ruhun mutluluğu bu dünya üzerinde bile elde edilebilir ve mutlaka elde edilmelidir de. Bu mutluluğun diğerinde olduğu gibi köprüye ihtiyacı yoktur. Bu mutluluk sadece bilgiyle yani, “tanrı ve insan ruhunun birliği” bilgisiyle elde edilebilir. Brahmanlar bu bilgiye “özünü bilmek” derler.¹⁹⁰

Peki, bu bilgiye nasıl ulaşılır? Müller’e göre bazen bu bilgi, insanla kutsal arasındaki deruni bir ilişki ve açıklanamayan bir sezgi yoluyla, bazen de bir akıl yürütme ile olur. Bunlardan ikincisine göre tanrı, tabiattaki sınırsız ve ruh da insandaki sınırsız olarak kavranınca, iki sınırsızın olamayacağı sonucu hemen akla

¹⁸⁷ *Psychological Religion*, s. 92

¹⁸⁸ *Psychological Religion*, s. 92

¹⁸⁹ *Psychological Religion*, s. 168, 361

¹⁹⁰ *Psychological Religion*, s. 93

gelir. O, Yunan felsefesinde tabiatın arkasındaki “bir” ile insanda var olan “bir”in aynı şey olduğu düşüncesi, bu şekilde bir mantık çıkarımıydı der. Nitekim Eliadeli filozoflar benzer bir sonuca ulaşmışlardır. Onlar eğer bir sınırsız olan varsa, o “bir”dir. Çünkü o iki tane olsaydı, sınırsız olamazdı, biri diğerine göre sınırlı olurdu; sınırsız olan çok olamaz, bu nedenle o birdir derler. Bu nedenle onlara göre eğer bir sınırsız ya da bir tanrı varsa, ruh da öz itibariyle tanrıdan başkası olamaz.¹⁹¹

İlk Hristiyanlar veya en azından neoplatonist felsefeden etkilenenler de, “eğer ruh, sınırsız ve öz itibariyle ölümsüz ise o, Tanrı’nın yanında, onunla yan yana bir varlık olamaz; o ancak Tanrı’dan bir varlık ve hali hazırda Tanrı’da bir varlık olabilir” şeklinde bir görüşe sahip olmuşlardır.¹⁹²

Hindistan’da ise süreç, eski Yunan’dakinden farklı işlemiş, ancak aynı sonuca ulaşılmıştır. Orada önce tabiatta “sınırsız olan” veya Brahman, sonra da insandaki sınırsız olan “atman” keşfedilmiştir. Sonuçta Brahman ve atmanın bir olduğu fikrine ulaşılmıştır.¹⁹³ Fiziki dinin sonunda ortaya çıkan Brahman fikri ile Antropolojik dinin konusu olan Atmanın bu aşamadan sonra aynı özden oldukları keşfedilmiş ve Hint filozofları bu gerçeği bilmenin insanı gerçek mutluluğa ulaştıracağını düşünmüşlerdir. İşte bu Fiziki ve Antropolojik dinin son aşamasıdır.

3. Ölümünden Sonra Tanrı – Ruh İlişkisi

Müller, ruhun ölümünden sonraki durumuyla ilgili olarak özellikle iki dinin oldukça sessiz kaldığını belirtir: Budizm ve Yahudilik. Budda, ölüm sonrasıyla ilgili olarak konuşmanın faydasız olduğunu söyler. Bu konudaki sorulara cevap vermekten çekinir. Bunun yanında Budizmde, ruhun kendisine kavuşabileceği objektif bir tanrı fikri de yoktur. Yahudilikte ise tanrı kavramının objektifliğine, aşkınlığına ve yüceliğine öyle güçlü bir vurgu yapılır ki ruhun bırakın Yehova’yla birlikteliğini, ona yaklaşması bile mümkün değildir. Hristiyanlıkta insandaki kutsal yön, tanrının babalığı ile İsa’nın ve insanoğlunun tanrının oğlu şeklindeki mecazi fikirle tasvir edilir. Tüm insanlar bu kutsallığı paylaşırlar. Bunların dışındaki dünyanın hemen hemen tüm dinleri ise bu konuda aşağı yukarı aynı cevabı verirler. Yani ruh yüce

¹⁹¹ *Psychological Religion*, s. 93, 323

¹⁹² *Psychological Religion*, s. 94

¹⁹³ *Psychological Religion*, s. 94, 270

varlığa dua ederek, ibadet ederek, öldükten sonra tanrıya yaklaşmak suretiyle kutsallık kazanabilir.¹⁹⁴

a. Hinduizme Göre Ölümden Sonra Tanrı – Ruh İlişkisi

Vedalar’a göre ruh, ölümden sonra ya iyilikler diyarı “svarga”ya ya da işkence diyarı “nara-loka”ya gider. Onlar bu dünyada yaptıklarına göre ya mükâfat görecekler ya da cezalandırılacaklardır (RV. X, 113. 1, 10). Atharvaveda’da kötü ruhların kaldığı bir evden söz edilir. Bu anlamda Vedalarda, Upanişadlarda görülen bedenleşme hadisesi mevcut değildir.¹⁹⁵

Upanişadlara göre ruh, bu dünyadaki bedeninde bir bakıma mahsurdur. Ruhun gayesi, asıl mekâna ulaşmak ve ebedi kurtuluşa ermektir. Upanişadlarda ruhun bedende ikameti bir at arabasına benzetilir (*Katha Upanişad* III. 3). Buna göre beden araba, irade (intellect-buddhi) arabacı, akıl dizginler ve nefis de atlardır. Kimin iradesi zayıfsa ve kimin akıllı tam çalışmıyorsa, onun nefsi tıpkı arabacının huysuz atları gibi idare edilemez. Kimin akıllı iyi çalışırsa, onun nefsi de tıpkı yumuşak başlı atlar gibi kontrol altına alınabilir. Bu bakımdan Atman ve Brahman hakkında bilgi sahibi olmayan, iradesiz ve kötü niyetli kimse, asla hedefe ulaşamaz ve tekrar doğum çemberine (samsara) girer. Atman ve Brahman hakkında bilgi sahibi olan ve niyeti temiz olan kimse ise hedefe ulaşır ve tekrar geri dönmez.¹⁹⁶

Upanişadlarda ölümle bedenden ayrılan ruhun önünde üç yol vardır. Ruh, ahlaki irade ilkesine (karma) göre, Atalar diyarına (Pitriyana) veya Tanrılar âlemine (Devayana) gider ya da hemen bir böcek, kuş veya sürüngen şeklinde tekrar bedenlenir.¹⁹⁷

a.1. Ruhgöçü

Vedalaradaki ahiret fikri, yerini Upanişadlarda ya Brahman’a kavuşma ya da samsara (tekrar doğum) fikrine bırakmıştır. Upanişadlarda ölen kişinin ruhuyla ilgili olarak, ahlaki irade ilkesine bağlı, tesadüfî olmayan bir süreçten söz edilir. Bu ahlaki

¹⁹⁴ *Psychological Religion*, s. 233, 364

¹⁹⁵ Yitik, age. s. 78; *Hint Dinleri*, İzmir, 2005, s. 6; *Psychological Religion*, s. 167

¹⁹⁶ *Psychological Religion*, s. 212; *The Thirteen Principal Upanishads*, İngilizceye çev. Robert Ernest Hume, Delhi, 1990, s. 351

¹⁹⁷ *Psychological Religion*, s. 150; Yitik, age. s. 90–92

ilkeye göre, ruhun ölümden sonraki durumu, bu dünyada daha önce yaptığı fiillere bağlıdır.¹⁹⁸ Ruhun gelecek yaşamını belirleyen ve Müller'in ahlaki idare ilkesi dediği bu yasaya karma denir. Karma, iradeye bağlı fiiller ile sonuçları arasındaki ilişkiyi düzenleyen ve âlemdeki adaleti temin eden prensip anlamına gelir. Karma yasasına göre, ferdin varoluş süresince işlediği dini ve dünyevi nitelikteki her türlü iradi fiil, onun şu andaki hayatını ve gelecekteki varoluşlarını etkiler.¹⁹⁹

Upanişadlara göre ölen kişinin ruhu, önce Aya gider ve buradaki "Pitriyana" (Atalar) diyarına girer. Ruhlar burada dünyadayken sundukları kurbanlar, dine bağlı davranışları, yardımseverlikleri ve sade yaşamları nedeniyle bir süre mükâfatlandırılırlar. Bundan sonra Devayana'ya (Tanrılar âlemine) giderler ve Brahman'a ulaşincaya kadar yollarına devam ederler.²⁰⁰ Bazı ruhlar ise atalar dünyasında yaptığı iyi fiillerin mükâfatını gördükten sonra, geri dönerler ve tekrar doğum çemberine katılırlar. Daha önceki yaşamında iyi fiillere sahip olanlar Brahmana, Kşatriya veya Vaisya sınıflarından birinde hemen dünyaya gelirler; kötü fiillere sahip olanlar ise, ya kast dışında ya da köpek, domuz gibi hayvan şeklinde bedenlenirler.²⁰¹

Ruhun tekrar dünya üzerine inişi ve bir insan bedeninde vücut buluncaya kadar geçirdiği süreç oldukça dramatiktir. Upanişadlara göre ruh uzaydan gökyüzüne girer ve dünyada bir yağmur tanesine dönüşür (*Kandogya Up.* V, 10, 3). Yağmur damlasıyla taşınan bu şey, bir besine girer. Bu besini yiyen insanda bir tohum haline gelir ve nihayet bir kadından yeni bir bedende doğar (*Kandogya Up.* V, 10, 3- 6).²⁰²

Bu yolculuğu sırasında ruh, yaptığı kötülöklere göre bazen büyük tehlikelerle karşılaşır. Örneğin bazı yağmur damlaları denize düşer ve onların taşıdığı ruh canavarlarca ve balıklarca yutulur. Bir müddet sonra bu durumdan kurtulan ruh suyun buharlaşmasıyla bulutlara yükselir ve tekrar dünyaya ama bu sefer de çöl ve kurak bölgelere düşer. Böylece varoluş çemberi sonsuza kadar sürebilir ve bu çemberde yokluk bile ortaya çıkabilir. Öyle ki bazı damlalar kururlar ve bazıları da yenmeyen varlıklarca emilir. Dünyaya yağmurla gelen ruh, pirinç, arpa, her çeşit ot,

¹⁹⁸ *Psychological Religion*, s. 156, 158

¹⁹⁹ Yitik, age. s. 43, 89, Yitik, *Hint Dinleri*, s. 8

²⁰⁰ *Psychological Religion*, s. 150, 151, 271; *Kandogya Upanishad*, IV, 15, 5 – 6; V, 10, 1 (*The Thirteen Principal Upanishads*, s. 224, 232)

²⁰¹ *Psychological Religion*, s. 156

²⁰² *Psychological Religion*, s. 154; *The Thirteen Principal Upanishads*, s. 233; Yitik, age. s. 92

ağaç, fasulye ve susam gibi bitkilere girer. Nihayet ruh bu bitkileri yiyen kişinin evladı olarak dünyaya gelir.²⁰³

Ruhgöçü inancında, bildiğimiz anlamda ruhların cezalandırıldığı fikri yoktur. Fakat kötü fiilleri olan ruhlar, yukarıda belirttiğimiz yolculuğun yanında, bir de insanoğlu olarak dünyaya gelmek üzere, bitki ve hayvan ruhlarında çeşitli aşamalardan geçer. Yani kötü fiilleri olan ruhlar, cezalarını bu şekilde çekerler. Örneğin ruh, işlediği fiile göre bir köpek, bir domuz ya da kast dışı bir kişi olarak dünyaya gelebilir. Böylece cezalarını çeken ruhlar, tıpkı kurtçukların kelebek şekline dönüşmesi gibi yeni bir bedene kavuşurlar. Fakat onların daha önceki kötü fiillerinin etkileri onlarda tıpkı rüyalar gibi mevcut kalır.²⁰⁴

Upanişadlarda kötü fiilleri yapanlar, bitki köpek, domuz şeklinde dünyaya gelirler. Fakat burada hangi cezanın sonucunda hangi hayvanda bedenleneceği açıkça belirtilmemiştir. *Manu Kanununda* ise (V, 164) belli bazı suçlara karşı belli doğumların olacağı ifade edilmektedir.²⁰⁵ Örneğin *Manu Kanunnamesi* V, 164'te kocasına itaatsizlik eden kadının ölümünden sonra bir çakalın rahmine gireceği ve orada eziyet göreceği belirtilir.²⁰⁶ Bunun yanında *Manu Kanununda* suçluların cezalandırılması için cehennem diyebileceğimiz bir yerden de söz edilir (Manu XII, 54).²⁰⁷ Manuya göre, iyi niyetli olanlar, bütün kalbiyle hakikati arayanlar tanrılar ülkesine ulaşırlar; bu dünyada mal, mülk, nam, şöhret peşinde koşanlar, insan sınıfında doğarlar. Utanılacak şeyler yapanlar ise hayvan seviyesine inerler.²⁰⁸

a.2. Nihai Kurtuluş ve Ruhun Tanrıyla Buluşması

Yukarıda ifade edildiği gibi, Upanişadlara göre ölen kişinin ruhu, aydaki atalar diyarına (Pitriyana Path) gitmekteydi. Eğer ruh burada Ay'ın sorularına olumlu cevaplar verirse, Svargalokaya (tanrılar dünyasına) girmeye hak kazanır. Bundan sonra Yüce Tanrı Brahman'ın bilgisine sahip olanlar, bu bilgi sayesinde

²⁰³ *Psychological Religion*, s. 156; *Kandogya Upanishad*, VI, 10, 6 (*The Thirteen Principal Upanishads*, s. 233)

²⁰⁴ *Psychological Religion*, s. 156, 158

²⁰⁵ *Psychological Religion*, s. 158, 166; Yitik, age. s. 89

²⁰⁶ *The Laws of Manu*, çev. Georg Bühler, ed. F. M. Müller, S.B.E. c. 25, s. 197

²⁰⁷ *Psychological Religion*, s. 166; *The Laws of Manu*, .25, s. 496

²⁰⁸ *Psychological Religion*, s. 162

Deveyana'ya (tanrılar diyarına) sonra da Brahman'ın huzuruna gelirler. Artık bundan sonra ruh için tekrar kozmik varoluş çemberine dönüş yoktur.²⁰⁹

Brahman'ın huzuruna gelen ruha Brahman “Sen kimsin?” diye sorar. Ruh da “Ben tıpkı mevsim gibiyim; ben zamanın rahminden ve ışıktan doğan mevsimlerin çocuğu gibiyim. Geçmiş, gelecek ve tüm yaşayan canlılar ile tüm varlıkların olduğu ışığın, yılın kaynağı, özdür (self). Sen özsün (self) ve sen ne isen ben de oyum” der.²¹⁰

Müller, bu diyalogun her ne kadar mitolojik gibi görünse de oldukça felsefi olduğunu belirtir. İşte ruhun bu şekilde Brahman'ın huzuruna gelmesi, Hindistan'da fiziki ve antropolojik dinin ulaştığı son noktadır. Bir kere tahtında oturan Brahman fikriyle, yani objektif ve kozmik bir tanrı anlayışıyla fiziki dinin en son noktasında buluruz kendimizi. Öte yandan ruhun tanrıyla karşı karşıya gelişiyle de antropolojik dinin en üst noktasını görürüz. Burada insan ruhu bir nesne, Kutsal Ruh (Divine Soul) ise bir obje konumundadır. Fakat “sen neysen ben oyum” cümlesi, en üst aşamaya geçişin varlığını gösterir. Bu noktada insan ruhu, Brahman konusunda edindiği gerçek bilgi yoluyla, ruhun aynı zamanda Brahman olduğunu fark eder. Artık bu bilgi gerçek bilgidir.²¹¹

4. Vedantizm, Sufilik ve Hristiyan Mistisizminde Ruh-Tanrı İlişkisi

Yukarıda söz edildiği gibi, birçok dinde ruh-tanrı ilişkisi (ya da tanrı ile ruh arasındaki uçurum konusu), ferdi ruhun tanrıya kademe kademe yaklaşması, dünyevi şahsiyetini koruyarak objektif bir tanrı ile karşı karşıya gelmesi ile çözüme kavuşturulmak istenmişti. Fakat bununla yetinmeyip bunun da ötesine geçen tek din Müller'e göre, Hinduizm'in Vedantizm dönemidir. Vedantizme göre insan ruhu, Kutsal Ruhtan ayrılmaz. Bu nedenle ruhun tanrıya dönmesi veya yaklaşması, sadece bir mecazi ifadedir. Burada ruh gerçek mutluluğu “tanrıyla birliği” fikrini keşfederek bulabilir.²¹²

²⁰⁹ *Psychological Religion*, s. 151, 158, 159; *Kandogya Upanishad*, IV, 15, 5 – 6; V, 10, 1

²¹⁰ *Psychological Religion*, s. 159, 323

²¹¹ *Psychological Religion*, s. 161

²¹² *Psychological Religion*, s. 362

Vedanta felsefesine göre bir tek varlık vardır ve bizim ruhumuz özü itibarıyla bu varlıktan ayrı olamaz. Bu nedenle Vedantizmde artık tanrı-ruh ilişkisinden, ruhun tanrıya yaklaşmasından bahsedilmez. Bu ikisi menşe olarak, ezeli ve ebedi olarak birdir.²¹³ Bizim ondan ayrı oluşumuz sadece bilgisizlik nedeniyledir ve bu bilgisizlik de “Tanrı-ruh” birliği bilgisiyle yok edilebilir.²¹⁴

Müller’in görüşlerini dayandırdığı Vedanta ekolleri, Sankara ve Ramanuja’nın etrafında oluşan ekollerdir. Müller, daha çok felsefi bakımdan daha tutarlı olduğunu düşündüğü Sankara’nın rehberliğini benimser. Ona göre Sankara, Vedanta doktrinini en üst noktalara kadar götürür. Fakat Ramanuja da pek çok noktada Vedanta-sutraların gerçek yorumunu sunar.

Müller, Ramanuja ve Sankara pek çok hususta uyduğunu söyler. Öncelikle her ikisi de monistik²¹⁵ filozoflardır ve onlara göre her şeyi destekleyen, kapsayan tek bir Mutlak Varlık vardır. Fakat onların ayrıldığı nokta, fenomenler dünyasının açıklanması hususundadır. Müller, Sankara’nın bu konuda daha tutarlı bir monist olduğunu belirtir. Ona göre Brahman (En Yüce Zat), daima bir ve aynıdır, değişme kabul etmez; bu nedenle fenomenler dünyasındaki tüm değişimler sadece fenomenaldır ve aldaticıdır. Bu değişimler, Avidya²¹⁶ (bilgisizlik) nedeniyledir. Her iki filozof da bu gerçek olmayan dünyada gerçek olan ne varsa onun aslında Brahman olduğunu ileri sürerler. Brahman olmadan bu gerçek olmayan dünya, imkânsız olacaktır ya da bir başka deyişle numenal alan olmadan fenomenler dünyası olmayacaktır.²¹⁷

Hem Sankara hem de Ramanuja’ya göre Yüce Varlıkta herhangi bir değişim ya da zıtlık olamaz. Dış dünyada ve dünyaya gelen ruhlarda bazı değişikliklerin olması, aynı zamanda Brahman’da da değişim olduğu anlamına gelmez. Bu değişimler, Brahman olmadan elbette gerçekleşemezler, ancak onlar Sankara’ya göre bilgisizliğin ya da yanlış anlamının sonucudur. Ramanuja ise ondan bu noktada

²¹³ *Psychological Religion*, s. 366; Yitik, age. s. 84

²¹⁴ *Psychological Religion*, s. 338

²¹⁵ Her alandaki çokluğu birliğe indirgeyen öğretiyeye verilen genel addır. Özellikle ruh ve maddeyi bir sayan birciler. Bu anlamda Spinoza, panteistler, Doğu ve Batı mistikleri monist sayılır. (Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 35)

²¹⁶ Avidya, fenomenler âlemindeki varlıkların çokluk ve çeşitliliğine kapılarak aslında tek olan hakikatın idrak edilememesi demektir. Bkz. Yitik, *Hint Dinleri*, s. 7

²¹⁷ *Psychological Religion*, s. 314

ayrılır: Ona göre reel olarak var olan her şey aslında Brahman'dır. Brahman'ın yanında başka bir şey olamaz. O, fenomenler dünyasındaki değişimleri bilgisizliğe değil bizzat Brahman'ın kendisine atfeder. Ona göre fenomenal dünyadaki çeşitlilik, Brahman'ın kendisinden kaynaklanan bir tezahürdür. Brahman, maddi ve maddi olmayan dünyanın içsel idarecisidir. Tüm bireysel ruhlar, görünmeyen Brahman'ın tezahürleridir ve hepsi de zati karakterini her zaman koruyacaklardır.²¹⁸

Sankara'nın Brahman'ına gelince, o tüm değişimlerden uzaktır ve niteliksizdir. Çeşit çeşit görünen ve sıfatlara malik olan pek çok şey ise Avidya ya da Cehaletin ürünüdür. Ramanuja'nın İsvara (Lord) dediği, Sankara'ya göre Avidya (Cehalet) ya da Maya²¹⁹ (Yanılsama) tarafından temsil edilir. O, kavranamaz fakat onun faaliyeti fenomenler dünyasında müşahade edilebilir. O dünyanın yaratıcısı ve idare edicisidir. Ramanuja'nın gözünde Yüce Varlık olarak görülen Sankara'ya göre aslında sadece sıfatlara haiz, fenomenal ya da ikincil seviyedeki (Aparam-Lower) Brahman'dır. Bu şekilde Param (Yüce) ya da Aparam (İkincil seviyede) Brahman fikri Ramanuja'da bulunmaz, fakat bu fikir Sankara'nın felsefesinde önemli bir yer tutar.²²⁰

Sankara'ya göre dünyevi tecrübeye sahip tüm ruhlar ve bizzat dünyanın da kendisi Avidya'nın ürünüdür. Ruhlar aydınlanınca bedenlenmeyi bırakırlar ve daha önceki fiillerinin bedelini ödedikten ve semavi cennette Aparam Brahman'ın huzurunda mükâfatlandırıldıktan sonra nihayet Brahman'a ulaşırlar. Sankara'ya göre Brahman'a kavuşmak için ille de ölümü beklemeye gerek yoktur: Eğer kişi Vedantaların rehberliğinde kendi ruhunun daima Yüce Ruhla ya da Brahman'la aynı olduğunu öğrenirse, işte o zaman Brahman'a kavuşur.²²¹

Ramanuja'ya göre her kalpadan²²² sonra tüm varlıklar, Brahman yeni bir kalpa isteyinceye kadar Brahman'a dönecektir. Sonra tüm ruhlar daha önceki yaşamlarındaki fiillere göre tekrar bedenleneceklerdir. En son mükâfat ise

²¹⁸ Psychological Religion, s. 315

²¹⁹ Maya, kişinin gerçeği kavrayarak nihai kurtuluşa ulaşmasını engelleyen unsur demektir.

²²⁰ Psychological Religion, s. 316

²²¹ Psychological Religion, s. 316

²²² 4.320.000.000 yıldan oluşan bir Brahma günü. (John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, s. 145)

Upaniřadlarda belirtildiđi gibi Brahman’a yaklařmak ve semavi cennette yeni dođum çemberinden kurtularak yařamaktır. Ramanuja’ya göre bu en yüksek dűřüncedir.²²³

Műller’e göre “atman” (insan ruhu) ile ebedi ruh “Brahman”ın bir ve aynı olduđunu kabul eden Vedantizm, dinlerin ve insan zihninin ulařabileceđi en űst noktadır. O, “ařkın ve zatı olan bir tanrı inancı űzerine kurulmuř dinler, bűyle bir kabulden çekinirler ve bunu kâfirlik olarak görűrler. Oysa bu onların kendi hatasıdır. Onlar öncelikle ulařılmaz bir tanrı fikri oluřtururlar, sonra da ona yaklařmaktan çekinirler. İnsanla kutsal arasında bir uçurum yaratırlar ve sonra da onu geçmeye cesaret edemezler” der.²²⁴

Műller, İşlam’ın tanrı anlayışının Eski Ahid’in tanrı anlayışına çok benzediğini belirtir. Buna göre Allah, kadir-i mutlaktır, aşkındır ve O’nun şahsiyeti űzerinde oldukça fazla vurgu yapılır. O’na yaklaşmaktan ziyade O’ndan korkulur ve gerçek din O’nun isteğine teslim olmaktır. Çođu sufi bile, insan ruhu ile kutsal tabiatın birliğini ifade etmekten çekinir.²²⁵ Sufilere göre ruh, Tanrı’ya yakın olsa da O’ndan her zaman ayrıdır. Sufizm, Tanrı’ya yaklaşmayı veya ruh ile tanrının aşkla birleşmesini yeterli bulur. Fakat Tanrı’nın tabiatı ile ruhun bir ve aynı olduğunu söylemez.²²⁶ Ruh ancak tanrı aşkıyla yanarak, kademe kademe O’na yükselir. “*Bu noktada Vedantizm, sufizmden çok daha ileri gitmiştir*” der Műller ve řűyle devam eder:

“*Vedantiste göre sadece bir kutsal öz mevcuttur. Bu nedenle “atman” (insan ruhu) ile ebedi ruh “Brahman”, bir ve aynıdır. Vedantist hiçbir vecd hali bilmez, Tanrı için tutkulu bir ařka ihtiyaç duymaz; bu bedendeki hapsinden kurtulmak için űlűmű beklemez. Ruhun bu dűnyada bile bűtűn bilgisizlikleri gidererek, gerçek bilgiye ulařarak kurtulabileceđine inanır.*”²²⁷

Műller, bazı sufilerin Vedanta felsefesinin ulařtıđı bu noktaya geldikleri de bir hakikattir der. Ȗrneđin Celaleddin Rumi “*Ben O’yum*” demiřtir. Bu ifade Iřıkla

²²³ *Psychological Religion*, s. 315

²²⁴ *Psychological Religion*, s. 323

²²⁵ *Psychological Religion*, s. 347

²²⁶ *Psychological Religion*, s. 337, 338

²²⁷ *Psychological Religion*, s. 363

birliği açıklayan derin bir mistik ifadedir. Ama bu birlik genel olarak sufizmdeki ayrılığın inkârı anlamına gelmez.²²⁸

Upaniřadlarda bulunduđunu dűřündűđű psikolojik dinle ilgili temel fikirlerin benzerlerini, Hristiyan mistik geleneklerinde de arařtıran Műller'i en çok etkileyen Alman teolog ve mistiklerinden Master Eckhard'dır (Johannes Eckhard) (1260–1327). Eckhard'a gűre tanrı bir yűnűyle tűm yaratıklardan ayrıdır. Tűm varlıklar deđiřim bakımından (dynamically) Tanrıda iseler de hakikatte (actually) Tanrı her řeyde deđildir. Tanrı bizzat tabiatın kendisi deđildir.²²⁹

Eckhard'a gűre yaratılıř tanrıdan yayılma, fiřkırma ya da sudur (emanation) neticesinde olmuřtur. Thomas Aquinas (1225–1274) da yaratılıřı her řeyin “Bir'den sudur etmesi” olarak dűřűnműřtűr. Aquinas daha da ileri giderek, tanrının her řeyde potansiyel ve asli olarak mevcut olduđunu kabul eder.²³⁰ Eckhard'a gűre, eđer insan ruhunun tanrıdan sudur ettiđi kabul edilmezse, ruhtan da tanrıya dođru bir yayılma (reflux) olamaz. Bir saat tekrar ustasına dűnemez, fakat bir yađmur damlası, daha űnce kendisinden ayrılmıř olduđu okyanusa tekrar geri dűner; gűn ıřıđı da hakikatte daima gűn ıřıđı olarak kalır.²³¹ Bu ifadeleriyle o, daima ruhta yaratılmamıř bir tarafın, bir kutsallıđın var olduđunu dűřűnűr. Bu kutsallık sayesinde insan ruhu tanrı ile birlikte olabilir.²³² İnsan ruhu ile tanrı aynı kutsal űze sahiptir, fakat oluř itibariyle ondan ayrıdır. Ruh bu ayrılıđı ve kendi eksikliđini bilince dindar hale gelir.²³³

Peki, Eckhard'a gűre tanrı ile ruh arasındaki ayrılık nasıl giderilebilir? Bu ayrılıđı, pek çok mistik ve filozof, ruhu tanrıya sevgi (muhabbet) yoluyla ya da Upaniřadlarda olduđu gibi Brahman'ın tahtına yaklařtırarak gidermeye çalıřır. Fakat Eckhard, tıpkı Vedanta felsefesinde olduđu gibi, bűyle bir tutumu dinin ařađı řekillerinden birisi olarak gűrűr. Műller, Eckhard'ın tanrı insan iliřkisinde daha yűce bir gűrűř benimsediđini sűyler. İnsan ruhu ona gűre tanrı ile aynı űzdedir. İnsanın

²²⁸ *Psychological Religion*, s. 367

²²⁹ *Psychological Religion*, s. 513

²³⁰ *Psychological Religion*, s. 514; Gűkberk, age. 172

²³¹ *Psychological Religion*, s. 515

²³² *Psychological Religion*, s. 516; Gűkberk, age. s. 201

²³³ *Psychological Religion*, s. 523

tanrıya ulaşma arzusu ya da tanrı ruh ilişkisi, ancak ruhun tanrı ile aynı özden olduğunu veya onunla ezeli birliğini keşfettiği zaman gerçekleşebilir.²³⁴

Sonuç olarak söylemek gerekirse, “*Tanrı ile insanın ezeli birliğinin keşfi gerçek dini oluşturur*” diyen Müller’e göre, tüm dinlerin ulaştığı son nokta, insan ruhu ile Yüce Varlığın bir ve aynı özden olduğunun keşfedildiği aşamadır. Yani Fiziki ve Antropolojik Dinin son en üst aşaması, Tanrı ile insan ruhunun bir ve aynı olduğunun keşfedildiği Psikolojik Din aşamasıdır.

²³⁴ *Psychological Religion*, s. 524

SONUÇ

XIX. yüzyılda yaptığı bilimsel çalışmalar ve önerdiği araştırma yöntemleriyle dinler tarihinin bilim sahasına çıkmasında etkili olmuş kişilerden birisi, Friedrich Max Müller'dir. O, yaptığı çalışmalarla bu bilim dalını teolojiden, din felsefesinden ve filolojiden ayırarak, kendi temelleri, metodolojisi ve kürsüsü olan bir disiplin haline getirmeye gayret etmiştir. XIX. yüzyıla kadar genel din ve felsefe kitapları arasında yer alan diğer dinlerle ilgili araştırmalar artık Müller'le birlikte bağımsız bir hüviyet kazanmıştır. Zira o, bu bilim dalının kendi başına bir disiplin olduğunu göstermek için "karşılaştırmalı dinler tarihi" anlamında *religionswissenschaft* (din bilimi) terimini kullanmış ve bunu İngilizce *science of religion* olarak ifade etmiştir.

Müller, dinlerin bilimsel bir şekilde ele alınması gerektiğini savunmuştur. Onun düşündüğü bilimsellik kriterine göre, dinler öncelikle tarafsız bir şekilde, olduğu gibi ele alınmalıdır. Ona göre tarafsızlık, dini olması ya da olmaması gerektiği şekliyle bakan normatif tutumdan uzak durmak ve tüm dinleri sevgiyle korkmadan ve de iltimas geçmeden ele alıp incelemektir. Bunun yanında dinler araştırılırken tarih, filoloji ve etimolojik tahlil gibi yöntemlerden yararlanılmalı ayrıca dinlerde karşılaştırmalı araştırmalar yapılmalıdır.

Müller'e göre dinler tarihinin konusunu diğer bilim dallarından ayıran en önemli husus, onun tarihi yapısıdır. Çünkü din, insanla birlikte ortaya çıkmış, tarihte çeşitli biçimlerde yaşanmış ve günümüzde halen varlığını koruyan bir müessesedir. Bu bakımdan din incelemelerinde kullanılacak metotlardan en önemlisi tarihi yöntemidir. Tarihi metoda göre dinlerle ilgili tarihin sunduğu gerçekler izlenir, malzemeler toplanır, tasnif edilir ve anlaşılmaya çalışılır.

Müller'e göre tarihsel metot kadar filolojik ve etimolojik araştırmalar da dinler tarihi incelemelerinde kullanılmalıdır. Çünkü ona göre dil, insan düşüncesinin somutlaştığı yerdir. Dolayısıyla insanoğlunun dinle ilgili ilk düşüncelerinin de keşfedilebileceği ilk ve tek yer dildir. Bu bakımdan o, dinin kökeniyle ilgili incelemelerde dinin içinde büyüdüğü dildeki kutsalla ilgili terimlerin ele alınması ve etimolojik tahlille –diğer akraba milletlerde aldığı şekle kadar araştırılarak- o kelimelerin ilk anlamının ortaya çıkarılması gerektiği fikrini savunur.

Müller, dinlerin bilimsel olarak ele alınmasıyla ilgili yol gösterici nitelikteki metodolojik görüşlerinin yanında, bu yeni bilim dalının diğer insan bilimleri arasında bir yer edinmesini sağlayan pek çok konferans düzenlemiş, yazılar yazmıştır. Onun dinler tarihindeki çalışmalarını, ilk basımını 1846'da yaptığı Rigveda metnlerinin çevirisiyle başlatmak uygun olacaktır. Bundan sonra o, 1856'da *Essays on Comperative Mythology*, 1870'te *Introduction to the Science of Religion* adlı eserleri yazmıştır. O, *Essay*'da Hint-Ari ırkında müşterek olarak mevcut olan tanrılar ve kutsal varlıklarla ilgili karşılaştırmalı araştırmalı yapmıştır. *Introduction* dinler tarihinin sınırlarını ve metodolojisini belirleme gayretinde bulunan ilk çalışmadır. Müller bu eserde dinler tarihinin bilimsel karakterine vurgu yapar.

Müller sonraki yıllarda Hibbert ve Gifford Konferansları yoluyla bu alanda çeşitli eserler ortaya koymuştur. Ayrıca dünyanın önde gelen dinlerinin kutsal kitaplarını, *The Sacred Books of the East* (Doğunun Kutsal Kitapları) adı altında tercüme faaliyeti başlatmıştır. 1879'dan 1910'a kadar süren ve elli cilt halinde çıkan külliyyatın editörlüğünü yapmış ve "Upanişadlar" (1. ve 15. ciltler), "Dhammapada", "Vedic Hymns" gibi bazı bölümlerini bizzat kendisi hazırlamıştır. Ayrıca o, bu tercüme faaliyetiyle dinler tarihi alanına, çevirmenlerden ve yorumculardan oluşan yeni akademisyenler kazandırmıştır.

Müller, yaptığı çalışmalar ve verdiği konferanslarla İngiltere'de ve çeşitli Avrupa kentlerinde pek çok insanın dikkatini dinler tarihine çekmeyi başarmıştır. Onun bu gayretleri neticesinde pek çok üniversitede dinler tarihi kürsüleri kurulmuş ve buralardan ilim adamları yetiştirmeye başlamıştır. Müller'in yaptığı çalışmaları örnek alan ve onun modelini takip eden ilk kürsüler, C.P. Tiele tarafından Hollanda Leiden'de, C. de la Saussaye tarafından Amsterdam'da ve Albert Reville tarafından College de France'da kurulmuştur.

Yaptığı tüm bu faaliyetler, Müller'in 1860 ve 70'lerde İngiltere'de yıldızının parlamasına yol açmıştır. Fakat dinler tarihinin kurulmasında gösterdiği gayretler ve yaptığı çalışmalara rağmen Müller'in yıldızı, 1900'lerin sonlarına doğru sönmeye başlamıştır. Bunun nedeni, Müller'le zamanın önde gelen ilim adamları arasında bazı akademik tartışmaların yaşanmış olmasıdır. Bu tartışmaların bir kısmı dinin menşei

ile ilgili teoriler konusunda olmuşken bazıları da filoloji ve diğer güncel meseleler hakkındadır.

XIX. yüzyılda dinler tarihinin başlıca araştırma konusu, dinin menşei meselesidir. Nitekim bu yüzyılda konuyla ilgili pek çok teori ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tartışmaların en sık yaşandığı alan da dinin kökeni meselesine aittir.

Müller, dinin menşei ile ilgili düşüncelerini dile getirirken zamanın başlıca teorilerini çeşitli açılardan tenkit etmiştir. Onun sözü edilen teorileri eleştirdiği temel nokta, onların tanrı ya da kutsal düşüncesinin insan zihninde ilk defa nasıl ortaya çıktığı hususuna değinmemeleridir. Müller'in bu ve buna benzer eleştirilerine karşın, çeşitli bilim adamları da onun görüşlerine karşı çıkmışlardır. Onların eleştirdiği konuların başında, Müller'in kutsal varlıkların ya da tanrıların menşei ni kişileştirilmiş tabiat fenomenlerine bağlaması (naturizm teorisi) ve mitolojinin oluşum sürecinde yaşanan “dil hastalığı” fikri gelir.

“Naturizm” ya da “tabii mitoloji” (Natural Mythology), dinin ve mitolojinin kaynağını kişileştirilmiş doğa olaylarına bağlayan görüşün genel adıdır. Müller konuyla ilgili fikirleri nedeniyle bu ekole dahil edilir. Bu ekolün diğer üyeleri arasında Adalbert Kuhn (1812–1881), Georg W. Cox (1827–1902), Robert Brown (d. 1844), John Fiske (1842–1901), Daniel G. Brington (1837–1899) gibi ilim adamları sayılabilir.

Müller dinin ve mitolojinin, bazı tabiat fenomenlerinin ve tabiatın bizzat parçası olan insanın arkasında keşfedilen sınırsız fikrinden hareketle başladığını söylemiştir. Bunun yanında dünya mitolojisinin, özellikle de Hint-Avrupa mitolojisinin oluşmasında, güneşin önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir. Onun mitolojinin oluşumunda güneşe bu kadar önem vermesi eleştiri ve alay konusu olmuştur. Öyle ki Truva hikayesinin de bir güneş miti olabileceğini söylediğinde, onun bu yorumunu gülünç duruma düşürmek için bazıları bir kitap hazırlayıp Müller'e acaba kendisinin de bir güneş miti olup olmadığını sormuşlardır.

Müller, her ne kadar ilk başlarda mitolojinin oluşumunda güneşe fazlaca önem vermiş olsa da onun sonraki çalışmalarında solar mitlerine atıflar azdır. Bunun yanında Müller, sadece güneşin değil buna benzer diğer tabiat fenomenlerinin de teogoni oluşumunda etkili olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan onun din ve

mitolojinin kaynağını tek bir nedene bağladığı iddia edilemez. Nitekim ona göre güneşin yanında ay, ateş, yıldırım, dağ vb. fenomenler de din ve mitolojinin ortaya çıkışında etkili olmuştur.

Müller'in eleştirildiği ikinci husus, mitlerin dil hastalığı neticesinde oluştuğu şeklindeki fikridir. Müller'e göre ilkel insan tabii nesneleri, insansı fiziksel fiillerle açıklıyordu. Bu ifade tarzı da mecazdı. İşte mitlerin, hikâyelerin ve kutsal kişileştirmelerin menşei bu ifadelerin yanlış anlaşılması ya da dil hastalığı nedeniyledi.

Onun bu görüşleri A. Lang, J. Bedier, O. Gruppe, E. B. Tylor, J. Lubbock, J. Mc Lennan gibi antropologlarca eleştirilmiştir. Onun eleştirilmesinin temel nedenlerinden birisi, araştırma yöntemleri arasındaki farklılıktır. Zira Müller ve diğer naturalistik okul mensupları, görüşlerini geçmiş ilkelere dayandırır. Onların kullandıkları başlıca yöntem filolojidir. Antropologlar ise teorilerini çağdaş ilkellerden elde ettikleri antropolojik verilere dayandırır.

Antropolojik okulun görüşleri genelde A. Lang tarafından dile getirilmiştir. Lang'ın ilk eleştirisi Müller ve arkadaşlarının kullandığı yönteme ilişkindir. Ona göre Müller ve arkadaşları, teorilerini ispatlamak için dilin gelişim sürecine, özellikle de metaforlara ve etimolojinin önemine vurgu yapmışlar, fakat dini kavramların ve mitlerin ortaya çıktığı sosyo kültürel etkilere çok fazla önem vermemişlerdir. Tıpkı Müller gibi o da mitlerin akıl dışı ve kimi zaman iğrenç olduğunu düşünür. Fakat ona göre mitler Müller'in iddia ettiği gibi bir dil hastalığı değil, sebep sonuç ilişkisiyle düşüneyen insanların zihninde üretilen çocukça düşünüşün bir ürünüdür. Nitekim Lang'a göre mitler, geçmiş dönemlerde yaşanmış birtakım olayların hikâyeleştirilmiş halidir. Buna göre örneğin çocuklarını yiyip bitiren Cronos miti Müller'e göre, bulutları dağıtan güneşin şiirsel ve mecazi bir ifadesi iken Lang'a göre, geçmiş dönem ilkellerinde müşterek olan yamyamlık hadisesinin hatırasını anlatan bir hikayedir. İkinci olarak Lang, Müller'in sistemini sadece Hint-Avrupa dillerine dayandığı için eleştirir. İçinde mitoloji bulunan pek çok dil olduğu halde sadece Aryan diline dayanarak tesis edilecek bir açıklama sığ kalacaktır.

Müller'in fikirlerine yönelik bu tenkitlerin yanında bir de onun filoloji alanında yaptığı birtakım çalışmalara karşı bazı eleştiriler olmuştur. Bu tür eleştiriler,

Amerika'nın Yale Üniversitesi'nden filolog William Dwight Whitney tarafından dile getirilmiştir. O, *Contemporary Review* adlı çalışmasıyla Müller'in görüşlerine karşı çıkmış fakat Müller ona yetmiş yedi sayfalık *In Self-defense* adlı bildiriyle cevap vermiştir. Ayrıca sorunları Whitney'in seçeceği üniversitelerden gelen ilim adamlarının hakemliğinde çözmeyi teklif etmiş ancak Whitney bu öneriyi reddetmiştir.

Whitney'in Müller'e yaptığı eleştirilerden birisi, Müller'in yaklaşık otuz yıl derleme, tercüme ve basımı için gayret sarf ettiği, belki de hayatının en önemli eseri denebilecek olan çalışmasına yönelik olmuştur. O, Rigveda'nın çeviri ve editasyonu hususunda, Müller'in başkalarından yardım aldığını, onun aslında Rosen'in çalışmalarını kendisine mal ettiğini ve Afrecht gibi asistanlardan yararlandığını dile getirmiştir.

Müller'in tartıştığı ilim adamlarından biri de Darwin'dir. O, Darwin'in evrim teorisinin kimi yönlerine karşı çıkmıştır. Evrim konusunda Müller, temelde Darwin'le aynı fikirleri paylaşır. Nitekim ona göre de tabiatta ilkel olandan mükemmel olana doğru bir gelişim vardır. Hatta bir filolog, muhakkak evrimci olmalıdır, çünkü o nereye baksa dilin gelişiminde, evrimin işleyişinin izlerini görecektir.

Temelde aynı fikirleri paylaşılsa da Müller, Darwin'i çeşitli açılardan eleştirir. Onun Darwin'i eleştirdiği hususların başında, Darwin'in evrim fikrini ihdas eden ilk kişi olarak gösterilmesi gelir. O, “*böyle bir kabul bir kere şu ana kadar gelmiş geçmiş tüm filozoflara hakaret sayılır*” der. Darwin'den binlerce yıl önce Empodekles, tabiata intibak edenin daima baskın geleceğini, diğerinin ise yok olacağını belirtmiştir. Yani bu şekliyle evrimin babası aslında Darwin değil, Empodekles'dir. Bunun yanında gençliğinden itibaren, tarihi gelişim ve tekamül fikirlerinin içinde büyüyen Müller'i, Kant, Herder ve Gothe'den öğrendiği evrim fikri hiç de rahatsız etmemektedir.

Müller'in Darwin'e olan eleştirilerinden ikincisi, tanrı fikrini tamamen reddetmesidir. Darwinizm'e göre evrim sürecinde tüm organik varlık türleri, günümüzün tüm karmaşık türleri, tek bir canlı atadan türemiştir. Aslında Darwin'in teorisi, dünyadaki canlıların ortaya çıkışı konusunda öne sürülen iki teoriden

birisidir. Bunlardan birincisine göre, her şeyin kendisinden vücuda geldiği bir ilksel ata vardır. Yine bu teoriye göre herhangi bir maddeden veya yokluktan diğer varlıkları yaratan bir yaratıcı vardır. Bir yaratıcı veya bir ata olduğunu ileri sürenler varlık sahasında görülen tüm canlıların ayrılma işini, bir bireyi diğerinden ayıran Genel Yasalar (Broad Lines) yoluyla bu varlığa atfederler. Dünyadaki uyum ve mantıklı düzenlilik bu ilk kaynağa işaret eder. Darwin'in de dahil olduğu diğer teoriye göre ise başlangıçta bir kaos veya her şeyin var olmasını mümkün kılan bir ihtimaliyet alanı vardır ve varlık sahasında görülen her şey buradan gelişmiştir. Yaratılışın bir kaosla başladığını öne sürenler, bu kaosun iyi düzenlenmiş bir kozmosa dönüşmesi hadisesini, içten gelen bir uygunluğa veya daha sonradan “tabi ayıklanma” (seleksiyon) ya da “kalıtım” olarak adlandırılan şeye atfederler.

Müller'e göre evrende mantıklı bir tasarımın, düzenliliğin ve uyumun olduğu kesindir. Bunu görme yeteneğine sahip olan herkes görür ve kendisine göre ya mitolojik ya da felsefi bir açıklama bulmaya çalışır. Mitolojik açıklama oldukça basittir: Buna göre akıl sahibi bir yaratıcı, aklî bir dünya yaratmıştır. Felsefi izah tarzı ise bir yaratıcı fikrini genelde reddeder. Fakat bu düzen ve gayeliliğin sebebine de tatminkâr bir açıklama getiremez. Müller, gene de kâinattaki bu düzenliliğin ve mantıklı tasarımın kaynağını bir yaratıcıya bağlayarak izah etmeye çalışan görüşün, diğer teorilere nazaran daha avantajlı olduğunu ve pek çok problemi ortadan kaldırdığını belirtir.

Müller'in evrim konusunda Darwincilere itiraz ettiği üçüncü husus, onların evrimin bazı şeylerde değil de her şeyde mümkün olabileceğini iddia etmeleridir. Müller'e göre tüm canlılar, tek bir organik maddeden değil, birkaç ilksel atadan birden türemiştir. Yani her tür kendi ilksel atasından türemiştir. Ayrı varlıklar halinde başlayan evrim böylece ayrı varlıklar şeklinde sürmüştür. Dünyada var olan her şey, balıklar, sürüngenler, memeliler ve kuşlar geçmişte ne ise günümüzde de öyledir. Buna göre onun Darwinizm'den ayrıldığı en önemli yön, her şeyin tek bir varlıktan, başka bir deyişle bütün organik varlıkların bir tek ilksel hücreden türediği şeklindeki teoriyi reddetmesidir.

Buna göre Müller, Darwinizmin en meşhur iddialarından birisine, yani insanın maymundan türediği görüşüne de karşı çıkar. Müller'in kabul ettiği evrim

fikrine göre, her canlı türü kendi ilksel atasından türemiştir. Buna göre farklı canlı türleri arasında, onları koruyan Genel Kaideler (Broad Lines) vardır. Bazen bir tür başka bir türe yaklaşabilir, ama kendi türünün genel hatlarını hiçbir zaman aşmaz. Mesela hayvana özgü davranışlar gösteren bitkiler vardır fakat bunlar temel kaideleri etkilemeyen nadir ve kısmi istisnalarlardır. Bunlar tabiatın genel planının düzenliliği ile çatışmayan istisnalarlardır. Nasıl gökkuşağının renkleri birbirine yaklaşıyor fakat karışmıyorsa, tabiattaki herhangi bir tür de bir diğerine yaklaşabilir, fakat onlar arasında mutlaka birtakım farklar mevcuttur ve bunlar asla aşılamaz. Bir fizikçinin gözünde bir maymun insana son derece benzer gelebilir, fakat bu benzerlik insanın bir maymundan geldiğini göstermez.

Bu tartışmalarda özellikle Lang'ın ve Whitney'in eleştirileri ile Müller'in Darwinizme karşı olan tavrı, onun XIX. yüzyıl sonlarında yıldızının sönmesine neden olmuştur. Fakat onun popülaritesinin zayıflamasında etkili olan iki husus daha vardır. Bunlardan birincisi, Müller'in karşılaştırmalı dinler tarihi çalışmalarının, zamanın bazı Hristiyan din adamlarınca eleştirilmesidir. Örneğin Müller'in Gifford'da "din bilimi" konusunda vermiş olduğu konferanslar, St. Andrew Katedrali piskoposu Monsignor Munro'ya göre Hristiyanlığa karşı açılmış bir Haçlı Seferi niteliğindedir. Çünkü ona göre Müller zatiyeti olan bir tanrı fikrini ortadan kaldırıyor ve tanrıyı sadece tabiata indirgiyordu. İkinci olarak, Müller'in yüzyıl sonunda gözden düşmesinde sözü edilen eleştiriler kadar, onun mitoloji alanındaki görüşlerinin, George William Cox (1827–1902), Robert Brown (1844 - ?) gibi bazı takipçileri tarafından, onun bile ummadığı yerlere götürülmüş olması da etkili olmuştur. Örneğin Müller, etimolojik incelemeler neticesinde bazı Yunan ve Hint mitlerinin müşterek kökenli olduğunu söylerken, Cox farklı mitlerdeki ve masallardaki kahramanların birer güneş miti olduğunu söylemiştir.

Tüm bunlar, halk arasında Müller'in popülaritesinin zayıflamasına neden olmuştur. Fakat XIX. yüzyılın sonlarına doğru onun gözden düşmesi, dinler tarihi alanında yapmış olduğu katkıların ve yaptığı örnek çalışmaların değerini azaltmaz. Bu nedenle Müller sırf dinler tarihinin kuruculuğu unvanına sahip olması nedeniyle bile, ilim çevrelerinde saygıyla anılmaya devam edilecektir.

KAYNAKLAR

- ARON, Raymond, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1986
- ASTON, W. G. “Fetishism”, **Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)**, Ed. James Hastings, Edinburg, 1994, C. 5
- ATAYMAN, Veysel, **Varolmanın Acısı Schopenhauer Felsefesine Giriş**, İstanbul, 2003
- AYDIN, Mehmet S. **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1994
- BANDYOPADYAY, Pranab, **Gods and Goddesses in Hindu Mythology**, Published by United Writers, Calcuta, 1993
- BİANCHİ, Ugo, **Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri**, Çev: Mustafa ÜNAL, Geçit Yayınları, Kayseri, 1999
- BİLGİN, M. Sıraç, **Aryan Mitolojisi, Yazatlar ve Homa**, Doz Basım Yayım, I. Basım, İstanbul, 1996
- BİRAND, Kamuran, “Dinin Mahiyeti Üzerine” **A. Ü. İ. F. D. V-IV**, Ankara, 1959
- BORGEAUD, Philippe, **Karşılaşma Karşılaştırma Dinler Tarihi Araştırmaları**, çev. Mehmet Emin ÖZCAN, Ankara, 1999
- BOUTROUX, Emile, **Çağdaş Felsefede İlim ve Din**, çev: Hasan KATIPOĞLU, İstanbul, 1997
- BUDDA, Ömer Hilmi, **Dinler Tarihi**, Vakıf Gazete Matbaa Kütüphanesi, İstanbul, 1935
- BYRNE, Peter, **Natural Religion and the Nature of Religion, the Legacy of Deism**, London, 1991
- CAİN, Seymour, “Din Çalışmalarının Tarihi”, **Batıda Din Çalışmaları**, ed. Ömer Mahir ALPER, İstanbul, 2002
- CHAUDHURI, Nirad C. **Scholar Extraordinary The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Müller**, London, 1974
- COMTE, Auguste, **Pozitif Felsefe Kursları**, çev. Erkan ATAÇAY, İstanbul, 2001
- CROOKE, W. “Ancestor Worship”, **Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)**, Ed. James Hastings, Edinburg, 1994. c. 1
- ÇETİN, İsmail, **John Locke’da Tanrı Anlayışı**, Ankara, 1995

- DEMİRCİ, Kürşat, **Dinler Tarihinin Meseleleri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997
- DİLTHEY, Wilhelm, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan ÖZLEM, İstanbul, 1999
- DORSON, Richard M. **The British Folklore: A History**, The University of Chicago Press, Chicago, 1968
- DOWSON, John, **A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion**, New Delhi, 1987
- DURKHEİM, **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, çev: Fuat AYDIN, İstanbul, 2005
- ELİADE, Mircea, “Bir Bilim Olarak Dinler Tarihi”, **H. Meryem ve Efes, Dinler Tarihi Yazıları**, YİTİK, Ali İhsan, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 2001
- ELİADE, Mircea, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, Çev: Mehmet AYDIN, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1995
- ELİADE, Mircea, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, Çev: Ali ERBAŞ, İstanbul, 1997
- ELİADE, Mircea, KİTAGAWA, M. Joseph (ed), **The History of Religions Essays in Methodology**, University of Chicago Press, Chicago, 1959
- ELİADE, Mircea, “Religions” **International Social Science Journal**, Vol: 29, Issue: 4, Paris, 1997
- ELİOT, Sir Charles, **Hinduism and Buddhism, I, II**, Published, by Barnes & Noble Inc. New York, 1873
- ERİŞİRGİL, Mehmet Emin, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, 1997
- FRAZER, G. James, **Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri I**, İstanbul, 1991
- FİSKE, John, **Mitler ve Mit Yapanlar**, Çev: Utku TUĞLU, Öteki Yayınları, Ankara, 2002
- FREUD, Sigmund, **Dinin Kökenleri**, Çev. Selçuk BUDAK, Ankara, 1999
- FREUD, Sigmund, **H. Musa ve Tektanrıcılık**, Çev: Kamuran ŞİPAL, Cem Yayınevi, İstanbul, 1998
- FREUD, Sigmund, **Totem ve Tabu**, Çev: Niyazi BERKES, İstanbul, 1971
- FUEURSTEİN, Georg, (2004), *A Tribute to F. Max Müller*, Erişim tarihi: 01.03.2004, www.yrec.org/müller.html.
- GİRARDOT, N. J. “Max Müllers Sacred Books and the Nineteenth-Century

Production of the Comperative Science of Religion”, **History of Religions**, Chicago, 2002 c. 41

GÜNGÖREN, İlhan, **Budda ve Öğretisi**, İstanbul, 1981

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1994

HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 1977

HANÇERLİOĞLU Orhan, **İnanç Sözlüğü**, İstanbul, 1975

HARDACRE, Helen, “Ancestors”, **Encyclopedia of Religions (ER)**, Ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987, c. 1

HARTLAND, E. Sidney; “Totemism”, **Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)**, Ed. James Hastings, Edinburg, 1994, c. 12

HOPKINS, Edward Washburn, **The Religions of India**, New Delhi, 1976

HUME, David, **Din Üstüne**, Çev: Mete TUNÇAY, İmge Kitabevi, Ankara, 1995

HUME, **The Natural History of Religion**, www.utm.edu/research/hume.
Erişim tarihi: 02. 09. 2000

Hz. Davud’un İlahileri Mezmurlar Veya Zebur, İstanbul, 1980

JORDAN, Luis Henry, **Comperative Religion (İt’s Genesis and Growth)**, Scoholar Press, Atlanta, Georgia, 1986

JUNG, Carl Güstav, **Analitik Psikolojinin Temelleri**, çev. Kamuran ŞİPAL, İstanbul, 1996

KARASAR, Niyazi, **Bilimsel Araştırma Yöntemi**, Ankara, 2002

KAYA, Korhan, **Hint Mitolojisi Sözlüğü**, İmge Kitabevi, Ankara, 1997

KAYA, Korhan, **Hintlilerde Tanrı**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998

KEHRER, Günter, **Din Sosyolojisi**, Çev: Semahat YÜKSEL, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1992

KİM, Young Oon, **World Religions, II**, New York, 1982

Kitab-ı Mukaddes, Eski Ve Yeni Ahit, İstanbul, 1993

KİTAGAWA, Joseph Mitsuo “Amerika’da Dinler Tarihi”, **Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri**, ed. Mehmet Aydın, Konya, 2003

KİTAGAWA, Joseph Mitsuo, “The History of Religions in America”, **The History of Religions Essays in Methodology**, ed. Mircea Eliade ve J. M. Kitagawa, Chicago, 1959

KİTAGAWA, Joseph Mitsuo, **The Religions Traditions of Asia**, Mc Millian Publishing, New York, 1989

KİTAGAWA, J. M and John Strong, “Friedrich Max Müller and the Comparative Study of Religion”, **Nineteenth Century Religious Thought in the West**, ed. Ninian Smart, John Clayton, Steven Katz, Patrick Sherry, Cambridge, 1985, c. 3

KLİMKEİT, J. Hans, “Müller, F. Max” **Encyclopedia of Religions (ER)**, Ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987, C. 10

KLİNE, George L. “Kant, İmmanuel”, **The Encyclopedia of Philosophy**, c. 4

KÖNİG, Hilmar, (2004), *Dessau: The City of Max Müller*, Erişim tarihi: 01.03.2004, www.germanbassy-india.org.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, **Durkheim Sosyolojisi**, İstanbul, 1993

KRECH, Volkhard, “From Historicism to Funktionalism: The Rise of Scientific Approches to Religions Around 1900 and Their Socio-cultural Context” **Numen, (İnternational Review for the History of Religions)**, Vol: 47, No: 3, Leiden, 2000

KURTKAN, Amiran, **Din Sosyolojisi**, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985

KURKTAN, Amiran, **Sosyal İlimler Metodolojisi**, İstanbul, 1978

LA CAPRA, Dominick, **Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher**, Davies Group Publishers, Aurora USA, 2001

LITTLETON, C. Scott, “İndo – European Religions: Study”, **Encyclopedia of Religions (ER)**, Ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987, c. 7

LIVINGSTON, James, **Anotomy of the Sacred An Intoduction to Religion**, New York, 1989

LOCKE, John, **İnsan Anlığı Üzerine**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, 1996

LONG, Charles H. **Significations: Signs, Symbols and images in the İnterpretion of Religion**, Aurora CO USA, 1999

MACKENZİE, Donald A. **İndia: Myths and Legends**, London, 1985

MACKİNTOSH, Robert, “Monolatry and Henotheism” **Encyclopedia of Religion**

- and Ethics (ERE)**, Ed. James Hastings, Edinburg, 1994, C. 8
- MALINOWSKI, Bronislaw, **Büyü, Bilim ve Din**, Çev: Saadet ÖZKAL, İstanbul, 2000
- MASUZAVA, Tomoko, **In Serch of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion**, Chicago, 1993
- MASUZAWA, Tomoko, “Our Master’s Voice: F. Max Müller After A Hundred Years Of Solitude” **Method & Theory in the Study of Religion**, Leiden, 2003
- MAX MÜLLER, Friedrich, **Anthropological Religion, The Gifford Lectures**, London, 1892
- MAX MÜLLER, Friedrich, “Comperative Mythology”, **Chips From A German Workshop, II, (Essays on Mythology Traditions and Custom)**, London, 1867
- MAX MÜLLER, Friedrich, **Contributions to the Science of Mythology**, London, 1897
- MAX MÜLLER, Friedrich, **Introduction to the Science of Religion**, London, 1882
- MAX MÜLLER, Friedrich, **Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India**, London, 1891
- MAX MÜLLER, Friedrich, “On the Philosophy of Mythology. A Lecture Delivered at the Royal Institution.” **Selected Essays on Language, Mythology and Religion, C: I, Part 2**, London, 1881
- MAX MÜLLER, Friedrich, **My Autobiography A Fragment**, Longmans, Green and CO, London and Bombay, 1901
- MAX MÜLLER, Friedrich, **Natural Religion, The Gifford Lectures**, Londra, 1889
- MAX MÜLLER Friedrich, **Physical Religion, The Gifford Lectures**, Londra, 1891
- MAX MÜLLER, Friedrich, **Selected Essays on Language, Mythology and Religion, C: I, Part 1**, London, 1881
- MAX MÜLLER, Friedrich, **Theosophy or Psychological Religion**, London, 1893
- MAX MÜLLER, Friedrich, **The Science of Thought**, London, 1887
- MAX MÜLLER, Friedrich, **The Vedas**, Calcuta, 1956

- MAX MÜLLER, Georgiana, **The Life and Letters of The Right Honourable; Friedrich Max Müller, I**, Longmans, Green, and CO, London, 1902
- MCCLLENAN, James, “Schamanic Healing. Human Evolution and the Origin of Religion” **Journal for the Scientific Study of Religion**, Vol: 36; Issue: 3, 1997
- O’FLAHERTY, Wendy Daniger, **Hindu Mitolojisi**, Çev: Kudret EMİROĞLU, Ankara, 1996
- OLENDER, Maurice, **Cennetin Dilleri, Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler**, Çev: Nevzat YILMAZ, Dost Kitabevi, Ankara, 1998
- ÖRNEK, Sedat Veyis, **100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane**, İstanbul, 1971
- PAÇACI, Mehmet, **Kutsal Kitaplarda Ölümötesi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001
- PARRINDER, Geoffrey, **Avatar and Incarnation**, Published by Faber and Faber, London, 1970
- PARTİN, Harry B, “Classification of Religions”, **Encyclopedia of Religions (ER)**, Ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987, c. 3
- PETTAZZONİ, Rafaella, **Tanrıya Dair**, Derleyen ve Çeviren: Fuat AYDIN, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002
- PETTAZZONİ, “The Suprem Being: Phenomenological Structure and Historical Development” **The History of Religions: Essays in Methodology**, ed. Mircea Eliade ve J. M. Kitagawa, Chicago, 1959
- PRITCHARD, Edward- Evans, **İlkelerde Din**, Öteki Yayınevi, Çev: Hüsen PORTAKAL, Ankara, 1998
- RAJU, P. T. “Religions of India”, Wing Tsit ed. **An Anthology The Great Asian Religions**, Londra, 1969
- RADHAKRİSHNAN, Sirvapella, **East and West in Religion**, London, 1967
- RAY, Benjamin C. “Lang, Andrew”, **Encyclopedia of Religions (ER)**, Ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987, c. 8
- RİNGGREN, Helmer, “Comparative Mythology”, **Encyclopedia of Religion (ER)**, Ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987, C. 8
- RUBEN, Walter, **Eski Hint Tarihi**, Çev: Cemil ZİYA, İdeal Matbaa, Ankara, 1944

- SARMA, D. S. **Hint Dini Tarihine Giriş**, çev. Fuat AYDIN, İstanbul, 2005
- SHARPE, Eric J, **Comparative Religion, A History**, London, 1975
- SHARPE, Eric J, **50 Key Words, Comparative Religion**, London, 1971
- SHARPE, Eric J, “Comparative Religion”, **Encyclopedia of Religion (ER)**, Ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987, c. 3
- SMİTH, Wilfred C. “Mukayeseli Din: Nereye ve Niçin?”, **Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri**, ed. Mehmet AYDIN, Konya, 2003
- SPENCER, Herbert, **The Principles of Sociology**, Chicago, 1967
- SULLIVAN, Lawrence, “Suprem Being”, **Encyclopedia of Religion (ER)**, Ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987, C:14
- STROUMSA, Guy G, “John Spencer and the Roots of Idolatry”, **History of Religions**, Chicago, 2001, c. 41, No: 1
- RUSSEL, Bertnard, **Sorgulayan Denemeler**, Çev: Nermin ARIK, Ankara, 1995
- The Hymns Of Rigveda**, İngilizceye çev. Ralph T. G. Griffith. Ed. J. L. Shastri, Delhi, 1973
- The Laws Of Manu**, çev. Georg Bühler, ed. F. M. Müller, **S.B.E.** c. 25
- The Thirteen Principal Upanishads**, İngilizceye çev. Robert Ernest Hume, Delhi, 1990
- TOYNBE, Arnold, **Tarihçi Açısından Din**, Çev: İbrahim CANAN, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1978
- TROMPF, Garry W. “Spencer, Herbert”, **Encyclopedia of Religion**, c. 14
- TÜMER, Günay, **Çeşitli Yönleriyle Din**, A.Ü.İ.F.D. XXVIII, Ankara, 1986
- TÜMER, Günay, “Din Bilimleri”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, c. 9
- TÜRKDOĞAN, Orhan, **Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi**, İstanbul, 1989
- VALONE; David A. “Language, Race and History: The Origin of the Whitney – Müller Debate and the Transformation of the Human Sciences”, **Journal of the History of the Behavioral Sciences**, C. 32, Chicago, 1996
- VAN DEN BOSCH, Lourens Peter, (2005), “*Theosophy or Pantheism? Friedrich Max Müller's Gifford Lectures on Natural Religion*”,

Erişim Tarihi: 07.08.2005,
http://www.herenow4u.de/eng/theosophy_or_panthem_friedr.htm.

VON HENDY, Andrew, **Modern Construction of Myth**, Blomington, USA:
İndia Üniversty Press, 2001

WAARDENBURG, Jaques, **Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research**, Paris, 1973

WAARDENBURG, Jacques, “İnsanbilimleri, Sosyal Bilimler ve İslam Çalışmaları”, **Batıda Din Çalışmaları**, ed. Alper MAHİR, İstanbul, 2002

WACH, Joachim, **Din Sosyolojisi**, Çev: Enver GÜNAY, M. Ü. İ. F. Yayınları, İstanbul, 1995

WACH, Joachim, **Dinler Tarihi**, Çev: Fuat AYDIN, İstanbul, 2004

http://en.wikipedia.org/wiki/British_East_India_Company, E. tarihi: 07.08.2005

<http://de.wikipedia.org/wiki/Dessau>, Erişim Tarihi:07.08.2005

http://en.wikipedia.org/wiki/Max_Müller, Erişim Tarihi: 07.08.2005

YATES, Frances A. “Hermetism”, **The Encyclopedia of Philosophy**, ed. P. Edwards, New York, 1967, c. 3

YILDIRIM, Cemal, **Bilimin Öncüleri**, Tübitak, Ankara, 1997

YİTİK, Ali İhsan “Bhagavat Gita’da Tanrı Anlayışı”, **Hız. Meryem ve Efes, Dinler Tarihi Yazıları**, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 2001

YİTİK, Ali İhsan, **Hint Dinleri**, İzmir, 2005

YİTİK, Ali İhsan, **Hint Kökenli Dinlerde Karma İncanın Tenasüh İncanı İle İlişkisi**, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1996

YUSA, MİCHİKO, “Henotheism”, **Encyclopedia of Religion (ER)**, Ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987 c. 6

ZAEHNER, Richard Charles, **Hinduism**, London, 1966