

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

145470

**BİR DİNLER TARİHÇİSİ OLARAK MIRCEA ELIADE:
HAYATI, ESERLERİ, DİNLER TARİHİNE KATKILARI**

Rabia DAĞLI

Danışman
Doç. Dr. Ali İhsan YİTİK

145471

2004

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Bir Dinler Tarihçisi Olarak MIRCEA ELIADE: Hayatı, Eserleri, Dinler Tarihine Katkıları” 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.

3...15.1.2004

Rabia DAĞLI



TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü' nün 13.11.2008 tarih ve 23.sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 18...maddesine göre Felsefe D.B.Anabilim Dalı Yüksek Lisans /Doktora öğrencisi Rabia DAĞLI' nın "Bir Dinler Tarihçisi olarak MIRCEA ELIADE: Hayatı, Eserleri, Dinler Tarihine Katkıları" konulu tezi incelenmiş ve aday 14.11.2008 tarihinde, saat 15:30 da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 60. dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin BAŞARILI.....olduğuna oy.....birliği.....ile karar verildi.

BAŞKAN


Doç. Dr. Osman Bilen

ÜYE


Doç. Dr. Ali Murat Yitik


Doç. Dr. Himmet

KOCUR

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

TEZ VERİ FORMU

Tez/Proje No:

Konu Kodu:

Üniv. Kodu

☐ Not: Bu bölüm merkezimiz tarafından doldurulacaktır.

Tez Yazarının

Soyadı: DAĞLI

Adı: Rabia

Tezin Türkçe Adı: Bir Dinler Tarihçisi Olarak MIRCEA ELIADE: Hayatı, Eserleri, Dinler Tarihine Katkıları.

Tezin Yabancı Dildeki Adı: MIRCEA ELIADE, As a Historian of Religion: His Autobiography, His Works, His Contribution to the History of Religion.

Tezin Yapıldığı

Üniversitesi: Dokuz Eylül Üniversitesi

Enstitü: Sosyal Bilimler

Yıl: 2003

Tezin Türü:

Yüksek Lisans:



Doktora:



Tıpta Uzmanlık:



Sanatta Yeterlilik:



Dili: Türkçe

Sayfa Sayısı: 122

Referans Sayısı: 275

Tez Danışmanının

Ünvanı: Doç. Dr.

Adı: Ali İhsan

Soyadı: YITIK

Türkçe Anahtar Kelimeler:

İngilizce Anahtar Kelimeler:

1- Tarih

1- History

2- Fenomenoloji

2- Phenomenology

3- Hermenötik

3- Hermeneutic

4- Kutsal

4- Sacred

5- Sembol

5- Symbol

6- Mit

6- Myth

Tarih: 3.5. 2004

İmza: 

Tezimin Erişim Sayfasında Yayınlanmasını İstiyorum

Evet

☒ Hayır

ÖNSÖZ

Bilindiği gibi Batı Dünyası Rönesans, Reform ve Aydınlanma hareketleriyle birlikte kadim gelenekten büyük ölçüde uzaklaşmış, tanrı merkezli bir evren anlayışından insan merkezli bir evren anlayışına geçmiştir. Gerçekten de, içinde yaşamakta olduğumuz köklerinden kopmuş bu evrende, eskiden olduğu gibi gerçeğin karmaşıklığının insan tarafından algılanmasını mümkün kılan temel prensipleri ve olayları tanıyabilmek artık zorlaşmıştır. Bilim ve felsefede materyalist düşünce hakim olmuş, birey kendini tarihin özne ve etkeni olarak kabul etmiş, her türlü aşkınlığa başvuru reddetmiştir.

İşte bu durumda kutsala dönüş, kendi döneminin maddî ve manevî dönüşümüne katılmak isteyen, sadece bilmeyi değil aynı zamanda anlamayı da arzulayan çağdaş insan için kaçınılmaz bir yöntem olmuştur. Böyle bir kutsaldan uzaklaşma döneminde, inceleme fırsatı bulduğumuz Eliade, Martin Buber'in deyimiyle "Tanrı'nın gözden kayboluşu"nu hissetmiş ve dinler tarihine, çağdaş insan için bir yaratıcılık ve yeniden doğuş kaynağı aramak için yönelmiştir. Amacı kendi manevî ve mitik köklerini unutan günümüz insanına, bu aşamaya nasıl geldiğini hatırlatarak ata mirası olan ve kendinde mevcut olan hikmeti yeniden yakalamasını sağlamak, kutsalı zihinlere yerleştirerek çağdaş insanı içinde bulunduğu unutkanlıktan kurtulmaya davet etmektir. Bu açıdan, geleneği yalnızca geçmişte kalan, dolayısıyla aşılmış bir değerler toplamı değil; aksine hayata yeni bir anlam getirerek dünya görüşünü yenileyen bir etken olarak ifade edilebiliriz.

Dinler tarihi de dinî duyarlılığı kaybolan, aşındırıcı bir modernizmin tehdidi altında kalan çağdaş topluma da kendi hakikî ve otantik varlığını yeniden keşfedilme olanağı veren, bütüncül metoduyla yani insanın maddî ve manevî yönünü kapsayıcı yaklaşımıyla beşerî bilimleri tamamlayan özerk bir disiplin olmuştur. Şunu da önemle belirtmek gerekir ki, bu bakış açısı, aynı zamanda dinler tarihinin kurumsallaşmasına katkıda bulunmuştur. İşte Eliade'nin mücadele ettiği asıl konu da bu disipline uygun bir metodoloji bulma konusudur. İşte dinler tarihi, fenomenlerin anlaşılmasında tatminkâr bir metot geliştirdiği sürece sosyal bilimler, insanî bilimler ve teoloji arasında anahtar bir rol oynayacak ve bu bilimler içerisinde önemli bir konuma sahip olacaktır.

Tekâmülcü dinler tarihi eğilimlerini benimsemeyen, mitolojileri bir yalan yığını değil de, içinde kutsalın gizlendiği birer ekzistansiyel birikim olduğuna inanan Eliade, ilkeller olarak ifade edilen arkaik toplumun aslında önemli bir kültüre sahip olduğuna inanmaktadır. O, içinde yaşadığı çevreye, zaman ve mekâna ayrı bir değer atfeden arkaik bilinç ile, her türlü aşkınlığı reddeden modern bilinç arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Varlık, zaman, mekân, tarih, kutsal ve mit gibi temel kavramlar noktasında ortaya çıkan ayrımları açıklamak suretiyle yeni bir humanizm doğrultusunda rasyonel düşünce ile arkaik düşünceyi karşılaştırmaktadır. İşte Eliade'yi farklı kılan husus da söz konusu kavramlar noktasında ortaya çıkan ayrımları dile getirmesi ve iki bilinci karşılıklı sorgulamasıdır. Bu sorgulamadaki temel amacı, modern Batı toplumuna manevî köklerini hatırlatmak ve varlığı sadece maddeye indirgemeyen, her türlü aşkınlığı kabul eden "yeni bir humanizm" adını verdiği yeni bir bilinç hareketi oluşturmaktır. Çünkü o, kendisine "açıklık" sağlayan zaman, mekân kategorilerini ontolojik temelinden soyutlayarak, gerçekte kendisini sınırlayan rasyonel bilinç için, arkaik toplumlardaki zaman ve mekân kategorilerinin anlamını araştırmanın en iyi bir seçenek olduğu bilincindedir.

Çalışmamızda bu düşünceleri doğrultusunda Eliade'nin "Ebedî Dönüş Mitosu, Dinler Tarihine Giriş, Kutsal ve Profan, İmgeler Simgeler, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Mitlerin özellikleri, Dinî Düşünceler Tarihi" eserlerini temel alarak, dinler tarihine yorum metodunu getirip bu disiplin ile din fenomenolojisi arasındaki gerilimi azaltmaya çalıştığını ve dinler tarihi araştırmalarının, rasyonel bilinç ile arkaik bilinç arasındaki ilişkinin tesis edilmesi noktasında üstlendiği önemli rolünü ortaya koymaya çalıştık.

İşte kutsal, sembol ve mit kavramlarını temel alarak kutsaldan uzaklaştığını düşündüğü batı dünyasını, kutsalla karşı karşıya getirmek suretiyle dinler tarihine sunduğu katkılarını konu edinen bu araştırma, ilk olarak Eliade'ye ait kitap ve makalelerin, daha sonra onun hakkında yazılmış olan makalelerin toplanması, bunların okunup değerlendirilerek bilimsel ahlâka uygun iktibaslara yer verilmesi ve bunların yazım-ımlâ kurallarına dikkat edilerek anlaşılır bir şekilde sunulması ile meydana gelmiştir.

İşte biz de çalışmamızda, benimsediği kendine özgü metodolojisi ile köklerini unutmuş, kutsaldan uzaklaşmış günümüz insanına var oluşsal durumunu sorgulama imkânı sunan ve dinler tarihinin tarih, felsefe, sosyoloji ve psikolojiden ayrı, bağımsız bir disiplin olması yolunda mücadele veren Eliade'yi tanıma ve tanıtmaya çabası yönünde küçük bir katkıda bulunmayı amaçladık. Bu amacın gerçekleşmesi süresince hiç bir yardım ve desteğini bizlerden esirgemeyen değerli hocam Doç Dr. Ali İhsan YITİK Bey'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Rabia DAĞLI
2004/ İZMİR



ÖZET

“Bir Dinler Tarihçisi olarak MIRCEA ELAIDE: Hayatı, Eserleri, Dinler Tarihine Katkıları” başlıklı tezimiz üç ana bölüm ve bir değerlendirmeden oluşmaktadır

Tezimizin birinci bölümünde, yaşamını din bilimlerine adanmış ve aynı zamanda alanının en önemli araştırmacılarından olan Eliade'nin otobiyografisine ve din bilimlerinde yapmış olduğu değerli çalışmalarına yer verdik.

İkinci bölümde ise onun, tarih, fenomenolojik ve hermenötik temel üzerine kurulmuş olan ve dinler tarihi araştırmalarında takip edilmesi gereken metodolojik esaslarına değindik. Üzerinde önemle durduğu metodolojik esaslarıyla;

- Batı dünyası ile gizemli veya az bilinen anlamlar dünyasını karşı karşıya getirmek ve böylece yeni bir hümanizmin temelini atmak,
- Dinler tarihinin, kutsallığını kaybetmiş bir toplumda oynayacağı kültürel role işaret etme amacıyla olduğunu ifade ettik. Bu amacını gerçekleştirmek için, günümüz kültürel yaşamında ve tarih boyunca insanın yaşamış olduğu durumların kavranmasında dinler tarihini ağır sorumlulukları ile ilgilendiğini belirttik.

Üçüncü bölümde ise, düşüncesinin ana temaları olan kutsal, sembol ve mit anlayışına yer verdik. Bu üç düşünce çevresinde o, farklı çağ ve kültürlere ait çok sayıdaki örnekle, tarih boyunca insan tarafından benimsenmiş iki var oluşsal durumu ortaya koymuştur. Biri içinde bulunduğu durum ne olursa olsun mutlak bir gerçeğin olduğuna, bu dünyayı aşan kutsala inanan insan. Diğeri de her türlü aşkınlığı reddeden insan.

Bu üç bölümden oluşan tezimiz, Eliade'nin düşüncelerinin bir değerlendirilmesi ile son bulmaktadır.

ABSTRACT

Our thesis headed on “MIRCEA ELIADE, As A Historian Of Religion, His Autobiography, His Works, His Contribution to The History Of Religion” is formed in one evaluation three main chapters.

In the first chapter of our thesis, we have included, the theologist who was the most important researcher in his field and also dedicated himself to the theology, Eliade's autobiography and his valuable works in to his study.

As for the second chapter we have mentioned the principle of methodological which should be followed on afterwards for research of history of religion and also based on history, phenomenology and hermeneutic.

We have studied that he wanted to emphasize consideration of methodological essentials to bring Western World and mysteries or metaphysic world face to face in this manner in order to establish a new humanism and also that in a society which has lost its holiness aiming for the cultural role of the history of religion.

We have stated that he has been taking the heavy responsibility of the history of religions in to consideration to be able to reach his goals and in today's cultural life and throughout history the situation mankind had live in as well.

As for in the third chapter we also included the main theme observation of sacred, symbol and myth perceptiveness. In these three observation he presented two ontological situations which considered from mankind along with history related to different age and cultural with respectable amount of examples. One of them is believing in existing the absolute reality and the Holy which exceeding whole world whatever the circumstances and situations he is in. The other one is mankind who refuses every kind of transcendency.

Our thesis which has formed in three chapters has ended in evaluation of Eliade's opinion.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	i
TUTANAK.....	ii
TEZ VERİ FORMU.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR.....	xiii

BİRİNCİ BÖLÜM

MIRCEA ELIADE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. MIRCEA ELIADE'NİN HAYATI.....	1
1.2. MIRCEA ELIADE'NİN ESERLERİ.....	9
1.2.1. Mircea Eliade'nin Temel Kitapları.....	9
1.2.1.1. Metallurgy, Magic and Alchemy.....	9
1.2.1.2. The Myth of the Eternal Return.....	10
1.2.1.3. Birth and Rebirth.....	11
1.2.1.4. Pattern in Comparative Religion.....	12
1.2.1.5. Patanjali and Yoga: Immortality and Freedom.....	12
1.2.1.6. The Sacred and Profane. The Nature of Religion.....	13
1.2.1.7. Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities.....	15
1.2.1.8. Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism.....	15
1.2.1.9. Shamanism: Archaic of Ecstasy.....	16
1.2.1.10. Mephistopheles and Androgyn. Studies in Religious Myth and Symbol.....	17
1.2.1.11. From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of The History Of Religious.....	17
1.2.1.12. The Quest, History and Meaning in Religion.....	17
1.2.1.13. Zalmoxis. The Vanishin God. Comparative Studies in The Religious and Folklore of Dacia Pastern Europe.....	18
1.2.1.14. Australian Religionnes.....	19
1.2.1.15. No Souvenirs: Journal II.....	19
1.2.1.16. History of Religious Ideas I.....	20
1.2.1.17. History of Religious Ideas II. From Gautoma Buddha to the Triumph of Christianity.....	20

1.2.1.18. The History of Religions: Essays in Methodology.....	20
1.2.2.Mircea Eliade'nin Bazı Makaleleri.....	22
1.2.2.1. Cosmical Homology and Yoga: Kozmik Benzerlik ve Yoga.....	22
1.2.2.2. Rituale Hindu e la vito interiore: Hindu Ayinleri ve Derûnî Hayat.....	22
1.2.2.3. La Concazione : Mutlak Kurtuluşa Ulaşma.....	22
1.2.2.4. Despre o filozofie a lunii: Bir Ay Felsefesine Dair.....	22
1.2.2.5. Folklorul ca instrument de cunoastere: Bir Bilgi Aracı Olarak Folklor.....	22
1.2.2.6. Lerburite de sub cruce: Haç'ın Dibiindeki Bitkiler.....	22
1.2.2.7. Limbajele Secrete: Sırlı Diller	23
1.2.2.8. Introduction au tantrisme: Tantrizme Giriş.....	23
1.2.2.9. Shamanism and Indian Yogo Techniques: Şamanizm ve Hint Yoga Teknikleri	23
1.2.2.10. Actualitede la mythologie: Mitolojinin Güncelliği.....	23
1.2.2.11. Les representations de la mort chez les primitives: Ölümün İlkellerdeki Anlamı	23
1.2.2.12. Techniques de l'extase et langoges secrets: Vecd Teknikleri ve Gizli Diller.....	24
1.2.2.13. Mythologie et historie des Religions: Mitoloji ve Dinler Tarihi.....	24
1.2.2.14. Centredu monde temple, maison : Dünyanın Merkezi.....	24
1.2.2.15. Religione dei Turca- Mogol: Türk- Moğollrın Dinleri.....	24
1.2.2.16. Structure and Changes in the History of Religion : Dinler Tarihindeki Yapılar ve Değişimler.....	25
1.2.2.17. The Sacred in the Secular World: Seküler Dünyada Kutsal	25

II. BÖLÜM

MIRCEA ELIADE'NİN DİNLER TARİHİNE KATKILARI

2.1. MIRCEA ELIADE'NİN DİNLER TARİHİ METODOLOJİSİ.....	26
2.1.1. TARİH.....	27
2.1.2. FENOMENOLOJİ	30
2.1.3. HERMENÖTİK.....	38
2.2. MIRCEA ELIADE'NİN DİNLER TARİHİNE BAKIŞI.....	48

III.BÖLÜM

MIRCEA ELIADE'NİN DÜŞÜNCESİNİN ANA HATLARI

3.1. KUTSAL VE DİN DIŞI.....	51
3.1.1. Kutsala Farklı Yaklaşımlar.....	52
3.1.1.1. Kutsalın Sosyolojisi.....	52
3.1.1.2. Kutsalın Psikolojisi.....	53
3.1.1.3. Kutsalın Hermenötüğü	54
3.2. KUTSALIN MORFOLOJİSİ VE METODOLOJİK GÜÇLÜKLER.....	54
3.2.1. Kutsalın Tanımı.....	54
3.2.2. Kutsalın Metodolojik Güçlükleri	57
3.2.3. Kutsalın Ortaya Çıkışı ve Diyalektiği.....	59
3.2.3.1. Kutsal ve Din.....	59
3.2.3.2. KUTSALIN DİYALEKTİĞİ	62
3.2.3.2.1. Ayırma ve Farklılaşma.....	62
3.2.3.2.2. Paradoksal Bağntı.....	66
3.2.3.2.3. Değerlendirme ve Seçim.....	67
3.3. KUTSAL ZAMAN VE MEKAN.....	69
3.3.1. Kutsal zaman.....	69
3.3.1.1. Zamanın Çeşitliliği : Tarih ve Kutsal Tarih.....	69
3.3.1.2. Hiyerofanik Zamanın Bitişikliği ve Birliği.....	70
3.3.1.3. Mitsel Zamanın Yeniden Başlatılması.....	71
3.3.1.4. Yaratılışın Yıllık Tekrarı	74
3.3.1.5. Zamanın Yenilenmesi	75
3.3.2. Kutsal Mekân	78
3.3.2.1. Mekânsal Türdeşlik.....	78
3.3.2.2. Kutsal mekânın İnşası.....	80
3.2.2.3 Merkez Simgeciliği	82
3.4. SEMBOL	85
3.4.1. Sembolün Tanımı.....	85
3.4.2. Sembollerin Yapısı.....	88
3.4.2.1. Sembollerin Mantiği.....	88

3.4.2.2. Sembollerin Tutarlılığı	88
3.4.2.3. Sembollerin Sürekliliği	90
3.4.2.4. Sembollerin Eş Zamanlı Olmaları.....	91
3.4.2.5. Sembollerin Çok Boyutlu Olmaları	92
3.4.3. Kutsalın Bir İfadesi Olarak Sembol.....	93
3.4.4. Sembollerin Fonksiyonları.....	97
3.5. MİTOLOJİ.....	104
3. 5.1. Mitolojinin Tanımı ve Yapısı.....	104
3.5.2. Kutsalı Anlama Biçimi Olarak Mitoslar.....	107
SONUÇ.....	116
BİBLİYOGRAFYA.....	123



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Edt.	: Editör
E.R.E.	:The Encyclopedia of Religion
E.R.	: Encyclopedia of Religion And Ethics
s.	: Sayfa



BİRİNCİ BÖLÜM

MIRCEA ELIADE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. MIRCEA ELIADE'NİN HAYATI

Tezimize ilk olarak, Mircea Eliade'nin hayatı ve dinler tarihindeki kayda değer çalışmalarıyla başlamak istiyoruz.

Dini, "kutsalın tecrübesi" olarak ifade eden¹ ve dinin değişik yönlerini "kutsal"ın morfolojisi açısından inceleyen² M. Eliade, 9 Mart 1907'de Romanya'nın Bükreş kentinde doğmuştur.³ Bir dinler tarihçisi, hümanist, oryantalist, filozof ve aynı zamanda bir yazar olan M. Eliade, Gheorge Ieremia adlı asker bir babanın oğludur.⁴

Mircea Eliade'nin dinler tarihine, oryantal çalışmalara, felsefeye ve simyaya olan ilgisi lise yıllarında başlamıştır.⁵ "Üstadım" olarak ifade ettiği Raffaele Pettazzoni ile mektuplaşarak dinler tarihi alanında önemli bilgiler elde etmiş ve bu alanda uzmanlaşmaya karar vermiştir.⁶

Mircea Eliade lise öğreniminin yedinci yılında (yaklaşık 1923-1924 yıllarında) biyoloji, fizik, kimya gibi bilim dallarından uzaklaşmış, bunun aksine edebiyata, felsefeye, oryantal çalışmalara ve dinler tarihine olan ilgisi artmaya başlamış, aynı zamanda Doğu Klasik Kültürü de oldukça dikkatini çekmiştir. Tüm gayretleri, dinlerin ve tarihin, üzerinde görüş belirtilmeyen, açıklama yapılmayan yönlerine çözümler bulmaya yönelik olmuştur.⁷ 1924 yılında lise sekizinci sınıfa geldiğinde, artık kendisini bir üniversite öğrencisi olarak hissetmiş, üniversitede klasik filoloji dersleri almayı düşünmüş ve bir çok felsefe kitabı okuyarak,0 öğrenimine zemin teşkil

¹ Joseph Kitagawa, "Mircea Eliade", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, Newyork, 1987, c.V. s.85.

² Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi*, Geçit Yayınları, Kayseri, 1999, s.113.

³ Allan Buullock – R.B. Woodings, John Cumming, *Twentieth Century Culture*, Harper and Row Publishers, Newyork 1983, s.120; Kitagawa, a.g.m. s.85; Eliade, *Autobiography*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988, s.3; Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, The University of Chicago Press, Chicago- London, 1982, s.203.

⁴ Eliade, *Autobiography*, s.3.

⁵ Kitagawa, a.g.m., s.85.

⁶ Ünal, a.g.e., s.113.

⁷ Eliade, *Autobiography*, s.64.

etmeye çalışmıştır. Yine bu dönemlerde dinler tarihi, oryantal incelemeler ve simya konularında makaleler yazmış, makalelerini sadece “*Zinaul Ştiintelor Populare*” de değil “*Orizontul, Focia Tinerimii, Universul Literar and Lumea*” 'da da yayımlamış,⁸ 1925 yılında arkadaşlarıyla birlikte yüzüncü makalesinin sunuşunu kutlamıştır. Bu şekilde para kazanarak dinler tarihi ve oryantal incelemeler konusunda bini aşkın kitap satın almıştır.⁹

Böylece Mircea Eliade orta öğrenimini başarıyla tamamladıktan sonra, 1925 yılında Bükreş Üniversitesi Felsefe Bölümüne kaydolarak yüksek öğrenimine devam etmiştir.¹⁰ Üniversite öğreniminde, Metafizik ve Mantık Ana Bilim Dalında genç öğretim görevlisi Nae Ionescu'nun “*Faust and the Problem of Salvation*” (Kötülük ve Kurtuluş Problemi) konulu konferansının sonunda zihninde bir takım felsefi soru ve problemler oluşmuştur. Bu nedenle Mircea Eliade, kendi şevk ve gayretinin Nae Ionescu'nun konferanslarıyla uyarıldığını ve üniversiteye sadece Nae Ionescu'nun derslerini dinlemeye gittiğini ifade etmektedir.¹¹ Böylece Mircea Eliade, kendisinden hayat tecrübesinin önemini, sezgiyi, akıl dünyasının ve numenler aleminin psikolojik gerçekliğini öğrendiği Nae Ionescu'nun öğrencisi olmuştur.¹² Ancak 1926 yılında dinler tarihine olan ilgisi gittikçe artmış ve kütüphanede bu alanla ilgili yazılmış eserleri okumaya çalışmıştır. Bu arada çeşitli haftalık dergilerde, oryantal yazarlar, ilgisini çeken tarihî şahsiyetler ve üzerinde düşünülecek, tartışılacak kitaplar hakkındaki düşüncelerini yazma çalışmalarına devam etmiştir.¹³

Mircea Eliade'nin hayatında dönüm noktası olarak kabul edebileceğimiz bir olay da, 1927 yılında İtalya'ya gidip orada Papini, Buonaiuti, Mocchiora gibi çok beğendiği yazarlarla görüşme ve fikir alış verişinde bulunma fırsatı elde etmiş olmasıdır. Tüm bu gelişmelerin yanısıra İtalyan Rönesans Felsefesine büyük bir ilgi duymuş¹⁴, İtalyan Rönesans Felsefesini tez konusu olarak çalışmıştır.¹⁵

⁸ Eliade, a.g.e., s.92.

⁹ Eliade, a.g.e., s.94.

¹⁰ Eliade, a.g.e., s.101,102,103.

¹¹ Eliade, a.g.e., s.85; *Ordeal by Labyrinth*, s.17.

¹² Kitagawa, a.g.m., s.85.

¹³ Eliade, *Autobiography*, s.109.

¹⁴ Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, s.5.

¹⁵ Eliade, *Autobiography*, s.121.

Aynı zamanda İtalya'da bulunduğu dönemlerde oryantal çalışmalara olan ilgisi devam etmiş, dolayısıyla oryantal incelemeler konulu eserleri okumaya çalışmıştır. İtalyan Rönesans Felsefesi ile ilgili tüm eserleri elde ederek, lisans tezini hazırlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Mircea Eliade'nin çalışmasında en çok "*Aesthetic Ideas*" (Asetik Düşünceler), "*The origins of the Novel*" (Romanın Kaynağı) gibi eserlerin sahibi Menendez Pelayo'nun derin bilgisinden oldukça etkilendiğini belirtmek gerekmektedir.¹⁶ Aynı zamanda Mircea Eliade çalışmasında hermetizm¹⁷, ököltizm¹⁸, simya¹⁹ ve bunların doğu ile ilişkisi konusundaki materyalleri elde etmiş, tezinde Hint felsefesi hakkındaki bilgilere yer vermiş ve çalışması böylece Karşılaştırmalı İtalyan Rönesans Felsefesi Tarihi şeklinde bir görünüme sahip olmuştur.²⁰

Mircea Eliade, tez yaptığı dönemlerde tanınmış Hint Felsefesi Tarihçilerinden Surendranath Dasgupta ile birlikte Hint felsefesi tarihi çalışmalarına başlamıştır. Hint felsefesini, Sanskritçeyi ancak Hindistan'da bir üniversitede öğrenebileceği düşüncesiyle ve tezini Doğu Felsefesi incelemeleriyle bir bütün halinde ortaya koymak amacıyla Kassimbazar Prensi Manindra Chandra Nandry'e, kendisinin Rönesans felsefesi ile ilgili bir lisans tezi hazırladığını, aynı zamanda Hint felsefesine büyük bir ilgi duyduğunu, Kalküta Üniversitesinde Dasgupta ile birlikte çalışmak istediğini bildirdiği bir mektup yazmıştır. Ancak tüm bu planları Kassimbazar

¹⁶ Eliade, a.g.e., s.128.

¹⁷ Hermetizm: Sır mahiyetindeki düşünceleri açıklayan bir sistemdir. Orta doğunun hakim geleneği olan gnostik doktrinlerin yaygın şekilde yer aldığı Hermetik literatürde ortaya konulan Tanrı, evren ve insan ilişkisi açısından Gnostik düşünceyi yansıtan aynı zamanda astroloji ve büyüde yer veren dinî-felsefî bir sistemdir. (A.F. Walls, "Hermetic Literature" , **Evangelical Dictionary of Theology**, Ed. Walter A. Elwell, Baker Book House Company, United States of America, 1984, s.508.)

¹⁸ Ököltizm terimi, astroloji ve simyadan, gizemli tedavi yöntemlerini ve büyüye kadar uzanan bir dizi uygulamalara işaret eder. İnsanın normal bilgi sisteminin ötesinde yer alan gizemli , sırlı bilgi , fenomen ve olayları inceleyen; ilahi bir değeri olan anlamlı söylem , bilgi ve ruhsal durumları içeren uygulamaları ele alan bir disiplindir. Doğa üstü varlıklarla irtibat sayesinde elde edilen bu üstün nitelikler , böylesi gizemli bir disipline dayalı olan uygulamalar etkin ve canlı bir gerçekliği ifade eder. (Antoine Fairu , " Occultism" , The Encyclopedia of Religion, c. XI., s.38; R.M.Enroth, "Occultism", **Evangelical Dictionary of Theology**, s.787.)

¹⁹ Simya: Sayılarla harflerin gizli güçler taşıdığına inana ve onların yardımıyla kimya alanına da el atarak topraktan ve başka kimyasal maddelerden altın ve gümüş yapmaya uğraşan bir çeşit büyücülük. Ayrıca simya , ilkel hipnotizmacılık niteliği de taşımış ve insanların irade güçlerine egemen olmayı denemiş bir büyü şeklidir.(Orhan Hançerlioğlu, **İnanç sözlüğü** , Remzi Kitabevi, İstanbul ,1983, s.576.)

²⁰ Eliade, a.g.e. ,s.144.

Prensi'nin vereceği cevaba bağlı idi.²¹ Nihayet ağustos ayında Eliade beklediği mektubu almış ve bu mektupta Kassimbazar Prensi, ilk önce, Surendranath Dasgupta ile birlikte Hint felsefesi çalışma isteğinden dolayı Mircea Eliade'yi kutlamış, Sankritçeyi öğrenmek, Hint felsefesini anlayabilmek için en az beş yıllık bir çalışma gerektireceğini bildirmiştir. Bu cevap üzerine Eliade, tezini bitirerek felsefe lisansını almış²², Sanskritçe ve Hint Felsefesi Tarihi eğitimi almak üzere 20 Kasım 1928'de Kalküta'ya hareket etmiştir.²³ Bu dönemde Batı'daki en büyük Hindologların dahi bir Hindistan tecrübesinin olmadığı düşünüldüğünde böyle bir teşebbüs kayda değer olarak görülebilir.

Artık Kalküta'ya ulaştıktan sonra M. Eliade, tamamen Sanskritçe ve Hint Felsefesi üzerine yoğunlaşmış ve üniversitede Dasgupta'nın "Sankarian Vedanta" ve "Samkhya" felsefesi konusunda verdiği derslere katılmıştır.²⁴ Bununla birlikte Dasgupta, Eliade ile daha çok doktora tezi olarak çalışmaya başlayacağı Samkhya-Yoga'nın teknik terimleri konusunda çalışmış ve ona Yoga doktrini tarihi ya da Klasik Yoga-Vedanta ve Budizm arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşmasını önermiştir. Ancak Eliade, hocası Dasgupta'nın Yoga Felsefesi ve Yoga Felsefesinin Hint Düşünce Tarihindeki yeri konusunda yeterince bilgi verdiğini düşünerek bir felsefi sistem olarak Yoga'nın kendisine çok ilginç gelmediğini ifade ederek Tantrizm ve şiirlerde, destanlarda aynı zamanda folklorde yer alan farklı yoga biçimlerine ilgi duymuştur.²⁵

Mircea Eliade çalışmalarına devam etmek amacıyla münzevi hayatı yaşayan ve yoga tekniğini uygulayan Hint dervişlerinin on iki yılda bir gerçekleştirdiği toplantıyı gözlemlemek amacıyla Allahabad kentine gitmiştir. Artık 1929 baharında Hindistan'ı farklı bir bakış açısıyla incelemiş, daha önce elde edemediği güzellik ve mânâları, Hindistan'ın gizemli yönlerini anlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla bir süre Hindistan'da kalarak tezini tamamlamayı düşünmüştür.²⁶ Yine tezini çalışmak amacıyla hocası Dasgupta'nın ilk önce, üniversitede bulunarak dersler almasını, daha sonra meditasyon tekniklerini pratikte incelemesini tavsiye etmesine rağmen, seçkin Hint zahidlerinin bulunduğu Himalaya bölgesindeki Hardwar ve Rishikesh

²¹ Eliade, a.g.e., s.146.

²² Eliade, a.g.e., s.151.

²³ Eliade, a.g.e., s.154; Ordeal by Labyrinth, s.5.

²⁴ Eliade, *Autobiography*, s.160

²⁵ Eliade, a.g.e., s.176.

²⁶ Eliade, a.g.e., s.179.

kentlerine giderek Hintli zahitleri gözlemlemiş, buralardaki kütüphaneleri, kutsal mekanları ziyaret etmiştir.²⁷ Dolayısıyla M. Eliade bu gezilerinde oldukça çok sayıda Hintli zahitle görüşmüş ve onlardan pek çok bilgi almıştır.²⁸ Aynı zamanda kendisi de bu uygulamalara katılarak bazı zahidlerin ve yoga uygulayıcılarının gösterdikleri davranışları, kendilerini niçin tanrılar şeklinde düşündüklerini dolayısıyla bu dönüşümü ve bedenin ölümsüzlüğünü anlamıştır.²⁹ Onun için Hindistan bilimsel çalışmaların ötesinde bir anlama sahipti. Orada gizlenmiş bir sırı ortaya çıkarma çalışmalarında kendi varoluşuna da bir anlam katabileceğini düşünüyordu.³⁰

Himalayalar'daki gözlemlerini tamamlayıp geri döndüğünde ise, tezinin Samkhya Felsefesi, Yoga Psikolojisi konulu ikinci bölümünü tamamlamış ve *Revista de Filosofie*'de yayımlamak üzere Radulescu Motru'ya göndermiştir. 1931 yılının baharında Karşılaştırmalı Yoga Tekniği Tarihini çalışmış ve tüm Hint Kültür Tarihi ile bütünleştirmek istemiştir.³¹ Dolayısıyla bilimsel araştırma için en uygun yer olarak düşündüğü Hindistan, ona insanoğlunun bilinen, kalıplaşmış durum ve şartlarını ortadan kaldırmak suretiyle ulaşılan kurtuluşun derin mânâsını bildirmiş, bu konuyu Yoga kitabının "Immortality and Freedom" alt başlığı altında incelemiştir.³²

M. Eliade'nin Hindistan'da kalması, ona kutsalın tarihî olaylarla değil, kozmik olaylar sayesinde tezahür ettiğini ifade eden ve aynı zamanda Çin-Güney Doğu Asya-Akdeniz Dünyası ve Hindistan gibi köy kültürünün hakim olduğu bölgelerin ortak bir unsuru olarak gördüğü "Kozmik Din" inancını anlamasını sağlamıştır. Bununla birlikte Hindistan'da kalarak Hint dinî yapısını derinlemesine anlaması, Romanya kültürünü anlamasına yardımcı olmuştur. Hinduizmin oluşumundaki ilk temel unsurları, Ari öncesi dönemin önemini idrak ederek, Hint dindarlığının önemli karakteristik özelliklerinin önceki toplumların katkılarıyla oluştuğunu düşünmüştür. Bir başka deyişle, Hint Dinî yapısının temel özelliklerinin Ari öncesi döneme bağlı olduğu ve Hint Dinî yapısının temelinde Hint yerli halkının bulunduğu, bu yerli halkın katkılarıyla Hint dininin şekillendiğini ifade etmiştir. Eliade böyle bir ilişkinin Romanya Kültür Tarihinde de yer aldığını ifade ederek Romanya kültürünün Dacian Kültür

²⁷ Eliade, a.g.e., s.187.

²⁸ Eliade, a.g.e., s. 191

²⁹ Eliade, a.g.e., s.198.

³⁰ Kitagawa , a.g.m. , s.85.

³¹ Eliade, *Autobiography*, s.201.

³² Kitagawa, a.g.m., s.85.

tarafından şekillendiği, bir başka deyişle, Romanya Kültürünün Dacian kültürüne dayandığı sonucuna ulaşmıştır.³³

Dolayısıyla o'nun hayatında Hindistan'ın, izleri zor silinecek bir etkisi vardır. Kendisini etkileyen ve şekillendiren dinî geleneğin "Hindu geleneği" olduğunu ifade etmiştir.³⁴

1933 yılında "Yoga=Hint Mistisizminin Kökenleri Üzerine Bir Deneme" adlı tezi ile Felsefe Doktora ünvanı alarak Nae Ionescu'nun asistanı olarak Bükreş Üniversitesine atanmış ve bu üniversitede Hint felsefesi ve Dinler tarihi dersleri vermiştir.³⁵ Üniversitede öğretime başladığında ilk olarak "Problem of Evil in the History of Religions" (Dinler Tarihinde Kötülük Problemi) ve "Ortaçağ Budist Düşüncesinde Kozalitenin Ortadan Kalkışı" konusunda dersler vermiştir. Bu konular da yeterince bilgi sahibi olduğunu ifade ederek dersinin genel bir planını belirlemekten başka hiçbir ön hazırlık yapmadığını ve derslerine oldukça çok sayıda kişinin katıldığını bildirmektedir.³⁶ Ders işleme metodu ise, sistematik olmayıp, o anki durum ve şartlara göre gelişmekte ve en iyi bilgilerin kitaplarda bulunduğunu ifade ederek konu ile ilgili temel problemleri ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁷

1933-1939 yılları arasında Bükreş Üniversitesinde Hint Felsefesi ve Dinler Tarihi dersleri veren M. Eliade, 1940 yılında Romanya Kültür Ateşesi olarak Londra'ya atanmış ve bir yıl sonra aynı görev dolayısıyla Lizbon'da bulunmuştur. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ülkesine dönmeyerek 1945 yılında Fransa'ya gitmiş, Masson-Oursel tarafından Yoga konusunda dersler vermek üzere Sorbonne Hint Araştırmaları Enstitüsüne davet edilmiştir.³⁸ 1945-1955 yılları süresince Paris'te kalan³⁹ M. Eliade, 1956 yılında Chicago Üniversitesine davet edilmiş ve davet edilmesiyle Chicago Üniversitesi, dinler tarihi incelemelerinin önemli bir merkezi olmuştur. Aynı zamanda Eliade'nin Chicago'ya atanmasıyla birlikte Kuzey Amerika'daki çeşitli kolej ve üniversitelerde din ve dinî araştırmalar müstakil bir

³³ Eliade, *Autobiography*, s.203.

³⁴ Douglas, Allen, Dennis Doennig, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, Newyork and London, 1980, s.85.

³⁵ Eliade, *Autobiography*, s.215.

³⁶ Eliade, a.g.e., s.270; *Ordeal by Labyrinth*, s.74.

³⁷ Eliade, *Autobiography*, s.279.

³⁸ Bullock, Woodings, Cumming, a.g.e., s.211; Kitagawa, a.g.m., s.80; Eliade, *Autobiography*, s.307.

³⁹ Kitagawa, a.g.m., s.87.

bölüm olarak yayılma göstermiştir. "*Cosmos and History*" (1959), "*The Sacred and the Profane*" (1959), "*Myths, Dreams and Mysteries*" (1960), "*Images and Symbols*" (1969), "*Myths and Reality*" (1963), "*Mephistopheles and the Androgyne*" (1965), "*Zalmoxis*" (1972), "*The Forge and Crucible*" (1962), "*The Quest*" (1975) adlı eserleri ile genç okuyucuları oldukça derinden etkilemiştir.⁴⁰

Eliade'nin Amerika Birleşik Devletlerine gidişi, onun için ikinci bir göçtü. Buna rağmen kısa bir sürede çevresine uyum sağladı. Chicago Üniversitesi, dinler tarihi çalışmaları açısından iyi bir geleneğe sahipti. Eliade, Joachim Wach'tan devraldığı mirası çok iyi değerlendirerek Charles H. Long ve Joseph M. Kitagawa ile birlikte Dinler Tarihi Bölümü'nün sesini dünyaya duyurdu.⁴¹

1961 yılında ise, J. M. Kitagawa ve Charles H. Long'un da katkılarıyla "*History of Religions=An International Journal for Comparative Historical Studies*" isimli, karşılaştırmalı tarihi çalışmaları içeren uluslararası bir periyodiğin yayınına başladı.⁴²

Bu yıllarda Eliade'nin çalışmaları İngilizceye tercüme edilmeye başlanmış ve böylece çalışmaları ve kendisi daha geniş halk kitlelerine ulaşmıştır. Ayrıca 1958'de Chicago'da kurulan Amerikan Dinler Tarihi Derneği'nin (ASSR) de aktif bir üyesiydi. Bu üyeliğiyle Amerika'da Dinler Tarihi çalışmalarında bulunan birçok akademisyenle de tanışma fırsatı buldu.⁴³

1961'de Ernst Jünger ile birlikte *Antaios* dergisini çıkarır. 1965'in şubat ve mart aylarında Meksika'ya giderek Collegio de Mexico'da Hint dinleri seminerleri verir. 1969'da "*Mitler ve Semboller*" isimli kitabı Chicago Üniversitesi yayınları arasında "*Studies in Honor of Mircea Eliade* *takdim*" yazısıyla çıkar. Aynı yıl Arjantin'e girek çeşitli üniversitelerde dinler tarihi ile ilgili konferanslar verir. Aynı zamanda edebiyat ve felsefe onur doktoraları alır. 1973'de Avusturya Bilimler Akademisi üyeliğine seçilir.⁴⁴

⁴⁰ Kitagawa, a.g.m., s. 88.

⁴¹ Eliade, *Autobiography II*, The University of Chicago Press, Chicago- London, 1988, Önsöz, s.xi.

⁴² Douglas, Dennis, a.g.e., s.91-92.

⁴³ Eliade, *Autobiography II*, Önsöz, s.xiii.

⁴⁴ Mircea Eliade, Ioan Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, (Çev. Ali Erbaş), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 18.

Eliade'nin en büyük arzularından birisi, başlangıçta dört ciltlik bir proje olarak tasarladığı *"Dini Düşünceler Tarihi"* adlı eserini yayımlamaktı. Ancak sağlığı elvermediği için son cildini tamamlayamadı. Eserinin birinci cildini 1974'de, ikinci cildini 1987'de, 1983'de ise bitirmeye ve yayınlamaya muvaffak oldu.⁴⁵

Eliade'nin yaşamındaki son önemli girişimi, ilkçağlardan günümüze kadar insanoğlunu dini tecrübelerinin tarihinde etkin bir rol oynamış inançlar ve ritüelleri, mitleri, sembol ve kişileri ihtiva eden *"The Encyclopedia of Religion"* adlı eserin editörlüğünü yapmış olmasıdır. Bu çalışmasıyla dünyanın herbir yerinden seçkin bilim adamlarının çalışmasıyla dini formların özü ve açık tanımlarını dünya bilgisine kazandırmayı amaçlamıştır

Bu çalışmalarıyla çağımızın önemli Dinler Tarihçileri ve Din Fenomenologları arasında yer alan Mircea Eliade 1986 yılında Chicago'da yaşamını kaybetmiş, ölümü bir trajedi ve sembol olarak ifade edilmiştir.⁴⁶

⁴⁵ Carl Olson, *The Theology and Philosophy of Mircea Eliade*, Macmillan Publishing, London, 1992, s.6.

⁴⁶ Kitagawa, a.g.m., s.89.

1.2. MIRCEA ELIADE'NİN ESERLERİ

1.2.1. Mircea Eliade'nin Temel Kitapları

Mircea Eliade, Amerika Birleşik Devletleri'ne göç edip Chicago Üniversitesi'nde dinler tarihi çalışmalarına başladıktan sonra, bir "bilim adamı" olarak etkinliğini daha da artırmış oldu. Bu dönemden sonra, Fransızca ve Romanca yazdığı eserleri on dört dile çevrildi.⁴⁷ Eserlerinin on dört dile çevrilmesi, doğal olarak onu daha geniş halk kitlelerine ulaştırmış ve bir "bilim adamı" olarak tanınmışlığını daha da arttırmıştır.

Hayatında da belirttiğimiz gibi Eliade, her ne kadar bilimsel araştırmalarla meşgul olsa da, o kendisini bir romancı olarak da düşünmüştür. Dolayısıyla o, bir dinler tarihçisi olduğu kadar aynı zamanda bir edebiyatçıdır. Ancak bu konu başlığı altında onun edebî eserlerine değil, sadece İngilizce'ye çevrilmiş olan bilimsel eserlerine yer verilecektir.

Din bilimleri konusunda çok ciddi çalışmalar yapan Eliade'nin inceleme fırsatını bulduğumuz belli başlı eserleri şunlardır:

1.2.1.1. Metallurgy, Magic and Alchemy. 1938.

Babil Simyası başlığı ile Türkçe'ye çevrilen bu eser, metalurjik bilginin fonksiyonlarını konu edinen bilimsel bir risaledir. Eliade bu eserinde bir çok arkaik toplumda taş ve metallerin kutsal alandan geldikleri için profan olmayıp, nitelik olarak farklı bir yapıya sahip olduklarını anlatmaktadır. Arkaik toplumlarda, insanoğlunun başka bir kozmik düzey bulmasına yani o zamana kadar bilinmeyen ya da anlamsız görünen gerçeklerle ilişkiye girmesine yardım eden şeyin, bu madenlerin varlığı olduğunu ifade etmektedir. Doğanın kutsallığının özel bir yapısını ortaya koyan taş ve metallerin çeşitli dinsel değerlerini analiz etmektedir. Bunların insana dayanıklılık ve süreklilik ifşâ ettiğini, her zaman değişmeden kendi olaral kalmasıyla dikkat çekerek arkaik insanın, kendisini ona benzetmekle varlığın yok edilemez ve mutlaklığını ifade ettiğini belirtmektedir. Geniş malzeme ve pek çok

⁴⁷ Allen Doeing, a.g.e., s.229.

örnekle, doğanın hiçbir zaman doğal olmadığını, kutsal bir değerle yüklü olduğunu, "bir cazibe", "bir esrar", "bir yücelik" sunduğunu bildirmektedir.⁴⁸

1.2.1.2. The Myth of the Eternal Return. 1954.

Kitap ilk olarak, Kozmos ve Tarih başlığını taşımaktaydı. Daha sonra Eliade bu başlığı "Arketipler ve Tekerrür" olarak değiştirir. Ama, sonunda Fransız yayıncının önerisiyle "Arketipler ve Tekerrür"ü alt başlık yaparak, kitabı 1949'da "Edebî Dönüş Mitosu" başlığıyla basılır.

Araştırmanın asıl konusu, arkaik insanın kendisine yönelik kurduğu imgeler ve kozmos'da sahip olduğuna inandığı yer hakkındadır. Kitabında arkaik insanın, kozmos'un bir tarihi olduğu inancını, ancak bu tarihi, mitoslarla korunan ve aktarılan bir "kutsal tarih" olarak kabul ettiğini vurgulamaktadır.

Bu kutsal tarih, mitoslar aracılığıyla zamanın başlangıcında gerçekleşen, büyük olayları yeniden güncelleştiren törenler için, örnek model oluşturmaları anlamında sonsuza dek tekrarlanabilen bir tarihtir. Mitoslar, insanın yürüttüğü tüm sorumlu etkinlikler için geçerli paradigmaları, örnek modelleri korur ve aktarırlar. Bu paradigmatic modellerle kozmos ve toplum, periyodik olarak yeniden doğarlar. Dolayısıyla bu kutsal tarih, kendilerini kozmos'la ve kozmik ritimlerle ayrılmaz bir biçimde bağlantılı olarak gören arkaik insanın tüm faaliyetlerine örnek olması bakımından, mitoslarla sonsuza dek devamı sağlanan bir tarihtir. Kitabında paradigmaların yeniden üretiminin ve mitsel olayların bu şekilde tekrar edilmesinin, arkaik toplumların dinî düşünceleri üzerindeki etkilerini tartışmaktadır. Eserin teması, arkaik toplumların somut, tarihsel zamana karşı çıkarak her şeyin başlangıç zamanına yani, "Kutsal Zamana" periyodik olarak dönüşe duydukları özlemdir. Bu tema, Arketipler ve Tekerrür, Zamanın Yeniden Doğuşu, Talihsizlik ve Tarih, Tarihin Terörü olmak üzere dört bölümde sergilenmiştir. Bu bölümlerde, Eliade, temel primitif ontolojik kavramsallaştırmayı, bir nesnenin ya da bir eylemin ancak bir arketipi taklit ya da tekrar etmek suretiyle "gerçek" bir eylem ve "gerçek" bir varlık olabileceği şeklinde formüle eder. Örnek bir modele sahip olmayan, bir arketipi

⁴⁸ Eliade, *Babil Sımyası*, (Çev. M.Emin Özcan) Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002, s.11-15.

bulunmayan, başlangıç zamanına dönmeyen her şeyin anlamsız ve hakikatten yoksun olduğunu ifade eder.⁴⁹

Son bölümde ise, bilinçli ve istekli olarak tarihi yaratan modern insan ile periyodik olarak tarihi yok eden, tarih ötesi modeller ve arketipler bularak tarihi değersizleştiren arkaik insanı karşılaştırmaktadır. Ayrıca bu bölümde Eliade, her tarihsel olayın tüm ve tek anlamının, yalnızca gerçekleşmesinde bulan tarihselci felsefenin hiçbirisinin, kişiyi tarih teröründen kurtaramayacağını ve bütün modern çözümlerin umutsuzlukla sonuçlanacağını bildirir. Arketiplere dönüş ve tarihin bu şekilde reddinin, her zaman etkili olup olmadığına karar vermenin kendisine ait olmadığını, ancak böyle bir düşünce sayesinde on milyonlarca insanın yüzyıllar boyu umutsuzluğa kapılmadan, intihar etmeden, ruhsal kısırlığa düşmeden büyük tarihsel baskılara dayanabildiğini belirtir.⁵⁰

1.2.1.3. Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture. 1958.

Arkaik toplumlardaki inisiyasyonu (kutsala katılma ritüellerini) tahlil etmekte ve bu inisiyasyonların doğa üstü ve aşkın modelleri ilham eden mistik atalar ve doğa üstü varlıklar tarafından ilham edildiği düşüncesini konu edinmektedir. Arkaik toplumlarda bir arketipin taklit edilmesi ve kutsala katılma ritüelleri, insanı tarihsel zamandan çıkarıp, onu başlangıçtaki mitosların çağına atmaktadır. Arkaik toplumlar bu şekilde, kendi kutsal tarihlerinin yeniden güncelleştirilmesi ile manevî olarak yeniden doğduklarına inanmaktadırlar. Artık birey dindışı ve anlamsız bir zaman içinde yaşamamakta, mitsel başlangıç anı ile çağdaş olarak tarihsel zamanı aşmakta, kendini yeniden doğurabilme, yeni bir dünya ve yeni bir yaşam örgütlenme fırsatı yakalamaktadır.

Kutsal zamanı her yeniden güncelleştirmede arkaik insan, varoluşunu değiştirmekte, tanrısal modele benzer hale gelme şansı elde etmektedir. Bunu gerçekleştirme, onun yeniden doğuşu olarak ifade edilmektedir.⁵¹ Tüm bunlar arkaik toplumun gerçeğe duyduğu özlemi, varlık arayışını ortaya koymaktadır.

⁴⁹ Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, (Çev. Ümit Altuğ), İmge Yayınları, Ankara, 1994, s. 26-31.

⁵⁰ Eliade, *a.g.e.*, s. 147- 151.

⁵¹ Eliade, *Birth and Rebirth*, The University of Chicago Press, Newyork, 1958, s. 13-18.

Arkaik insanın hayatının merkezinde yer alan bu inisiyasyonun Batı insanın hayatında yer almadığını ve bu inisiyasyonların yokluğunun Batı toplumu ile Arkaik toplumu birbirinden ayıran en önemli özelliklerden biri olduğunu da ifade etmektedir.

1.2.1.4. Pattern in Comparative Religion. 1958.

Eliade'nin kitapları arasında önemli bir yere sahip olan ve Dinler Tarihine Giriş başlığı ile Türkçe'ye çevrilen bu eser "Din nedir? Hangi aşamada din tarihinden söz edebiliriz?" gibi temel sorulara cevap aramaktadır. Dinsel biçimler tarihi sorusunun ancak belli sayıda hiyerofanilerin (kutsalın tezahürlerinin) incelenmesinden sonra sorulabileceğini ifade ederek, araştırmasında farklı düzlemlerdeki birçok hiyerofaniye yer vermiştir.⁵² İncelemesine gök, su, yer, taşlar gibi kozmik düzlemde yer alan hiyerofanileri irdelemekle başlamıştır. Bu kozmik düzlemde kutsalın morfolojisini, sembollerin yapısal sistemlerini, kutsalın tezahürünün diyalektiğini, kutsal ve dindışına dayanarak dinî tecrübenin tabiatı ve yapısı konularındaki düşüncelerini ortaya koymuştur. Daha sonra biyolojik (ay, güneş, bitkiler, tarım, cinsellik gibi) ve yer hiyerofanilerini (kutsal yerler, kutsal topraklar gibi) ele almış, son olarak da mit ve sembolleri incelemiştir. Amacı, bu hiyerofaniler aracılığı ile tüm dinlerdeki ortak öğeyi yani kutsalı anlamak ve insanın kutsal ile ilişkisini çözümlemektir.

Ön sözünde ise, metodolojisinin en önemli konuları arasında yer alan kutsalın "indirgenemez olma" özelliği konusuna yer vermiştir. Kutsalın tezahürlerinin sadece fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, ekonomi, dilbilim ile açıklanamayacağını, böyle bir indirgemeci yöntemin, hiyerofanilerin özgün olan "kutsal" niteliğini yok sayacağını önemle vurgulamaktadır.

1.2.1.5. Patanjali and Yoga: Immortality and Freedom. 1958.

Orjinal adı Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne.

⁵² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, (Çev. Lale Arslan), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 22, 23.

Eliade, bu eserini Kalküta Üniversitesi'nde doktora yaptığı dönemlerde kaleme almıştır.

Giriş bölümünde Yoga ve Hint felsefesinin kutsallıktan uzaklaşan Batı için öminivurgulamaktadır. Hint felsefesinin temel aldığı, insanın yok oluştan ve tarihsellikten kurtulma çabalarının, ölümsüzlük arayışlarının Batı toplumunun var oluşsal problemlerine bir cevap niteliği taşıdığını ifade etmektedir.

Eliade diğer eserlerinde olduğu gibi, bu eserinde de temel hareket noktası olan "Kutsalın tezahürü"nden hareket ederek batıl inanç olarak da ifade edilebilen dinî fenomenlerin, sembollerin anlamını yorumlamaktadır.

Dokuz bölümden oluşan eserin ilk iki bölümü Yoga doktrinleri, otonomi teknikleri, yoga-sutralar ve yoga'nın açıklamaları ile ilgili geniş bir bilgiyi ihtiva etmektedir. Yoga'nın asıl amacının, insanı somut dünyadan ve zamana bağılıktan kurtararak, kutsal dünya ve kutsal zamana taşımak olduğunu belirtmektedir. Diğer yedi bölüm ise yoga ve Brahmanam, yoga'nın zaferi, budizm, tantrizm, patanjali, yoga'nın değişik doktrin ve tekniklerini içermektedir.⁵³

1.2.1.6. The Sacred and Profane. The Nature of Religion. 1959.

Eliade'nin bu kitabında okuyucu, kutsal ve dindışını, insan tarafından tarih boyunca üstlenilmiş iki varoluşsal durumu kavrayacaktır. Eliade, bir dinler tarihçisi olmasına rağmen, kitabını sadece kendi bilim dalının bakış açısı ile yazmamıştır. Dinî tecrübelerin, insanın genel davranışı içinde yer alması nedeniyle arkaik insanın dinî tecrübelerini; felsefi, antropoloji, fenomenoloji ve psikoloji çerçevesinde ele almıştır. Amacı, dinî tecrübelerin, insanın doğa karşısındaki tepkilerinin çoğu zaman kültür yani sonuçta tarih tarafından şartlandırılmış olsa da, tarihin neden olduğu çeşitli farklılıkları ve değişimleri göstermekten çok, onun kendine ait özelliklerini, dünyaya ilişkin dindışı tecrübeye farklılıklarını açığa çıkarmaktır. Dinî değerlerle yüklü bir dünyada insanın durumunu tasvir etmektir.

Dindar insan, dünyada kendine özgü bir konum üstlenmektedir. İçinde bulunduğu tarihsel şartlar ne olursa olsun, dindar insan mutlak bir gerçeğin

⁵³ Eliade, *Patanjali and Yoga*, Shocken Books, Newyork, 1976, Önsöz, s. 1-3.

olduğuna, bu dünyayı aŗsa da, burada tezahür eden ve bundan dolayı onu kutsallaŗtıran ve hakikî kılan kutsala her zaman inanmıŗ, bunu beslenmeden cinselliğe kadar hayatın her bir yönüyle ortaya koymaya  alıŗmıŗtır. Hayatın kutsal bir kökene sahip olduğuna ve insan varoluŗunun dinsel olduğu ölçüde gerçek olduğuna inanmıŗtır.

İnsan, tarihî efsanelerde muhafaza edilen kutsal tarihi yeniden g ncelleŗtirmekle tanrıların yanına, hakikî ve anlamlının içine yerleŗmekte ve burada tutunmaktadır. Dindar insan için kutsal, en m kemmelenen bir gerçekliktir. Bu gerçeklik aynı zamanda bir g  , bir etkinlik hem de hayat ve üretkenlik kaynağıdır. Dolayısıyla zaman, mekân, eylem açısından kutsal içinde yer alma arzusu, onun objektif bir gerçeklik içinde yer alma arzusunu, bir hayal içinde değil de hakikî ve etkin bir dünyada yaŗama arzusunu ifade etmektedir. Bu yaŗam modeli onun varoluŗunun tüm düzlemlerinde kendini göstermektedir.⁵⁴

Dindar insanın tam aksine dündar olmayan insan ise, kendisini tarihin öznesi olarak kabul etmekte ve her türlü aŗkınlıđa baŗvuruyu reddetmektedir. Diğer bir ifadeyle,  eŗitli tarihsel konumlar içinde kendini açığa çıkarttığı haliyle, insanlık durumu dıŗında hiçbir insanlık modelini kabul etmemektedir. Kendine ait bir dünyaya sahip olabilmek için, dünyayı ve kendini kutsallıktan arındırması gerektiğini d ŗ nmektedir. Kendini, atalarının b til itikatlarından kurtardığı ve arındırdığı ölçüde tanıyabilmektedir. İŗte Eliade'nin bu kitabı, birbirinden farklı "iki varoluŗ tarzı"  er evesinde kutsal mekân, kutsal zaman, doğanın kutsallığı ve kozmik din, mit, ritüeller, sembolizm hakkındaki çözümlerini ihtiva etmektedir. Farklı tarihsel dönemlere ve birbirinden farklı dinî geleneklere ait dindar insanın kozmos'a ve kendi eylemlerine bakıŗ açısını, dinî değerle yüklü bir dünyadaki insanın durumunu geniŗ bir malzeme ve örnekle okuyucuya sunmaktadır.⁵⁵

⁵⁴ Eliade, **Kutsal ve Din Dıŗı**, ( ev. Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara, 1992, s. 43-45.

⁵⁵ Eliade, **a.g.e.**, s.178- 180.

1.2.1.7. Myths, Dreams and Mysteries.The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities.1960.

Eliade, bu eserinde arkaik ve doğu toplumların düşünce yapısı ile "modern" toplumun düşünce yapısını karşılaştırmaktadır. Batı dünyasının, arkaik dünyayı ve Asya'nın ruhiyatını anlamaya yöneldiğini ve batının bu manevî değerleri doğru bir şekilde anlayabilmesi için incelediği dokümanlardaki eksistansiyel durumları yorumla ortaya koymaya çalışmakta, mit ve sembol yorumunun önemine ilişkin görüşlerini dile getirmektedir. Aynı zamanda kutsaldan uzaklaşan, kendi dışındaki kültür ve gelenekleri yok sayan çağdaş seküler varoluş tarzındaki batı kültürünün karşılaşılabileceği muhtemel çöküş tehlikesini belirtmekten de kaçınmamaktadır.

1.2.1.8. Images and symbols. Studies in Religious Symbolism. 1961.

Sembollerin analizlerinin yapıldığı araştırmaları ihtiva etmektedir. Dünya imgesi, merkez simgeciligi, yükselme simgeciligi, ebedilik simgecilikleri, bağlayıcı Tanrı ve düğüm simgeciligi, sınır konumlar simgeciligi, üretkenlik simgeciligi, vaftiz, tufan ve su imgeciligi gibi pek çok simgeye ilişkin örnekler sunmaktadır.

Eliade'ye göre simgeler, tarihsel olarak şartlanmış insanı, tarihsel anın kapalı dünyasından zengin manevî bir dünyaya yansıtan güçlerdir. Kişi, işler hale getirdiği imgeler ve simgeler aracılığıyla tarihselliğinden kurtularak kutsal alana geçmektedir. İmgeler-simgeler, bilinçsizce, tesadüfler sonucu ortaya çıkmış değillerdir. Bunlar bir gerçeği ortaya koymakta ve varlığın en gizli yönlerini açığa çıkartmaktadır. İşte böyle bir işleve sahip olan simgeleri Eliade, bu kitabında geniş bir malzemeye okuyucuya sunmaktadır.⁵⁶ Çünkü onun metodolojisinde dinler tarihçisi, belirli bir davranış biçiminin tarihî durumlarını tanımaya çalışırken, diğer taraftan da o davranışların yapısını, içerdiği mesajı ortaya çıkarmalıdır. Aynı zamanda her dinî sembolün pek çok varyantlarının bulunduğunu da ifade etmektedir. Varyantlarından sadece biri veya birkaçı göz önünde bulundurulsa bile o sembolün mânâsını idrak etmenin

⁵⁶ Eliade, **Myth, Dreams and Mysteries**, Harwill Pres, London and Glasgow, 11960, s. 23-26

⁵⁷ Eliade, **İmgeler Simgeler**, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yayınları, Ankara, 1992, s.19-21.

imkansız olduğuna işaret etmiş ve eserinde de farklı kültüre ait pek çok simgeyi yoğun bir şekilde ele almıştır.

1.2.1.9. Shamanizm. Archaic of Ectasy. 1964.

Eliade, bu kitabını şamanizmi bütünlüğü içinde ve genel dinler tarihi çerçevesindeki yerine oturarak ele alan ilk çalışma olarak ifade etmektedir. Şamanizmi, bir bunalım, hatta gerileme içindeki bir psikenin kendini dışa vurması olarak gören bir ruhbilimci, bunun yanı sıra bir şamanın, rahibin ya da büyücünün toplumsal işleviyle ilgilenen bir toplum bilimci, şamanlığı oluşturan öğelerden herhangi birinin (örneğin davulun veya seanslarda uyuşturucu madde kullanımının) tarihini ortaya koymaya çalışan bir budun bilimci olarak değil de, bir dinler tarihçisi olarak ele almaya çalışmıştır.⁵⁸ Çünkü, dini olguların şifresinin çözümlenerek derin anlamların ortaya çıkarılması işi, dinler tarihçisinin bir görevidir. Bunu yapmadıkça, dinler tarihi araştırmacısı asıl görevini yerine getirmiş sayılmayacaktır.

Kitabında şamanizmi, arkaik esime (kendinden geçme) tekniklerinden biri, vecdin özel bir tekniği olarak tanımlamaktadır. Ona göre şamanizm, aynı zamanda hem gizemcilik, hem büyü, hem de terimin geniş anlamıyla bir dindir. Mistikliğin tarihinde oynadığı rol bakımından önemli olan şamanizm, kutsalın sayısız dışa vurumlarından birisidir. Arkaik toplumların, tarihsel ve somut dünyadan manevî durumlara ulaşma çabalarının bir ürünüdür. Şamanlıkta, bizimkinden farklı olmasına karşın tutarlılıkta ve ilginçlikte hiç de aşağı kalmayan geniş bir manevî dünya ile karşı karşıya kaldığımızı belirtmiş, çeşitli tarihsel ve kültürel yönleriyle konuyu karşılaştırmalı ve dinler tarihçisi olarak ele almıştır. Orta ve Kuzey Asya, Kuzey ve Güney Amerika, Güneydoğu Asya ve Okyanusya, Hind-Avrupalı kavimlerinde, Tibet-Çin ve Uzakdoğu'da şamancıl simge, ideoloji ve teknikleri karşılaştırmalı olarak geniş bir malzemenin yorumuyla okuyucuya sunmuştur.⁵⁹

Şamanlık olgusunun kendisine, ideolojisinin analizine, tekniklerinin, simgelerinin ve mitolojinin tartışılmasına değer vermiştir. Böyle bir anlayış içinde tasarlanmış ve beş yıllık çalışma süresini almış olan bu eserin, şamanlığın çeşitli

⁵⁸ Eliade, **Şamanizm**, (Çev. İsmet Birkan), İmge Yayınları, Ankara, 1999, s. 7-10.

⁵⁹ Eliade, **a.g.e.**, s. 16-17.

yönlerinin hiç biri hakkında son sözü söyleyemeyeceğini ifade etmekten de kaçınmamıştır.

1.2.1.10. Mephistopheles and Androgyn. Studies in Religious Myth and Symbol. 1965.

Bu eser, Eliade'nin "mistik ışığın tecrübeleri, Bütün'ün Sırrı, ya da Mefisto ve Androjeni, Kozmik ve Eskatolojik Yenilenme, İpler ve Kuklalar" olmak üzere dört grup dinî mit ve sembol üzerindeki yorumlarını ihtiva etmektedir. Bu dört makale Eliade'nin fenomenolog, tarihçi, morfolog ve mukayeseci yönlerini, dolayısıyla onun dinler tarihi araştırmalarında takip edilecek metodolojik esaslarını ortaya koymaktadır.

Önsöz ise; Myths, Dreams and Mystries adlı eserinde olduğu gibi, Dinler Tarihi'nin Batı'nın manevî dünyasına bir ivme kazandırmasının önemini içermektedir.

1.2.1.11. From Primitives to Zen: A Themotic Sourcebook of the History of Religious.1967.

Eliade'nin bu eseri, "Tanrılar, Tanrıçalar ve Tabiatüstü varlıklar; Köken ve Yaratılış mitleri; İnsan ve Kutsal; Ölüm ve Ölüm Sonrası, Eskatoloji; Kutsalın Uzmanları: İkel hekimlerden, Mistikler ve Din Kurucularına; Tanrı ve İnsan hakkında spekülasyonlar" olmak üzere altı ana bölümden oluşmaktadır.⁶⁰

1.2.1.12. The Quest, History And Meaning in Religion.1969.

Eliade, bu kitabında dinler tarihinde tarihsel bilginin değil, konusu olan tarihsel malzemenin yorumlanarak günümüze aktarılmasının önemi üzerinde durmaktadır. Kutsallığını kaybetmiş bir toplumda hermenötik yöntemle dinler tarihinin oynayacağı kültürel role işaret etme amacında olan Eliade, kutsalın ve onların tarihî tezahürlerinin sistematik bir yorumunun gelişmesini hedef almaktadır. Çünkü mevcut malzemeler sadece geçmişten bahsetmezler, aynı zamanda modern insanın da ilgisini çeken eksistansiyel durumları ortaya koymaktadır. Dolayısıyla

⁶⁰ Eliade, **From Primitives to Zen**, The university of Chicago Pres, Chicago, 1996, s.ix-xxv.

geçerli bir yorum uygulandığı zaman, dinler tarihi eskilerin birikimi olmaktan kurtulacak, anlaşılması ve ortaya çıkarılması beklenen bir mesajlar dizisi olacaktır. Bunun yanı sıra dinler tarihi mitolojilerin, sembollerin ve dinî yapıların anlamını ortaya koymakla önemli ölçüde zenginleşecek ve yeni bir hümanizmin temellerini atmış olacaktır.⁶¹

Eliade'nin bu kitabı "Yeni Bir Humanizm, 1912-1962 Arası Batı'da Dinler Tarihi Çalışmaları, Dinin Kökenlerini Araştırma, Kriz ve Dinler Yenilenmesi, Kozmogonik Mitoloji ve Kutsal Tarih, Cennet ve Ütopi: Coğrafi Mitoloji ve Eskatoloji, Giriş Törenleri ve Modern Dünya, Dinî Düalizm Konusunda açıklamalar" olmak üzere on üç makalenin toplamından meydana gelmektedir. İlk dört makalesinde, dinler tarihi çalışmalarında takip edilecek metodolojik esasları konu edinmektedir.

Dinî yapıların indirgenemez özelliği nedeniyle sadece psikoloji, sosyoloji, antropoloji, dilbilimi gibi disiplinlerle anlaşılamayacağını, dinler tarihçisinin metodunun psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve lengüistin metoduyla aynı olmadığını, konu alanının dinî tecrübe veya dinî bir dünya görüntüsüyle ilgili olan semboller olduğunu, din bilimcisinin dinî fenomenlerin hem anlamına hem de tarihine gereken önemi vermesi gerektiğini önemle vurgulamaktadır.

1.2.1.13. Zalmoxis. The Vanishing God. Comparative Studies in the Religious and Folklore of Dacio and Pastern Europe. 1972.

Eliade, bu eserinde Daçyalıların dinlerinin aslını, içinde doğup büyüdüğü toplumun kayda değer mitolojik geleneklerini, folklorik ürünlerini, yine kendi ülkesinin kültürünü tahlil etmeye çalışmıştır. Eseri, Daçyalıların etnik adlarının dinî kökenleri, Zalmoxis kültü, Romanya kültüründe kozmogoni miti, Roma şamanizmi gibi konuları ihtiva etmektedir.

1.2.1.14. Australian Religionnes: An Introduction.1972.

Eliade bu eserinde, Avusturya dinlerindeki doğa üstü varlıkları tartışmaktadır.Yüksek Tanrılar hakkındaki tartışmada Edward Burnett Taylor

⁶¹ Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, (Çev. Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1995, s. 7-10

(Primitive Culture: İlkel-Arkaik Kültür), Frazer (Golden Bough: Altın Dal) gibi evrimcilerin ve Anrew Long (The Making of Religion: Dinin Oluşumu) gibi anti evrimcilerin bir tenkidini sunmaktadır. Doğa- st  varlıkların yanısıra yine Avustralya mit ve ritüelleri, bunların sahip oldukları özellikleri; dünyayı yeniden yaratanı yenileyen, kişi dünyanın ve her şeyin yaratıldığı zamana götüren köken mitleri; kutsal zaman ve mekan; mitsel coğrafya, giriş törenleri; sır kültleri gibi konulara da yer vermektedir.

Batının menşeine ve başlangıçta olana duyduğu  zlem, onları tarihle karşı karşıya getirmiştir. Ancak Eliade, sadece tarihi vasıtalarla dinin kökenlerini araştırma faaliyetlerinin başarısızlıkla sonuçlanacağını ifade etmektedir.      bir mitolojinin veya dini fenomenin daima tarihle şartlanmış olması bu mitolojinin veya fenomenin varlığını, gerçek anlamını açıklamaz.

Tüm bunların yanı sıra Avustralya ve ilkel dinlerin zengin bir dinî toprakla beslendiğini; son derece yaratıcı ve üretken olduklarını; belirli bir süreç içerisinde olup biten, geri çevrilmesi mümkün olmayan tarih anlayışına değil de; semboller, mitler, ritüeller aracılığıyla tekrarlanabilen kutsal bir tarihe ilgi duyduklarını ifade etmektedir. İşte bu ayırımında, Batı ile Doğu ve Arkaik toplumu birbirinden ayıran en önemli özelliklerinden biri olduğunu vurgulamaktadır.

1.2.1.15. No Souvenirs: Jounal II, 1957-1969.

Bu günlük, Eliade'nin Avrupa'da geçirdiği ve 1956'da Chicago  niversitesi'ne gelişiyle birlikte Amerika'da edindiği tecrübeleri, Meksika ve Japonya gözlemlerini ihtiva etmektedir. Ayrıca Eliade bu kitabında, kendisinin edebî ve ilm  dünyaları birbirine bağlamaya çalıştığını ifade etmektedir. Eliade'nin kendi eserlerine yönelik düşünceleri, Goethe ve Papini'nin kendisinde bıraktığı kalıcı izleri, öğrencilerle yaptığı konuşma ve tartışmaları, hippiler hakkındaki gözlemleri gibi günlük hayatında ve çalışmalarında karşılaştığı birçok olayı konu edinmektedir.

1.2.1.16. History of Religious Ideas. I. Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I. 1974.

Üç ciltlik araştırmasının birinci cildidir. Araştırmasının ilk iki bölümü, dinler tarihinin son dönemlerini tasvir eden temel yapı ve modellerin formülasyonu bakımından son derece önemlidir. Eseri; İsrail, Budizm öncesi Hindistan, Grek Dini, Mezopotamya, Mısır, İran ve diğer dinî hareketler hakkındaki araştırmalardan oluşmaktadır. Önceki çalışmalarında dinî fenomenleri eş zamanlı ve morfolojik bir biçimde inceleyen Eliade, bu kitapta kutsalın tezahürlerini kronolojik sıraya göre yorumlamaktadır. Bu tarihî çalışması dinî yapıların tarihsel olmayan morfolojik tahliline dayanmaktadır.⁶²

1.2.1.17. History of Religious Ideas. II. From Gautamo Buddha to the Triumph of Christianity: Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II. Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna.1982.

3 ciltlik kitabının ikinci cildi olan bu eser şu bölümlerden oluşmaktadır: "Eski Çin Dinleri", "Brahmanizm ve Hinduizm: İlk Felsefeler ve Kurtuluş Teknikleri ", "Budha ve Çağdaşları", "Budha'nın Çağrısı: Ebedi Dönüş Teröründen Sözle İfade Edilemeyen Ebedî Mutluluğa", "Roma Dini", "Orfeus, Pitagoras ve yeni Eskatoloji", "Mahokosyapa'dan Nagorjuna'ya kadar Budizmin Tarihi. Mohavira'dan sonra Caynizm", "Hindu Sentezi: Mahabharata ve Bagavat Gita", "Yahudiliğin Sıkıntıları: Vahiyden Tora'nın yüceltilmesine", "Hellenistik Dönemde Senkretizm ve Yaratıcılık", "Yeni İran Sentezleri", "Hristiyanlığın Doğuşu", " İmparatorluk Çağında Putperestlik", "Hristiyanlık ve Gnosis", "Tanrıların Alacakaranlığı".

1.2.1.18. The History of Religions: Essays in Methodology

Joseph M. Kitagawa ile birlikte sekiz maddeden oluşan bu kitabın editörlüğünü yapmıştır. Kendisinin bu kitapta yer alan "*Methodological Remarks on*

⁶² Eliade, **Dinsel İnaçlar ve Düşünceler Tarihi I**, (Çev. Ali Berkday) Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2003, c.I, s.4-7.

the Study of Religious Symbolism” başlıklı makalesinde, dinî fenomenlerin incelenmesinde takip edilecek metodolojik esasları ifade etmektedir.

Düşüncesinde kutsal, kendini semboller aracılığıyla ortaya koymaktadır. Dinler tarihçisinin görevi ise, hermenötik yöntemle sembollerin içerdikleri anlamları, sahip oldukları eksistansiyel değerleri ortaya koymaktır. Ele aldığı konular insan, onun düşünce yapısı, davranışları ve dünyadaki konumu olması nedeniyle dinler tarihçisi, sosyolog, psikolog, antropolog ve dilbilimcileri tarafından ortaya konulan verileri de kabul ederek dinî davranış ve sembolere yönelik genel düşünceler oluşturabilmelidir. Görevi, üzerinde çalıştığı dinî fenomen ve sembollerle ilgili çeşitli alanlardaki uzmanlar tarafından yapılan çalışmaları bilmek ve dinî verileri değerlendirip bir bütün olarak ortaya koymaktır.⁶³

Dolayısıyla bu makale, Eliade'nin metodolojisini ve üzerinde önemle durduğu hermenötiğini anlamada büyük önem taşımaktadır.

⁶³ Eliade, “Methodological Remarks on Study of Religious Symbolism” **The History of Religions: Essays in Methodology**, ed. Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, Chicago-London, 1959, s. 88

1.2.2. Mircea Eliade'nin Bazı Makaleleri⁶⁴

1.2.2.1. Cosmical Homology and Yoga: Kozmik Benzerlik ve Yoga.

Yoga teknikleri aracılığıyla, zihinsel ve psikolojik olmak üzere bütünlük içerisinde kutsal alana geçişi ve kutsalda odaklanmayı konu edinmektedir.

1.2.2.2. Rituale Hindu e la vito interiore: Hindu Ayinleri ve Derûnî Hayat.

Bagavat-Gita ve Upanişadlardaki şekliyle Hint mistisizmini, teknik ve amaçlarını ele almaktadır.

1.2.2.3. La Concazione : Mutlak Kurtuluşa Ulaşma.

Yoga teknikleri aracılığıyla, insanî varoluşsal şartların yok edilişi ele alınmıştır.

1.2.2.4. Despre o filozofie a lunii: Bir Ay Felsefesine Dair.

Konusu "Ay"ın arkaik toplumlardaki farklı algılanış şekilleri ve onların aya dair inanç ve düşünceleridir.

1.2.2.5. Folklorul ca instrument de cunoastere : Bir Bilgi Aracı Olarak Folklor.

Eliade bu makalesinde insan bilincinin bir ürünü olarak, folklorün sınır ve yapılarını işaret etmektedir. Frazer'in teorisini de tenkid ederek ilkel büyüün bâtıl ve psikolojik bir bunalım olarak kabul edilemeyeceğini, modern nedensellik kurallarıyla açıklanamayacağını, sadece tarihsel olarak ele almanın bir metodolojik hata olacağını vurgulamaktadır.

⁶⁴ Eliade'nin makaleleri için bakınız., Allen, Doeing, **a.g.e.**, 41-85.

1.2.2.6. Lerburite de sub cruce : Haç'ın Dibiindeki Bitkiler.

Değişik dîni geleneklerdeki bitki motiflerini konu edinmektedir.

1.2.2.7. Limbajele Secrete: Sırlı Diller.

Bu makale, Tantrik metinlerde ve Müslüman şair Hafız'ın eserlerinde yer alan sembollerin derin anlamlarını konu edinmektedir.

1.2.2.8. Introduction au tantrisme : Tantrizme Giriş.

Tantrizmin değişik şekil ve uygulamalarına yer verilmiştir. Guru ile öğrencisi arasındaki yakın ilişki, sembollerde yer alan gizemli mânâlar, sembollerin çok anlamlılığı ve sembollerde zıtların (profane nesnede kutsalın açığa çıkması) birleşimi konularına ağırlık vermiştir.

1.2.2.9. Shamanism and Indian Yoga Techniques: Şamanizm ve Hint Yoga Teknikleri.

Bu makalesinde Eliade, şamanizm ve Yoga tekniklerinin hedeflerini, kendileri aracılığıyla kutsala katılımı ele almıştır.

1.2.2.10. Actualitede la mythologie: Mitolojinin Güncelliği.

Mitler, başlangıç zamanında gerçekleşen olayları konu edinen hikayeler olmasıyla ilk varoluşları ve herşeyin örnek modelini, arketipleri ilan etmektedir. Bu durumda arkaik düşüncede mitler, mutlak kutsallığı ifşa etmektedir. Çünkü o, tanrıların yaratıcı faaliyetlerini anlatmaktadır. Başlangıç zamanda cereyan etmiş tarihin, tanrıların ve tanrısal varlıkların zamanın başlangıcında yaptıklarının bir anlatısıdır. Onların yaratıcı faaliyetleri hakkında anlatılan herşey, kutsal alana aittir ve bunun sonucu olarak mitler Varlık'ı, gerçekliği, etkinliği ifşa etmektedir.

1.2.2.11. Les representations de la mort chez les primitives :Ölümün İlkellerdeki Anlamı.

İlkelerin düşüncesinde, ölümün insanî varoluşun şartlarından biri olmaktan çok başlangıç zamandan düşüşün bir ifadesidir. Yeni bir ontolojik düzeyde yer almanın bir şekli, yeni bir uyanış-yeniden doğumdur.

1.2.2.12. Techniques de l'extase et langoges secrets: Vecd Teknikleri ve Gizli Diller.

Şamanizmi bir zihni ve psikolojik bir bozukluğun ifadesi olarak gören anlayışların reddedildiği, bunların kutsalın bir tezahürü olarak ifade edildiği bir makaledir.

1.2.2.13. Mythologie et histoire des religions: Mitoloji ve Dinler Tarihi.

Eliade'ye göre dinler tarihçisi, belirli bir tarihi süreç içinde meydana gelmesi sebebiyle dîni fenomenleri sadece tarihsel olarak ele almamalıdır. Çünkü, her biri aynı zamanda en derin anlamlara, varoluşsal değerlere sahiptir. Onun görevi, fenomenlerin içerdiği anlamları ve varoluşsal değerleri; sosyoloji, psikoloji, etnoloji, dil bilim gibi bilimsel disiplinlerin verilerini de kullanarak yorum metoduyla bir bütün olarak ortaya koymaktır. Bu yapıldığı ölçüde tarih ile fenomenoloji arasındaki gerilim azalacaktır.

1.2.2.14. Centre du monde temple, maison: Dünyanın Merkezi.

Bu makalesinde Eliade, mimari yapıların basit geometrik tasarımlar olmadığını, kutsalın tezahürüyle dünyanın merkezini temsil ettiğini ve evrenin bir imgesi olduğunu ele almaktadır. Kutsalın tezahürüyle düzeyler arasında bir kopuş gerçekleşmektedir. Kopuşun gerçekleştiği yerde yukarıya doğru (tanrısal dünya) ve aşağıya doğru (alt bölgeler, ölümler dünyası) bir açıklık oluşmakta ve böylece üç kozmik düzey birbiriyle iletişim kurma fırsatı yakalamıştır, işte kutsalın tezahür etmesi ve üç kozmik olanın kesiştiği ve aşkınla iletişimin mümkün olduğu bir mekân olmasından dolayı burası Axis Mundi'dir. Böyle bir yer evrenin bizâtihi merkezinde

yer alır. Çünkü dindar insan, kutsala yakın bir yerde olma özlemini taşıdığından dolayı meskun dünyayı onun çevresinde inşa etmeye çalışır.

1.2.2.15. Religione dei Turca-Mogol: Türk –Moğollar’ın Dinleri.

Eliade bu makalesinde Türklerin, Budizm ve İslam’dan önceki dîni anlayışlarına ve dîni anlayışlarındaki arkaik unsurlara yer vermektedir.

1.2.2.16. Structure and Changes in the History of Religion: Dinler Tarihindeki Yapılar ve Değişimler.

Eliade dîni tecrübenin evrensel bir boyutu olduğunu, tüm tarih boyunca insanlar tarafından üstlenilen bir takım pozisyon ve durumları temsil ettiğini, her birinin özünde kutsala dahil olma düşüncesinin yer aldığını ifade etmektedir. Her ne kadar dîni tecrübenin temelinde bulunan öz, yani kutsal düşünce değişmese de, zamanın akışı içinde bu tecrübelerin değişikliğe uğradığını da dile getirmektedir. İşte dinler tarihçisi, dîni, tecrübelerin anlamını doğru bir şekilde günümüze aktarabilmek için dîni fenomenlerin değişen ve değişmeyen tüm yönlerini dikkate alması gerektiğini ifade etmektedir.

1.2.2.17. The Sacred in the Secular World: Seküler Dünyada Kutsal.

Eliade bu makalede, dini yapılarda ifade edilen mesajları bulmanın dinler tarihçisine ait olduğunu ifade ederek, dinler tarihçisinin, tarihçi olduğu kadar bir hermenutist ve bir din fenomenologu olarak da çalışmak zorunda olduğunu belirtmektedir.

II.BÖLÜM

MIRCEA ELIADE' NİN DİNLER TARİHİNE KATKILARI

2.1. MIRCEA ELIADE' NİN DİNLER TARİHİ METODOLOJİSİ

Mircea Eliade'nin yapıtlarını incelediğimizde, dinler tarihi metodolojisinin kutsal ve sembolden oluşan iki temel üzerine oturmuş, tarihî, fenomenolojik ve hermenötik olmak üzere üçlü bir yaklaşımdan oluştuğunu görmekteyiz.

O'na göre, dinler tarihinin konusu kutsal ve sembole ait belgeler, tarihten gelmektedir. İşte bu nedenle Eliade, metodolojisinde ilk adım olarak tarihe yer vermektedir. Ancak dinî fenomen, sadece tarihî bir fenomen değildir. Dinî fenomen, aynı zamanda daima sosyal, ekonomik, psikolojik bir fenomendir. Dinî fenomenlerin tarihiliği bize dinî fenomenin ne olduğunu, onu gerçek anlamını vermez. Dinî fenomenin ne olduğunu kavramak için dinler tarihi araştırmacısı tarihten aldığı belgeleri bir araya getirir ve bu belgelerin bütünlüğünü ve temel niteliğini, sahip olduğu ortak özelliği belirlemeye çalışır.

Bu noktada Eliade, ikinci bir yöntem olarak fenomenolojiyi gündeme getirir. O'na göre belirli sayıda fenomen bir araya getirildikten sonra, tüm fenomenlerdeki temel unsur, yani ilâhî değer ortaya çıkarılmalıdır. Dolayısıyla her dinî fenomen, kendi özünü oluşturan kutsal çerçevesinde anlaşılmalı ve dinî fenomenlerin incelenmesinde dinî bir ölçüt esas alınmalıdır.

Tarihî ve fenomenolojik yaklaşımdan sonra Eliade'nin üzerinde ısrarla durduğu diğer bir yöntem, dinî olguların içerdiği mesajı çözümleme işlemi olan hermenötik yöntemidir. Tarihî ve fenomenolojik yöntem, dinî bir olguyu dinî anlamda tanımlamayı, hermenötik de dinî olgulardan tarihi aşan özellikte olanları ayırmayı dener ve dinî olguların içinde yer alan kutsalı ifşâ etmeye çalışır.¹

Bir başka ifade ile hermenötik; neden, niçin gibi sorularla dinî fenomenlerdeki kutsal düşüncüyü çözümlemeye ve günümüz insanına aktarmaya çalışmaktadır.

¹ Julien Ries, "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik", **Din ve Fenomenoloji**, ed. Constantin Tacou, (Çev. Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 11.

Eliade'ye göre, dinî olguların incelenmesinde bu üç yöntem dikkate alındığı süreçte, başarılı bir din tarihi çalışmasının gerçekleştiğinden bahsetmek mümkün olacaktır.

Kısaca bahsettiğimiz Eliade'nin bu metodoljik yöntemini şimdi daha ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalışalım.

2.1.1. TARİH

Eliade, belirli bir tarihî süreç içinde meydana gelmesi sebebiyle, her bir dinî fenomenin aynı zamanda tarihî bir fenomen olduğunu ve dinî fenomenin kendi tarihi dışında anlaşılmasının mümkün olamayacağını ifade eder. Yani, kendi kültürel ve sosyo- ekonomik muhtevasının dışında "saf dinî bir fenomen" yoktur. Çünkü her bir insanî fenomen belirli bir tarih içerisinde gerçekleşmiş, her bir dinî tecrübe, özel bir tarihî muhteva içinde ifade edilmiş ve nakledilmiştir. Bu durumda "fenomeni meydana getiren süreçtir" şeklindeki modern ilmin temel prensibini gözden uzak tutmamak ve belirli bir kültür içindeki fenomenlerin tarihini incelemek, anlamak, geçirdiği merhaleleri çözümlmek gerekecektir.²

Eliade'ye göre her bir dinî tecrübe, belirli bir kültürel ve sosyo- ekonomik çerçevede yerini alır, her bir dinî fenomen aynı zamanda tarihsel bir fenomendir, insanlık tarihinin bir olayıdır. Bu durumda dinler tarihinde ilk adımı tarihçi atar, dinî biçimlerin tarihi yeniden kurulur ve her birinin toplumsal, iktisadî ve siyasî şartları yeniden belirlenir. Her bir dinî fenomenin belirli bir tarihsel çerçevede ifade edilmesi, insanlık tarihinin bir olayı olması nedeniyle dinler tarihi araştırmacısı, konunun tarihi bir obje olduğunu sürekli göz önünde bulundurmalı ve öncelikle bir tarihçi olmalıdır.³

Çünkü kutsal, her zaman belli bir tarihsel dönem içinde kendini gösterir. En bireysel ve en aşkın mistik tecrübeler bile tarihsel koşulların etkisi altındadır. Bu durumda kutsalın tezahürü olan, kutsalın özel bir şeklini açığa çıkaran hiyerofaniler, aynı zamanda tarihsel bir belge olmaktadır. Her tarihi belge, anlamak istediğimiz süreçte bizim için değerlidir. Bu belgeler, ancak tarih çerçevesinde anlaşılmalıdır.

² Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s.13.

³ Ries, a.g.m., s. 8-9.

Zaten her belge, kutsalın nasıl var olduğunu, nasıl gerçekleştiğini ya da nasıl düşünüldüğünü ve tarihsel bir an olarak insanın kutsal karşısındaki konumunu ortaya koyduğu sürece bir hiyerofani olarak kabul edilmekte her belge de bu iki açıklama nedeniyle değer taşımaktadır.⁴

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Eliade'ye göre dinî tecrübenin tarihiliğini kabul etmek, onları dinî olmayan bir takım davranış şekillerine indirgeme anlamına gelmez. Bir başka deyişle, her bir dinî fenomenin, daima tarihî bir fenomen olduğunu benimsemek, onu ekonomik, sosyal veya politik bir tarihe özgü kılmak değildir.⁵

Bu açıklamalara göre diyebiliriz ki; Eliade tarihin, kutsalın bir çıkış yeri olduğunu ve tüm hiyerofanilerin, tarih içinde doğup geliştiğini kabul etmektedir. İşte bundan dolayı o, hiyerofaniler tarihe indirgenmediği sürece tarihe bir değer atfetmekte, dinî belgeleri aynı zamanda tarihî bir belge olarak görmektedir.

Ancak Eliade, dinî fenomenin aynı zamanda tarihî bir fenomen olduğunu kabul etse de hiçbir zaman historisizmin yani tarihselciliğin geçerliliğini kabul etmemiştir. Ona göre, insanın tarihî bir varlık olması dinî fenomenlerin belirli bir tarihî süreç içinde gerçekleşmesi nedeniyle tarihin geçerliliği inkâr edilemez. Ancak, dinler tarihinin gerçek durumunu anlamak için de, sadece insanın tarihiliğini göz önünde bulundurmanın yeterli olamayacağını şu görüşleri ile açıkça ortaya koymaktadır.

Ona göre dinler tarihçisi, mevcut materyalleri sadece tarihî bir materyal olarak görmemelidir. Eğer, mevcut materyalleri tarihî dökümanlar olarak telakki ederse, yani onları, tarih boyunca muhtelif ekzistansiyel durumların bir ifadesi olarak görürse, asıl amaç olan dinî fenomenlerin özünü kavrama mümkün olmayacaktır. Çünkü, hiç bir dinî fenomen, saf dinî fenomen değildir. Dinî fenomen, tarihte meydana gelmiş her şeyle bağlantılı olduğu için, aynı zamanda daima sosyal, ekonomik, psikolojik ve tarihî bir fenomendir.⁶ Her dinî fenomende, psikolojinin, güzel sanatların, edebiyatın, etnoloji ve dil biliminin izleri vardır. Bu nedenle dinler tarihçisi, değişik açılardan bir konuya yönelen ve kendi çalışma alanı için de önemli bir yere sahip olan bu araştırma verilerini de kullanmalıdır. Psikoloji ve semantik

⁴ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 28.

⁵ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 14.

⁶ Eliade, *a.g.e.*, s. 63.

bilimin, sembolün fonksiyonu hakkında bildirdiği şeylerin, dinler tarihçisi için büyük bir anlamı vardır. Hepsinin de araştırma konusu, insanın ve onun alemdeki yerinin anlaşılmasıdır.⁷

Dolayısıyla dinler tarihçisi, dinî fenomenin saf halde bulunamayacağı gerçeğini dikkate almalı, diğer bilimlerden gelen verileri de kullanmalı ve böylece bütüncül açıklamalar getirmelidir.

Ancak Eliade, dinler tarihinin psikoloji, sosyoloji, tarih ile olan ilişkisini kabul etmekle birlikte, bu disiplinin tarih, antropoloji, etnoloji, sosyoloji, psikoloji ve hatta şarkiyatçılıkla karıştırılmaması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre dinler tarihçileri pozitivist, ampirist, rasyonalist veya tarihsel olmadan, din olgusuna bütünsel veya sistematik açıklamalar getirmelidir.⁸ O, bir ayinin, efsanenin tarihsel incelemesinin, her hangi bir ülkenin tarihinin incelenmesi veya her hangi bir ilkel toplum hakkındaki monografik çalışmayla aynıymış gibi sadece tarihçilikle veya sosyolojik yöntemle çalışma biçimini kabul etmemektedir. Aynı zamanda dinler tarihi ifadesinde vurgunun, "tarih" kelimesinde değil "din"ler kelimesinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü O, bir şeyin tarihini yapmadan önce, bu şeyin kendine yönelmek ve onu anlamak gerektiği düşüncesindedir. Bu durumda onun metodolojisinde dinler tarihi, tarihsel bir karakter taşımamalı, bilimsel bir tarihçilikten yana tavır koymalıdır.⁹

Dinler tarihçi için bir mitolojinin veya dinî kuralın, daima tarihle şartlanmış olması, söz konusu mitolojinin veya törenin bizzat varlığını açıklamaz. Başka bir ifadeyle, dinî tecrübenin tarihiliği bize, kutsalın ne olduğunu ve dinî tecrübenin gerçek anlamını veremez. Her ne kadar dinler tarihi araştırmacısı, tarihi dökümanlarla çalışmaya mecbur olduğunu bilse de bu dökümanların kendisine yansıttığı bir takım basit şeylerden daha fazla şeyler yansıttığını, insan ve insanın kutsalla ilişkileri konusunda önemli hakikatler sunduğunu bilmelidir. Bu hakikatleri nasıl yakalayacağını bilirse, bu disipline yeni bir hayat üfleyecektir. İşte bir çok dinler tarihçisini meşgul eden problem de bu noktada yatmaktadır.¹⁰

⁷ Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", **The History of Religions: Essays in Methodology**, s. 87-88.

⁸ Eliade, **İmgeler Simgeler**, s. 3.

⁹ Eliade, **a.g.e.**, s. 4-5.

¹⁰ Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, s. 64.

Bu düşüncesiyle Eliade'nin, tarihi sosyal mücadelelerin ifadesi olarak kabul eden tarihselciliği reddettiğini görmekteyiz. Çünkü böyle bir anlayış, aşkın bir anlama sahip olan olayları tanımamakta, her aşkın unsuru dışarıda bırakmakta ve tarihi sadece içkin unsurlara başvurarak izah etmektedir. İşte tarihi, tecrübelerle aynileştiren, onun kozmosla ilişkisini reddeden, tarihin aşkın bir anlamı olması ihtimalini kabul etmeyen böyle bir anlayışı Eliade eleştirmektedir. Çünkü, ona göre büyük zamana, arketipler adını verdiği kozmosun yaratılış zamanındaki ilk örneklerle dönüş sayesinde, tarihsel zaman aşkın bir özellik kazanmaktadır.¹¹ Böyle bir anlayış kendini kozmosla ve kozmik ritimlerle ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu, diğer bir anlayış kendisinin sadece tarihle bağlantısı olduğunu düşünen bir zihnin bir anlayışıdır.¹²

Tüm bu açıklamalara göre, Eliade tarihe büyük bir değer atfetmektedir. Ancak dinler tarihinin araştırma konusu olan dinî tecrübenin, dini sembollerin yapısında bulunan varoluşsal değerleri sadece tarih ile açıklamak mümkün değildir. Böyle bir yöntem onun kutsal özelliğini yok saymaktadır.

Aynı zamanda dinî fenomen psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve dil bilimle de yakından ilişkili olduğu için, dinler tarihçisi indirgemeci bir yöntem kullanmamalı, diğer disiplinlerden gelen verileri de dikkate almalıdır. Çünkü onun görevi, fenomenlerin sadece tarihini değil, içinde taşıdığı eksistansiyel değerleri anlamak ve başkalarına anlamaktır. Dolayısıyla o, dinî verilerin hem tarihiyle, hem de anlamlarıyla ilgilenmelidir. Bunu yaptığı ölçüde dinler tarihçisi görevini tam olarak yerine getirmiş olacaktır.

2.1.2. FENOMENOLOJİ

Eliade'ye göre dinler tarihi araştırmalarında takip edilecek ikinci araştırma yöntemi fenomenolojik yöntemidir. Eliade'nin bu yöntemini açıklamadan önce "fenomenoloji" kavramını tanımlamaya çalışalım.

¹¹ Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 7; "Natale Spineto, Mircea Eliade ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki İlişki", (Çev. Huzeyfe Sayım) *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Dinler Tarihi Yayınları, Ankara, 1998, s. 390.

¹² Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s.11.

suretiyle ortak dini unsurlar üzerine yoğunlaşan; tarihsel, sosyal, psikolojik ve kültürel temellerin her hangi birisine başvurmaksızın dinî yapıların anlam ve özünü elde etme amacıyla olan bir yöntem olarak tanımlamaktadır.¹³

Kurt Rudolph ise fenomenolojiyi, aklın ve ruhun tezahür ve görünümelerini araştırmak suretiyle ruhun tekamülünü anlamaya ve bizzatı varlık olarak ruhun özünü tanımaya yardımcı bir disiplin olarak tanımlamaktadır.¹⁴

Bu tanımlarlardan hareket ederek fenomenolojinin, görünenlerden hareket ederek görünmeyeni tanıma ve anlama çabası olduğunu ifade edebiliriz.

Eliade, modern bilimin "fenomeni ölçüt meydana getirir" ilkesinden yola çıkarak kutsal özelliği nedeniyle "indirgenemez" olarak kabul ettiği her dinî fenomenin incelenmesinde, dinî bir ölçütün esas alınması gerektiğini düşünür. Çünkü dinî fenomenin temelinde "kutsal" düşünce yer alır. Bundan dolayı dinî fenomeni, psikoloji, sosyoloji ve filoloji aracılığıyla inceleme çalışmalarını metodolojik bir hata olarak görür. Dolayısıyla her dinî fenomenin, öncelikle kendi özünü oluşturan kutsal çerçevesinde anlaşılması gerektiğini önemle ifade eder.¹⁵

Eliade, dinî fenomeni tam anlamıyla belirlemek amacıyla, onu en doğru biçimde karşıladığını düşündüğü hiyerofani (kutsalın tezahürü) kelimesini kullanır. Her dinî fenomen, bir hiyerofani yani kutsalın tecelli etme eylemidir.¹⁶ Eliade'ye göre dinî fenomenler, insanın kutsalla ilişkisi konusunda önemli ip uçları sunmaktadır. Bu nedenle Eliade göre, dinî fenomenlerin sosyo-politik muhtevaya indirgenerek açıklanması, onların yeterince kutsal ve yüce olmadığı anlamına gelmektedir. Her dinî fenomen, kendine has referans planında, kutsal çerçevesinde düşünüldüğü zaman gerçek anlamını gösterecektir. İkinci derecedeki yönler üzerinde durulduğu takdirde, kendine has derin anlamı gösteremeyecektir.¹⁷

Dinî bir fenomen, dinî bir ölçekte ele alındığı sürece gerçek mahiyeti ile ortaya konulabilir. Bu tezahürü fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, filoloji, ekonomi, sanatla

¹³ Ugo Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, c.VI, s. 400.

¹⁴ Kurt Rudolph, "Religion", *The Encyclopedia of Religion*, c.VI, s.400.

¹⁵ Ries, a.g.m., s.9.

¹⁶ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Giriş, s. IX.

¹⁷ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 12- 13.

sınırlamak ona ihanet etmektir. Bu, tezahürün indirgenemez ve özgün olan niteliğini, yani kutsal niteliğini göz ardı etmek demektir.¹⁸ Tek ve biricik indirgenemez özelliği olan kutsal, göz ardı edileceğinden, onu farklı bakış açıları ile anlamak bir hatadır. Dinî fenomen, özü olarak kabul edilen kutsalı dışlayan bir bakış açısı ile yorumlanmamalı, kutsalın tezahür ettiği nesneler, doğal nesneler olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü bu durumda fenomenin gerçek anlamı ortaya çıkarılamayacaktır. Böylesi bir anlayış da kutsala özgün bir ontolojik yer verilmesi anlamına da gelir. Yani, kutsal kendine ait bu özgün statüyü içermektedir.¹⁹

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Eliade'nin fenomenolojik yönteminde ilk olarak dinî fenomen, kutsalın tezahürü olması nedeniyle kutsal çerçevesinde anlaşılmalıdır. İndirgenemez ve özgün niteliğiyle kendi içinde ele alınmalı ve dinî olmayan farklı bakış açıları ile değerlendirilmelidir. O, ancak kendi düzeyinde anlaşıldığında ve dinî bir nesne olarak incelendiğinde tam olarak anlaşılabilir. Çünkü o kutsalın bir tecellisidir.

Eliade'ye göre her dinî fenomen, kutsalın tecellisi olmanın yanı sıra her beşerî fenomen gibi son derece komplekstir. Ondaki bütün değerleri ve bütün mânâyı kavramak için, dinî fenomeni bir çok yönden ele almak gerekmektedir.²⁰ Çünkü pek çok dinî olay, doğrudan doğruya veya açık bir şekilde sosyopolitik şartlara bağlıdır ve insan ruhunun yaratılışıdır. Ruhun yaratıcı faaliyetleri ile bir takım dinî hareketler haline gelmişlerdir. O halde bir dinî olay, bütün bilgi ve bilim vasıtaları kullanılarak incelenmelidir.²¹ Bir başka deyişle, dinî fenomen tamamen ve yalnızca dinsel değildir. Din insanla ilgili bir olgu olduğu için aynı zamanda sosyolojik, filolojik ve ekonomik bir olgudur; çünkü insan dilden ve toplumsal yaşamdan ayrı düşünülemez. Bu durumda, insanı tanımlayan temel işlevlerden biriyle dini açıklamaya çalışmak boş bir çabadır.²² Dinî hayatın bir tek vechesi anlamlı ve temel olarak kabul edilip, diğer vechesi veya fonksiyonları ikinci derecede, yahut aldatıcı kabul edildiği zaman asıl kanışıklık ortaya çıkmış olacaktır.²³

¹⁸ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.22.

¹⁹ David Rasmussen, "Yapısal Hermenötik ve Felsefe", *Din ve Fenomenoloji*, s.34.

²⁰ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s.10.

²¹ Eliade, *a.g.e.*, s. 13.

²² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.22.

²³ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 27.

Dinî fenomen kompleks bir yapıya sahip olduğuna göre, dinî biçimin tek yönlü yani sadece psikolojik, sosyolojik ya da tarihsel yorumu hiçbir zaman tamamlayıcı olamaz. Bu yorumlama modalitelerinden sadece birinin tamamlayıcı olduğunu öne sürmek, indirgemeci bir anlayışı benimsemek demektir.

Eliade'nin indirgemeci yönetime karşı çıkmasının nedeni, incelenen dinî fenomene doyurucu açıklamalar getirme çabasından kaynaklanır. Bu çabanın temelinde şu ilke yer alır: dinî fenomen bir başka deyişle kutsalın bir modalitesi psikolojik, sosyolojik ya da tarihsel açıklamalara indirgenildiğinde incelenen fenomenin asıl amacı kavranılamaz. Eliade'nin bu indirgemeci anlayışa karşı oluşu, dinî fenomenin özelliklerine uygun olarak hermenötik araçlarla yorumlanması gerektiği anlamına gelir.²⁴

Eliade, dinler tarihini psikoloji, sosyoloji, tarih ile olan ilişkisini kabul etmekle birlikte bu disiplini antropoloji, etnoloji, sosyoloji, psikoloji ve hatta şarkiyatçılık ile karıştırılmaması gerektiği düşüncesindedir. Amacı, dinler tarihini bağımsız, özerk bir disiplin haline getirmektir. Ona göre bağımsız bir disiplin olmayı arzulayan dinler tarihi, din olgusuna bütünsel, sistematik açıklamalar getirmeli, sadece tarihçilikle veya sosyolojik bir yöntemle çalışma biçimini kabul etmemelidir.²⁵

Durkheim'a göre din, toplumsal tecrübenin bir yansımasıdır. Kutsal veya Tanrının, toplumla bir ve aynı şey olduğunu kabul etmektedir. Sosyoloji aracılığı ile getirilen bu açıklama kadar Freud'un dinin temel bir cinayetle başladığı şeklindeki psikolojik yorumu da yetersizdir. Eliade de, kutsalın tezahürünün psikolojik anlamı olduğunu kabul etmektedir. Ancak Eliade, psikolojik veya sosyolojik anlamın, kutsalın tezahürünün tek anlamı olduğu fikrini kabul etmez. Aynı şey, tarihsel indirgemecilik için de ifade edilebilir. Dinî fenomenin tarihsel yorumu, dini fenomenin özünde bulunan özellikler açısından değil, onu ortaya çıkaran tarihsel koşullar açısından açıklanabilir.

Ünlü fenomenolog Van der Leew'da redüktiyonist anlayışı eleştirerek dinî tasvirlerin, bir takım sosyal, psikolojik veya akılcı fonksiyonlara indirmenin

²⁴ Rasmusseen, a.g.m., 32.

²⁵ Eliade, *İmgeler Simgeler*, s.3,4.

İmkânsızlığına işaret etmiş, aynı zamanda dini dinden başka bir takım şeylerle açıklamaya çalışan tabiatçı ön yargıları reddetmiştir.²⁶

Bu düşüncelerine dayanarak Eliade'nin fenomenolojik yönteminde üzerinde durduğu iki dinler tarihi metodolojisini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Araştırma alanı kutsalın tezahürü olan hiyerofaniler olduğu için, dinler tarihçisi ilk olarak, ele aldığı sembol veya fenomeni kutsal çerçevesinde ele almalı, hiçbir zaman onun dinî ve kutsal yönünü ihmal etmemelidir.
2. İkinci temel esası, dinî fenomenlerin sahip oldukları yapı gereğince sosyolog, antropolog, psikolog ve dil bilimcinin bilgisine başvurma makul olduğu yönündedir. Dinî fenomenlerin hiçbir zaman "saf" halde bulunmadığını ifade ederek, dinler tarihçisinin, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, dil bilim gibi diğer disiplinlerden gelen verileri de çalışmalarına dahil etmesi ve kendine özgü bir çalışma yapması gerektiğini önemle vurgulamaktadır. Ondan beklenen, bu metodolojik esasları uygulayarak, dinî fenomenlerin içerdiği mânâların en iyi şekilde anlaşılmasını sağlamaktır.

Tarih ve Fenomenoloji

Eliade'nin metodolojisinde birinci basamağın tarih, ikinci basamağın fenomenoloji olduğunu belirttikten sonra, bu başlık ile tarih ve fenomenolojinin birbirinden farklı iki ayrı yöntem değil birbirlerini tamamlayan, birlikte bir bütünü tam olarak ortaya koyan iki öge olduğu düşüncesini belirtmeye çalışacağız.

Eliade, dinî fenomeni, içinde kutsal ve profanın karşılaştığı, tarih ve tarih ötesinin birbirine bağlandığı yer olarak tanımlamaktadır. Mukayese ederek aralarında gizli bir benzerlik keşfettiğine inandığı fenomenlerin, tarihi aşmada yardımcı olduğunu belirtmektedir. Bir Avrupa vaftiz ayinini, bir mit veya su sembolü ile mukayese etmek, fenomeni tarihî olarak düşünmeyi engellemektedir.²⁷ Bir başka deyişle Eliade, kutsal kavramı üzerine kurulan karşılaştırmacılığı ile tarihselciliği reddetmektedir.

²⁶ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 45.

²⁷ Spineto, a.g.m., s.400. Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 8

Eliade'ye göre dinler tarihçisi, bir dinî formun tarihini veya onu sosyolojik, ekonomik, politik muhtevasını ortaya koymakla çalışmasını tamamlamış değildir. Ondaki manayı da anlamak zorundadır. Çünkü onlar, dinî tecrübelerin anlatımından başka bir şey değildir.²⁸

Eliade'nin yöntemine göre, her hiyerofanide şu üç unsur birbirinden ayırmak gerekir: kendi normal çerçevesinde kalmaya devam eden doğal nesne; ilham edilmiş içeriği oluşturan görünmeyen gerçeklik veya çok farklı yön; doğal nesne iken kutsallık gibi yeni bir boyut kazanan aracı. İşte nesneyi farklı kılan kutsal özelliğin bulunması, araştırmacıyı, dinî fenomenlerin özlerini ve yapılarını anlamaya, her hiyerofaninin anlamını yorumlamaya ve dinî anlamı çıkarmaya yöneltmektedir. İşte bu görev fenomenolojiye aittir.²⁹

Ona göre, her dinî fenomen bir tarihe sahiptir. Ancak her ne kadar tarihsel olsa da, bu dinî formların içerdiği mesajı anlama ve açıklama işi, fenomenolojiye kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle onun kendine özgü bilimsel disiplini, dinler tarihçisini, tarihselliğe indirgemeyen dinî tecrübenin, zaman üstü değişmezleri ile karşılaştırır.

Dinler tarihinin bağımsızlığını elinde tutması, dinî hayatın değişmezlerinin ve yapılarının ancak filozofların, psikologların ve sosyologların tekeline bırakmadan bütüncül olarak incelenmesine bağlıdır.³⁰

Dinler tarihinin özerkliği, tarihi araştırmalara değil dinin özerkliği üzerine kuruludur. Çünkü, orada konusu din olan özerk bir ortam vardır. Dolayısıyla dinî fenomen kavramını bilen dinler tarihçisi gerçek dinî olayları düşünmelidir. Ona göre dinler tarihi kelimesinde vurgu, "tarih" kelimesine değil "din" kelimesine yapılmalıdır. Her hangi bir olgunun tarihi yazılmadan önce bu olgu, biçim ve içeriği ile tam olarak anlaşılması gerekir.³¹ Ünlü fenomenolog Georges Dumezil de en ilkelinden en uygar olanına kadar tüm hiyerofanilerin gözlemleneceği dinî ölçütü tam olarak yakalamış olmasından dolayı Eliade'yi tebrik eder. Onu, mukayeseli incelemelere girişerek

²⁸ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 8

²⁹ Ries, *a.g.m.*, s. 11.

³⁰ Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 3; Spineto, *a.g.m.*, s. 403.

³¹ Eliade, *İmgeler Simgeler*, s.11; Spineto, *a.g.m.*, s. 388.

hiyerofanilerdeki bu türdeşliği ortaya koyan çok az araştırmacıdan biri olarak kabul eder.³²

Eliade'nin bu düşüncelerinden anlıyoruz ki, dinler tarihinde fenomenologun çalışması, kutsalın tezahürlerinin içerdiği ortak anlamı çözümlemesidir. Hiyerofanilerin özlerini ve yapılarını anlama, içerdiği anlamı yorumlama, ona atfedilmiş dini içeriği ortaya çıkarmadır.

Pettazzoni'ye göre, dini fenomenlerin kendine özgü yapısı, dini olayların esas karakteri, apayrı ilmin varlığı için yeter sebeptir. Burada söz konusu, konunun kendine özgü tabiatı ile ilgili olarak tamamıyla "nasıllık" meselesidir. Olmuş olanı ve olayların nasıl olduğunu bilmek yeterli değildir. Asıl öğrenilmesi gereken, olmuş olanların anlamıdır. Bu anlamları ise, din tarihi değil, ancak fenomenoloji ortaya koyabilir. Fenomenolojinin rolü, tarihi gelişmelerin rolünü bir kenara bırakarak fenomenlerin anlamlarını ortaya koymaktır. Tarih ve fenomenoloji, farklı yöntemler olsa da, bu farklılık tarihin saf filoloji olarak kabul edilmesi ve fenomenolojinin de olayların bir değerlendirilmeye açılması olarak kabul edilmesi şartıyla aşılabılır.³³

Pettazzoni, dinler tarihinin bağımsız bir disiplin olarak ortadan kaybolacağı riskinin bilincinde olduğu için, fenomenolojinin ve tarihin tamamlayıcılığı konusunda ısrar eder. Fenomenoloji; etnoloji, filoloji ve diğer tarihi disiplinler olmaksızın fonksiyonunu icra edemez. Diğer taraftan fenomenoloji, tarihi disiplinlere, elde edemedikleri, kavrayamadıkları dinî anlamı sunar. Dolayısıyla din fenomenolojisi; tarihin dinî olarak anlaşılmasıdır. Bir başka deyişle, dinî boyut içerisinde var olan tarihtir. Dinî fenomenoloji ve dinî tarih iki ayrı bilim değil, birbirini tamamlayan, dinler ilmini bir bütün şeklinde ortaya koyan iki entellektüel işlemdir.³⁴

Tüm bu açıklamalardan, Eliade'nin din fenomenolojisini, tarihin dinî yönden ve dinî boyutları ile anlaşılması olarak ifade eden Pettazzoni'nin görüşlerini kabul ettiğini görmekteyiz. O, tüm fenomenlerdeki ortak manevî değerleri gözler önüne

³² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 20.

³³ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s.39; Raffaele Pettazzoni, "Phenomenological Structure and Historical Development", *The History of Religions: Essays in Methodology*, s. 66; Spineto, *a.g.m.*, s. 405

³⁴ Pettazzoni, *a.g.m.*, s.63-65.

serme gayretindedir. Dinî konuların dışarıdan araştırılmasına karşı olup, içinde var olan dinî mânâyâ nüfûz eden bir içerden araştırmaya meyletmiştir. Fenomenlerin anlamını aydınlatmak için maddî durumları değil, manevileri, aşkın olanı araştırır.

Eliade, fenomenin tarihiliğini kabul etmekle ilk olarak tarihî malzemeyi kullanır. Ancak fenomenlerin izahını yapmak amacıyla sosyoloji, psikoloji ve diğer disiplinlere başvurmak suretiyle fenomenolojiye yönelmektedir. Çünkü fenomenoloji, tarihi malzemeyi kullanarak fenomenin izahını yapmak için diğer disiplinlere başvuran bir metottur. Bu durumda din fenomenolojisinin din tarihi olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.³⁵

Gerardus Van der Leeuw'a göre de fenomenoloji, ontolojik izahla hiyerofaniyi tarihsel gerçekliğinden ayırmakta ve fenomenolojik analiz, böyle bir zemin üzerine kurulmaktadır. Bir başka deyişle fenomenoloji, meselelere filozofik ve metafizik bir karakter verir. Fakat bu, din felsefesi demek değildir. Ancak onu, din felsefesi için bir hazırlık olarak kabul etmek mümkündür. Fenomenoloji, sistematik bir çalışma olup din tarihi ve felsefe arasında bağ kurar.³⁶

Yine Van der Leeuw, fenomenolojinin, dinin tarihî inkişâfı hakkında bir şey bilmediğini ifade eder. Ona göre fenomenoloji, içindeki farklı yapıları belirtmek suretiyle fenomenin mânâsını gösterir. Böylece din fenomenolojisi, bir takım hususi dinlerin araştırılmasına kendisini hasretmiş olan din tarihinin aksine, bir üniverselliğe ulaşmış olur. Bu bakımdan fenomenoloji, din tarihinden tamamıyla ayrı bir bilim dalı olarak ortaya çıkmaktadır ve "din fenomenolojisi, din tarihi değildir" demektir. Yine o, fenomenolojik anlayışın, filolojik ve arkeolojik yorumların kontrolünden uzaklaşırsa, o zaman sadece bir sanat ve boş bir fantezi olabileceğini de vurgulamaktadır.³⁷

Bu açıklamalara dayanarak Eliade'nin, Pettazzoni'nin ve Van der Leeuw'un "fenomenoloji ve tarih" konusunda şu şekilde ortak bir görüşe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

³⁵ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s.192.

³⁶ Hüseyin Yurdaaydın, "Din Fenomenolojisi", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960, s.53.

³⁷ Pettazzoni, *a.g.m.*, s. 63.

Fenomenoloji ve tarih birbirini tamamlar. Tarihî disiplinler olmadan fenomenoloji olamaz. Öte yandan fenomenoloji, bu tarihî disiplinlere, onların elde edemeyecekleri bir din anlayışı sunar. Bu durumda fenomenoloji; tarihin, dinî olarak anlaşılma şeklidir. Din fenomenolojisi ve tarih iki ayrı disiplini değildir. Din biliminin birbirini tamamlayan iki yönüdür.

2.1.3. HERMENÖTİK

Eliade, tarihî yaklaşım ve fenomenolojik araştırmadan sonra, üçüncü bir yöntem olarak "hermenötik yöntem" üzerinde durmaktadır. Ancak, Eliade'nin hermenötikliğine değinmeden önce, dinler ilminde hermenötikğin yani yorum teorisinin öncüleri sayılan Joachim Wach ve Joseph M. Kitagawa'nın bu konuya verdiği önemi belirtmek istiyoruz.

Wach, yorum teorisine sıkı sıkıya bağlı kalmış, araştırmacının araştırma konusuna iyice bağlanması, içi içe olması ve malzemelerini uygun bir anlayışla yorumlaması gerektiğini savunmuştur. O'na göre ilâhiyatın amacı, belli bir dinin incelenmesi, yorumu ve açıklanmasıdır. Genel din biliminin nihâi gayesi, her dinin tabiatını anlamaktır.³⁸ O, dinî tecrübenin ve onun tarihî anlatımından ziyade, dinî tecrübenin farklı anlatım şekilleri arasındaki ilişkilerin yeni vechelerini gün ışığına çıkartma ve dinî tecrübenin değişik yönlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlama ümidindedir. Asıl mesele, kıymetlerinin takdiri gereken olayların anlamlarını doğru olarak yorumlamak ve hermenötikçe, yani yorum teorisine yeni bir canlılık kazandırmaktır.³⁹

Wach, dinler tarihi için güvenilir hermenötik temellerin kurulması gerekliliğini hissetmiş ve anlama üzerine merkezlenen düşünceleri 19. yüzyılda "hermenötikğin gelişimi" konusunda üç ciltli bir eser meydana getirmesine sebep olmuştur. Tüm hayatı boyunca, bu disiplinin temel yapısı yani dinî tecrübenin merkezi konumda olması ve de teorik, pratik ve sosyal alanda ifadesi yani hermenötikğin kritik önemi

³⁸ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Ünver Günay), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 23.

³⁹ Wach, a.g.e., s. 28.

olmak üzere tarihsel ve teorik bağlamda iki görevinin bulunduğu şeklindeki görüşlerini asla değiştirmemiştir.⁴⁰

Wach'ın ölümünden sonra, hermenötik gelenek, öğrencisi Joseph M. Kitagawa tarafından devam ettirilmiştir. O da, Wach çizgisinde giderek "belli bir dinin tarihi ile dinler tarihini" ayırmak gerektiğini ifade etmiştir.⁴¹

Eliade'nin üzerinde durduğu ve dinler Tarihçisini teşvik ettiği "Hermenötik nedir? Bunu nasıl anlamamız gerekir?" sorularına yine Eliade'nin görüşleri çerçevesinde incelemeye çalışalım.

Adrian Marino, "Mircea Eliade'de Hermenötik" adlı makalesinde Eliade'nin, hermenötiği şu şekilde tanımladığını göstermektedir:

Hermenötik, dinî fenomenlerdeki son gerçeğin örtüsünü kaldırma ve tarih öncesi cemiyetlerin dinî değerlerini ortaya çıkarma yöntemidir. Dinî anlamları veya dinî karakterli olmayan her şeyin şifresini çözme ilmidir. Dinî fenomenlerin yanı sıra dinî metinlerin açıklanması ve şifrelerinin çözülmesi metodudur.⁴²

Eliade'nin hermenötiği üzerinde önemle duran Ries ise, onun metodolojisinden hareket ederek, bu yöntemi, günümüz insanı tarafından anlaşılmaya çalışılan dinî olguların içerdiği mesajı çözümleme, önceden kavrayamadığımız anlamlar örtüsünü kaldırma, onları belirli bir açıklığa kavuşturma işlemi olarak tanımlamıştır.⁴³

Bu konuya genişçe yer verdiği "*Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*" adlı eserinde Eliade, bu kavramı, dinî ifadelerin özelliğini ve kompleksliğini anlama, içerdikleri dinî mesajı çözüleme yolu olarak tanımlar. Bu anlama işlemi, anlamları ortaya çıkarmaya ve tecrübenin tabiatını aydınlatmaya elverişli bir metodolojiye

⁴⁰ Kitagawa, "Essays in History of Religions by Joachim Wach", Erişim, 17.02. 2002, <http://www.Antoloji.com/>

⁴¹ Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s. 112.

⁴² Mehmet Aydın, "Mircea Eliade'de Hermenötik ve Metodoloji", *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, s. 310.

⁴³ Ries, a.g.m., s. 11.

başvurarak, dinler tarihçisi tarafından yapılacaktır. Çünkü dökümanların semantik karmaşıklığını değerlendirecek ve anlayacak durumda olan sadece o'dur.⁴⁴

Zaten Eliade, bu yöntemin, dini fenomenlerin eksistansiyel durumların keşfine getirdiği katkısı, dinler tarihinin en değerli vasfı olarak ifade etmektedir.

Her dinî fenomenin, görünen ve görünmeyen olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi zahir, sadece ifadeyi, yani fenomeni tasvir etme ile ilgilidir. Oysa batın, fenomenin içselliğini, düşüncenin muhtevasını, belirli işaretler içine yerleşmiş olan düşüncenin tamlığını göz önüne getirir.⁴⁵ Daha açık bir ifadeyle fenomenin, sadece görünen, dışa yansıyan özellikleriyle değil, görünmeyen derin anlamlarına nüfuz edilerek anlam ve mesajlarının açığa çıkarılması ile ilgilidir. Anlam ve mesajların açığa çıkarılması, hermenötik yöntem aracılığı ile gerçekleşir. Hermenötik, dış anlamda verilen ve gerçek olan iç anlamı kavramaktır. İşte anlam nesnesi, iç ve dış anlamın birleşmesinden oluşmaktadır. Teolojik hermenötik de iç ve dış anlam şeklindeki bu ayrıma dayanır.⁴⁶

Eliade'de fenomenolojiyi aşma imkanı veren hermenötik, dinî yapıların şifresini çözmeyi ve onların yorumunu ihtiva eder. Ancak burada fenomenoloğun yöntemi hermenötiğin yönteminden tam olarak ayrılmaktadır. Eliade'nin morfoloji ve tipolojiyi ihtiva eden fenomenolojisi, hermenötiğe ait olan karşılaştırma işlemine girmez.⁴⁷ O'na göre fenomenolog, hermenöt için ayrılmış olan mukayese çalışmaları ile uğraşmaz. Hermenöt tarihi araştırma ile düzenlenmiş, fenomenolojik inceleme ile doğru bir biçimde yorumlanmış belgelerden yola çıkarak, mesajı açıklayabilmek amacıyla karşılaştırma çalışmalarına başvurur.⁴⁸ Bu durumda hermenötik, fenomenolojiden daha ileri bir aşamayı ve daha fazla bir şeyi ifade etmektedir.

Eliade'ye göre dinler tarihi araştırmalarında yorumun oldukça önemli bir yeri vardır. Bu öneme rağmen yorum, dinler tarihinin en az gelişmiş yönüdür. Bu ihmalî Eliade şu sözleriyle açık bir şekilde dile getirmektedir. "Çoğu zaman toplantı, neşriyat ve dini donelerin analizi gibi acil işler olarak düşündükleri işlerle meşgul ve

⁴⁴ Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, s. 74.

⁴⁵ Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, Alfa Yayınları, İstanbul, 1998, s. 16.

⁴⁶ Özcan, a.g.e., s.18. Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, s. 8.

⁴⁷ Douglas Allen, "Dinî Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili", **Din ve Fenomenoloji**, s.64.

⁴⁸ Ries, a.g.m., s.11.

kafası karışmış olan dinler tarihi uzmanları, bu dinî donelerin anlamlarını incelemeyi ihmal etmişlerdir.”⁴⁹

Dinler tarihinin bu olumsuz tutumu, Asya ve ilkel dünya ile karşılaşmanın başladığı ve insan bilgisinin önemli bir şekilde arttığı bir zamanda belirginleşmiştir.

Eliade bu durumu paradoksal ve aynı zamanda trajik olarak görmektedir. Çünkü bu ihmalkârlık Batı'nın keşfettiği “Meçhul Dünyaların” açıklanması ve yorumlanması için Dinler Tarihinin örnek bir disiplin olacağı sırada yaygınlaşmıştır.

Bununla birlikte Dinler tarihini lâayık olduğu merkezi duruma getirmek imkânsız da değildir. Bunun için, dinler tarihçilerinin her şeyden önce, işin büyüklüğünü düşünerek gevşek davranmamaları ve uygun yorumlar için gerekli malzemenin toplanamadığı şeklindeki mazeretten kaçınmaları gerekmektedir.⁵⁰

Dolayısıyla Eliade'de yorum, merkezi bir noktada bulunmaktadır. Çünkü O'na göre dinler tarihinin yorum işini bırakması, bu disiplinin yok olması ile sonuçlanacaktır.⁵¹

Dinler Tarihi araştırmacılarının, anlamlarını önemle dikkate almaları gerektiği dinî doneler, aslında dinî tecrübelerin anlatımından başka bir şey değildir. Dinî tecrübenin bizzat kendisidir. Tarih boyunca insanlar tarafından üstlenilen bir takım pozisyon ve durumların temsilidir. İşte Eliade'ye göre dinler tarihçisi, bir formun tarihini, sosyolojik ekonomik ve politik muhtevalarını ortaya koymakla birlikte, söz konusu formlardaki manayı, bütünlüğü içerisinde anlamak zorundadır. Bir başka deyişle belirli bir tarihî süreç içerisinde bu yapıların ortaya çıkışını mümkün kılan pozisyon ve durumları aydınlatmak zorundadır.⁵²

Dolayısıyla Eliade'ye göre dinler tarihi çalışmaları, dinî fenomenlerin salt anlatımından ibaret değildir. Yapılan çalışmalar, ancak, fenomenin ortaya çıkışını mümkün kılan temelleriyle birlikte bütün olarak, araştırmacı tarafından anlaşılması ve ifade edilmesi ile başarılı bir çalışma olarak değerlendirilecektir.

⁴⁹ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 8.

⁵⁰ Eliade, *a.g.e.*, s. 70.

⁵¹ Eliade, *a.g.e.*, s. 82.

⁵² Eliade, *a.g.e.*, s. 8.

İşte çalışmanın, gerçek anlamda başarılı bir çalışma olmasını sağlayan yorumlama işleminde en gerçekçi çalışma, zaman ve mekân bakımından farklı dinî tecrübelerin anlamına nüfuz eden ve bunların modern hayatla olan münasebetlerini tenkitçi bir kavrayışla düzenleyen çalışma olarak ifade edilmiştir.⁵³ Dolayısıyla her dinler tarihi araştırmacısı, bu metodolojik yöntemleri uyguladığı sürece, çalışmalarını bir değer kazanacak ve yeni bir humanizmin doğuşuna katkıda bulunacaktır.

Eliade'ye göre dinler tarihi, arkeoloji veya "Sikke Bilgisi" gibi sadece tarihî bir disiplin değildir. Aynı zamanda tam bir yorumdur. Çünkü o, tarih öncesinden günümüze kadar insanın kutsalla karşılaşmasını açıklamaya davet edilmiştir.⁵⁴ Ancak dinî olayların tabiatını bütün olarak ortaya koyarken, dinler tarihçilerinin bütün sahalara hakim olması söz konusu değildir. Söz konusu olan uzmanların araştırmalarını kavramak ve onları dinler tarihi perspektifi içine dahil etmektir. O'na göre dinler tarihi bütünsel bir bilim olmalıdır. Bununla birlikte Eliade dinler tarihindeki yorumlama işleminin diğer disiplinlerdeki yorumlama işleminden daha kompleks bir özelliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Çünkü burada sadece dinî olayları yorumlamak ve anlamak söz konusu değildir. Burada dinî olaylar bizzat tabiatları ile bir konu oluşturmaktadır.⁵⁵

İşte Eliade'yi, diğer bir çok dinler tarihçilerinden ayıran özellik kendisinin hermenötik'e bağlı yorum adını verdiği metodudur. O kendisinde önceki Emile Durkheim'in "*Formes elementaires de la vie religieuse*" (Dinî Hayatın İbtidâî Şekilleri), Wilhelm Schmidt'in "*Der Ursprung der Gottesidee*" (Tanrı Fikrinin Kökeni), Raffaele Pettazzoni'nin önemli monografisi olan "*La religione Primitiva in Sardegna*" (Sardunya'da İlkel Din), C.G. Jung'un "*Wadlungen und Symbole der Libido*" (Libidonun Değişimleri ve Sembolleri) ve Freud'un "*Totem und Tabu*" (Totem ve Tabu) adlı eserlerinden etkilenmiştir.⁵⁶ Ancak Eliade'ye göre bu eserler dini; sosyolojik, etnolojik, psikolojik ve tarihi olan dört farklı yaklaşımla inceliyorlardı.

⁵³ Wach, a.g.e., s.29.

⁵⁴ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu* s. 69; Fernand Schwarz, *Kadım Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, (Çev. Ayşe Meral Arslan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 266.

⁵⁵ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 71.

⁵⁶ Bkz. Eliade, a.g.e., s. 23, 27, 30, 32,37.

Ancak Eliade, böylesi bir indirgemeci yaklaşımı kabul etmemektedir.⁵⁷ O'nu, dinler ilmi metodolojisinde diğer din bilimcilerinden ayıran özelliği, ele aldığı dinî fenomenlere bütüncül açıklamalar getirerek, içerdiği mesajı tam olarak ortaya koyma amacı taşıyan hermenötik yöntemidir.

Bu durumda, ona göre dinler ilmi tam bir disiplin olmalıdır. Yani dinler tarihi, dinî fenomene çeşitli yaklaşım metotları ile elde ettiği sonuçları kullanmalı, bütünlendirmeli ve birleştirmelidir. Çünkü, bu fenomenlerin her biri, şifre teşkil etmekte ve dindar insanı temsil etmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla böyle bir araştırmada, belirli bir kültür içindeki dinî fenomenlerin anlamını kavramak, mesajlarını ve bütünlüğü içinde kültüre katkısını ortaya koymak gerekecektir.

Tüm bu düşüncelerinden anlaşılacağı üzere Eliade'deki yorum basit ve sığ bir yorum olmayıp geniş ve kapsayıcı bir yorum olmaktadır.

Bu açıklamalara göre Eliade'de yorum önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü dinî dökümanlar araştırmacı tarafından anlaşıldığı ve modern insanların anlayabileceği şekle getirildiği ölçüde, dinler ilmi gerçek kültürel fonksiyonunu yerine getirecektir. Böylece geçmişteki rolü ne olursa olsun dinlerin mukayeseli incelemesi gelecekte önemli bir kültürel rol oynamaya davet edilmiş olacaktır. Çünkü hermenötik yöntemle bir takım karşılaşmalara zorlanmaktayız. Bu karşılaşmalar sonucu söz konusu kültürler, tarihin pasif objeleri yerine aktif subjeler olarak tarih sahnesinde görüneceklerdir.

Eliade, hermenötik aracılığı ile insandaki değişmeyen unsurları yani farklı dönem ve farklı kültürlerle ait insanların ortak özellikleri olan kutsalı, mitleri ve sembolleri gün ışığına çıkarmaya çalışmaktadır. Nasıl ki sanat tarihinin dikkatli tetkiki atalarımızın sanat eserleri hakkında bir düşünce ve yargıda bulunmamız için bize yeni kriterler kazandırıyor, yepyeni bir anlayışa sahip olmamıza imkân veriyorsa, din tarihçisi de dinin mistik sembolizmini anlamaya ve onun gerçek anlamını gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Bu çalışma ile, bu günün insanı tarafından ilkel olarak vasıflandırılan şeylerle bir yakınlığın söz konusu olduğu ve ilkeller ile bu günün insanı arasında bir anlaşma bağı, daha açık bir ifade ile bir

⁵⁷ Eliade, a.g.e., 20.

⁵⁸ Eliade, a.g.e., s.14.

takım ortak özellikler olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. -Eliade'nin belirttiği gibi kutsalın evrensel bir boyutu bulunmaktadır.⁵⁹ Bunun sonucu olarak da, bu günün modern insanı üstünlük duygularını bertaraf etmiş, daha ötesi, bu gün modern insanın yitirmiş olduğu değerlere sahip olan bu kişilere gıpta ile bakmışlardır.⁶⁰

Böylece dinlerin mukayeseli incelenmesi, tarihte önemli rol oynayan kültürel şekilleri ve bu kültürlerin dinî ifadelerini politik, ekonomik, sosyolojik muhtevaları ile birlikte ele alarak bir çok durumu gün ışığına çıkarmaktadır. Burada söz konusu olan, arkaik ve yabancı cemiyet tiplerine ait olan insanlarla karşılaşmadır. Muhakkak ki bu karşılaşmalar, dinler tarihçinin hermeneütik yöntemi kullanarak saf bilgi dönemini aşması ile kültürel planda verimli olacaktır.⁶¹ Bir başka ifadeyle dökümanlarını topladıktan, tasvir ve tasnif ettikten sonra, kendi referansları içinde onları anlamaya çalışacaktır. Ancak bu, bilginin değerini hiçbir zaman düşürmez.⁶²

Şunu da belirtmek gerekir ki, sadece bilgi dinler tarihçisi için yeterli değildir. Çalışmanın tamamlanması için, yorumun yapılması da şarttır.

İşte bu durumda dinler tarihçileri, incelediği dökümanlar tarafından ifade edilen eksistansiyel durumları anlayarak daha derin bilgiye sahip olacak ve dünya çapında bir humanizm böyle bir bilginin üzerinde gelişecektir. Aynı zamanda bu yapıldığı ölçüde kültürel taşralık da aşılmış olacaktır. Böylece dinler tarihi, çağdaş kültürel hayatta çok önemli bir rol oynamaya davet edilmiş olacaktır.⁶³ Ona göre bir dinler tarihçisinin eseri, dinî yaratılışın belli bir tipinin anlaşılmasına sunduğu katkıya göre değerlendirilir. Bundan dolayı dinler tarihçisi materyallerini yorumladığı ölçüde çağdaş kültür içinde rolünü yerine getirmiş sayılacaktır.⁶⁴

Eliade, dinler tarihinin çağdaş kültürel hayatta oynaması gereken rol konusunda kaygılanmaktadır. Bu rol, arkaik, etnolojik ve insanlığın büyük dinlerinin, insanın tarihi boyunca yaşadığı varoluşçu durumların anlaşılmasıyla

⁵⁹ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 15.

⁶⁰ Wach, *a.g.e.*, s. 29. Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 9.

⁶¹ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 9.

⁶² Eliade, *a.g.e.*, s. 10 ;Aydın, *a.g.m.*, s. 309.

⁶³ Eliade, *a.g.e.*, s. 9.

⁶⁴ Eliade, *a.g.e.*, s.46. Schwarz. *a.g.e.*, s. 265.

gerçekleşecektir.⁶⁵ Eliade bu düşünceleri ile günümüz kültürel yaşamında hem arkaik dinlerin anlaşılmasında hem de tarih boyunca insanlar tarafından yaşanmış tüm durumların kavranılmasında dinler tarihinin üstlendiği sorumluluklarla ilgilenmiş bulunmaktadır.

Bu düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere Eliade, dinler tarihinin hermenötik aracılığıyla çeşitli eksistansiyel durumların keşfine getirdiği katkıyı, bu disiplinin en değerli özelliği olarak görmektedir. Daha ötesi, dinler tarihini hermenötikle özdeşleştirmekte ve gerçek dinler tarihini "muhayyel ve mevsuk bir hermenötik" olarak görmektedir.

O'na göre dini olayların bilinçli incelenmesi ile dinler tarihçileri, çeşitli dinî formların tabiatı ve anlamını yakalayacaktır. Zaten onların nihâi hedefi, dinî davranışların şema ve tiplerini belirtmek değil, tabiatı ve mânâlarını anlamaktır. Bu manalar da herkese açık değildir. Bu durumda dinî ifadelerin özelliğini ve kompleksliğini anlama şeklinde ifade edilen hermenötik yöntem, dinler tarihçilerinin araştırmalarında vazgeçemeyeceği bir yöntem olmaktadır. Bu anlamları hermenötik yöntemle gün ışığına çıkarma dinler tarihçisine aittir. Bunu başardığı ölçüde dinler tarihçisi görevi yerine getirmiş olacaktır. Eliade, hermenötüğünün en ilginç özelliği çağdaş Batı medeniyetine Asya ruhiyatı ve ilkel kültürleri sunması, Batı medeniyetini Avrupa dışı etnik gruplarla karşılaştırmasıdır. O, bu karşılaşma ile Avrupa'nın zihinsel yapısının oluştuğunu düşünmektedir.⁶⁶ Bu durumda Dinler Tarihçisi Batı'nın alışık olmadığı bir çok durumu gün ışığına çıkarmaya davet edilmiş ve bu alışık olunmayan durumların anlaşılması ile kültürel taşralık aşılmış olunacaktır.⁶⁷ Aynı zamanda o, dinler tarihini homo religiosus'un sürekliliğini ve varoluşçu durumu anlatmanın ideal bir aracı olmanın yanı sıra batının kültürel ufkunun gelişmesine, Doğu- Batı etnolojik kültürlerin yakınlaşmalarına katkıda bulunacak hümanist bir bilim dalı olarak da görmektedir.⁶⁸

Bu özelliği ile Eliade, metodolojisinde ve genel değerlendirmelerinde diğer dinler tarihçilerinden farklı bir özellik göstermektedir. Düşüncelerinin şekillenmesinde

⁶⁵ Schwarz, a.g.e., s. 265.

⁶⁶ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 8 ; Aydın, a.g.m., s. 312.

⁶⁷ Eliade, a.g.e., s. 9.

⁶⁸ Schwarz, a.g.e., s.265; Ries, a.g.m., s.13,

ilkel ve arkaik dinlerin, özellikle Asya ve Avustralya şamanizmi olmak üzere çeşitli şamanizmlerin, Romanya köylü geleneğinin ve Hind dinleri gibi Doğu dinlerinin önemli bir etkisi dikkati çekmektedir. Bu etkinin de doğu ve ilkel kültürlerin dünyaya, hemen hemen her davranışa, özel yaşama değerler atfetmesi ve çok zengin bir dinî toprakta beslendiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁹ O'nun hermenötik yöntemle ulaşmak istediği hedef de bu günün kutsaldan uzaklaşmış insanına, arkaik ve doğu kültürlerinin zengin dinî yaşayışlarını, onları zihinlerindeki spirütüel manayı sunmaktır.

Tüm bu anlatımlara dayanarak Eliade'nin hermenötüğünü yaratıcı hermenötik olarak ifade edebiliriz. O'na göre yaratıcı hermenötik dinler tarihinin en önemli özelliğidir. Kendine özgü niteliği ile sadece monografiler, şema ve tipler değil bir takım eserler de meydana getirmeye davet edilmiştir. Çünkü yorum bir kültürün canlı öğeleri arasında yer alır ve her kültür bir takım yorumlardan, mitolojilerden veya ideolojilerinin değerlendirilmesinden oluşur.

Eliade'ye göre hermenötik, aslında bir keşiftir. Göremediğimiz ve anlamadığımız unsurların ortaya çıkarılmasıdır. Keşfedilmenden önce keşfedilen gerçek vardı. Ancak biz onu görmüyor, anlamıyor ya da kullanmasını bilmiyorduk. İşte yaratıcı hermenötik önceden anlamadığımız anlamları ilham ederek bir takım anlamlar örtüsünü ortadan kaldırır. Onları öyle bir belirginliğe kavuşturur ki bu yorumu iyice öğrenen bilinç artık eski bilinç değildir.

Sonuç olarak, yaratıcı yorum insanı değiştirir. O sadece açıklayıcı bilgi değildir, aynı zamanda var oluşun niteliğini değiştirmeye elverişli zihni bir tekniktir. Anlamları gün ışığına çıkararak hermenötik yeni değerler yaratır ve varlığın değerlerini dahi değiştirir. Bu durumda dinler tarihi eğitimden daha çok şeyi ifade etmekte ve iyi bir dinler tarihi kitabı okuyucu manevî alemle karşı karşıya getirerek onun uyanışına sebep olmalıdır.⁷⁰

Bu durumda Eliade'de hermenötik dönüştürücüdür. İnsanı değiştirmeye çalışır. Anlamları açığa çıkararak, yeni değerler yaratır, varlığın niteliğini değişikliğe

⁶⁹ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s.9.

⁷⁰ Eliade, *a.g.e.*, s. 73 ; Bkz.Schwarz, *a.g.e.*, s. 266, 267.

uğrattır. Okurun manevî dünya ile temasını sağlayarak üzerinde uyarıcı bir etkide bulunur.⁷¹

Kısaca dinler tarihi, aynı zamanda bir pedagoji olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü insanı değiştirmeye elverişli bir disiplindir. Yeni kültürel değerlerin yaratılması için bir kaynaktır. Bu durumda dinler tarihçileri sadece bilimsel çalışmalar yapmamakta aynı zamanda kültürün şekillenmesinde de önemli rol oynamaktadır. Ancak, onların böyle bir görevi yerine getirmeleri için, kolay sentezlerden ve bir takım aceleci genellemelerden kaçınmalı ve her zaman kültüre yaratıcı şekilde katkıda bulunmaları gerektiğinin bilincinde olmalıdırlar.⁷²

Eliade'nin hermenötiği üzerinde "*L'Hermeneutique de Mircea Eliade*" başlıklı bir eser inşa etmiş olan Adrian Morina'ya göre Eliade, hermenötiğini sadece teoriye ve tarihteki belirli eksistansiyel durumlara dayandırmıştır. Bütün problemlerini hermenötik yöntemle çözmeye çalışmıştır.

Yine ona göre Eliade'deki hermenötik normatif değildir. Çünkü o daima metinlerden, dinler tarihinden hareket ederek bir metot oluşturmuştur. Burada programlanmış metodun uygulanışı değil, bu metot üzerinde bir geliştirme söz konusudur. Metinlerin yorumu yapıldıkça hermenötik kendiliğinden tedricî olarak oluşmaktadır. Ancak böyle bir hermenötik metodolojik değildir.⁷³

Eliade'nin tarih, fenomenoloji ve hermenötik olmak üzere önemle vurguladığı metodolojik esaslarını şu şekilde değerlendirebiliriz.

Her dinî tecrübe, belirli bir tarihî süreç içinde gerçekleşmesi ve ortaya çıkışının temelinde bir takım tarihî olayların yer alması nedeniyle aynı zamanda tarihî bir belgedir. Bu durumda ciddi anlamdaki bir dinler tarihçisi, hiçbir zaman tarihle meşgul olmaktan vazgeçmeyecektir. Bu bağlamda onun görevi, bir fenomenin içinde bulunduğu tarihî ve kültürel döneme bağlı olarak, onun ortaya çıkmasına neden olan varoluşsal durumları ortaya çıkarmaktır. Ele aldığı konu itibarıyla, dinler tarihçisi çalışmalarına bir tarihçi olarak başlamaktadır.

⁷¹ Ries, a.g.m., s. 12.

⁷² Bkz. Eliade, a.g.e., s. 78, 81.

⁷³ Aydın, a.g.m., s. 311-312.

Ancak, dinler tarihçisinin görevi ele aldığı belgelerin tarihini yapmak değildir. Onun asıl görevi, dinî fenomenlerin içerdiği anlamları anlamak ve başkalarına anlatmaktır. Verilerin tarihi ile birlikte anlamlarıyla da ilgilenmelidir. Yani dinler tarihçisi, dinî fenomenleri hem anlamına hem de tarihine gereken önemi vermelidir. Dini fenomenlerin içerdiği anlamları ortaya koyarken, onu, psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi din dışı disiplinlerden biriyle açıklamaya çalışarak sahip olduğu kutsal niteliği de ihmal etmemelidir. Aynı zamanda, saf, katıksız bir fenomen olamayacağı esasını da dikkate alarak, araştırmasında diğer disiplinlerin verilerinin de kullanılmalıdır. Diğer disiplinlerin kendilerine ulaştırdığı malzemeyi kendine özgü perspektifi yani dinler tarihi perspektifinden anlamaya çalışmalıdır. Bunları kendi çalışmalarına dahil ederek kendine özgü bir çalışma yapmalıdır. Böylece o, belgelerin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunarak, kendinden beklenen görevi yerine getirmiş ve tarihteki kutsalı günümüze taşımış olacaktır.

Bu metodolojik esaslarını dikkate aldığımızda Mircea Eliade'nin dinler tarihine bakışını şu şekilde ifade edebiliriz.

2.2. MIRCEA ELIADE'NİN DİNLER TARİHİNE BAKIŞI

Mircae Eliade, son yüzyılın en önemli dinler tarihi araştırmacılarından birisidir. Bu şöhreti değişik alan araştırmaları yapmasını yapmasının yanı sıra Dinler Tarihi metodolojisi üzerinde veya genelde Religionswissenschaft (Din Bilimleri) alanındaki çalışmalarına dayanmaktadır.⁷⁴

O'na göre din kelimesi, bir tek Tanrı'ya, Tanrılara veya Ruhlara inancı içermez. Din aynı zamanda kutsalın tecrübesidir. Kutsalın tezahürü olan, dinî fenomenleri, sembolleri, mitleri, ayinleri ve çeşitli halkların sahip olduğu düşünceleri ve bu düşüncelerin kaynaklarını araştırmak dinler tarihçisinin bir görevidir. Araştırmaları onu şu iki sonuca götürmüştür. Bir yanda, mutlak bir gerçek olan kutsala inanan ve böylece gerçek varoluş biçimi elde eden dindar insan, diğer yanda ise, aşkın olanı reddeden, zamanın ve mekânın tek düzeliğini kabul eden dindar olmayan insan. Dindar insanın düşüncesi üzerine yaptığı araştırmalar, onu, arkaik

⁷⁴ Carl Olson, *The Theology and Philosophy of Ellade*, Macmillan Publishing, London, 1992, s.16.

toplumlarla karşı karşıya getirmiştir. Arkaik toplumu temel alarak aşkın olanı tanımlamaya çalışır. Bu aşkınlığı ise, kutsalda, mitos ve sembollerde ayrıntılı olarak ortaya çıkarır.

İşte, dinler tarihinin konusunu, kutsalın bir tezahürü olan dinî fenomenler, dinî tecrübenin çeşitli şekilde ifade edilişleri olarak belirterek "dinler tarihi"ne bakışını şu şekilde ifade etmektedir.

Dinler tarihi sadece, sembol, mit, kutsalın çeşitli tezahürlerinin yorumlanması değil, bunların yanısıra uygun düşünce tarzlarını da ihtiva eden bir disiplindir.⁷⁵ O, dinler tarihin, kurtarıcı ve özgürleştirici bir disiplin olarak görmektedir.⁷⁶

En önemlisi de dinler tarihini yeni bir humanizmin temellerini oluşturabilecek, evrensel kültüre büyük bir katkıda bulunabilecek bir disiplin olarak görmesidir. Böyle bir hedef, ancak dinî dokümanların içerdiği mesaj ve anlamları, modern insanın anlayabileceği bir şekle getirmekle mümkündür. Bu yapıldığı ölçüde dinler tarihi gerçek kültürel fonksiyonunu yerine getirmiş olacaktır.⁷⁷ Dinler tarihi, dinî dokümanlar tarafından ifade edilen eksistansiyel durumları ortaya koyan bir bilim olduğu sürece, humanizm böyle bir bilgi bazının üstünde gerçekleşecektir.

İşte, bu yaratıcı olan, dinler tarihini kültürel planda verimli kılan asıl öge yorumdur. Dinler tarihi bilgi aktarımını aşır, yoruma ağırlık verdiği sürece kültürel açıdan yaratıcı olacaktır. Yorum gayretiyle, bir çok existansiyel durumları günümüze aktarmaya ve tarih öncesi ontolojiyi ortaya koymaya teşebbüs eden bir disiplindir. Arkeoloji gibi sadece bir tarih disiplini değildir. Tarih öncesinden günümüze kadar insanın kutsalla tüm karşılaşmalarını açığa çıkarmaya çalışan, tarih boyunca dindar insanın davranışlarının keşfedilmesi ve anlaşılmasıyla ilgilenen bir disiplindir.

Bu durumda Eliade'nin en önemli özelliği dinler tarihine yorum metodunu getirmesidir. Bu metotla, dinler tarihini saf tarihçilikten kurtarmış olmaktadır. Her ne kadar dinler tarihinin konusu olan dinî tecrübeler, belirli bir tarihsel çerçevede gerçekleşmiş olması nedeniyle tarihî bir fenomen olsa da sadece tarihî değildir.

⁷⁵ Olson, a.g.e., s. 45.

⁷⁶ Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, s. 134.

⁷⁷ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 9.

Kutsal özelliği nedeniyle "indirgenemez" olarak kabul ettiği dinî fenomenlerin incelenmesinde dinî bir ölçütün esas alınmasını ister. Ona göre dinî fenomen kendi özünü oluşturan kutsal çerçevesinde anlaşılmalıdır. Ancak dinler tarihi araştırmacısı, dinî fenomenlerin anlamını ortaya koymaya çalışırken diğerk araştırma alanlarındaki araştırmacıların çalışmalarını dikkatle takip etmeli, bunları kendi çalışmasına dahil ederek dinler tarihine bütüncül bir açıklama getirmelidir.

Bu yöntemlerle dinler tarihi, sembollerde, mitoslarda, dinî fenomenlerde tezahür eden kutsalı, aşkın olanı, dünyada gerçek bir var oluş üstelenen dindar insanı konu edinen bir disiplin olmaktadır. Bu metodolojik yöntemleriyle Eliade, günümüz kültürel yaşamında, arkaik ve büyük dinlerin anlaşılmasında ve insanın tarih boyunca üstlendiği iki var oluş tarzının ortaya konulmasında dinler tarihinin üstleneceği sorumluluklarla ilgilenmektedir. Dindar insanın var oluşsal durumlarının anlaşılmasında dinler tarihini bir aracı olarak görmektedir. Yine dinler tarihini Batı'nın kültürel ufkunun gelişmesine, Doğu ve Batı kültürünün yakınlaşmasına katkıda bulunacak bir bilim dalı olarak kabul edilir.

III. BÖLÜM

MIRCEA ELIADE'NİN DÜŞÜNCESİNİN ANA HATLARI

3.1. KUTSAL VE DİN DIŞI

Bir önceki konumuzda Eliade'nin bütün yapıtının tarih, fenomenolojik ve hermenötik olmak üzere üçlü bir yaklaşımdan kurulu olduğunu, bu metodolojik yöntemler ile kutsal ve sembolü aydınlatmaya çalıştığını belirtmiştik. Araştırmasının merkezinde iki temel öge vardır. Kutsal ve sembol. Biz de ilk olarak, araştırmasının temelinde yer alan, mitoslarda ve sembollerde kendini ifade eden kutsal konusundaki düşüncelerini ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

Eliade, tüm eserlerinde aynı temel fikir ve örnekleri sunmaktadır. Onun metodolojisini, eserlerindeki birkaç önemli merkez temayı göz önünde bulundurmak suretiyle en iyi şekilde anlamak mümkün olacaktır.

1. Kutsal ve profan anlayışı

2. Sembolizm ve mit anlayışı

3. Sembol ve mitler aracılığıyla kutsal günümüze taşımadır.¹ Düşüncesinde ve dinler tarihinde kutsal ve profan arasındaki ilişki önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre din bilimlerinin, özellikle de dinler tarihinin asıl konusu, kutsal ve onun tezahürleri olan hiyerofanilerdir.² En ilkellerinden en gelişmişine kadar, tüm dinlerin tarihi, kutsal gerçeklerin açığa çıkmaları aracılığıyla kutsalın tezahürlerinin birikimidir.³ Dinler tarihçisinin görevi ise, sadece hiyerofanilerin tarihini ortaya koymak değildir. O, ondaki kutsal manayı anlamak, kavramak ve yorumlayarak modern insanın anlayabileceği şekle getirmektir. İşte böylece dinler tarihi, gerçek kültürel rolünü yerine getirecek, geçerli bir yorum uygulandığı zaman fosiller, harabeler müzesi olmaktan kurtulacak ve açıklanması beklenen mesajlar dizisi ortaya çıkarılmış olacaktır.⁴

¹ Eliade, "The Reality of Sacred: Mircea Eliade", *Seven Theories of Religion*, ed. Daniel L. Pals, Oxford University Press Newyork, 1996, s. 164.

² Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, s. 153.

³ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, Giriş, s. IX.

⁴ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 2-8.

Kutsal, son yüzyıl içersinde dinler tarihi alanında önemli bir yer tutmuştur. Sosyolojik ve etnolojik araştırma, fenomenolojik araştırma ve mukayeseli dinler tarihi araştırmaları olmak üzere, üç akım aralarında kutsalın anlamını paylaşmışlardır.

İşte biz de ilk olarak Mircea Eliade'nin düşüncesinin özünü, dinler tarihinin asıl konusunu oluşturan "kutsal" konusunu ayrıntılı olarak ele alacağız. İlk olarak, bu üç araştırma alanına konu olan kutsalın Durkheim, Otto ve Eliade tarafından ele alınış şekillerini şekillerini belirtmek istiyoruz.

3.1.1. Kutsala Farklı Yaklaşımlar

3.1.1.1. Kutsalın Sosyolojisi

Kutsalın sosyolojik teorisi, "Mana" ve "Totem" konusundaki etnolojik araştırmalara dayanır. Bu akım genel olarak Emile Durkheim ile temsil edilmektedir. O, Kutsalı profanın karşıtı olarak ortaya koyar ve onu toplumdan gelen ve toplumsal düzenin temel unsuru olmak için gerçeğe eklenmiş "kollektif bir güç" olarak tanımlar. Böylece kutsalın kaynağının toplumda olduğunu düşünür.⁵

Durkheim için din, sosyal tecrübenin yansımasıdır. O Avustralyalıları inceleyerek totemizmin, aynı zamanda "kutsalı" ve "klanı" sembolize ettiğine işaret etmiş, böylece o, kutsal (Tanrı) ile sosyal grubun bir tek ve aynı şey olduğu sonucunu varmıştır.⁶ Aynı zamanda kutsalı, ortak ülkünün bireylerce yaşatılması amacıyla kollektif bilincin bir ürünü olarak kabul etmiştir.⁷

Durkheim, Kutsal ve profan anlayışında toplumu ve toplumun ihtiyaçlarını temel almaktadır. Ona göre kutsal, toplumsal yani toplum için önem taşıyan şeydir. Kutsalın, sembol ve ritüellerin amacı, klanı sembolize temek suretiyle topluma, sosyal görevlerini bildirmektir. Oysa Eliade'nin din kavramı, doğa üstü alana işaret etmekte ve kutsalın sadece sosyal açıdan tanımlanamayacağını belirtmektedir.

⁵ Schwarz, a.g.e., s. 261.

⁶ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 22.

⁷ Ries, a.g.m., s. 1.

3.1.1.2. Kutsalın Psikolojisi

Alman dinler tarihçisi ve teolog Rudolf Otto, 1916 yılında yayınladığı "The Idea of Holy" adlı eserinde, kutsal kavramının topluma ve onun ihtiyaçlarına atfedilemeyeceğini belirtmektedir. O bireysel insan tecrübesinin üstün değerini açıklamaya çalışmaktadır.⁸

Otto'nun "The Holy" adlı eseri bir psikologun eseri olmamakla birlikte, bu muhteva içerisinde görülmektedir. Tanrısal tecrübenin muhtelif şekillerini büyük bir psikolojik incelikte tasvir ve analiz etmiş, dini tecrübenin akıl dışı karakteri üzerinde ısrar etmiştir. Bundan dolayı Eliade, Otto'yu, dinler tarihinin ve mistisizmin dokümanlarıyla çalışan bir din filozofu olarak görmektedir. Ancak Otto, mitolojik düşünce ve mitoloji problemini ele almamıştır. Eliade'ye göre, onun dinî dünyalar üzerindeki başarılı analizlerinin eksik görülmesinin nedeni de budur. Buna rağmen çalışması, dinler tarihinin çağdaş batı kültürünün yenilenmesi için hangi istikamette rol oynayacağını göstermesi bakımından önemlidir.⁹

Rudolf Otto, bu eserinde korku ve saygı hislerini birlikte uyandıran kutsal gücün tecrübesini, psikolojik bakış açısıyla ele almıştır. Kutsalı, temelde rasyonel olmayan ve sözle ifade edilemeyen, dine özgü bir tecrübe olarak kabul etmektedir. Dini tecrübenin eşsizliğini (uniquely) belirtmek için ilahî güç ve ruhları ifade eden "numinous" kavramını geliştirmiştir. Numinous ile karşılaşma insan bilinç ve hislerini uyandırmakta ve bu nedenle numinous ancak bu bilinç ve hissi uyandırma açısından açıklanabilmektedir. Bu etkileyciliği ya da hissi tepkileri uyandırması mysterium tremendum ve fascinans terimleriyle ifade edilmektedir. Eliade'ye göre ise, bu gerçeklik bildiğimiz şeylerden çok farklı, sıra dışı olduğu için mysteriosus'dur Tremendum kelimesi ise, numinous'un tecrübesinin uyandırdığı büyük bir korku ve saygı hissini ifade etmektedir. Ancak, numinous sadece korku ve saygı hisleriyle tecrübe edilemez. O aynı zamanda büyüleyici, hayranlık uyandırıcı, hatta mest edici bir özelliğe de sahiptir.¹⁰

⁸ Eliade, "The Reality of Sacred: Mircea Eliade", *Seven Theories of Religion*, s. 164.

⁹ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 31.

¹⁰ Eliade, "The Reality of Sacred: Mircea Eliade", *Seven Theories of Religion*, s. 50-51.

3.1.1.3. Kutsalın Hermenötiği:

Ancak Durkheim'in ve Otto'nun bu bakış açısı, kutsal hakkındaki bu yaklaşımları Eliade tarafından eleştirilmiştir. Ona göre kutsalı, fizyolojiyle, psikolojiyle, toplumbilimle sınırlamak büyük bir hatadır. Böyle bir yaklaşım hiyerofaninin indirgenemez ve özgün olan niteliğini, yani temel olan kutsal niteliğini göz ardı etmek demektir. Hiyerofani farklı açılarla değerlendirilemeyeceği gibi, ancak onu, indirgenemez ve özgün niteliğiyle kendi içinde ele almak en doğrusu olacaktır. Çünkü Eliade'nin anlayışında kutsal, unique ve indirgenemez bir yapıya sahiptir.¹¹

3.2. KUTSALIN MORFOLOJİSİ VE METODOLOJİK GÜÇLÜKLER

3. 2. 1. Kutsalın Tanımı:

Kutsala farklı bakış açılarını belirttikten sonra kutsalın tanımına yer vererek konumuza devam edelim.

Kutsal hakkında genel olarak söylenebilecek tek şey bu terimin tanımında yer alır. Kutsal, kutsal olmayanın karşıtıdır.¹² Kutsalı ifade etmek için kullanılan hiyerofani ile ilgili tanımlarda var olan ortak nokta da bu karşıtlıktır. Her tanım, kutsalı ve dinsel yaşamı, kutsal olmayan ve din dışı yaşam karşıtlığıyla açıklamaya çalışmaktadır.¹³

Kutsal hakkında yapılacak ilk tanımlama, onun kutsal olmayanın zıddı olduğudur. Kutsal, din dışına (profana) tamamen zıt olandır. Kendini, her zaman doğal gerçeklerden tamamıyla farklı bir gerçeklik olarak gösteren, tamamen farklı, bizim dünyamıza, somut dünyaya ait olmayan bir gerçekliğin, doğal, din dışı dünyaya ait olan somut nesnelerde açığa çıkmasıdır.¹⁴ Bu tanıma paralel olarak büyük İslâm düşünürü Seyyid Hüseyin Nasr da, kutsalı, Bâki'nin, sonsuz olanın, fanide yani sonlu olanda tecelli etmesi olarak tanımlamaktadır.¹⁵

¹¹ Eliade, "The Reality of Sacred: Mircea Eliade", *Seven Theories of Religion*, s. 162.

¹² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 23.

¹³ Eliade, *a.g.e.*, s. 27.

¹⁴ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, Giriş, s. IX.

¹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev.Şehabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 8

Kutsal, doğa üstü, sıra dışı, olağan üstü alanı; profan ise sıradan, sürekli olarak görülen ve herhangi bir önem taşımayan günlük şeyleri ifade etmektedir. Profan yok olup ortadan kalkarken, kutsal gerçek olarak devam etmektedir.¹⁶

Kutsal aslında güce, en mükemmel gerçeğe eşdeğerdir. Gerçekten var olandır. Kutsal, güç demek, hem sonsuz ve etkinlik hayat ve üretkenlik kaynağı demektir. Kutsal öncelikle güç ve gerçektir. Gerçekten var olandır.¹⁷

Ancak Wach'a göre Eliade, dinin özü olarak kutsalı ayrıntılı olarak tanımlamamaktadır. Kutsalı, kutsal olarak tanımlamakta ve dolayısıyla tanımı daha çok totoloji olarak görülmektedir. Kutsalı daha çok, kelimelerle anlatılması imkansız muhteşem bir hissi ifade eden sui generis bir fenomen olarak görmektedir.¹⁸

Genel olarak kutsal kavramı, bir şeyin veya bir şahsın, tanrısal kullanım veya tanrısal bir kült için ayrılmasını yada korunmasını, bu amaçla korunan ve yaklaşılamaz veya güçlkle yaklaşılabılır olan Tanrı ile ilişkilendirilen bir objenin veya şahsın durumunu ve bu obje ya da şahsın yarı- tanrısal özellik ve güçle kuşatıldığını ifade eder.¹⁹

Kutsal aynı zamanda başlangıçtan beri insan tecrübesinin bir parçası olan, yaratıcı ile ilişkisi nedeniyle, özel bir niteliğe sahip olan veya dinî bir amaç için tahsis edilen şey olarak da tanımlanmıştır.²⁰

Kutsal hakkındaki bu tanımları dikkat ettiğimizde, bu konudaki ortak düşüncüyü ve kutsalın kapsamlı bir tanımını şu şekilde ifade etmemiz mümkündür.

Kutsal, yaratıcı güç ile ilişkilendirilmesi nedeniyle ilâhî bir değer taşıyan ve aşkın bir niteliğe sahip olan ve bu özellikleri ile diğer nesnelerden ayrılıp kişide tarif edilmesi mümkün olmayan hisler uyandıran şeydir.

¹⁶ Eliade, "The Reality of Sacred: Mircea Eliade", **Seven Theories of Religion**, s. 165.

¹⁷ Eliade, **Kutsal ve Din Dışı**, s. 11; **Dinler Tarihine Giriş**, s. 435.

¹⁸ Wach, **The Comparative Study of Religion**, Columbia University Press, Newyork and London, s. 53.

¹⁹ Owen C. Whitehouse, "Holiness", **Encyclopedia of Religions and Ethics (E.R.E.)**, ed. James Hastings, Contributors T and T Clark Ltd. Edinburg, 1994, c.VI, s. 751.

²⁰ Joh R. Hinnells, **A Dictionary of Religion (D.R.)**, Great Britain, 1998, s. 151.

Kutsal (sacred) kelimesi, özellikle saygı duyulan veya hürmet gösterilen objelere işaret eder. Fakat, Tanrının kendisine veya bireysel olarak şahıslara işaret etmez. Bir başka deyişle Sacred kelimesi, Tanrı ve kutsal kabul edilen bir kimse için kullanılmaz. Tanrı tarafından kutsal kabul edilenler holy; insanlar tarafından kutsal kabul edilenler de sacred ile ifade edilmiştir.²¹ Bu durumda, tanrı tarafından kutsal olduğu kabul edilen yer, mekan ve nesneler ve insanlar tarafından kutsallık atfedilenler olmak üzere iki tür kutsal ve kutsallık anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Yapılan tüm bu açıklamalara ve tanımlara göre var oluş, kutsal ve profan olmak üzere iki başlık altında toplanmıştır. Kutsalın alanına bizzat kendisi ve onunla ilgili her şey, örneğin kutsal kitaplar, mabetler, kutsal kişiler, kutsal zaman ve mekanlar dahildir.²² Profan ise, kutsal alanın dışında kalan nesne ve olgulardır.²³ Bu durumda, kutsal ve profan birbirine zıt alanlar olup, kutsal ve dinî hayat, kutsallıktan tamamen arınmış profan ve dünyevî hayatın zıddı olmaktadır.²⁴ Bu tanımlara göre, kutsalın dinî hayatla, profanın da dünyevî (seküler) hayatla sıkı bir ilişkisinin olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kutsallık ise, gizemli ve tabiat üstü güç veya güçlerle olan ilişkisi nedeniyle bazı eşyalara, insan ve hayvanlara, yerlere, olay ve faaliyetlere atfedilen bir "üstünlük" ya da bir "ayrıcalık" olarak belirtilmiştir.²⁵

Her ne kadar kutsal ve profan birbirine zıt alanlar olarak görülse de, bu iki kavram, hayatın iki yönüne işaret etmekte ve hayatı bir bütün olarak ortaya koymaktadır.²⁶ Kutsal ve profan, dünyadaki iki var oluş tarzını, insan tarafından üstlenilmiş iki temel var oluş modelini ifade etmektedir. Dindar insan doğaya, içinde bulunduğu barınağa, gıda, cinsellik ve çalışma gibi hayatî işlevlere kutsallık atfederken; çağdaş bilinç açısından beslenme, cinsellik yalnızca fizyolojik bir süreçtir. Doğa, içinde yaşanan yaşam, farklı bir değere sahip değildir.²⁷ Bu

²¹ Willard G. Oxtoby, "Holy, Idea of The", *The Encyclopedia of Religion*, c. VI, s. 434, 435.

²² J.M. Pouwis Smith, "Sacredness", *Dictionary of Religion and Ethics (D.R.E.)*, U.S.A., 1921, s. 394.

²³ Eric Sharpe, *50 Keywords (Comparative Religion)*, London, 1986, s. 57-59.

²⁴ Eliade, *Dinler Tarihiine Giriş*, s. 1; *Kutsal ve Din Dışı*, s. 1-4.

²⁵ S.G.F. Brandon, *A Dictionary of Comparative Religion, (D.C.R.)*, Macmillan Publishing, London, 1970, s. 334-335.

²⁶ Schwarz, a.g.e., s. 275.

²⁷ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, Giriş, s. 12.

durumda bayağı olanın kutsala dönüşümü, onu algılayanın tahayyülündeki dönüşümle gerçekleşmektedir. Böyle bir gerçekleşim, ancak dindar insanın bakış açısında gerçekleşir. Olson'un da belirttiği gibi²⁸ kutsal ve varlık anlayışının, algılayanın kültürel şartlanmasıyla alakalı olduğunu ifade eder. İşte bundan dolayı da kutsalı, bilincin bir unsuru olarak kabul etmektedir.

Ancak dinler tarihçisinden istenilen, hiyerofanilerin temelinde ve dindar insanın tahayyülünde bulunanı, yani kutsalı, ele alıp yorumlamasıdır. Fakat bu da kolay bir görev değildir. İşte biz "kutsalın metodolojik güçlükleri" başlığı ile kutsalı anlama ve yorumlama konusunda karşılaşılan güçlükleri ve bunların sebeplerini belirtip dinler tarihi araştırmalarının sahip olduğu değeri ortaya koymaya çalışacağız.

3. 2. 2. Kutsalın Metodolojik Güçlükleri

Kutsal ve kutsal olmayan karşıtlığını belirlemek de oldukça güçtür. Çünkü kutsal, ritüeller, simgeler, mitler, ve dinsel olgular gibi kendisinden farklı şeyler aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Bu karmaşık olgular labirentine uyacak hiçbir formül yoktur. Oysa araştırmalarında araştırmacıyı ilgilendiren bu olgulardır, yani ne olursa olsun hiçbir formüle uymayan bu karmaşık olgular labirentidir. Hiyerofani olarak tanımlanan, bütünü oluşturan şey, davranışlardan, inanışlardan ve kurumlardan meydana gelen kimi zaman kaos boyutlarına ulaşan çok boyutlu bir kütledir.²⁹

Ayinler, mitler, ilahî biçimler, kutsal ve tapınılan nesneler, simgeler, kozmolojiler, kutsal insanlar, hayvanlar, kutsal yerler olmak üzere her kategorinin son derece parlak, yoğun ve karmaşık çok zengin bir morfolojisi vardır. Böylece dinler tarihi araştırmacısı, geniş ve hiçbir kurala uymayan farklı bir kaynakçayla karşı karşıya kalmaktadır.³⁰ Böylesi bir çeşitliliğin içerisinde tek bir grupta bile örneğin su sembolünde, suya dair farklı zaman ve farklı kültürlere ait pek çok sembol bulunduğu gerçeğini de dikkate alırsak araştırmacının karşılaşılabileceği metodolojik güçlükler daha açık olarak hissedilecektir.

²⁸Carl Olson, "Mircea Eliade, Postmodernism and The Problematic Nature of Representational Thinking" Method and Theory in the Study of Religion, 1999, Vol.XI, <http://ebscho.hostacademicsearch.com>

²⁹Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 23.

³⁰Eliade, a.g.e., s. 28.

Ancak, kutsalı belirlemek ve tanımlamak için belirli miktardaki kutsallık olgusunu, yani kutsal olguyu toplamak da gerekir. Çünkü onun görevi, birbirinden farklı tezahürler içindeki o kutsal içeriği anlamaktır. Bu sebeple ilk, olarak da dinsel olguları nerede aramak gerektiğini bilmek ve özellikle bu olgular arasında saf durumda olanlarını, yani kökenlerine en yakın olanlarını ayırmak gerekir. Ama bu tür olgular hiçbir zaman bulunmamış, bulunanlar ise çok uzun bir tarihsel evrim sürecinden geçmiş karmaşık dinsel tezahürlerdir.³¹

Bunun yanı sıra utsalı tanımlama, anlama ve aktarma amacıyla olan bir din tarihçisinin sahip olduğu belgeler, ancak geniş bir sözlü ayin külliyatından kalan birkaç kalıntı, seyyahların notlarında bulunan birkaç çağrışım, din dışı edebiyattan alınma düşünceler, birkaç anıt ve yazıttan ibarettir. Tarih bilimleri, bu türden bölük pörçük, rastlantısal belgeleri kullanmaktadır. Ancak bir din tarihçisinin işi, yalnızca belli bir hiyerofaninin tarihini çizmek değildir. Öncelikle bu hiyerofaniler aracılığıyla ortaya konulan kutsalın kipliğini anlamak ve açıklamak zorundadır. Din tarihinin en önemli sorunu da budur. Oysa, belgelerin rastlantısal niteliği ve ayrı türden oluşu hiyerofanilerin anlamını yorumlamak zorunda olan tarihçinin işini daha da zorlaştırmaktadır.³²

Ancak, dinler tarihinde kutsalı anlama yolunda en güvenilir yöntem, birbirinden farklı tüm belgeleri dikkate alan ve kullanan yöntemidir. Bütün hiyerofanilerin ortaya koyduğu içeriklerin neler olduğu sorusunu sorarak hiçbir türe özel bir önem vermeyen yöntemdir. Böylece dinler tarihi araştırmacısı, kutsalın kipliklerinin tutarlı bir sistemini oluşturmaya imkan verecek ortak işaretlerden oluşan tutarlı bir bütün elde etmiş olacaktır. Bu güçlüklerle karşı bu çeşitlilik, kutsalın tüm kiplerini açıklayabilecek tek unsurdur, çünkü bir simge ya da bir mit, bir ayinin anlamını göstermez. Bir simgenin düzlemiyle bir ayinin düzlemi öyle farklıdır ki simgenin gösterdiklerini bir ayin gösteremez.³³

İşte bundan dolayı dinler tarihi araştırmacısı, sadece bir belgeyi, bir ayin ve miti değil, hiyerofanileri anlamamıza model oluşturacak her belgeyi, simgeleri, ayinleri, mitleri incelemek, onun vazgeçemeyeceği metodolojik bir esastır.

³¹ Eliade, a.g.e., s. 27.

³² Eliade, a.g.e., s. 31.

³³ Eliade, a.g.e., s. 34.

Kutsalı anlama, içeriğini bütünüyle ortaya çıkarma amacıyla olan dinler tarihi araştırmacısının, ele aldığı konu ile ilgili tüm belgeleri ayinleri, mitleri, sembolleri incelemesi gerektiğini, dolayısıyla işinin zor olduğunu bu şekilde belirttikten sonra konumuz olan kutsalın nasıl ortaya çıktığını, ortaya çıkışındaki diyalektiği ele almak istiyoruz.

3. 2. 3. Kutsalın Ortaya Çıkışı ve Diyalektiği

Kutsal, dinin özünde var olan bir olgu olmasından dolayı din, kutsal veya mutlak değer, mutlak güç olarak algılanan objeyle ilgili inanç ve ibadetler sistemi olarak tanımlanmaktadır. Gerardus Van der Leeuw, "*Religion in Essence and Manifestation*" adlı eserinde, dinin fenomenolojik tanımında tüm dinlerin özü olarak kutsal gücün tecrübesine vurgu yapmıştır. Bu kutsal güç, dinin objesi olarak kabul edilmekte ve meydana getirdikleri diğer objelerden ayrılmaktadır.³⁴

Eliade'nin teorisinin merkezi olan kutsalı ve bununla yakından ilgili olan arkaik toplumun kutsal zaman ve mekân deneyimlerini belirtirken, üzerinde durulan asıl konu, kutsal ve profanın diyalektiği ile dindar ve dindar olmayan insanın zamana ve mekâna ilişkin deneyimlerinin birbirine zıtlığı olacaktır. Ancak kutsalın diyalektiğini daha iyi kavrayabilmek için, öncelikle Eliade'nin din ve kutsalı ne şekilde anladığını belirtmek istiyoruz.

3.2.3.1. Kutsal ve Dîn

Eliade'ye göre "dinler tarihi" başlığında vurgu, "tarih" kelimesinde değil "din" kelimesinde yapılmalıdır. Çünkü, her hangi bir olgunun tarihi yapılmadan önce, bu olgunun biçim ve içeriğinin tam olarak anlaşılması gerekir.³⁵ İşte dinî olgu biçim ve içeriğiyle en iyi şekilde anlaşıldıktan sonra din ve kutsal arasındaki farklılık da ortaya çıkmış olacaktır.

³⁴ James C. Livingston, *Anatomy of Sacred*, Macmillan Publishing Newyork, 1989, s. 48.

³⁵ Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 11.

Eliade, dinî fenomenin tüm tanımlarında şu ortak noktaya dikkat çekmektedir. Her bir dinî fenomen, kutsal ve dinî yaşamı, kutsal-dışı ve dünyevî yaşama karşıt olduğunu ifade etmektedir. Böyle bir karşıtlık her din tanımının içinde yer almaktadır.³⁶

Eliade'ye göre din sadece, Tanrı'ya ilâhlara ya da ruhlara inancı içermez. Bunun yanı sıra din, anlam, hakikât ve varlık fikirlerine bağlı olan kutsalın tecrübesiyle de yakından ilişkilidir.³⁷ Yine Eliade, dinî, kutsalın tecrübesi olarak tanımlamaktadır.³⁸ Dini, profandan ayıran temel nitelik, din ve kutsalın birbirinden ayrılamaz bir bütün olmalarıdır. Van der Leeuw'a göre kutsal "kuvvetin", Otto'ya göre "tamamıyla farklı olanın", Wach'a göre ise "Nihâi gerçeğin" tecrübesi olarak tanımlanmaktadır.³⁹

Bu tanımları dikkate aldığımızda, daha öncede belirttiğimiz gibi, kutsal mutlak gerçeklik, varlık, sonsuzluk, insanı ve dünyayı aşan, yaşamın ve doğurganlığın kaynağı olarak da ifade edilebilir. Din de bu mutlak gerçeğe yani kutsala bir yöneliş, insanın hakikâtle bir ilişkisi olarak ifade edilebilir. Bu durumda dinler tarihi ise, insanın kutsalla ilişkisini çözümleyen bir disiplin olarak değerlendirilebilir.

Eliade, bir tecrübenin insanı, dünyevî hayatın veya tarihsel konumun dışına atıp aşkın bir dünyaya taşıdığında dinî olabileceğini ifade etmektedir. Bu tecrübeler insanın dünya üzerindeki "tabîi" ya da "insanî" konumunu aşabilmek için yaptığı arayışlar şeklinde yorumlanabilir. Kişi, yaşamındaki bu zıtlıkları geçerek gerçek bir varlık durumuna ulaşmış olacaktır.

Eliade, bu düşünceleriyle, dinin daima aşkın bir görünüme sahip olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Eliade'nin bundaki amacı, ilkeller de dahil olmak üzere dinlerin evrensel yapısını tanımlamaktır. İşte dinin evrensel karakterinin bu aşkın yapı doğrultusunda belirlenmesinde Eliadenin, Leeuw, Otto ve Wach'ın tanımlarını reddetmediğini görürüz.

³⁶ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 22; *Kutsal ve Din Dışı*, Giriş, s. IX.

³⁷ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Önsöz, s. I.

³⁸ Kitagawa, a.g.m., s. 85.

³⁹ Douglas Allen, "Dinî Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili", *Din ve Fenomenoloji*, s. 63.

Eliade, tüm dinlerin ortak özelliği olan “aşkınlık” konusundaki düşüncelerini şu görüşleri ile daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

O’na göre din, seküler ve profan ile ilgili her şeyden bir kopuşu gerektirip, insanı tarihsel ve tabii dünyanın ötesine taşımaktadır. Dinin temel işlevi de insan üstü bir dünya özlemini ortaya çıkarmak, insanın bu sayede gerçek bir varlık olarak gerçek bir dünyada yaşamasını sağlamaktır. Kutsal mekân ve kutsal zamana ilişkin bu deneyimler de kutsal ve profan karşıtlığını ve dindar insanın kutsalı yaşayabilmek için profanı aşma çabasını ortaya çıkarmaktadır.⁴⁰ Profanı aşma çabasında dindar insan, uzayda kutsalın tezahür ettiği yerde, gerçeğin kendini ifşâ ettiği yerde, hakikâtin bizatihi kaynağında, kendisine tanrılarla iletişim imkânı sunan açığın hemen yakınında bulunmak istemektedir. Efsaneleri, tanrısal modelleri, arketipleri tekrar edip yeniden güncelleştirerek tanrılara yaklaştırmaya, Varlık’a katılmaya çalışmaktadır.

Bu anlatımların ışığında Eliade’nin düşüncesinden söyle bir sonuca ulaşılabilir. Din kutsalın tecrübesidir. Kutsala ilişkin deneyimler, aşkın hakikatin gerçekleşimidir. Bu da, ancak tanrısal modelleri taklit etmek ve böylece profan zaman ve mekândan çıkmak suretiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla böyle bir çaba da dinî bir değer taşımaktadır.

Yukarıda, Eliade’nin düşüncesinde “dinler tarihinde vurgunun “tarih” değil “din” kelimesi üzerinde yapılması ve din tarihi yapabilmek için de belirli sayıda dinî fenomenin incelenmesi gerektiğini ifade etmiştik. İşte dinler tarihinin konusunu teşkil eden bu fenomenler ve tecrübeler, bize kutsal ve kutsal karşıtlığını, dindar insan ile dindar olmayan insanın eşyaya, doğaya bakış açısını ve dindar insanın kutsalı yaşayabilmek için profanı aşma teşebbüslerini açığa çıkarmaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki; din, kutsalın, nihâi olanın tecrübesi; dinler tarihi de bu tecrübenin yorumlanarak günümüze aktarılmasını sağlayan bir disiplindir.

Ancak şunu da belirtelim ki Allen’in de ifade ettiği⁴¹ üzere Eliade, dinî fenomenleri anlamak için, dinin, aşkın hakikatin gerçekleşimi olduğu düşüncesine

⁴⁰ Eliade, “Structure and Changes in the History of Religion”, *City Invisible*, ed. C.Kraeling – R. Adams, The University of Chicago Press, 1960, s. 366.

⁴¹ Allen, a.g.m., s. 74.

bağlı kalınması gerektiğini bildirmiyor. Dinî fenomenlerin kutsal ve profan karşıtlığını, dindar insanın profandan çıkıp kutsala dahil olma çabalarını açığa vurduğunu belirtmek istiyor.

3.2.3.2. Kutsalın Diyalektiği

Dinler tarihinin konusu olan kutsal, asla bütünüyle, olduğu gibi doğrudan doğruya kendini göstermez. Her zaman hiyerofani adını verdiğimiz bir nesne, tanrısal bir figür, bir simge, bir mit gibi belirli şeyler aracılığıyla ortaya çıkar. Yani her durumda kutsal, tezahür ettiğinde somutlaşmış ve çevrelenmiş durumdadır. Her zaman gizemli şu sahne söz konusudur. Tamamen farklı, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçek, bu dünyaya ait nesnelerde açığa çıkmaktadır. İşte, bu anlaşılması güç olan ve paradoksal olarak görülen bu tecelli etme eylemi, kutsalın diyalektiği olarak isimlendirilmiştir.

Biz de kutsalın diyalektiği konusunda üç basamağın temel olduğunu düşünerek bu konuyu, hiyerofanik nesnenin doğal nesneden ayrılması, paradoksal bağıntı ve değerlendirme ve seçim olmak üzere üç aşamada işleyeceğiz.

3.2.3.2.1. Ayırma ve Farklılaşma

Eliade' ye göre dindar insan, kendisini bize gösteren, bu dünyaya ait olmayan bir şeyin varlığına inanmaktadır. İşte, bu başka yerden gelen, bize görünen şey kutsaldır. Aldığı biçim ise profandır. Tamamen farklı, bizim dünyamıza ait olmayan bir şey, bu dünyaya ait nesneler içinde açığa çıkmaktadır.⁴²

Bu durumda ilk ve temel olarak, kutsal daima kendisini sıra dışı, profandan tamamıyla farklı göstermektedir. Her hangi bir ağaç, taş ya da yapı kutsalı ifşa etme aracı olarak görülmektedir. Hem doğal, hem de yapay objeler, bilinen anlamının dışında kutsal bir obje durumuna dönüşebilir. İşte Eliade kutsalın bu tezahür işlemine, kendisinden farklı şeyler aracılığıyla ortaya çıkması işlemine hiyerofani adını vermektedir. Kutsalın ortaya çıkışını ifade etmek için kullandığı hiyerofani kendini bize gösteren kutsal bir şeydir.

⁴² Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, Giriş, s. IX.

Her hangi bir nesneyi kutsallaştırma, kutsalı ortaya çıkaran nesne ile diğerleri arasında ontolojik bir ayrımı da ortaya çıkarmaktadır. Bir taş biçimiyle ve semâvî kökeniyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Ya bir theofaniyi (tanrının tezahürünü) temsil ettiği ya da bir merkezin imgesini oluşturduğu, diğerlerinden farklı bir özelliğe sahip olduğu için farklılık taşımaktadır.⁴³ Bir büyücü ve şaman da, ister tanrılar veya ruhlar tarafından seçilmiş olsun, böyle bir göreve bazı fiziksel bozukluklar yüzünden önceden eğilimli olsun, ya da bir iç çağrısı değerindeki bazı kalıtım özelliklerinin taşıyıcısı olsun diğer insanların dünyasından tekilleşir. Bu, topluluğun geri kalan kısmına göre çok daha derin ve yoğun olarak kutsalı yaşayan bireylerin seçilmesi yoluyla meydana gelen bir farklılaşmadır. Onlar böyle bir göreve ister kalıtsal olarak sahip olsun, ister ruhlar ve tanrılar tarafından seçilmiş olsun, tanrıların, ruhların veya atalarının yaşantısını oluştururlar.⁴⁴

Aşkınlık, bir süreklilik ve bir güç, kişi veya nesneyi fâni olma halinden ayıran mutlak bir durumdur. Eğer büyücü, diğer insanlardan farklı bir özellik arz ediyorsa yaşamış olduğu arazın ya da alışılmamış olayın, aşkın bireyin göstergesi olmasından ileri gelmektedir.⁴⁵ Bizim burada belirtmek istediğimiz nokta benzerlerinden ayrılan kişi veya nesne, kutsalı ifşa ettiği için seçilmesi ve bütünüyle diğerlerinden farklı bir niteliğe sahip olmasıdır.

Her hangi bir taş ya da ağacı daha genel bir ifade ile her hangi bir objeyi, diğer objelerden ayıran, onu farklılaştıran kutsalın kendisinde tezahür etmesiyle bir hiyerofani olmasıdır. Bu durumda her hangi bir taş ya da ağaç, sadece bir taş ve ağaç olmayıp, kutsal bir taş ve ağaçtır. Kutsalın tezahürüyle, o nesne diğer nesne ve objelerden ayrılmakta, kendisini profandan farklı bir şey olarak göstermektedir. Çünkü onlar, kutsal olan bir şeyi açığa çıkarmaktadırlar.

Bir ağaç veya bir bitki, ağaç veya bitki olduğundan dolayı kutsal değildir. Onlar aşkın bir hakikate katıldıklarından ve aşkın bir hakikati ifade ettiklerinden dolayı kutsallık niteliği kazanmışlardır. Kutsalın tezahür etmesiyle somut yani profan bitki türü başka bir şekil almış; profan bir obje, bir hiyerofoni haline gelmiştir. Yani

⁴³ Eliade, Ebedi Dönüş Mitosu, s. 18; Dinler Tarihine Giriş; s.317;

⁴⁴ Eliade, Şamanizm, s. 52-53.

⁴⁵ Allen, a.g.m., s. 75.

hayatın güncel nesneleri ve eylemleri kutsal alana dahil edilmiştir. Bu durumda kutsalı algılama yeteneği yani sembolik düşünce, kişiyi metafizik doğa üstü boyuta taşıyan, metafizik boyutun görülmesine imkan veren bir yetenek olmaktadır.⁴⁶

Bu açıklamalara göre hiyerofaniler, az yada çok açık bir seçim bir soyutlama gerektirir. Her hangi bir nesne grubu hiyerofaniye dönüştüğünde, bu gruba ait olan ancak bu ayrıcalığı taşımayan nesnelerde vardır. Örneğin bir taş tapımı söz edildiğinde tüm taşlar kutsal kabul edilmez. Bir nesne, "farklı bir şey" olduğu ölçüde kutsaldır. Bu farklılık onun benzersiz biçiminden, büyüklüğünden, etkisinden ya da gücünden kaynaklanmaktadır. Bu özellikleri nedeniyle söz konusu taş, artık sıradan bir taş olmadığı gibi bir nesne olarak normal var oluş koşullarını taşımamakta; bir hiyerofani kabul edilip diğer taşlardan ayrılmaktadır. Kutsallık kazanan nesnenin diğerlerinden ayrılması kendi içinde genel bir kuraldır.⁴⁷ Çünkü bu nesne, kutsal olmayan bir nesne olmayı bıraktığı anda bir hiyerofani olmuştur. Yeni bir boyut kazanmış, kutsallık boyutuna geçmiştir.

Her hangi bir nesne, kutsalı açığa çıkartırken kendi olmaya son vermeksizin başka bir şey haline dönüşmektedir. Çünkü o, etrafındaki kozmik ortama katılmaya da devam etmektedir. Örneğin kutsal bir taş, din dışı bakış açısından sadece bir taş olarak kalmaktadır, o diğer taşlardan farklı değildir. Ancak dinsel bir deneyimi olanlar için o taş doğa üstü bir gerçek haline dönüşmüştür.⁴⁸

Tanrının, bazı doğa üstü ya da ruhsal güçlerin orada tezahürü, onlara bir ayrıcalık tanıyan dolayısıyla onlara inanan kişilerce kabul edilmektedir. İlâhının ve kutsallığın algılanışı, tamamen doğa üstü gücün tezahür ettiğine inanan için geçerlidir.⁴⁹ Dolayısıyla kutsalın kendisini kabul eden kişinin inançları bağlamında tezahür ettiği, bunu yaratan ve etrafındaki nesnelere yerleştirip, bu nesneleri kutsal olarak kabul edenin inanan kişi olduğu sonucuna varılabilir.

İlkel düşüncede hemen hemen tüm doğal ve yapay objeler, kutsal gücün bir taşıyıcısı olarak görülmüştür. Dinler tarihinde önemli bir rol oynayan putlar,

⁴⁶ Schwarz, a.g.e., s. 277.

⁴⁷ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 38.

⁴⁸ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, Giriş, s. X.

⁴⁹ Cristopher L.C.E. Witcombe, *Sacred. "A Sacred Places Sacrednes"*, Sweet Briar College, Erişim, 10.23. 2002, www. Google. com.

ikonlar, kutsal yerler, tapınaklar ve sakramentler kutsal gücü taşıyan bir araç konumunda bulunmaktadır. Kutsalın taşıyıcısı olmaları nedeniyle saygı ve korku hisleri uyandıran bu objelerle diğer objeler arasındaki ayrımı ifade etmektedir.⁵⁰

Kutsal olarak nitelendirilen şeyler, kutsalın kendisinde tezahür etmesiyle saygı ve hürmet duyulan, kişide tarif edilmesi güç hisler uyandıran objelerdir. Bu tür objelerin, diğer objelerden seçim yoluyla ayrıldığı, farklı ve eşsiz bir yapıya sahip olduğu kabul edilmektedir. Diğer objelerden seçim yoluyla soyutlanarak ona farklı bir değer atfedilmektedir.⁵¹

Her dönemde insanlar duyarlılıkları sayesinde, kutsal ve profanın yeryüzünde bulunduğunu düşünmüşlerdir. Ya korku, ya güzellik, ya da hayranlık uyandırdıklarından dolayı onlar, diğer şeylerden daha özel, farklı, artısı olan şeyler olarak düşünülmüş, kendileri kutsalın tezahür ettiği mekân ve objeler haline gelmiştir.⁵² Tuhaf, tek, yani eşsiz yada korkunç olan her şey, büyüsel, dinsel güçlerin toplanması için mükemmel bir zemindir ve koşullara göre, kutsallığın neden olduğu iki yönlü duygu nedeniyle ya tapınılan yada kaçınılan bir nesneye dönüşebilme şansına sahiptir. Hangi alanda olursa olsun, mükemmellik korkutur ve en uygar toplumlarda bile ermiş yada dahi bir kişiye karşı duyulan korkunun açıklamasını, mükemmelliğin bu kutsal yada büyüsel değerinde bulabiliriz. Ancak mükemmellik bu dünyaya ait olan bir nitelik, bu dünyadan değildir, öteki taraftan gelmektedir. Aynı kaygı yada çekimserlik gibi hisler, yabancı, tuhaf, yeni olan her şeye karşı da duyulur. Çünkü bu tür şaşırtıcı varlıklar, saygı duyulması gereken bir güç olsa da tehlikeli bir gücün işaretleri olarak görülmüştür.⁵³ İşte bundan dolayı insan, hiyerofani ve kratofanilerle (güç tezahürleriyle) mümkün olduğunca çok temasa geçerek, kendi gerçekliğini artırmaya ve kendini güvence altına almaya çalışmıştır.⁵⁴

Buradan hareketle biz, kutsalın hem itici, hem de çekici bir özelliğe sahip ve böylece yapısında birbirinden farklı hatta birbirine zıt bir takım duyguları uyandıran

⁵⁰ Livingston, a.g.e., s. 48

⁵¹ Cristopher L.C.E. Witcombe, Sacred. "A Sacred Places Sacrednes", Sweet Briar College, Erişim, 10.23. 2002, [www. Google. com](http://www.Google.com).

⁵² Schwarz, a.g.e., s. 276

⁵³ Eliade, Dinler Tarihine Giriş, s. 38.

⁵⁴ Eliade, a.g.e., s. 42.

bir güç olduğunu ve tüm bu özellikleri ile diğer nesne ve objelerden ayrı bir konumda yer aldığını söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere kutsal gücün en önemli özelliklerinden biri uzaklaşma ve çekme gibi bir birbirleriyle çelişkili görülen tepkileri uyandırmasıdır. Van der Leeuw'un da işaret ettiği gibi, derin saygı hissi uyandıran, korku ve çekim güçlerine sahip olan kutsalın tecrübesinde ise ürperti, korku, saygı, sevgi, tevazu ve hayranlık hisleri oluşmaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda kutsal, sevgi ve korku gibi birbirinden farklı hisleri bir noktada birleştirmektedir.⁵⁵

Bu durumda kutsal, sadece kendisine saygı duyulan değil, aynı zamanda kendisinden çekinilendir. Bu özelliği yani hem saygı hem korku hislerini bir noktada birleşmesi, hem çekici hem de itici olması aynı zamanda kutsalın diyalektiğini de ifade etmektedir.

3.2.3.2.2.Paradoksal Bağntı

Kutsalın ortaya çıkışında her zaman şu paradoksalılık söz konusudur. "Tama men farklı" bir şeyin, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin "doğal", "din dışı", bizim dünyamıza ait olan nesneler içinde açığa çıkmasıdır. Yani doğal gerçeklerden tamamen farklı bir gerçeklik, kendini doğal nesnelerde göstermektedir.⁵⁶ Her zaman kendisinden başka bir şey aracılığıyla tecelli etmekte, kendini bütünüyle, olduğu gibi, doğrudan ortaya koyamamaktadır. Mutlak bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde kutsal bir taş, Vişnu'nun bir avatarası, Yahvenin bir epifanisi aynı değere sahiptir. Çünkü her durumda kutsal, tezahür ettiğinde somutlaşmış ve çerçevelenmiş durumdadır.⁵⁷ Tüm tezahürlerde diyalektiğin esası aynıdır: Kutsal ve kutsal olmayan, gerçekten var olan ile var olmayan, mutlak ile göreceli olan, sonlu ile sonsuz bir araya gelmiş, kutsal kendini sınırlanmış ve göreceli bir nitelik kazanmıştır. İşte bu tür paradoksalılıklar, tüm tezahürlerde var olan bir olgudur. Dolayısıyla her hiyerafoni, iki zıt özün bir arada var oluşunu gösterir. İşte kutsal ile kutsal olmayan arasındaki bu örtüşme, aslında ontolojik düzlemde bir kopuşu, bir farklılaşmayı da meydana

⁵⁵ Livingston, a.g.e., s. 49

⁵⁶ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, Giriş, s. IX.

⁵⁷ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 49.

getirmektedir. Böylece o nesnenin diğer nesnelerden ayrılarak kutsallaşmasını sağlamaktadır.

Bu durumda kutsalın her hangi bir nesnede tezahürü, bir paradoksalılık içinde gerçekleşir. Her hangi bir nesne, bu dünyaya ait bir nesne olmayı sürdürürken paradoksal olarak kutsalın toplanma yeri de olur. Bir nesne, nesne olarak varlığını devam ettirirken, aynı şey kutsal bir nesne haline de gelmektedir. Sınırlı, somut, tarihsel bir nesne, kendi tüm özelliklerini devam ettirerek, aynı zamanda sınırsız, tarihsel ve somut olmayanı ortaya çıkarır. Diğer bir paradoksalılık ise, aşkın, sonsuz, tarihi aşan şeyin, sınırlı, görelî ve tarihsel bir form almasında ortaya çıkmaktadır.

Ancak Altizer, Eliade'nin kutsal ve profanın karşılıklı birlik içinde bulunmasını mantıksal bir çelişki olarak görmektedir. O'na göre özel bir an, aynı zamanda hem kutsal hem de profan olamaz. Bir nesne de hem bir nesne olmayı devam ettirirken aynı zamanda kutsal olamaz. Bunun yanı sıra kutsalın mânâsına, modern insanın profan tercihinin tersine çevrilmesi ile ulaşılmaktadır. Kutsalın gözlenebilmesinin profanın inkâr edilmesiyle, profanın gözlenebilmesinin ise kutsalın reddedilmesiyle mümkün olduğunu ifade ederek⁵⁸ Eliade'nin fenomenolojik yöntemini olabildiğince basite indirgemıştır.

3.2.3.2.3. Değerlendirme ve Seçim

Hiyerofani'nin diyalektiğini yaşarken dindar insan, var oluşsal bir problemle de karşı karşıya kalmakta ve kendi öz varlığını sorgulamaktadır. Kutsal ve profan arasındaki farklılaşmadan sonra dindar insan, profanı bir düşünüş olarak görmektedir. Profanla ilişkili olduğu durumlarda temel ve gerçek olarak değer verdiği şeylerden yani kutsaldan uzak olduğunu düşünür. Doğal ve tarihsel yaşam tarzını aşarak, daima kutsal içinde ve gerçek varlık olarak yaşama özlemi duymaktadır. Sonuç itibarıyla dindar insan kutsalı seçmekte; gündelik yaşamı, kutsal olmayan zaman ve mekânı önemsiz, gerçek dışı olarak görmektedir.

Ancak Altizer bu görüşleri nedeni ile Eliade'yi eleştirmektedir. O'na göre Eliade, modernleşmeyi, yalnızca kendi teolojik düşüncesiyle bir düşünüş olarak

⁵⁸ Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and Dialectic of the Sacred*, Westminster Press, Philadelphia, 1963, s.34.

değerlendirmektedir. Elide'yi içinde yaşanan zaman ve mekânın bir düşünüş olduğuna inanan ve düşünüşten önceki insanın var oluşsal gerçekliği üzerinde duran bir romantik olarak görmektedir.⁵⁹

Allen'a göre Altizer, Eliade'yi kendi araştırma alanında yeterince ciddiye almam

asından dolayı bu şekilde eksik bir yorum getirmiştir. Eliade'nin düşünüş konusundaki düşüncelerini bir teolog sıfatı ile eleştirmiştir. Oysa Eliade, bir dinler tarihçisidir. O düşünüş hakkındaki fikirlerin kendini bağladığını savunmaz. O, bu tür inanışlara bağlanan kişinin bizzat dindar insanın kendisi olduğunu bildirir.⁶⁰

Ancak bize göre Eliade, kutsalın tezahürüyle nesnenin tamamen kutsal, ilâhî olduğunu değil, o nesnenin kutsal bir değer, ilâhî bir nitelik kazandığını ifade etmektedir.

Bu açıklamalara göre hiyerofanilerin diyalektiğinde ortaya çıkan kutsallaştırma sürecinin yapısını üç madde halinde özetlemek mümkündür.

1- Kutsalın her hangi bir nesne veya kişide açığa çıkması ile, bu nesnelerin kutsal özelliği kazanıp diğer nesnelerden ayrılmasıdır. Bu farklılaşma seküler insan ve dindar insan var olduğu sürece daima var olacaktır.

2- Kutsalın bu dünyaya ait bir nesnede açığa çıkması, kutsal ve profanın paradoksalılık içinde bulunduğunu göstermektedir. Buradaki paradoksalılık aşkın, sonsuz, tarih ötesi olan kutsalın, sınırlı, tarihsel ve görelî profanda kendini sınırlamasıdır. Yada bu özelliklere sahip olan şeyin, doğal olarak kalırken aynı zamanda kutsalı ortaya çıkarmasındandır.

3- Dindar insan sadece kutsal ve profan arasında bir ayrım yapmaz. Bu ayırımdan sonra kutsala doğru bir yöneliş de gerçekleşir. Çünkü, kutsal anlamlıdır, gerçekten var olandır, etkindir, bir güçtür. Kutsalın tecrübesiyle de dindar kişi, gerçekten var olduğuna, bir güç ve etkinliğe dahil olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla değerlendirme ve seçim kutsalın diyalektiğinin ayrılmaz bir parçasıdır.

⁵⁹ Altizer, a.g.e., s.84, 86.

⁶⁰ Allen, a.g.m., s. 80.

3.3. KUTSAL ZAMAN VE MEKAN

Zaman ve mekân, insanın evrende yaşadığı iki temel boyuttur. Başta insan hayatı olmak üzere insana ait tüm değerleri, bu iki temel boyutun dışında düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla insanın kutsalla olan ilişkisi de zaman ve mekân boyutunda gerçekleşir. İşte, insanların kutsalla daha yakın ilişkiye girdiğini düşündükleri veya kutsalın kendisini insanlara daha fazla hissettirdiği bu zaman ve mekânlara, kutsal zaman ve mekân adı verilmektedir. Biz de bu konu başlığımız altında Eliade'nin kutsal zaman ve mekâna dair görüşlerini incelemeye çalışacağız.

3.3.1. Kutsal Zaman

3.3.1.1. Zamanın Çeşitliliği: Tarih ve Kutsal Tarih

Dindar insan için, içinde bulunulan iki boyut, yani zaman ve mekân türdeş değildir. Niteliksel olarak bir birinden farklı zaman dilimleri vardır. Daha açık bir ifade ile, dinî anlam taşıyan eylemlerin yer aldığı kutsal zaman ve bunun yanı sıra dinî anlamdan yoksun eylemlerin yer aldığı tarihsel zaman vardır.⁶¹ Dolayısıyla zaman, "kutsal ve olmayan zaman" olmak üzere niteliksel olarak bir birinden ayrılmakta ve iki tür zaman dilimi bulunmaktadır.

Nitelik açısından birbirinden farklı bu iki zaman arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Kutsal zaman, doğası gereği kökenine, başlangıç zamanına dönebilir. Bulunduğu yönde, şu ana getirilmiş, güncelleştirilmiş bir ilksel efsanevi zamandır. Her dinî ritüel, her manevi tören, efsanevi bir geçmişte yani "başlangıçta" meydana gelmiş olan kutsal bir olayın güncelleştirilmesinden ibarettir. Bir ritüele katılmak, ritüel tarafından yeniden güncelleştirilen efsanevi zamanla yeniden bütünleşmek zamansal süreden çıkmayı gerektirir. Bir ritüele katılarak zamansal süreden çıkıp başlangıçta meydana gelmiş olan kutsal bir olayın güncelleştirilmesi durumunda, kutsal zamanın tekrarlanabilir nitelikte olduğu ortaya çıkmaktadır. Her ritüelde aynı kutsal zaman yeniden ortaya çıkmakta, bu zaman daha önceki yıllarda

⁶¹ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 48, 84; *Dinler Tarihine Giriş*, s. 374.

tezahür eden zamanın aynısı olmaktadır. Bu, tanrılar tarafında yaratma eyleminin gerçekleştirildiği ve ritüeller aracılığı ile yeniden güncelleştirilmesi mümkün olan bir zamandır.⁶² Bu durumda kutsal zaman, ritüeller aracılığı ile ilk belirişi yeniden görülen ve güncelleştirilen, dolayısıyla geriye, başlangıç zamana dönüşü mümkün kılan bir zamandır. Bu niteliği ile kutsal olmayan zamandan belirgin bir şekilde ayrılmaktadır.

Eliade'nin kutsal zaman konusunda cevabını bulmak istediği soru: "Kutsal zamanı, ondan önce gerçekleşen ve onu izleyen profan zamandan ayıran unsurlar nelerdir? sorusudur.

Ona göre, ilk olarak kutsal zaman çok çeşitli gerçeklik düzlemlerinde ortaya çıkar. Kutsal zaman, bir ritüelin gerçekleştiği zamanı, hiyerofanik zamanı yani, onu izleyecek kutsal olmayan zaman diliminden farklı bir zamanı ifade etmektir. İkinci olarak bir ritüel aracılığıyla ya da mitsel bir arketipi olan bir eylemin tekrarı ile gerçekleştirilen mitsel zamana tekabül eder. Üçüncü olarak ise, kozmosun, temel kutsal öğelerinin tezahürü olarak görülen kozmik ritimleri de hiyerofanik zaman şeklinde ifade edilen kutsal zaman anlamlarına gelmektedir.⁶³

Eliade'nin bu düşüncesine göre bir zaman dilimi, bir ritüelin gerçekleşmesi, bir arketipin tekrar edilmesi ve de kozmik ritimlerin yeniden gerçekleşmesi olmak üzere üç şekilde kutsal zamana dönüşebilir. Biçim değiştirmesi, kutsanması için o zaman diliminde bir kratofani veya hiyerofaninin gerçekleşmesi gerekir. Bu şekilde doğa üstü ve tarih üstü olanı ortaya koyduğu sürece, her türden zamanın kutsal bir zaman olması muhtemeldir.

3.3.1.2. Hiyerofanik Zamanın Bitişikliği ve Birliği

Zamanın çeşitliliği, "kutsal zaman" ve "kutsal olmayan" zaman olarak ikiye ayrılması, kutsal olmayan zamanda, kutsal zaman dilimine yer vermekle kalmaz. Bunun yanı sıra, kutsal zaman dilimlerinin birbirini izlemesini, birbiriyle bitişiklik içinde olmasını da sağlar.

⁶² Eliade, a.g.e., s. 49.

⁶³ Eliade, Dinler Tarihine Giriş, s. 374.

Belirli günlerde yapılan bir ritüel bir önceki ve bir sonraki ritüellerle ilişki halindedir. Kendisinden önceki ritüelden destek alır ve kendisini izleyecek bir sonraki ritüele de destek verir. Örneğin Pazar günleri yapılan bir hristiyan ayini, ondan önceki Pazar ayinlerinden destek alır ve kendisini izleyecek Pazar ayinlerine destek verir. İşte pazar günleri gerçekleşen bu kutsal zaman yani şarap ve ekmeğin İsa'nın bedenine ve kanına dönüşümünün yinlendiği bu kutsal zaman, kutsal olmayan zamandan nitelik açısından farklı olmakla ve kendinden önceki ayinlerden destek almak veya kendinden sonraki ayinlere destek vermekle kalmaz, aynı zamanda o olayın gerçekleştiği andan o güne kadar gerçekleşen tüm ayinlerin sürekliliğini de sağlar.⁶⁴ Bu durumda biz, kutsal zamanın süreklilik, bitişiklik ve birlik özelliğine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

3.3.1.3. Mitsel Zamanın Yeniden Başlatılması

Arkaik toplumlar, içinde bulundukları tarihsel şartlardan, bayağı, profan, hayatın olaylarından günlük işlerden uzaklaşmayı, dolayısı ile tarihin dışına çıkarak mükemmel kutsal alana dahil olmayı arzulamaktadırlar. Eliade'nin sözünü ettiğimiz bu düşüncesi, teorisinin merkezi noktasını oluşturmaktadır.⁶⁵ Acaba niçin arkaik insan mitsel zamanı yeniden başlatma arzusu duymaktadır? Çünkü onlara göre bir nesne yada bir eylem, ancak bir arketipi taklit veya tekrar ettiği ölçüde gerçek olur.⁶⁶ Dolayısıyla gerçeklik, yalnızca tekrar yoluyla gerçekleşir. Örnek modeli olmayan bir şey "anlamsız" yani gerçeklikten yoksundur.

Bu gerçeklik, arketiplerin taklit ve tekrar edilmesi yoluyla tarihsel zamanın aşılıp arketiplerin gerçekleştiği o ilk mitsel anın içine girmekle gerçekleşmektedir. Bu mitsel zamanın içine girmekle din dışı zaman askıya alınır. Aynı şey tüm tekrarlar, yani arketiplerin tüm taklit edilişleri için de geçerlidir. Bu taklitle insan, arketiplerin ortaya çıktığı mitsel çağa aktarılır. Böylece bir eylem (veya bir nesne) arketiplerin tekrar edilmesiyle gerçeklik kazandıkça din dışı zaman, tarih yok edilmektedir. Artık birey, din dışı ve anlamsız zaman içinde yaşamamaktadır.

Tanrısal modellerin bu tekrarının iki temel sonucu vardır.

⁶⁴ Eliade, a.g.e., s. 376; Schwarz, a.g.e., s. 319.

⁶⁵ Eliade, "The Reality of The Sacred: Mircea Eliade" *Seven Theories of Religion*, s. 179.

⁶⁶ Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 47.

1-İlk olarak insan tanrıları taklit ederek, kutsalda bunun sonucunda hakikatte tutunmaktadır.

2-Öte yandan, örnek alınacak tanrısal hareketlerin yeniden güncelleştirilmesiyle dünya ve zaman kutsallaştırılmaktadır.⁶⁷

Tüm arkaik toplumlarda hakim olan düşünce, tarihi ortadan kaldırmak, zaman ötesine, her şeyin ilk vuku bulduğu bu başlangıç zamana, kutsal zamana geri dönmektir. İşte her şeyin ilk vuku bulduğu bu başlangıç zamana geri dönme isteği, arkaik toplumların iç dünyalarında yer alan derin arzular olarak görülebilir. Bu derin arzu, tanrıların yaratma faaliyetlerinde bulundukları saf, temiz, ilk ve güçlü zaman ve dünyada yaşama isteğidir. O, arkaik toplumların amaçsız ve anlamsız bir dünyada değil; kutsal ve aynı zamanda gerçek bir dünyada yaşama eğilimlerini açıklamaktadır. Onlar güçlü, değerli mükemmel ve ebediyi arzulamaktadır. Böyle bir zaman ve dünyada acılar, sıkıntılar, ızdıraplar bir problem olmaktan çıkmıştır.⁶⁸ Bu durumda onların tarihi reddetme ve arketipleri tekrarlama arzusu, gerçeğe duyduğu özlem, din dışı var oluşun anlamsızlığı altında kendisini kaybetme korkusuna bağlanabilir. Kutsal zamana geçme düşüncesi "gerçek dışılıkların" din dışı dünyasına karşı, bir mutlak gerçekliğe duyulan inançtır. "Gerçek dışı" yaratılmamış var olmayandır. Dolayısıyla kutsal zamana geçiş, varlık ile bağlantıyı kaybetmemek için sürdürülen bir çabayı ifade etmektedir.

Dünyanın merkezinin yanında yaşamak, sonuçta mümkün olabildiğince tanrıların yakınında yaşamakla eşdeğer olduğu gibi, kökenin kutsal zamanıyla yeniden bütünleşmek, tanrıların çağdaşı haline gelmek, böylece onların varlığı halinde yaşamak anlamlarına da gelmektedir.⁶⁹ Kutsal mekan ve zaman deneyimleri, ilksel bir durumla yeniden bütünleşme arzusunu ifade etmektedir. Bu ilksel durum, tanrıların ve efsanevi ataların dünyayı yaratıp şekillendirdikleri ve insanlara uygarlığın temellerini ifşa ettikleri bir durumdur. Bu "ilksel durum" tarihsel cinsten olmayan, kronolojik olarak da hesaplanamayan, tanrısal varlıkların yeryüzü üzerindeki çalışmalarını gerçekleştirdikleri bir durumdur. Dolayısıyla "kökenler" özlemi, tanrıların faal oldukları anı yeniden bulma, aynı zamanda yaratıcının elinden

⁶⁷ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 79.

⁶⁸ Eliade, "The Reality of The Sacred: Mircea Eliade", *Seven Theories of Religion*, s. 179-180; *Kutsal ve Din Dışı*, s. 3.

⁶⁹ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 70.

çıktığı haliyle taze, saf ve temiz dünyada yaşama arzusu taşıdığı için" dinsel bir özlemdir.⁷⁰ Bu dinsel özlem, yani kökenin kutsal zamanına devrevî olarak geri dönüş, gerçek hayatın bir reddi ve hayali olana bir kaçış olmaktan ziyade, ilkel toplumların esas karakteristiği olan ontolojik obsesyonu ifade etmektedir. Çünkü köken zaman ile bütünleşmeyi istemek, hem tanrıların çağdaşı olmayı, hem de taze ve saf dünyayı yeniden elde etmeyi arzulamaktır. Bu, aynı anda hem kutsal'a duyulan susuzluk, hem de bir varlık özlemidir.

Bizi insan olarak karakterize eden ve diğerinin, yani doğanın ve Tanrı'nın buyrukları karşısında belirleyen, aşkınlığa dair içgüdüdür, kendisinden özgür kalmaya ve diğerine iltihak etmeye dair derin arzudur, insan doğasının kendisinden kurtulma ve diğerine kaynaşmasına yönelik kaçınılmaz içgüdüdür, diğerinin özgürlüğünde yatan tam özgürlüğe bir sıçrayıştır.⁷¹

Böylece dindar insan, duyduğu varlık ve özgürlük ümidiyle ritüeller aracılığıyla başlangıç zamanına dönebilir ve tekrar edebilir bir kutsal zaman; dinsel anlamdan yoksun eylemlerin yer aldığı normal zamansal süre olmak üzere iki tür zaman içinde yaşamaktadır. Zamana karşı bu iki yaklaşım, dindar insanı dindar olmayan insandan ayırt etmektedir. Dindar insan tarihsel şimdiki zaman içinde yaşamayı reddetmekte "ebediyet" ile bütünleştirilebilir nitelikte olan kutsal bir zamanı yakalamaya çalışmaktadır. Tanrılar tarafından kutsallaştırılmış ve ritüeller aracılığıyla güncelleştirilmiş farklı bir yapı ve kökene sahip zamanı kabul etmektedir. Oysa dindar olmayan insan açısından zaman niteliksel olarak birbirinden ayrılmamakta, ne bir farklılık ne de bir gizem sunabilmektedir.⁷²

Aynı zamanda Eliade, bu düşünceleriyle varlık'ın, sürekli tekrar olunması gereken, ebedî ve statik arketiplerle ilişkili bir şey olarak homo religious açısından önemine de dikkat çekmektedir.

⁷⁰ Eliade, a.g.e., s. 71,73,74.

⁷¹ Kheo Alice B., "Eliade and Hultranz: The European Primitivism Tradition", American Indian Quarterly, Summer / Fall 96, Vol. XX, Erişim, 22.10. 2002, <http://ebscho.host.academicsearch.com>.

⁷² Eliade, a.g.e., s. 50,51,84.

3.3.1.4. Yaratışın Yıllık Tekrarı:

Eski kültürlerin dindar insanına göre, dünya her yıl yeniden yenilenmektedir. Bir başka deyişle, Yaraticının onu meydana getirdiği zamanda sahip olduğu "kökensel kutsallığa", her yıl yeniden kavuşmaktadır. Öte yandan bu kozmik hayat "yıl" ile özdeşleştirilmekte ve her yeni yılla birlikte yeni, saf ve kutsal bir zaman var olmaktadır. Bu özdeşleştirme dolayısıyla her yeni yılla birlikte dünyanın yeniden yaratılışı, aynı zamanda zamanın yaratılışını da ifade etmektedir.⁷³

Eski zaman, yani eski yıl yok olduğunda, simgesel olarak tüm günah ve kötülüklerin yok oluşu da gerçekleşir. Böylece, yok oluşun ardından gerçekleşen evrenin yeniden doğuşu anında, zaman yeniden canlanır. Bu şekilde, kutsal olmayan zamana kutsal zamanı dahil eden tarihsel zamanın yok oluşu, yeni bir yaratılışın içinde yeni bir yaşama başlama, kutsal zamanda yaşama isteğini ortaya koyar.⁷⁴

Burada önemli olan, belirli zamanın kesilmesi ve bir yenisinin başlaması değil, dünyanın "saf", "güçlü" ve "kutsal" bir zaman içinde var olmaya başladığı efsanevi an ile, yaratılışın masalsı zamanı ile, yani kutsal ve güçlü zaman ile yeniden bütünleşmektir. Bu durumda simgesel olarak insan, evrenin yaratılışının çağdaşı olmakta ve simgesel olarak dünyanın yaratılmasına katılarak insan yeniden yaratılmış, yeniden doğmuş olmaktadır.⁷⁵

Bu düşüncelere dayalı olarak özetle şunu ifade edebiliriz. İkel toplumlarda kozmogonik eylemin tekrarı yani zamanın periyodik yenilenmesi, tarihin, tüm günah ve kötülüklerin ilga edilmesini ve bu yok oluş ile yeni ve tertemiz bir yaratılışın gerçekleşimini sembolize etmektedir.

⁷³ Eliade, a.g.e., s. 55-56; Eliade ; Dinler Tarihine Giriş, s. 383.

⁷⁴ Eliade, Dinler Tarihine Giriş, s. 384.

⁷⁵ Eliade, a.g.e., s. 58-59; Ebedî Dönüş Mitosu, s. 63.

3.3.1.5. Zamanın Yenilenmesi:

Eski yılın sonunu ve yeni bir yılın başlangıcını belirleyen ayinler, bayramlar, daha genel bir ifade ile tüm ritüeller, akıp giden kutsal olmayan zamanı yıkma ve yeni bir zaman kurma isteğini bizzat iletir. Diğer bir ifadeyle, bir zaman dilimini kapatan ve yeni bir zaman dilimini başlatan her ritüel, zamanın tamamen yenilenmesini sağlar. Tüm bu olayların ortak bir noktası, simgesel olarak ritüellerin tekrarlanmasıyla zamanın dönem dönem yenilenmesi, "tarihsel" kutsal olmayan eski zamanın kırılması ve yenilenmiş "yeni" mitsel zaman oluşturulması düşüncesidir.⁷⁶

Bu ifadelerde şu iki noktaya dikkat etmeliyiz:

1-Evrenin yaratılışının yıllık olarak tekrarlanmasıyla, zaman yeniden diriltilmekte ve dünyanın ilk kez var olduğu kutsal zaman olarak yeniden başlamaktadır.

2- Dünyanın yaratılışına ayinsel olarak katılarak insan, dünyanın yaratıldığı kutsal zamanın çağdaşı olmakta ve yeniden doğmaktadır. Çünkü, dünyanın her yıl yeniden yaratılması, yılın tüm günahlarının, kötülüklerinin ve zamanın aşındırdığı ve kirlettiği her şeyin yok edilmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla insan hataların ve günahların yükünden kurtularak her yeni yılla birlikte kendini daha özgür ve saf hissetmektedir.⁷⁷

Bireyin ve tüm topluluğun günah ve hatalarının silinmesi sadece bir saflaştırma değildir. Adından anlaşılacağı gibi yeniden doğmaktır. Günah, hastalık ve kötülüklerin kovuluşudur. Temelde mitsel ve ilksel zamanı, yaratılış zamanı bir anlık bile olsa yeniden kurmaktır.⁷⁸

Dolayısıyla biz, bu durumda zamanın yenilenmesi ile mutlak bir yenilenmenin gerçekleştiğini de söyleyebiliriz.

Bu olgular önemlidir. Çünkü dindar insanın zamana karşı tavrını açıklamaktadır. Onun bu tavrı, kutsal ve güçlü zaman olan köken zamanına; bir

⁷⁶ Eliade, a.g.e., s. 381-386.

⁷⁷ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 60.

⁷⁸ Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 64.

hakikatin yaratıldığı, ilk kez tam olarak tezahür ettiği ana devrevî olarak ulaşma ve bayramlar ritüeller aracılığı ile onu yeniden güncelleştirmedir.⁷⁹ Burada ayinsel yolla şimdi haline getirilmiş kutsal bir olay söz konusudur. Ayine katılanlar efsanevî olayın çağdaşları haline gelmektedir. Bir başka ifade ile ayine katılanlar, tarihsel zamanlarından, yani din dışı, bireysel ve sosyal hayatlarından çıkmakta, ilksel zamana kavuşmakta, kutsal zaman olarak ifade edilen köken zamanını yeniden bulmaktadırlar. Dolayısıyla ritüeller, bayramlar da kutsal boyutu tam anlamıyla yeniden ortaya çıkarmakta ve böylece var oluşun kutsal boyutu yeniden canlandırılmış olmaktadır.

Ritüeller ve bayramların yanı sıra dindar insan efsanelerin yeniden güncelleştirilmesi ile tanrılara yaklaştırmaya ve gerçek varlık olarak devam etmeye çabalamaktadır. Tanrısal örnek modellerin taklidi, onun hem kutsallık arzusunu hem de ontolojik özlemini ifade temektedir.⁸⁰

Aynı efsanevî olayların yeniden güncelleştirilmesi, arkaik insanın en büyük umududur. Her yeniden güncelleştirme onun varoluşunu değiştirmekte, ona tanrısal modele benzeme şansı sunmaktadır. Kendini gerçek insan olarak, ancak tanrıları veya efsanevî ataları taklit ettiği ölçüde tanıyabilmektedir.⁸¹ Bu durumda onu ilgilendiren yegâne tarih, efsanelerde bildirilen ve tanrılara ait olan kutsal tarihtir. Çünkü başlangıçtan itibaren ulaşmak istediği modeli efsanelerde bulmaktadır. Ancak efsanelerin öğretilerine uygun davranarak, tanrıları taklit ederek gerçek insan olunabilir.⁸²

Gerardus Van der Leeuw'un "Bir rit, orjinal bir zamanın bir parçasının tekrardır ve orjinal zaman, bütün zamanların bir modelidir. Bir gün gerçekleşen her gün tekrarlanır."⁸³ sözleri de Eliade'nin tüm düşüncelerini özet bir şekilde sunmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, dindar insan kutsal ve kutsal olmayan zaman olmak üzere iki farklı zaman tanımaktadır. Ona göre zaman, homejen değildir.

⁷⁹ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 61.

⁸⁰ Eliade, *a.g.e.*, s. 81.

⁸¹ Eliade, *a.g.e.*, s. 87.

⁸² Eliade, *a.g.e.*, s. 80.

⁸³ Schwarz, *a.g.e.*, s. 318; Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 379.

Ancak, o kutsal olmayan zamandan kurtularak, kutsal zamanda yaşamak ister. Bayramlar, ayinler, ritüeller aracılığıyla tarihsel zamanda çıkma, bütün olarak zamanı yenileme arzusu duymaktadır. Bayramlarla, efsanelerle tanrısal modelleri tekrarlamalarla kutsala zamana geçiş, dindar insanın yokluğa ve hiçliğe değil gerçekliğe ve sonsuzluğa duyduğu özlemi ifade etmektedir. Bu anlamda kutsal mekân ve zamanla ilgili mitler, insanın şu halde ulaşabileceği dünya cenneti özlemine götürür.

Ancak, dindar insanın devrevî olarak geriye dönme konusundaki özlemi, efsanevi bir durumla bütünleşme çabası, zamanın geri çevrilmezliği düşüncesine sahip olan çağdaş insan için anlamsız olarak görülebilir. Dolayısıyla zaman karşısında alınan bu iki temel tavır, arkaik insan veya dindar insan ile modern insan arasındaki zıtlık sorununu ifade etmektedir.

Eliade, bu özlemini, dünyadan kopararak kazanılan "ruhanilik" uğruna değerini yitirdiği "ruhsal" bir tutum olarak yorumlanmaması gerektiğini ifade eder. Aksine ona göre bu sonsuzluk özlemi, insanın somut bir cenneti arzu ettiğini ve bu cennete ulaşmanın burada ve şu anda mümkün olabileceği inancını gösterir.⁸⁴

Şunu da belirtmek gerekir anlamlı her eylemin bu zamanı yeniden üretmesi aracılığıyla, "başlangıç zaman"nın "kutsal bir tarih"in yeniden güncelleştirilmesi bize, kutsal zamanın devriliğini, profan zamanın ise lineerliğini sunmaktadır. Kutsal zaman, insanı mitik zamana götürürken profan zaman oluşa, tarihe ve süreye götürür.

Ancak Eliade'nin bu düşünceleri, moderniteyi geride bırakma arzusuyla ilgili bir uzlaşma gibi görünse dahi, bu, onun çoğunlukla geleneksel akıl olarak adlandırılan bir şeye erişmek istedikleri anlamına gelmemektedir. Geleneksel toplumların aklına saygı göstermekle bu akli geniş ölçüde kucaklamak arasında büyük bir uçurum vardır.⁸⁵

⁸⁴ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 389.

⁸⁵ Olson, "Mircea Eliade, Postmodernism and the Problematic Nature of Representational Thinking" Method and Theory in the Study of Religion, 1999, Vol. XI, Erişim, 22.10. 2002, <http://ebscho.host.academicsearch.com>.

3.3.2. Kutsal Mekân

3.3.2.1. Mekânsal Türdeşlik

Dindar insan için “zaman” türdeş olmadığı gibi, mekân da türdeş değildir. Niteliksel olarak birbirinden farklı mekan parçaları bulunmaktadır. Dindar insan için mekanın bu türdeş olmama durumu, kendini, gerçek olarak var olan kutsal mekan ile onu çevreleyen geri kalan şekilsiz mekân arasındaki zıtlık deneyiyle kendini göstermektedir.⁸⁶

Aynı zamanda Eliade'nin bu ifadeleri kutsal ve kutsal olmayan mekan arasındaki farklı özellikleri de ifade etmektedir. Kutsal mekân, anlamalı ve düzenli iken, din dışı mekân düzensiz, yapısız ve şekilsizdir.⁸⁷ Din dışı mekân ölçsüz, karmaşık, tanınmayan bir mekândır. Karmaşıktır; çünkü örgütlenmemiştir. Az tanınan bir alandır; çünkü sınırları ve yapısı bilinmemektedir. Kutsal mekânın ise belirli sınırları ve kusursuz bir yapılanması vardır.⁸⁸

Eliade, kutsal mekan konusunda, “acaba bir mekanı diğerinden farklılaştıran, ona kutsal özelliğini kazandıran unsur nedir?” sorusuna cevap aramaktadır.

O güne kadar kutsal olmayan mekan, orada bir kratofani veya hiyerofaninin ortaya çıkmasıyla kutsal özelliği kazanmaktadır. Kratofani veya hiyerofani olgusundan kaynaklanan bir dönüşümüne uğrayarak niteliksel olarak değişikliğe uğramıştır. Daha açık bir ifade ile bu tür mekanlar, üzerinde yer alan bitki ve hayvan türlerinden, burada yaşamış, dolaşmış ve bir şeyler yapmış mitsel kahramanlardan, burada kutlanan törenlerden ve tüm bunlardan kaynaklanan güçlü duygular nedeniyle kutsal mekânlar haline dönüşmüşlerdir.⁸⁹

Bu durumda arkaik toplumların bilincinde kutsalın tezahürü, mekânın homojenliğinde bir kopuşu içermektedir. Diğer bir ifade ile kutsalın her hangi bir

⁸⁶ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 1.

⁸⁷ John A. Saliba, *Homo Religious In Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*, Leiden Brill, Holland, 1976, s. 60.

⁸⁸ Eliade, “Kutsal Mimarî ve Sembolizm”, *Din ve Fenomenoloji*, s. 144.

⁸⁹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 355.

mekânda tezahür etmesi, aşkın bir hakikatin orada bulunması ve onun kutsal bir nitelik kazanması anlamına gelmektedir.⁹⁰

Her kutsal mekân, kutsalın tezahürünü, çevredeki kozmik ortamdan bir toprak parçasını ayırma ve onu niteliksel olarak farklı kılma etkisine sahip bir kutsalın ortaya çıkışını gerektirir.⁹¹ Dolayısıyla mekânın kutsal olması, kutsalın orada tezahür etmesine bağlıdır. Mekân, kutsalın tezahürü nedeniyle kutsal özelliği kazanmaktadır.

Hiyerofani, yalnızca farklılık arz etmeyen kutsal olmayan mekânın bir bölümünü kutsala dönüştürmekle kalmaz; aynı zamanda burada kutsallığın devamlı olacağını da garantiler. Çünkü hiyerofaninin kendini tekrarladığı yer bu mekândır. Böylece mekân tükenmez bir güç, kutsallık merkezi haline gelir. İnsan da buraya dahil olduğu ölçüde bu güçten pay alarak kutsallığa ulaşmış olur. Bu mekanlar çeşitli olsalar da tümünün ortak noktası, kutsalla temasa geçmeyi sağlayacak yerler olmalarıdır.⁹²

Bu düşüncelerine göre Eliade'de kutsal mekan düşüncesi, mekana bir sınır çizip onu çevreleyen kutsal olmayan mekândan soyutlayarak kutsallık niteliği kazandıran hiyerofaninin yenilenmesi fikri üzerine dayandırılabilir. Hiyerofanileirin sürekliliği, bu kutsallaşmış mekânların devamlılığını da açıklayan bir unsurdur. İnsanlığın, bu hiyerofani mekânlarıyla iletişimi sürdürme arzuları, kutsalı ortaya çıkaran merkezle iletişim halinde kalabilme ihtiyacı, kutsala dahil olma ve ona yaklaşma arzularını ortaya koymaktadır.

Eliade'nin kutsal mekân konusunda üzerinde durmak istediği ve Van der Leeuw ile hem fikir olduğu diğer bir konu, kutsal mekânın, insanın seçimi ile belirlenmemesidir. Kutsal mekân, asla insan tarafından seçilmez; sadece keşfedilir. Bir başka deyişle kutsal mekân insana bir şekilde kendini gösterir.⁹³

⁹⁰ Eliade, "Kutsal Mimarî ve Sembolizm", *Din ve Fenomenoloji*, s. 145.

⁹¹ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 7.

⁹² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 356.

⁹³ Eliade, *a.g.e.*, s. 357.

3.3.2.2. Kutsal Mekânın İnşası

Eliade, geleneksel toplumların tanrılar tarafından gerçekleştirilen örnekleri takip etme işlemlerini göstermek için bir çok kültürden sayısız örnekler sunmuştur. Kutsal, otorite olarak kabul edilmekte ve her şeyi kontrolü altında bulundurmaktadır. Örneğin, arkaik toplumlar kendi yerleşim yerlerini oluşturacakları zaman, İnşâ için her hangi uygun bir yer seçmezler. Yerleşim yerlerinin, hiyerofaninin bulunduğu mekânlarda kurulması gerektiğini düşünürler. Hiyerofaninin bulunduğu yer, merkez olarak kabul edilmekte, onun sahip olduğu ilâhî özelliği, kutsallığı göstermek için topluluklar, bu merkezin çevresinde kurulmaktadır. Kurulan topluluklar da, kutsal bir sistem olmaktadır. Çünkü, bu toplum merkezî noktadan oluşmaya ve diğer yönlere dağılmaya başlamıştır. Artık yerleşim yerlerinin kurulmaya başlamasıyla kaos ortamı son bulmuş, yerini kozmos'a, düzene bırakmıştır. Aynı zamanda bu yerleşim yerleri, tanrılar tarafından gerçekleştirilen örneğe göre yapılmışlardır ve bundan dolayı ayrı bir değere sahiplerdir.

Dolayısıyla hayat dört bir yandan kutsal merkeze yönelmekte ve gerçek yaşam bu merkezin çevresinde gerçekleşmektedir.

Bu yerleşim yerleri oluşturulurken, ilâhî örnek ve modeller büyük rol oynamaktadır. Bu noktada Eliade, arkaik yerleşim yerlerinin, mabedlerin hatta evlerin "imago mundi" yani tanrılar tarafından meydana getirilen dünyanın küçük bir modeli olduğunu, makro kozmos ile mikro kozmos arasındaki şemayı belirtir. Yapılanma sistemi bu şekilde gerçekleştiği zaman bu yapılar büyük önem taşımaktadır. Sadece kutsal işaret etmekle kalmayıp, kutsal bir tarzda ortaya çıkmakta ve kutsallık kazanmaktadırlar. Çünkü bu yapı ve işlemler, tanrıların dünyayı yaratma eylemleri örnek alınarak yapılmıştır.⁹⁴ Yerleşim yerlerinin düzenlenmesi ve insanî kurumların oluşturulması bu bağlamda kozmogoniyle eş değerdir.

Geleneksel toplumlar, ideal bir modele göre yani Tanrıların evreni yaratması gibi kendi alemini, yerleştiği bölgeyi, köyü, evi yaratır. Bu durumda kozmogoni tüm inşâ işlemlerinde örnek alınan bir oluşumdur. İnşâ edilen her yeni şehir, ev,

⁹⁴ Eliade, "The Reality of Sacred: Mircea Eliade", **Seven Theories of Religion**, s. 167; Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c. II, s. 25.

dünyanın yaratılışını simgesel olarak bir kez daha tekrarlar. Bu durumda bütün kutsal yapılar, evreni simgeler: çeşitli katları ya da terasları "göğün katlarıyla" ya da "kozmetik düzeylerle" özdeşleştirilir.⁹⁵ Ancak bu, insanın tanrıya eşit olduğu anlamına gelmez. Bu, insanın kaosta yaşayamadığını, düzenlenmiş bir alemde, bir kozmos'da bulunma ihtiyacını gösterir.⁹⁶

Sonuç olarak diyebiliriz ki, her kutsal yapı yinelenen, kutsal mekânı başlangıç zamana taşıyan bir arketip üzerine kuruludur. Bu arketip de evrenin yaratılması örneğidir. Bu durumda evrenin yaratılması olayı tüm yapılara örnek teşkil eden merkezî bir konuma sahiptir. Mekânın türdeş olmamasına dair dinî tecrübe, dünyanın yaratılışına eş değer olmaktadır. Mekân oluşturma, kendi kaosundan çıkan alemini temsil eder. Kutsal mekân, ilk mekânın görünür alemde, daha küçük boyutlarda yeniden yaratılışıdır. Bu evren, her zaman tanrılar tarafından yaratılan ve onların oturduğu evrenin bir benzeridir. Böylece dindar insan, bu evrende tanrıların evreninin kutsallığına katılmaktadır.

Böylece kutsal mekân'ın keşfinin, ortaya çıkarılmasının, ontolojik bir değere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu dünyanın inşasına neden olan, mekândaki bu farklılaşmadır. Şöyle ki, hakikî'nin ifşa ettiği merkeze doğru meydana gelen yönelişlerle her şehir ve her konut evrenin merkezinde yer almaya, kutsala yakın olmaya çalışmaktadır. Gerçek bir şehrin ya da evin inşaatı, ancak kutsal olmayan zaman ve mekânın aşılar, kutsal zaman ve mekânın kurulmasıyla gerçekleşir.⁹⁷ Dolayısıyla bu farklılaşma "sabit" noktayı, ilerideki tüm yönlerin merkez noktasını oluşturmaktadır. Aynı zamanda kutsal, herhangi bir hiyerofani ile tezahür ettiğinde, yalnızca mekânın türdeşliğinde bir farklılaşma meydana gelmemekte, aynı zamanda çevredeki alanın gerçek dışılığına zıt olan mutlak bir gerçekliğin, kutsal bir dünyanın ortaya çıkmasına da neden olmaktadır.⁹⁸ Yani kısaca, uzayda kutsalın tezahür ettiği yerde hakikî kendini ifşâ etmekte, yeni bir dünya var olmaya başlamaktadır. İşte yeni bir dünya oluşumuna neden olduğu için, kutsal mekânın keşfinin ontolojik bir değere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

⁹⁵ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 360, 365; *Kutsal ve Din Dışı*, s. 13.

⁹⁶ Schwarz, *a.g.ö.*, s. 307.

⁹⁷ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 365.

⁹⁸ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 2,9,10,44.

Eliade'nin, gerek arketiplerin tekrarı ile kutsal zamana geçişle ya da kutsalın tezahür ettiği mekâna yakın bulunmakla kutsala dahil olma düşüncesinde esas olan, kutsal olana dair tecrübenin reel varlık idesini meydana getirdiğidir. Aynı zamanda o, varlık'ın realitesi konusunda şu anahtar nokta üzerinde durmakta ve doğal olarak, kozmoloji açısından şunu ifade etmektedir: Varoluşa geçen Varlık. Bu düşüncesiyle Eliade, aynı zamanda kutsal olan ile reel olanı eşdeğerde tutmaktadır.

Böylece kutsal mekânın keşfinin, dindar insan açısından var oluşsal bir değere sahip olduğu görülmektedir. Kutsalın tezahür ettiği mekân, tüm inşâların kendi çevresinde oluşmaya başladığı sabit bir nokta olmaktadır. Çünkü dindar insan, kutsala yakın olma, gerçek bir dünyada yaşama arzusuna sahiptir. Ancak böyle bir dünya, kaos ortamında değil, kutsalın tezahür ettiği kutsal mekânlarda doğmaktadır. O'nun bu kutsal içinde yaşama arzusu, bir gerçeklik içinde yer alma arzusuna, bir hayal içinde değil, gerçek bir dünyada yaşama özlemine denk düşer. Çünkü o, dünyada gerçek ve etkin bir varlık olarak yaşayabilmek için gerçek bir dünya kurmak gerektiği düşüncesindedir. Böyle bir gerçek dünya da, kutsalın tezahür ettiği sabit noktaya yönelişle gerçekleşecek inşâlar sayesinde olmaktadır. Dolayısıyla bu durumda sabit bir noktanın, bir merkezin keşfi, dünyanın yaratılışına eş değer olmaktadır.

İşte, kutsal mekânın inşâ teknikleri olan yönlendirme teknikleri de bu nedenle geliştirilmiştir.

3.3.2.3. Merkez Simgeciliği

Kutsalın tezahürünün gerçekleştiği yer, kendisine doğru yönelişlere neden olduğu gibi, kutsalın tezahürüyle düzeylerin farklılaştığı yerde, yukarıya (tanrısal dünya) ve aşağı doğru (ölüler dünyası) bir "açıklık" meydana gelmiştir. Bu açıklıkla üç kozmik düzey (yeryüzü, gökyüzü, alt bölgeler) birbirleriyle iletişim haline geçmişlerdir. Bu iletişim genellikle evrensel bir sütun imgesiyle ifade edilmektedir. Bu sütun da, yerleşim alanları kendi çevresinde kurulduğu için evrenin merkezini oluşturmaktadır. Toprak, onun etrafında oturabilir hale gelmekte, çevresinde yeni bir dünya oluşmaktadır.⁹⁹ İşte arkaik düşüncede merkez simgeciliği olarak ifade edilen

⁹⁹ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 14-17.

ve önemli bir rol oynayan bu anlayışla, şöyle bir dini kavramlar zinciriyle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Aynı zamanda bu zincir, Eliade'nin kutsal mekan konusundaki anlatımlarını da özetlemektedir.

a- Kutsalın tezahürüyle mekânın türdeşliğinde bir farklılaşma meydana gelmekte mekân, "kutsal ve kutsal olmayan mekan" olmak üzere niteliksel olarak ikiye ayrılmaktadır. Kutsal mekân, dünya ötesi aşkın hakikatlerle iletişimi sağlayan düzeydeki bir kopuş sonucu meydana gelmektedir.

b- Bu farklılaşma kozmik düzeyler arasında iletişimi açmakta, insanın kutsalla iletişimini sağlayan bir açıklık da oluşturmaktadır. Bu kopuş sayesinde kişi, bir kozmik bölgeden diğerine geçişi, aşkın ile iletişimi sağlamaktadır. Bu iletişim bir ağaç, bir dağ, bir tapınak gibi bir takım simgeler aracılığıyla ifade edilmektedir.¹⁰⁰

Kutsal mekân aşkın olana doğru bir açılımı temsil etmektedir. İnsan, ilahi varlıkların dünyası ile ancak böyle bir mekânda iletişim kurabilir.

c- Üçüncü olarak da bu merkezin inşası, yeni bir dünyanın inşasına eşdeğerdir. Dolayısıyla ontolojik bir değere sahiptir. Çünkü dindar insan, kutsalın tezahür ettiği yere doğru yönelerek kutsal bir dünyada yaşama arzusunu gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bu yönelişlerle, yeni bir meskun alan kurulmakta ve gerçek olmayan dünyanın dışında yeni bir dünya oluşmaktadır

Aynı zamanda bu anlatımların ışığında, dünyanın merkezinin bir ve tekliğini değil, çok sayıda merkezlerin varlığını kabul edebiliriz. Çünkü, burada kutsalın tezahür etmesi sonucu kendisine bir ayrıcalık verilmiş ve dini amaçla inşâ edilmiş bir mekân söz konusudur.

Merkez, her şeyin öncesinde, kutsal olanın, mutlak gerçeğin bölgesidir. Merkeze ulaşma çabası ise, din dışı alandan kutsal alana, geçici ve yanıltıcı alandan gerçeklik ve ebediyete geçiş ayinidir. Merkeze ulaşmak kutsallaşmaya erginleşmeye eşittir. Din dışı ve yanıltıcı var oluşun yerini yeni bir var oluş, gerçek ve kalıcı yeni bir yaşam almaktadır.¹⁰¹

¹⁰⁰ Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 19-22; *Dinler Tarihine Giriş*, s. 366-367.

¹⁰¹ Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 31.

Kutsal bir mekanın açığa çıkması, "sabit bir nokta"nın ortaya çıkmasını, dünyanın kurulmasını ve gerçek olarak yaşamayı sağlamakta idi. Ancak, dindar insanın kutsal ve kutsal olmayan mekan ayrımıyla, mekanda meydana gelen farklılaşmayı, din dışı tecrübeye görmek mümkün değildir. Böyle bir tecrübe açısından mekân, türdeş olup parçaları arasında her hangi bir niteliksel farklılaşma bulunmamaktadır. Her türlü hakikî yöneliş ortadan kaybolmuştur. Çünkü sabit nokta artık yegâne ontolojik statüden yaralanmamaktadır. Bu sabit nokta günlük ihtiyaçlara göre çıkmakta ve kaybolmaktadır. İnsanın, artık endüstriyel bir toplumun bütünleşmiş olduğu her türden var oluşun zorunlulukları altında hareket ettiği az veya çok yansız , türdeş bir durumdadır.¹⁰²

Eliade'nin bu düşünceleri bize mekan konusundaki dinsel deneyin çeşitliliğini göstermektedir. Mekana ilişkin bu farklı tecrübeler, dindar ve dindar olmayan insanın yaşadığı mekan karşı tavırları kıyaslama, onları birbirinden ayıran farkı ortaya koyma fırsatı sağlar.

Dindar insan, ancak kutsal bir dünyada yaşayabilir, çünkü böyle bir yaşantı şekli varlığa katılmakta, hakikaten var olmaktadır. Bu tecrübe ontolojik özlemi ifade etmektedir. Dindar insan varlığa bir özlem duymaktadır. Kutsal mekanın dışındaki alan ona göre bir hiçliktir. Varlık dışını temsil etmektedir. Dindar insan böyle bir hiçlikte değil, kutsalın tezahür ederek orayı kutsallaştırdığı, gerçekliğin bulunduğu ve de tanrısal dünya ile iletişim sağlandığı yerde yaşama arzusundadır. Kutsalın tezahür ettiği noktaya doğru yönelerek ve Tanrı'nın evreni yarattığı modele göre meskun yerler yaparak saf ve kutsal bir evrende yaşama arzusunu ifade etmektedir.

Buna karşılık din dışı deney açısından mekan bir farklılık arz etmemektedir. O dünyanın kutsallığını reddetmekte, her türlü dini kabulden soyutlanarak, yalnızca din dışı var oluşu kabul etmektedir. Eliade'nin kutsal mekan konusundaki araştırması da bu iki zıtlık üzerine kurulmuştur. O, konu ile ilgili farklı kültür ve zamanlara ait pek çok örnek vererek, kutsal ve din dışı konusunda bu iki zıtlığı açıklamak ve günümüzün çağdaş modern insanına bir takım mesajlar sunmaktadır. Zaten ona göre başarılı bir dinler tarihçisinin amacı da budur. Örnekleri yorumlamak suretiyle bu mesajları insanlara bildirerek görevini yerine getirmiş olacaktır.

¹⁰² Eliade, **Kutsal ve Din Dışı**, s. 4.

Tüm bu anlatımlara göre, gerçek ve anlamlı bir dünya kutsalın tezahürüne bağlıdır. Dindar insan kutsalın tecrübesiyle gerçek, güçlü, zengin ve anlamlı olanla bu niteliklerden yoksun olan arasındaki farkı anlayacaktır. Anlamlı bir dünya böylesi bir diyalektik sürecin sonudur. Kutsala yönelişle, tanrılar tarafından vahyedilen modellerin taklidi ile insan hayatı bir anlam kazanmaktadır. Böyle bir anlayış, içinde yaşanılan zaman ve mekâna karşı ilgisizdir. İşte dinler tarihi de, bahsedilen bu kutsalın tezahürlerinin sistematik yorumunu hedef alarak kutsallığını kaybetmiş bir toplumu kutsalla karşı karşıya getirmeye çalışan bir disiplindir.

3.4. SEMBOL

3.4.1. Sembolün Tanımı

Önceki konularımızda, Eliade'nin metodolojisinin, kutsal ve profanın diyalektiği ile sembolizm ve sembolik yapıların özelliği olmak üzere iki anahtar kavram üzerine kurulu olduğunu belirtmiştik. Kutsalın diyalektiği konusunda yaptığı açıklamalarla dinî ve dinî olmayan fenomenleri birbirinden ayırmıştı. Sembolizm hakkındaki açıklamaları ile yapıtlarında ortaya koyduğu farklı dönem ve farklı toplumlara ait pek çok sembolle arkaik insanın düşünce yapısını yani evreni kutsallaştırma anlayışını ortaya koymaya ve kutsalın tezahürlerinin anlamının kavranabileceği bir çatı oluşturmaya çalışmıştır. O, dinî sembolizmi yorumlama tarzı üzerine kurulmuş bir hermenötik doğrultusunda kutsalın mânâsını anlama amacındadır.

İşte biz de bu konu başlığımız altında dinler tarihinin asıl konusunu oluşturan ve kutsalın bir ifadesi olan sembol konusunu incelemeye çalışacağız. İlk olarak, konumuza sembolün çeşitli tanımları ile bir giriş yapacağız.

Sembol, kendisi aracılığıyla, kendisinden başka bir gerçekliğe dikkatleri çeken, kendisinden başka bir şeyin yerine geçen ve onu tasvir eden bir işarettir.¹⁰³

¹⁰³ John R. Hillnes, a.g.e., s. 320.

İnsan düşüncesinde yer alan, görünmeyen şeyleri, kendisi ile ilişkisi nedeniyle tasvir ederek görünebilir şekle getiren nesne veya fiillerdir. Sembol, açıklanamaz, sözle ifade edilemeyen bir ifade ediliş tarzıdır. Duyularla algılanamayan şeyleri algılanabilir duruma getiren, bazı şeylerin bilinmesini sağlayan işaretlerdir.¹⁰⁴

Sembol, duyu organları ile algılanması imkânsız olan herhangi bir şeyi hatıra getiren bir nesne, bir fiil veya işaretlerdir.¹⁰⁵

Eliade ise sembol veya simge terimini, bir hiyerofaniyi devam ettiren ya da başka bir dinsel-büyüsel biçimde (ayin, mit v.b) ifade edilemeyen bir şeyi "ifşa eden" şey olarak tanımlar.¹⁰⁶

Gustav Menshing (1901-1977) ise sembolü, kendisiyle bir takım manevî hakikâtlarin temsil edildiği yapılar olarak tanımlamaktadır. O'na göre her sembolde, sembolleştirilen veya sembol olarak kabul edilen madde, diğeri ise bu maddenin temsil ettiği hakikât olmak üzere iki unsur vardır. Her sembolün içerdiği bir takım hakikât ve mesajların bulunduğunu ve sembolün temsil ettiği hakikâtle karıştırılmaması gerektiğini ifade eder.¹⁰⁷

Sembol, görülen bir surette görülmeyen bir hakikâtin işaret edildiği, ruhun derinliklerine, şuur altına etkiler bırakıp bir çok fikir ve duyguları uyandıracak yapılardır.¹⁰⁸ Dolayısıyla sembol, doğası itibariyle görülen ve görülmeyeni aynı anda ihtiva eden bir yapıya sahiptir.

Aynı zamanda biz, bu tanımda sembolün fonksiyonunu da görebiliriz. Eliade'nin de belirttiği gibi semboller, kişinin gerçeği kavrama gücünü ifade etme ve kişinin durağan haldeki duygu ve düşüncelerine bir ivme kazandırıp harekete geçirme olmak üzere iki önemli fonksiyona sahiptir.¹⁰⁹

¹⁰⁴ J.Gamble, "Symbolism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, c. XII, s. 134; James W. Heisig, "Symbolism" *The Encyclopedia of Religion*, c. XIV, s. 204.

¹⁰⁵ Rıza Kardaş, "Sembol" *Türk Ansiklopedisi*, Ankara, Milli Eğitim Yayınevi, 1980, XXVIII / 417.

¹⁰⁶ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.425.

¹⁰⁷ Annemarie Schimmel, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?" *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1954, c. III, sayı: 3-4, s. 68.

¹⁰⁸ Schimmel, *a.g.m.*, s. 70; James W. Heisig, *a.g.m.*, s. 204.

¹⁰⁹ Gilbert Durand, "Images" *Encyclopedia of Religion*, c. VII, s. 107.

İşaret ve sembol kelimeleri oldukça yaygın bir biçimde birbirinin yerine kullanılmaktadır. İşaret genellikle bir iz, bir belirti ya da doğal uyarıcılar için kullanılmakta; duyu organlarımızla algılayamadığımız, duyusal alanda bulunmayan düşünce objeleri olarak ifade edilen şeyler için kullanılmaktadır. İşaret arketipal bir içeriğe sahip değildir; dünyevîdir. Sembol ise, derin arketipal yapıların niteliğini taşır ve rolü de anlamların objektif ve rasyonel alemine bu soyut gerçeği aktarmaktır. İşaret, her hangi bir şeyin, olayın ya da durumun geçmiş, gelecek ve şu andaki varlığına işaret eder. Örneğin ıslak sokaklar yağmurun yağmış olduğunun, çatı üzerindeki pıtırtilar ise şu anda yağdığının bir işaretidir.¹¹⁰

Semboller, bireyin "divine" düşüncesini ifade etmeye çalıştığı bir vasıttır. Sezgisel ilişkilerden, benzerliklerden alınmakta, gerçek dünyada açıkça görülemeyen ilişkileri ifade etmek için kullanılmaktadır. İçsel bir özdeşleştirmeyi, somut fiziksel obje ile ruhsal gerçekliğin bileşimini ifade etmekte, dolayısıyla birleştirici, bütünleyici bir işlevi yerine getirmektedir.¹¹¹

Sembol, bir habercidir. Kutsalın bilgisini aktarır, bilincin iki düzeyi arasında, profan ve kutsal arasında bir aracı unsurdur. O, göğü ve toprağı, ruh ve maddeyi, soyut ile somutu, sonlu ile sonsuzu birbirine bağlamaktadır. Bütünlüğünü orada bulunduğu bir ilişki merkezi kurarak, kendinde merkezi bir güç taşımaktadır. Gizli bir anlamı ortaya çıkaran bir tasvirdir. Gizemlinin, somut nesnelerde bir tezahürüdür.¹¹²

Bu tanım ve düşüncelerden şöyle bir sonuca ulaşabiliriz. İşaret ve sembol mânâyı ifade etme biçimleri olup, varlıklarının ötesinde bulunan şeylere işaret eder. Sözle ifade edilemeyen, görülemeyen hakikâtin, çeşitli nesne veya fiiller aracılığıyla bir ifade ediliş şeklidir. Duyularla algılanamayan, zihinde tasavvur edilen hakikâtin, somutlaşmış şekil ve göstergesidir. Kutsal ve profanın bir arada bulunduğu gerçekliktir. Bu özellikleri nedeniyle bireyin kutsala açılımını sağlayan bir araçtır.

Sembol hakkındaki bu genel bilgilerden sonra ayrıntılı olarak sembollerin sahip olduğu yapısal özellikleri belirtmeye çalışalım.

¹¹⁰ Livingston ,a.g.e., s. 69, Schwarz, a.g.e., s. 283.

¹¹¹ Wach, *The Comparative Study of Religion*, s. 61.

¹¹² Schwarz, a.g.e., s. 283; Eliade, "The Reality of Sacred: Mircea Eliade " *Seven Theories of Religion*, s. 72.

3.4.2. Sembollerin Yapısı

3.4.2.1. Sembollerin Mantiğı

Semboller, kutsallıktan arındırılma süreci sonunda dinî anlamları yok sayılıp “batıl itikatlar” olarak değerlendirilmiştir. Dinî anlamlarını yitiren bu sembollere artık sadece sosyal ve sanatsal bir değer atfedilmiştir. Rasyonel bir düşünceyle algılandıklarından dolayı çocuksu bir düşüncenin ürünü olarak görülmüştür.¹¹³

İyi birer pozitivist olan Tylor ve Frazer da arkaik toplumun büyüsel-dinsel hayatını saçma, çocuksu bir “batıl itikatlar” yığını olarak kabul etmişlerdir. Fakat onların bu düşünceleri olgularla çelişmektedir. Arkaik insanın büyüsel-dinsel tutumu, insanın kozmos ve kendisi karşısında varoluşsal tarzlarını ortaya koymaktadır. Onların “batıl itikad” olarak gördüğü yerde bir metafizik anlayış bulunmaktadır.¹¹⁴ Örneğin, eski Çin dinlerinde mezar küplerinde bulunan üçgen, dama tahtası ve küçük deniz kabukları motifleri doğum, yenilenme ve yeniden doğumu, ölümden sonraki hayat ve öteki dünyada yeniden doğuş ümidini temsil eder.¹¹⁵ Bu noktada simgelerin “mantıklı” olduğunu, daha doğrusu hangi nitelikte ve hangi düzlemde olursa olsunlar her zaman tutarlı olduğunu belirtmek gerekir. Simgenin mantığı, din tarihi alanının dışından çıkar ve din felsefesinin alanına taşar. Örneğin, “yükselme simgeleri” yükselmenin metafiziğine tamamen uyan bir yapı ve anlama sahiptir. Onların “çocuksu” olarak ifade ettikleri anlayış, kutsalı herhangi bir parçaya oturtma, olabildiğince bütünü basit bir parçaya yerleştirme isteğidir. Bu tür bir eğilim saçma bir eğilim değildir.¹¹⁶

Simgeci düşünce yalnızca çocuğa, şaire ve dengesize ait bir alan değildir. İnsanın özünün bir parçasıdır. Sözle ifade edilemeyen, bir şekilde ifade edilmesidir. Gerçeğin bazı yanlarını açığa çıkartma yoludur. Düşüncenin sorumsuz ürünleri olmayıp bir gerekliliğe cevap vermekte ve bir işlevi yerine getirmektedir.¹¹⁷

¹¹³ Saliba, a.g.e., s. 56.

¹¹⁴ Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 213.

¹¹⁵ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. 2, s. 14.

¹¹⁶ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 430.

¹¹⁷ Eliade, *İmgeler Simgeler*, Önsöz, s.19-20.

Bu durumda sembollerin alanı kargaşa ve anarşi alanı değildir. Sembolik düşünce işlevsel bir tutarlılığa sahiptir. Ancak sembolün bu mantığı rasyonel düzeye ait değildir. Fakat rasyonel düzeye ait olmaması da aklın kavrayabileceği bir düzenin dışında kaldığı anlamına gelmez.¹¹⁸

Tüm bu açıklamalara göre temsili düşünce, belirli bir alt yapısı olmayan, tesadüfler sonucu bilinçsizce atılmış düşünceler olmayıp, görünüş ve realite arasındaki bir benzerlikten ortaya çıkan, aynı zamanda metafizik bir yapı tarafından da desteklenen bir düşüncedir.

Bu düşüncenin izlerini, zaten Eliade'in fenomenolojiyi, sezgiyi, morfolojik sınıflandırmayı, rasyonaliteyi kullanımında ve düzenin zorunluluğundaki ısrarında kolaylıkla görmek mümkündür.

3.4.2.2. Sembollerin Tutarlılığı

Bilindiği gibi dinler tarihinin asıl görevi simgelerin yapısını ve içerdikleri anlamı ortaya çıkarmaktır. Ancak, simgenin yapısı ve içerdikleri anlamlar, simgelerin hiyerofanileri ifşâ etmenin özerk biçimleri olarak, simge grupları halinde incelenmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Gerek su simgesi gibi bir tek simge olsun, gerekse gök simgeleri, toprak simgeleri, güneş simgeleri gibi farklı simge grupları olsun, her biri kendi içlerinde ve diğerler sembol grupları ile tutarlıdırlar. Bir simgecilik, örneğin, su simgeciliği, bir sistem içerisinde birbirine bağımlı simgelerden oluşmaktadır. Vaftiz, tufan suya batırma simgelerinin, yine vaftiz, cenaze törenlerinde ölüyü yıkama gibi suyla arınma simgelerinin birbirleriyle tutarlılıkları, oldukça birbirine bağlı, eklemli bir sistemle karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Çeşitli gruplara ait simgeler de, hiyerofanilerin başarılı bir biçimde ifade ettiklerini daha tutarlı, daha bütüncül ve daha açık bir şekilde ifade eden özerk sistemlerdir.¹¹⁹

Sembol grupları birbirleriyle tutarlıdırlar, mantıksal olarak birbirleriyle ilişki halindedirler. Her biri farklı düzlemlerde ve kendilerine özgü anlamlarla nihâi

¹¹⁸ Schwarz, a.g.e., s. 286.

¹¹⁹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 426.

gerçekliğine ilişkin tutarlı önermelerden oluşan karmaşık bir sistemi, metafizik oluşturduğu söylenebilecek bir sistemi ifade etmektedir.¹²⁰ Ne kadar entelektüel dışı bir niteliğe sahip olsalar da tutarlı ve sistemli bir dil oluşturacak şekilde organize olmuşlardır.¹²¹

Dinler tarihi de bu simge ve simge gruplarını birbirine bağlantılı olarak incelemek ve tüm varyantlarını ortaya çıkarmak suretiyle, bu simgelerin içerdği derin anlamları ortaya koyabilecek ve böylece aslî görevini yerine getirmiş olacaktır

Burada şunu belirtmek gerekir ki, bu semboller hakkındaki yorumlarının epistemolojik açıdan bir geçerliliği var mıdır? sorusu oldukça tartışıla gelmiş bir sorudur. Bu tartışmalar içinde Eliade'nin konu hakkındaki düşüncesini şu şekilde ifade edebiliriz.

Eliade bir sembolün ya da mucizenin yorumunun, sadece görüldüğü ya da tezahür ettiği kişi ya da grup nazarında kendi doğruluğuna sahip olduğunu ifade ederek, bu yorumların epistemolojik anlamda güvenilirmez olduğu anlayışını reddetmektedir. Zaten bir dini yorumun ya da mucizenin kendi doğruluğuna sahip olan yapısı gizemlidir. Çünkü bilindiği gibi kutsal, bu maddî dünyanın bir realitesi değildir, her ne kadar dünyevi bir gerçeklik dahilinde ortaya çıksa ve kendisini bu gerçekliğe hapsedse dahi.¹²²

3.4.2.3. Sembollerin Sürekliliği

Eliade, simge ve simge gruplarının, tarihin her döneminde görüldüğünü ifade etmektedir. En silik varoluşlarda bile simgeler bulunmakta, en gerçekçi insan bile simgelerle yaşamaktadır. Görüntüleri zamanla değişse de işlevleri hep aynı kalmıştır.¹²³

Modern insan kutsaldan bir şekilde uzaklaşmış olsa da hiçbir zaman hayal

¹²⁰ Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 17.

¹²¹ Schwarz, a.g.e., s. 286.

¹²² Olson, "Mircea Eliade, Postmodernism and The Problematic Nature of Representational Thinking", *Method and Theory in The Study of Religion*, 1999, Vol. XI, Erişim, 22.10.2002, <http://ebscho.host.academicsearch.com>.

¹²³ Eliade, *İmgeler, Simgeler*, Önsöz, s. 25.

gücünü, arzu ve özlemlerini yok edememiştir. İzlediği bazı filmler, o andakinden tamamen başka olan bir şeye ve ulaşılmaza duyulan arzuyu ifade etmektedir.¹²⁴ Doğduğu yerin manzarası, ilk aşkların yaşandığı yer veya gençlikte ziyaret edilen ilk yabancı kentin bir köşesi gibi, bütün bu yerler, dindar olmayan insan için bile “yegâne” bir niteliğe sahiptir. Gündelik varlığı ve yaşantısıyla katıldığından daha farklı bir gerçeğin ifşâ edilmiş olması ile buralar onun kutsal yerleridir.¹²⁵ Aynı şey zaman için de söz konusudur. Ancak aralarındaki esas fark, dindar insanın kutsalı bilmesidir.¹²⁶

Dolayısıyla, din dışı insanlarda bile olsa, simgeler hiçbir zaman ortadan kaybolmamıştır. Çünkü simge, insanın hayal gücü, arzu ve özlemleri ile yakından ilişkilidir.

Biçim değişiklikleri olsa bile kullanımları hiç de azalmış değildir. Biçim değiştirmeleri ise devam edebilmek, ayakta kalabilmek için bildik hale gelmelerinden dolayıdır.¹²⁷ Her tür değişime karşın sürekliliğini korurlar. Belirli bir zaman gözden kaybolmuş ve yeniden keşfedilmiş olsalar bile özünü sürekli korumaya devam ederler.¹²⁸

3.4.2.4. Sembollerin Eş Zamanlı Olmaları

Simgelerin belli başlı özelliklerinden biri de içerdiği anlamların eş zamanlı olmalarıdır. “Eş zamanlı olmaları” ifadesiyle, bir simgenin pek çok anlamı aynı anda ifade etmesini, bunun yanı sıra, iki karşıt kutbu kendi bünyesinde taşımasını kast ediyoruz.

En önemli özelliklerinden biri, tecrübe bazındaki ilişkileri, apaçık olmayan şeyleri aynı anda ifade edebilmesidir. Örneğin ay sembolü; ayın safhaları, zaman içindeki gelişim, su, bitki gelişimi, dişilik prensibi, ölüm ve diriliş, insanî kader arasındaki bütünlüğü sembolize etmektedir. Yani ay sembolü, kozmik gerçeğin farklı

¹²⁴ Eliade, a.g.e., Önsöz, s. 26.

¹²⁵ Eliade, Kutsal ve Din Dışı, s. 5.

¹²⁶ Bkz. Eliade, a.g.e., s. 50.

¹²⁷ Eliade, İmgeler Simgeler, Önsöz, s. 27.

¹²⁸ Eliade, “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, *The History of Religions: Essays in Methodology*, s. 105; *Dinler Tarihine Giriş*, s. 426.

boyutlarını ve insanî varlığın bir takım şekilleri arasındaki mistik benzerliği Aydınlığa çıkartmaya çalışmaktadır.¹²⁹

Bir ay yada su simgesi, "karanlık-ışık" ikilisini, kozmik "günle" kozmik "geceyi", her hangi bir biçimin "ortaya çıkması" ve "kaybolmasını", "ölümü" ve "yeniden dirilişi", kozmosun "yaratılışını" ve yeniden "yok oluşunu", "gizli" olanla "açık" olanı aynı anda ifade eder.¹³⁰

Ancak bu konuda şunu da belirtmek gerekir ki; Olson'a göre, Eliade'in metodolojisinde, imgelem zaman zaman sezgi ile aynı tarzda kullanılmaktadır. Örneğin, ayın sembolizmini ve güçlerini incelerken Eliade, onun anlamını kavramak için sezginin kullanımına başvurmaktadır. Her ne kadar onun metodolojik yaklaşımı bu noktada analitik olmasa dahi, yine de o rasyonalitenin izinden asla sapmamaktadır. Aynı zamanda o, bu sezgiye başvurma yöntemiyle, kutsal olanın bilincin yapısı dahilindeki bir unsur olduğu düşüncesini ifade etmekte ve kutsal olan ile bayağı olan arasında bir ayırım yaparak metafizik bir tavrı da akla getirmektedir. Aynı zamanda Eliade'nin bu düşüncesi, Rudolf Otto'nun ve Kant'ın kutsalı, aklın kendisini görünüşler dünyasında da dışı vurarak gösteren apriori bir kategorisi olarak tanımlamasına da yakındır.¹³¹

Dolayısıyla Eliade'nin bu temsili düşünce şekli metafizik bir tavrı ve buna bağlı olarak bir doğruluk teorisini ortaya koymaktadır.

3.4.2.5. Sembollerin Çok Boyutlu Olmaları

Bir önceki konu başlığımız altında sembolün kutsal ve profan arasında bir aracı konumda olduğunu, iki farklı kutupları, ruh ve maddeyi, soyut ile somutu, sonlu ile sonsuzu birbirine bağladığını ifade etmiştik.

¹²⁹ Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", *The History of Religions: Essays in Methodology*, s. 99.

¹³⁰ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 426.

¹³¹ Olson, "Mircea Eliade, Postmodernism and The Problematic Nature of Representational Thinking", *Method and Theory in The Study of Religion*, 1999, Vol. XI, Erişim, 22.10.2002, <http://ebscho.host.academicsearch.com>.

Onlar varlıklar arasında olası bir tamamlayıcılık, evrensel bir dayanışma içerirler. Somut nesneleri, varlık nedenleri olan derin bir gerçeğe bağdaştırırlar. Bu çok anlamlılık sayesinde sembolizm, farklı anlamları tutarlı bir sistem içinde, her şeyi kaplayan bir bütün içinde bir araya toplama gücüne sahiptir. Sembolizmin birleştirmeye ve sistemleştirmeye yönelik bu tutumu, kendisine paradoksal durumları bile ifade etme özelliği kazandırır.¹³²

Bu durumda biz böyle bir yapıya sahip olmaları, maddî ve manevî hakikâtleri bir arada bulundurmalarından dolayı sembollerin çok boyutlu bir özellik gösterdiklerini ifade edebiliriz.

Ancak şunu da ifade edelim ki, içinde kutsalı ifade eden bu sembollerin ve belgelerin yorumu her zaman kesin değildir.¹³³ Aynı belge ve semboller farklı şekillerde yorumlanabilir. Yorumlar farklı da olsa ortak bir nokta şudur ki, hepsi de bir metafizik içermekte, kutsalı ifade eden bir anlam taşımaktadır. Hepsinin temelinde "kutsal" düşüncesi yer almakta, hepsi de kendisinden farklı bir hakikâte işaret etmektedir.

Sembollün anlam ve yapılarını bu şekilde belirledikten sonra, Eliade'nin önemle üzerinde durduğu konulardan biri olan "sembolün kutsalın bir ifade ediliş tarzı" olması konusunu ele almaya çalışacağız.

3.4.3. Kutsalın Bir İfadesi Olarak Sembol

Eliade'nin eserlerini incelediğimizde, o, dinler tarihini, dindar insanın tecrübesine ve evren üzerinde edindiği fikirlere ait sembollerini konu edinen, onların içerdiği anlamları ortaya koymaya çalışan bir araştırma alanı olarak görür. Bizzat dinî fenomenden hareket ederek, farklı yapılardaki tecrübeleri ve dinî ifadelerin temelinde bulunan yapıları ortaya koymaya çalışır. İlkel toplumlardaki insanın davranışlarını temel alarak varlık ve hakikât kavramlarına ulaşmayı amaçlar.

Bir şeyi temsil ve ifade etme aracı olarak sembol anlayışı, Eliade'nin teorisinde önemli bir rol oynamaktadır. O, kutsalın bir ifade ediliş şekli olarak tarihsel

¹³² Schwarz, a.g.e., s. 285.

¹³³ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II., s. 16.

süreç içerisindeki değişimleri ile birlikte, dinî formları incelemeye çalışmıştır. Bir başka deyişle teorisinin merkezi olan kutsalın, zaman içerisinde semboller, mitler aracılığıyla farklı şekillerde ifade ediliş tarzlarını ortaya koymaya çalışmıştır.

O'na göre tüm tarih boyunca insanlar, "kutsal" düşüncesinden vazgeçmemiştir. Farklı şekillerde kutsalı algılayışlarını, mitlerin ve sembollerin bildirdiği üzere tarih öncesi dönemlerden günümüze kadar devam ettirmişlerdir. Bu noktada dinler tarihinin misyonu, ilk olarak kutsalın ifadesinin bulunduğu, sembolleri, mitleri, ritüelleri araştırmak, tarihsel dönem ve bölgelere bağlı olarak değişiklikler gösterebileceğini ortaya koymaktır.

Ancak, dinler tarihinin görevi sadece bu yapıların yani sembollerin zamana bağlı olarak durumlarını ortaya koymak değildir. Bu aşamadan sonra fenomenolojik araştırma devreye girer. Dinler tarihçisi kutsalı ifade etme aracı olarak benzer ve farklı ifade ediliş biçimlerini belirlemek amacıyla bu materyalleri mukayese eder. İfade edilişleri değişse de sembollerin ve mitlerin doğal mantığının yani özünde bulunan "kutsal" düşüncesinin hep aynı kaldığını ve her birinde bu "kutsal" düşüncesinin var olmasının, onları evrensel formlar haline getirdiğini ortaya koyar. Bu bağlamda mit ve semboller ortak özelliklerinin "kutsalı" ifade etme olmaları noktasında evrensel bir yapıya sahiptirler. Bir dönemin ve yerin özelliklerini, kutsalı algılayış biçimlerini bize bildirirler.¹³⁴

Eliade'ye göre sembol, bir hiyerofaniyi (kutsalın tecellisini) meydana getirir ve devam ettirir. Diğer bir tecellinin açığa vuramayacağı kutsal ve kozmolojik bir gerçeği açığa vurur.¹³⁵

Eliade'ye göre dinî sembolizme girişin en iyi yolu etnolojik dinlerin incelenmesidir. Etnolojik toplumların insanı, kutsal semboller aracılığıyla belirli bir mantıksal dairede ortaya koymuştur. Kutsalın ifade edilişi olan bu sembol ve mitler, arkaik insanın kutsal tarihi okumasını, öğrenmesini ve yaşama geçirmesini sağlar. Bunlar aracılığıyla yaşamın kaynakları ile olan ilişkisini sürdürür ve kişisel tecrübelerini manevî faaliyete dönüştürür. Kısaca insan, sembol aracılığıyla günlük

¹³⁴ Eliade, "The Reality of Sacred: Mircea Eliade" *Seven Theories of Religion*, s.178.

¹³⁵ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 424.

tecrübeleriyle tanıyamadığı bir boyutun ortaya çıkışına tanık olur. Sembolle şifreye ulaşır. Kutsalın mesajını çözer ve onun hakkında bilgi edinir.¹³⁶

İnsan bir yönüyle dünyaya bağlı bir varlık olması, kutsalla aynı yapı ve özellikte olmaması nedeniyle kutsalla doğrudan doğruya ilişki kuramaz. İşte insanın kutsalla ilişkisi, kutsalın kendisini hiyerofani, kratofani gibi bir takım sembollerle ifşâ etmesi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bir başka deyişle sembol, kutsalın insan oğluna açık olduğu, insanın kutsalın bilgisine ulaşabildiği bir yoldur.¹³⁷

Eliade'ye göre semboller olmadan kutsalı tanımlamak ve bilmek zordur. Kutsalı tanımlamak ve bilmek için belirli sayıda kutsallık olgularını toplamak gerekir. Çünkü kutsal her zaman başka bir şey aracılığıyla bilinir. Biz onun bilgisine ancak hiyerofanilerle, bir takım kutsal olgularla ulaşabiliriz.¹³⁸ Örneğin kutsal gök simgeciği, gök insana sonsuz ve aşkın olarak görünür. İnsanın ve yaşam gücünün temsil edemediği "bambaşka bir şeyi" varlığıyla aşkınlığı, gücü ve değişmezliği simgeler. Çünkü, gök yücedir, sonsuzdur, dokunulmazdır, güçlüdür.¹³⁹ İşte gökyüzü bu özelliklere sahip olması nedeniyle onun bu özellikleri tanrısal özelliklerle özdeşleştirilmiş ve kutsal kabul edilmiştir. Tanrının aşkınlığı, sonsuzluğu ve yaratıcı kudreti, gökyüzünün ulaşılmazlığı, sonsuzluğu ve yaratıcılığıyla ortaya konulmuştur.

İşte semboller, sözle, kavramlarla ifade edilemez gerçeklikleri ifade edebilmeleri nedeniyle yapıları gereği değerlidirler. Sembollerde önemli olan, yapıları gereği, onları hisseden öznenin hakkında onlar hakkında söyleyeceklerinden her zaman daha fazla şeyi ifade etmeleridir.¹⁴⁰ Aktarılmak istenen mesajı, bir dilden daha etkin ve daha gerçek bir şekilde aktarırlar. Bu tür mesajları somut terimler halinde sunmak anlamdan yoksun bir işlemdir. Bir sembolü somut terminoloji içinde ifade etmek, onu sakatlamak ve bilgi aracı olarak yok etmektir.¹⁴¹

Özetle söyleyecek olursak, Eliade sembolü, kutsalın bir ifşâ şekli, insanın kendisini ve kozmosu algılayış biçimi, evren ve kendisi hakkında bilinçlenmeyi

¹³⁶ Ries, a.g.m., s.15.

¹³⁷ Saliba, a.g.e., s. 54.

¹³⁸ Eliade, Dinler Tarihine Giriş, s. 27.

¹³⁹ Olson, a.g.e., s. 131; Eliade, Dinler Tarihine Giriş, s. 61-62.

¹⁴⁰ Eliade, İmgeler Simgeler, Önsöz, s. 26,29.

¹⁴¹ Eliade, a.g.e., s. 22,24.

sağlayıcı bir dil, bir bilgi aracı olarak kabul eder. Hiyerofani durumunda insana kutsalın bilgisini ilham eden bir varlık, bir ilâhî şekil olarak değerlendirir.

Bu noktada şöyle bir soru sormak gerekecektir. Doğa üstü hakikâtleri, görünmeyen alana numenler dünyasına ait olan bir şeyin bilgisini doğal objelerle nasıl bilebiliriz? Bu doğal objeler bize nasıl bilgi verebilir?

Livingston'un şu düşüncelerinin, bu soruya verebilecek en iyi cevap olduğunu düşünüyoruz.

O'na göre dinî semboller de dahil olmak üzere pek çok sembol, sembolize ettikleri şey hakkında bilgi vermezler. Çünkü biz, sembolün işaret ettiği bilgiye önceden sahip bulunmaktayız. Sembol daha önce bilinen bir oluşun ya da bilginin kısa ve öz ifade edilme biçimi olarak işlev görmektedir. Örneğin, belirli günlerde asılan bayrak milî gurur ve görevi hatırlatmaktadır.¹⁴² Dolayısıyla bayrak bize herhangi bir bilgi vermemekte bizim ona yüklediğimiz anlam ve değeri tekrar bize bildirmektedir.

Bir nehir, bir ateş, bir yıldız, bir yeri bir taş ve mağara olsun, herhangi bir şey, insanlar onların öyle olduklarını görür ve kabul ederlerse, o şey kutsalın bir sembolü olur.¹⁴³ Önceden kendisine değer atfedilen nesne, daha sonra, kişiye, atfettiği değeri hatırlatmaktadır. Nesnenin, ilk bakışta kendisine kutsallık değeri atfetmeyen kişiye herhangi bir bilgi vermesi söz konusu değildir. zaten daha önceden de belirttiğimiz gibi profan bir nesnenin kutsalın bir sembolü olması, dindar insanın onu o şekilde görmesi nedeniyledir.

Sembolün, kutsalın bir ifade ediliş tarzı olduğu konusundaki düşünceleri göz önünde bulundurarak sembollerin fonksiyonlarını şu şekilde ifade edebiliriz.

¹⁴² Livingston, a.g.e., s. 72.

¹⁴³ Eliade, "The Reality of Sacred: Mircea Eliade" *Seven Theories of Religion*, s. 169.

3.4.4. Sembollerin Fonksiyonları

Semboller, kutsalın değişik yönlerini, aşkın olanı ortaya koyan işaretlerdir. Dille, kavramlarla ifade edilemez hakikâtin, aşkınlığın ve sonsuzluğun en iyi şekilde ifade edilmesini sağlarlar. Temelde aşkın, gizemli olan, hiçbir zaman ölçülemeyecek gerçekliğe işaret ederler. Bu tür gerçeklikleri tanımlamak istesek bile onlar hakkında ancak sembolik olarak konuşabiliriz. Yapısında manevî unsurları, kutsalı ihtiva etmesinden dolayı da, dinî duyguları harekete geçirerek, insanın anlamlı ve gerçek sayılan kutsal dünyaya açılımını, kutsalla dayanışma içinde bulunmasını sağlarlar. Onu kutsal bölgeye dahil ederler.

Sembol, hiyerofanizasyon (kutsalı tecelli ettirme) sürecini devam ettirerek, kutsal bir gerçeğin keşfini sağlayarak insanı kutsalla dayanışmaya götürür. İnsanın tarih ötesi dünyaya açılımını, aşkın ile iletişimini, insanın kutsal tarihi okumasını ve yaşama geçirmesini sağlar. İnsanın tarihsellikten kurtulmasını sağlayarak, insanı cennetsi safhasıyla yani evrenin yaratılışı ve ilk modellerde bütünleştirir. İnsanı "tarihsel an"ın kapalı dünyasından çok zengin bir manevî dünyaya taşır.¹⁴⁴

Kutsal ve ona işaret eden sembol, bizi çevreleyen nesneler aleminin, gerçeğin sadece ufak bir parçası olduğu bilincine götürür. Evrenin hem duyularla gözlenebilen, hem de akıl ile ulaşılabilen iki boyutlu bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Burada bilincimizin alanında bir genişleme ve kapalı evren görüşünü ortadan kaldırıp evreni aşkınlaştırmaya bir davet söz konusudur. Kutsalı sembollerle ortaya koyma, geçmişe basit bir dönüş, geçmiş inanç ve değerlerin yeniden meşrulaştırılması değil, daha derin ve daha yönlü bir anlayışa doğru bir yöneliştir. Çünkü sembol, doğası gereği objektif gerçekliğin saf bir tezahürü değildir. Daha derin ve daha köklü bir şeyi ifade etmekte, tecrübe alanında açık olamayan hakikâtlere ifade etmektedir.

¹⁴⁴ Eliade, *İmgeler Simgeler*, Önsöz, s. 20-21.

Sembollerin içerdği anlamların ortaya çıkarılması yoluyla dinler tarihi daha gerçek ve daha tam bir insan modeli meydana getirecektir. Çünkü modern insan, dinî geleneklerin incelenmesi sayesinde pasif bir tutum sergilemeyecek, bunun dışında manevî zenginliğin bilincine varacaktır. Modern insanın tarihsel ve varoluşçu göreliğinden de kurtulmasına katkıda bulunacaktır. İnsanın, tarihsel anı aşması ve ilk örnekleri yeniden yaşaması ölçüsünde bütüncül evrensel bir varlık olarak gerçekleşmesini sağlayacaktır.¹⁴⁵

Yapısal olarak birbirinden farklı ancak birbirine bağlı anlamları izah edebilme özelliği ile sembol, heterojen gerçeklerin birbirine girdiği, bir sistem halinde entegre olduğu bir perspektife açılmaktadır. Diğer bir ifadeyle sembol, insana dünyaya bütüncül bir anlayış içinde bakma ve onu keşfetme imkânı sağlar.¹⁴⁶

Örneğin ay sembolü, güneş her zaman aynı kalıp asla bir oluşum içine girmemesine rağmen ay büyür, küçülür, kaybolur. Ayın bu devreleri insan hayatının devreleriyle özdeşleştirilmiştir. Yıldızlı gecelerde gökyüzünde görünmeyişi insanın ölümle noktalanın çöküşünü, tekrar ortaya çıkışı ise ölümün ardından yeniden doğuşu simgeler.¹⁴⁷ Dolayısıyla bu örnekte de görüldüğü gibi ay sembolü sayesinde farklı kozmik alanların birbiriyle bağlandığı, farklı düzlemlerde bulunan gerçeklerin bir sistem halinde entegre olduğu ve dünyayı bütüncül olarak bakma anlayışının ortaya konulduğunu görmekteyiz. Buradan da sembolü anlayan kişinin sadece objektif dünyaya açılmakla kalmayıp bunların gerisindeki alanın idrâkine ulaştığı sonucunu çıkarabiliriz.

Dinî sembollerin en önemli özelliklerinden biri eksistansiyel bir yönünün bulunmasıdır. Yani sembol, her zaman insanı, bir gerçeğe ve kendi varoluşuna bağlayan bir hedefi vurgulamaktadır. Çünkü nihâi hakikâte yönelik semboller sadece gerçeğin bir yapısını veya varoluşun bir boyutunu meydana çıkarmakla kalmamakta, aynı zamanda sembollerin mesajlarını deşifre eden insanın varlığını da açıklamaktadır.¹⁴⁸ Bu anlamda semboller insan hayatının sakramental boyutunu

¹⁴⁵ Eliade, a.g.e., s. 13.

¹⁴⁶ Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", *The History of Religions: Essays in Methodology*, s. 100.

¹⁴⁷ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 167.

¹⁴⁸ Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", *The History of Religions: Essays in Methodology*, s. 102.

ifade etmekte, insanı kendi var oluşuna bağlayan bir hedefi vurgulamakla insan var oluşuna bir anlam kazandırmaya çalışmaktadır.

Sembollerin fonksiyonunu bu şekilde belirttikten sonra insanları bu sembolleştirme sürecine sevk eden unsur nedir? Neden ve hangi özelliklerinden dolayı bir nesne veya tabiat olayını sembolleştiriyorlar? Onların bu sembolleştirme eylemleri bize ne gibi sonuçlar sunuyor? gibi sorulara bir cevap arayalım.

Eliade'nin eserlerine baktığımızda, kitaplarında ele aldığı sembollerin, örneğin gök simgeciligi, ay, su, toprak, bitki gibi simgelerin "güçlü", "etkin", "üretken" ve "kendisinden korkulan" gibi bir takım niteliklere sahip olduğunu görmekteyiz. Onlarla ilişkili olarak sık sık "güç", "etkinlik" veya "üretkenlik" unsurlarıyla karşılaşmaktayız. Onların bu özellikleri tanrısal özelliklerle özdeşleştirilmiş ve tanrısal özellikler, bu özellikler aracılığıyla ifade edilmeye çalışılmıştır. Sahip oldukları üstün özellikler nedeniyle onlara bir ayrıcalık, bir değer atfedilmiştir.

Örneğin gök simgeciligi. Gök doğal olarak varlığıyla aşkınlığı, gücü ve değişmezliği simgeler. Çünkü o, yücedir, sonsuzdur, dokunulmazdır, güçlüdür. Tanrılara özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik, sonsuzluk gibi ayrıcalıklara sahiptir. İnsan üstü güçlerin ve varlıkların sahip olduğu bir yerdir.¹⁴⁹

Gökyüzü aynı zamanda Tanrı'nın oturduğu bir yerdir. Tanrı gök gürültüsü, şimşek, fırtına gibi meteorolojik olaylarla kendini göstermektedir. Onlarda bir şaşkınlık ve korku meydana getirdiği için bu meteorolojik olayları, tanrının kendini bir şekilde ifade edilişi olarak kabul etmişlerdir.¹⁵⁰

İnsanlar sadece "güçlü", "sonsuz" ve aşkın olarak gördükleri, kendilerinde bir şaşkınlık, korku uyandırıcı şeylere bir değer atfedip onu kutsalın bir ifade ediliş şekli kabul etmemişlerdir. Bunların yanı sıra günlük hayatlarında çokça ihtiyaç duydukları olay ve nesneleri de ihtiyaçları doğrultusunda sembolize etmişlerdir.

Örneğin Gök Tanrı. Gök Tanrı aynı zamanda yağmur yağdıran bir tanrıdır.

¹⁴⁹ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 97; *Dinler Tarihine Giriş*, s. 61-62;

¹⁵⁰ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 99.

Yaratıcı, dölleyen, Toprak Ana'nın eşidir.¹⁵¹ Yine Çin Dinlerinde bütün gök tanrılar mevsimleri yönettiği için, Tien'in tarım toplumunda önemli bir yeri vardır. Bu nedenle tarım toplumlarında Tieni kral temsil etmek zorundadır.¹⁵² Toprak ise, kutsal bir anadır. Üretkendir. Gökten gelen yağmuru alarak yeni oluşumlar meydana getirendir. Bereketir.¹⁵³ Toprak bir ana olarak sembolize edilmeden önce de cinsiyetsiz veya çift cinsiyetli kozmik yaratıcı bir güç olarak düşünülmüştür.¹⁵⁴

İşte tarım toplumu ihtiyaç duyduğu, hayatlarında birinci derecede rol oynadığı yağmur ve toprak arasındaki ilişkiyi kadın-erkek ilişkisi ile sembolize etmiştir.

Pek çok durumda Gök Tanrısı, yerini Güneş Tanrısına bırakır. Güneş de toprak üzerindeki bereketin dağıtıcısı, yaşamın koruyucusudur.¹⁵⁵

Dolayısıyla insanlar rakip güçlere, karşılaşılabileceği olumsuz olaylara karşı korunmak; bereket ve verimlilikle varlığını güvence altına almak ve yaşamak için ihtiyaç duyduğu şeyleri (ay, su, bitki v.b) dinsel biçimlere doğru çekmişler ve zamanla bunlara bağlanmışlardır. Bitki, atmosfer, bereket figürlerine yöneliş, tarım toplumlarının ruhsal ve fiziksel ihtiyaçlarını, yaşamak için önemli olan değerlerin dini değerlerde önemli bir yer kapladığını bize göstermektedir.

Yine tarımın keşfiyle su, yağmur, kadınların ve hayvanların doğurganlığı, bitkiler ve tohumlar ay simgesi ile ifade edilmiştir.¹⁵⁶ Belli ritimlerin etkisi altında kaldıkları (yağmur, gelgit) için sular ayın etkisi altındadır ve yağmur aydan gelir.¹⁵⁷ Bütün potansiyel ve üretken güçleri temsil eden, tüm var oluşun kaynağı olan sular da tohumlar açısından hayati bir değere sahiptir. Toprağı, hayvanları ve kadınları döller. Canlandırıcıdır. Her şeyin gelişimini sağlar.¹⁵⁸

¹⁵¹ Eliade, a.g.e., s. 100; Dinler Tarihine Giriş, s. 100;

¹⁵² Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, c. II, s. 19.

¹⁵³ Eliade, Dinler Tarihine Giriş, s. 257-260; Kutsal ve Din Dışı, s. 122,123,125.

¹⁵⁴ Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, c.II, s. 20.

¹⁵⁵ Eliade, Dinler Tarihine Giriş, s. 123.

¹⁵⁶ Eliade, a.g.e., s. 167.

¹⁵⁷ Eliade, a.g.e., s. 171.

¹⁵⁸ Eliade, Kutsal ve Din Dışı, s. 109; Dinler Tarihine Giriş, s. 272;

Aynı zamanda arkaik toplum, bu düşünceleri ile kozmosu, var olanın tezahürü ile kutsal olanın tezahürünün karşılaştığı ve var olan ile kutsal olanın muhtelif modalitelerinin aynı anda ifşa olduğu bir yer olarak da görmektedir.

İşte belirttiğimiz bu tür sembolleştirme süreçleri, tarım toplumunun kendi ihtiyaçlarını kozmik olaylarla ilişkilendirdiklerini bize göstermektedir. Çünkü, insanın ihtiyaç duyduğu her şey, her zaman değerlidir. Onlar her şeyden önce gelir. Evren de Tanrı veya tanrılar tarafından meydana getirildiği için kutsaldır, yücedir. İşte insan için önemli ve değerli olan iki farklı olgu, biri ihtiyaçtan dolayı, diğeri ise tanrının eseri olduğu için bir ayrıcalık atfedilip birbiriyle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Bir bakıma da insanlar ihtiyaç duyduğu şeyleri kutsallık mertebesine taşımışlardır.

Tarım toplumu aynı zamanda kendi hayatlarına ilişkin tecrübelerden yola çıkarak kendileri için oluşturdukları ümitlerini, hareket tarzlarını, belirli modellere göre davranarak gerçek bir varlık olarak gerçek bir dünyada yaşama anlayışlarını, kendi var oluş tarzlarını ifade etmektedir.

İnsanlar tarımla uğraşırken sadece kendi ihtiyaç duydukları şeylere belirli bir değer atfetmekle kalmayıp, tahıllar aracılığıyla gördüklerinden, onunla uğraşırken öğrendiklerinden, tohumun toprak altındaki değişimine tanık olarak anladıklarından bir ders de çıkarmışlardır. Toprakta gizlenen ve daha sonra ortaya çıkan tohumdan, ölümlerin yeniden yaşama dönebilecekleri anlayışına ulaşmışlardır.¹⁵⁹

Verilen tüm bu örnekleri dikkate alarak simgeler konusu ile ilgili şöyle bir sonuca ulaşabiliriz.

Dindar insana göre doğa, hiçbir zaman yalnızca “doğal” olmamıştır. Her zaman dinsel bir değer taşımıştır. Doğa üstü doğaya ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Doğa her zaman kendisini aşan bir şeyi ifade etmektedir. Bu, dinsel değerlerde belirttiğimiz gibi simgelerle ifade edilmeye çalışılmıştır. Çünkü evren, Tanrı ve ya tanrıların bir ürünüdür. Tanrılar da, dünyanın yapısında ve kozmik olgularda kutsalın değişik tarzlarını tezahür ettirmişlerdir. Dünya onlar için dinsel mesajlarla yüklü bir oluşumdur. Öyle bir şekilde yapılanmıştır ki, dindar insan onu seyrederken, kutsalın değişik tarzlarını keşfetmiştir. O’na göre dünya bir cazibe, bir esrar ve yücelik sunmaktadır. Dolayısıyla dindar insan, “açık” bir dünyada yaşamaktadır, yani

¹⁵⁹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 438.

tanrılarla iletişim halinde bulunma arzusu taşımaktadır. Çünkü gerçek bir varlık olarak yaşamak, ancak bu şekilde gerçekleşmektedir. Her gün yaşanan güncel şeyler, dindar kişinin tecrübesinden kalkmıştır. Her şeyde, kutsal işaret eden bir şeyler bulmaktadır. En alışılmış hareketler bile manevî bir eylemi işaret etmektedir. O doğal düzeyde bulunmak istememekte, güncel davranışlarıyla, zaman ve mekânla kutsala katılma arzusu taşımaktadır. İçinde bulunduğu tarihsel şartlar ne olursa olsun mutlak bir gerçeğin olduğuna, bu dünyayı aşan, ancak orada tezahür eden ve tezahür etmesiyle onu kutsallaştırıp hakikî kılan kutsala her zaman inanmıştır ve insanî var oluşun da dinsel olduğu ölçüde kutsala dahil olabileceğini düşünmüştür.

Kutsalın bir tezahürü olan simgeler aracılığıyla insan, özel konumundan çıkmakta ve kutsala açılımı gerçekleşmektedir. Dünyanın metafizik kavranışı halinde bireysel tecrübeler, manevî bir eyleme dönüşmektedir.

Evlilik ayinlerinin de ilâhî bir modeli vardır. İnsanların evliliği özellikle yer ile gök arasındaki birleşmeyi yeniden üretmektedir.¹⁶⁰ İlâhî modellerin taklidi ile din dışı eylem bir gerçeklik kazanmaktadır. Yani dindar insan, din dışı eylemi tanımamaktadır. Belirli bir anlamı olan her eylem, şu ve ya bu şekilde kutsal alana katılmaktadır.

Aynı zamanda dindar insana göre ne dış dünyanın nesneleri ne de insanî eylemler, tam anlamıyla özerk, kendine ait her hangi bir değere sahip değildir. Nesneler ya da eylemler onları aşan bir gerçekliğe katılmak suretiyle değer kazanır ve böylece birey kutsalla dayanışma halinde bulunur. Onlar, sembolizmin materyallerini doğal alemde bulmaktadır. Fiziksel dünya, sembollerin, ip uçlarının, işaretlerin gerçek mekânıdır. Dünya tanrılar tarafından başlangıç zamanda meydana getirilmiş temel bir yapı olarak kabul edilmiştir. Her neresinde olursa olsun, kutsal ortaya çıkmayı beklemektedir. Doğal dünya, sürekli olarak kutsalı, doğa üstünün çeşitli yön ve boyutlarını açıklamaya çalışmaktadır.

En gelişmişinden en ilkeline kadar, tüm dinlerin tarihi kutsal gerçeklerin açığa çıkmaları aracılığıyla kutsalın tezahürlerinin birikimidir. Din tarihçisinin nihâi amacı, bu materyalleri birbirileriyle mukayese etmek, yapılarındaki ortak unsuru "kutsal" özelliği ortaya koymak ve en önemlisi bunları anlamak ve yorumlamaktır. Bir başka

¹⁶⁰ Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, s. 37.

deyişle dindar insanın zihnî evrenini anlamak ve aydınlatmaktır. Bunu yaptığı ölçüde din tarihçisi görevini gerçek anlamda yerine getirmiş olacaktır.

Şunu da belirtmek gerekir ki; Carl'a göre, gerek dinler tarihçisinin bu çalışmalarında, gerekse Eliade'in antik -modern ontolojinin analizinde, biz kendimizi geleneklerin arkasındaki 'reel'i kavrayabileceğimize inandırabiliriz, ancak bulduğumuz tek şey de kendi realitemizdir. Çünkü realite, bizler yani beşeri varlıklar tarafından yaratılmaktadır.¹⁶¹ Kendi yüklediğimiz anlam ve değerleri analizlerle tekrar gün yüzüne çıkartmaya çalışmaktayız.

Ancak Olson, sembol konusundaki bu düşünceleriyle Eliade'yi temsili bir düşünce modunun tutsağı olarak yorumlamakta ve bu düşünce modunu, görünüşle realite arasında bir benzerlik olduğunu varsayan bir mod olarak tanımlamaktadır. O, Eliade'in metodunun fenomenolojik yönünün metafizik bir pozisyon ve buna uygun bir doğruluk teorisini beraberinde getirdiği iddiasındadır. Son olarak da, Eliade'in metafizik doğruluk teorisinin postmodern yaklaşıma tamamen zıt olduğu iddiasına ulaşmaktadır. Ancak, Bryan ise Olson'un, temsili düşüncenin görünüşle realite arasında bir benzerlik olduğunu varsaydığına binaen buna uygun bir doğruluk teorisini eleştirisini, hayret verici bir felsefi saflığı gözler önüne sermek olarak görmektedir. Onun analizine göre Eliade, pragmatik bir doğruluk teorisine daha yakındır. Teorisini, insanlığın varoluşsal gereksinimlerini karşılama işlevi gören subjektif bir doğruluk nitelemesi için gerekli bir faktörler teorisi olarak yorumlamaktadır.¹⁶²

¹⁶¹ Olson, "Mircea Eliade, Postmodernism and the Problematic Nature of Representational Thinking" Method and Theory in the Study of Religion, 1999, Vol.XI, Erişim 22.10. 2002, <http://ebscho.host.academicsearc.com>.

¹⁶² Rennie Bryan, "A Response to Carl Olsons Mircea Eliade, Postmodernism and the Problematic Nature Representational Thinking" Method and Theory in the Study of Religion, 2000, Vol.12, Erişim 22.10. 2002, <http://ebscho.host.academicsearc.com>.

3.5. MİTOLOJİ

3.5.1. Mitolojinin Tanımı ve Yapısı

Eliade'nin metodolojisinde, kutsal ve sembol olmak üzere iki temel üzerine kurulmuş, tarihî, fenomenolojik ve hermenötik olarak ifade ettiğimiz üçlü yaklaşımında en aydınlatıcı çalışmalardan biri de mitoslar üzerinde yaptığı çalışmasıdır.

Konumuza ilk olarak, mitlerin yapısı ve tanımı ile bir giriş yapmak istiyoruz.

Mitin ne olduğu, bir efsane mi, bir masal, bir hikâye veya bir kurmaca mı olduğu, tarihsel olaylardan farkının ne olduğu din bilimcilerinin, sosyolog ve etnologların üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Bu bilim dalları miti fabl, uydurmaca kurmaca olarak değil arkaik toplumların anladığı şekliyle ele almışlardır. Mit kavramını “en eski vahiy”, “kutsal gelenek”, “örnek gösterilecek model” anlamında kullanmışlardır. Gerçekten de bu toplumlarda mit, “gerçek bir öyküyü” belirtir. Kutsal sayıldığı, örnek oluşturduğu ve anlamlı olduğu için de son derece değerlidir.¹⁶³

Tüm arkaik ve geleneksel toplumlardaki mitlerin tür ve işlevlerini içerebilecek tek bir tanım bulmak oldukça güçtür. Çünkü mit, çok sayıda ve birbirini bütünler nitelikli bakış açılarına göre de ele alınıp yorumlanabilen son derece karmaşık bir kültür gerçekliğidir.

Mitosun ne olduğunu belirtmeye çalışan her akım, kendi eğilimleri doğrultusunda bir tanım yapmaya çalışmıştır. Örneğin, Alman “Doğa Mitolojisi” ekolü mitos, doğa olaylarının alegorik bir anlatılış şekli olarak tanımlamaktadır.

¹⁶³ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, (Çev. Sema Rifat), Simavi Yayınları, İstanbul, 1993, s .9.

Tarihsel ekol ise, tarihsel olaylarla ilgili kutsal anlatılar şeklinde bir tanımlamaya gitmiştir. Psiko-analist ekol ise, miti bir düşün, bir hayal olarak tanımlamıştır.¹⁶⁴

"Myth in Primitive Psychology" adlı eseri ile bilinen Malinowski ise miti, toplumsal ihtiyaç ve beklentilere bağlı olan, günlük ihtiyaçları karşılayabilen, dinî ve ahlâki ihtiyaçları, özlemleri derinden duyurmaya yönelik eski bir gerçekliğin yeniden anlatımı olarak tanımlamaktadır.¹⁶⁵

Bu tanımları yanı sıra Eliade'ye göre mitin en geniş kapsamlı ve en az kusurlu bir mit tanımı şu şekildedir.

Mit, başlangıç zamanda olup bitmiş kutsal öykünün bir ifade ediliş tarzıdır. Doğa üstü varlıkların faaliyetleri ile bütün bir gerçekliğin, yani kozmosun ya da onun bir parçasının nasıl var edildiğini anlatır. Mit, her zaman bir yaratılışın öyküsüdür. Bir şeyin nasıl yaratıldığı, nasıl var olmaya başladığı anlatılır. Kahramanları doğa üstü varlıklardır. Dolayısıyla mitler, doğa üstü varlıkları ve onların yaratıcı etkinliklerini konu edinir ve yaptıklarının kutsallığını, doğa üstü olma özelliğini ortaya koyar. Bunun yanı sıra her zaman gerçekliklere, tam anlamıyla ortaya çıkan şeylere baş vurduğu için de gerçek bir öyküdür.¹⁶⁶

Her sanat eserinde olduğu gibi mit, özerk bir yaratma eylemidir. Bu yararlandığı şeyler ve olaylar nedeniyle değil, açığa vurduğu yaratılış eylemi nedeniyle. Bu konu edindiği yaratılış eylemleri ile, ampirik ve rasyonel gözlem ve tecrübelerin ortaya koyamayacağı bir açıklıkta doğayı ortaya koyar.¹⁶⁷

Mitler, ilâhi varlıkların yaratıcı etkinliklerine ait gizemi açığa çıkaran, bu dünyanın yaratılış dramını gösteren ve bütün yaratılış için örnek teşkil edecek modeller öneren tutarlı bir tarihin anlatısıdır. Başlangıçta var olmayan yeni bir durumu konu edinirler.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüd Yayınları, Samsun, 1988, s. 26.

¹⁶⁵ B. Malinowski, *İlkel Toplum*, (Çev. H. Portakal), Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, s. 103.

¹⁶⁶ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 13, 18.

¹⁶⁷ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 406.

¹⁶⁸ Ries, *a.g.m.*, s. 16.

Bu durumda onları, içgüdülerin patolojik bir yoğunlaşması, bir dengesize ve çocuğa özgü davranışlar değil de kutsalın bilincinde olan insana özgü olgular, kültür olguları, düşünceden doğan yaratı olarak anlamak daha doğru olacaktır.

Ancak, günümüzde mit teriminin gerçek olmayan şeyleri bildirdiği düşünülmektedir. Oysa mit, sembolik anlatımın diğer önemli bir formudur. Doğrulundan şüphe duyulan bir şey söylendiğinde onun mit olduğu dile getirilir. Bu şüphenin nedeni Batı'daki geleneksel eğitimin, miti, Yunan ve Roma tanrılarının kahramanlık öyküleri ile özdeşleştirmiş olmasıdır. Ancak son yüzyıllarda bir çok bilim adamı mitin bilim öncesi hatalar olarak düşünülmesi anlayışını kabul etmemektedir. Mit, şu anda sembolik anlatımın bir türü olarak görülmektedir.¹⁶⁹

Felsefeciler ve ilahiyatçılar tarafından mitin bir çok tanımı yapılmışsa da, bu tanımların ortak özelliği Yunan mitolojisine dayanmış olmalarıdır. Bu seçim, hiç de iyi bir seçim değildir. Şayet Avrupa'da mitoloji kelimesi bir "yalanı" ifade ediyorsa bu, Yunanlıların bu şekilde düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Mitolojik düşüncenin yapısını anlamada en iyi yol, mitolojinin yaşadığı, dinî hayatın bizzat desteğini oluşturduğu kültürleri incelemektir. Orada mitoloji bir yalanı belirtme yerine, mükemmel bir hakikâti ifade etmektedir. Çünkü o, sadece realitelerden bahsetmektedir.¹⁷⁰

Mitler, geleneksel toplumların omurga kemikleridir. En önemli karakterlerinden biri, bireysel zihniyet tarafından üretilmemiş olmasıdır. Bunun aksine geleneklerin ağırlığıyla bize aktarılmış olmalarıdır. Teknoloji ve bilimin alanı dışında yer alan beşerî sorunları derinlemesine anlamaya çalıştığımız kültürel formlardır.¹⁷¹

Eliade'ye göre kültürel formlar olması nedeniyle mitoloji bütününe kültürlerin ihtiva ettiği ve ilan ettiği değerler ölçüsü dikkate alınmadan, mitoloji bütününe, mitolojik düşüncenin fonksiyonunu ve yapısını anlamak mümkün değildir.

Bu anlatımlarda ifade edilmek istenen nokta, bu gün modern insanın miti, bir

¹⁶⁹ Livingston, a.g.e., s. 79.

¹⁷⁰ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 83-84.

¹⁷¹ Livingston, a.g.e., s. 80.

hikâye, bir uydurmaca olarak algıladığı, ancak son dönem batılı bilginlerin miti, gerçek bir hikâye, her şeyin ilk olarak var olduğu kutsal zamanı konu edinen, tanrıların yaratıcı etkinliğini ortaya koyan kutsal bir öykü olmasıdır. Çocuksu anlayışlar, düşüncenin tesadüfi ürünleri olmayıp kültür olguları, bilinçli düşünceden doğan kültürel formlar olması konusu önemle belirtilmektedir.

Eliade'ye göre miti uydurmaca, iç güdülerin patolojik yoğunlaşması, çocukça düşünceler olarak kabul etmek, onun içerdiği anlamı ortaya çıkarma zahmetinden kaçmaktır. Dinler tarihçisi için önemli olan her şeyden önce, bu garip davranışların anlamını kavramak, bu aşırılıkların nedenini ve içerdikleri mesajı ortaya çıkarmaktır.¹⁷²

Zaten belirttiğimiz gibi Eliade'nin asıl amacı kutsal olguları derinlemesine algılayıp içerdikleri anlamı günümüz modern insanına aktarmak ve bunu yaparak yeni bir hümanizm oluşturmaktır. Dinler tarihçisinin asıl görevi de budur. Mit de, kutsal bir öyküdür. Semboller gibi kutsalın bir ifade ediliş şeklidir. Ancak bir nesne ve ya kozmik bir olayla değil, dil ve edebiyat aracılığıyla kutsalın ifade ediliş tarzıdır. Mitlerle, halkların kutsal tarihi açığa vurulur. Önemli olan günümüz insanını bu kutsal olgularla karşı karşıya getirmek, onlara kutsal bilinci ifade etmektir. İşte mitler de kutsalı günümüze taşıyan bir araç konumunda bulunmaktadır.

Mitlerin yapısını bu şekilde belirttikten sonra "kutsalı anlama biçimi olarak mitoslar" başlığı ile mitlerin dinler tarihi açısından önemine değinelim.

3.5.2. Kutsalı Anlama Biçimi Olarak Mitoslar

Eliade'nin teorisinin merkezini oluşturan kutsal, her zaman bir şeyler aracılığıyla tecelli eder. Doğrudan doğruya ortaya çıkamaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu, gerçek dünyadan bir nesne, tanrısal bir figür, bir simge ya da konumuz olan mitler aracılığıyla tecelli edebilir.¹⁷³ Dolayısıyla mitler, kutsalın kendisiyle ortaya çıktığı anlatılar ve dil yoluyla kutsalın bir çeşit ifşâ ediliş tarzı olarak değerlendirilebilir.

¹⁷² Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 11.

¹⁷³ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 49.

Mitlerin fonksiyonu konusunda oldukça fazla tartışmalar bulunmasına rağmen Bronislaw Malinowski'nin fonksiyonalist, Carl Jung'un psiko-analitik ve Eliade'nin fenomenolojik teorileri en belirgin teoriler olarak görülmektedir.

Eliade, bir dinler tarihçisinin, mitleri, bilinçaltının bir sürecine indirgeyen Freud ve Jung'un yaklaşımını benimseyemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü ona göre mit, bilinç altının bir süreci değil, gerçeğin bir yapısını kuran, doğa üstü varlıkların var oluş ve eylemlerini açığa vuran insan davranışlarını insan davranışlarının örnek bir modelini oluşturan evrensel bir fenomendir.¹⁷⁴

Malinowski miti, tüm kültürlerin vazgeçilmez bir bileşeni olarak görmektedir. Dahası mitin ya da kutsal hikâyenin eşsizliği, destan ve peri masallarından farklı olarak düşünülmesi gerektiği konusunu önemle vurgulamaktadır. O'na göre mit gerçek dışı değil, kutsal bir anlatı olarak değerlendirilmelidir. Boş, yararsız ilgiler, uydurmalar yığını değildir. Eskilerin anlatımından ziyade mevcut yaşamdan, beşerî eylemlerden alınmış bir gerçeklikle ilgilidir. O, uzun bir hikâye olmadığı gibi bilimsel ilgileri karşılayan bir anlatı olarak da kabul edilmemelidir. Anlamı belirli bir kültür içindeki sosyal fonksiyonu dikkate alınarak anlaşılmalıdır.¹⁷⁵

Eliade de Malinowski'den alıntı yaparak onun düşüncelerinin mitin doğası ve işlevini en iyi şekilde açıkladığını ifade etmektedir. O'na göre mit, yaşayan yanıyla göz önüne alındığında, bilimsel meraka yönelik bir açıklama olmayıp bir ilk gerçeği yeniden yaşatan bir anlatıdır. Derin bir dinî ihtiyacı, tinsel bir özlemi karşılar. İnanışları dile getirerek onları belirgin kılar ve düzenli, sistemli hale getirir. Bir takım ahlâk ilkelerini savunur. İnsanların uyması gereken yarar sağlayıcı kurallar sunar. Boş olaylar dizisi olmayıp, insan uygarlığının temel ögesi, örnek modeller ortaya koyan yaşanmış bir gerçeklik ve aynı zamanda da ilk gerçekliklerin bir anlatımıdır.¹⁷⁶

Mitler, her zaman kutsal bir tarihtir. Çünkü kahramanları insanî varlıklar değildir; tanrılar, doğa üstü varlıklardır. Kozmik bir durumun veya ilksel bir olayın ortaya çıkışını ilan etmektedir. Her zaman bir yaratılışın anlatısıdır. Bir şeyin nasıl var olmaya başladığı anlatılmaktadır. Dolayısıyla ontoloji ile dayanışma halindedir.

¹⁷⁴ Ries, a.g.m., s. 18.

¹⁷⁵ Livingston, a.g.e, s.82.

¹⁷⁶ Eliade, Mitlerin Özellikleri, s. 24.

Yalnızca gerçekten olan hakikâtlardan, tam olarak tezahür edenden söz etmektedir. İster bir kozmos veya onun bir parçası, bir bitki türü veya bir insan davranışı olsun, bir gerçeğin nasıl varlık kazandığını konu edilmektedir. Tanrıların yaratıcı faaliyetleri, onların eserlerinin kutsallığını gözler önüne sermektedir.¹⁷⁷ Metafiziğin ve teolojinin ortaya koyduklarını yapay yollardan dramatik bir biçimde aktarmaktadır.¹⁷⁸

Mitler, doğa üstü varlıkları başlangıçtaki yaratıcı etkinliğini ve yaptıklarının kutsallığını, doğa üstü olma özelliğini ortaya koyar. Her zaman gerçekliklere başvurur. İşte bir yaratılış öyküsü olan kozmik mitlerdeki kozmik yaratılış düşüncesine indirgenebilecek tek olgu “yeniden doğum” olgusudur. Her şeyin başlangıcının bir anlatısı, aslında insanın yeniden doğuşudur. Tüm kötülükleri yok etme düşüncesi kazandırmaya yöneliktir. Kozmik bir olay olan baharın “gerçekten” geldiğinin işareti olarak değil, yaşamın yeniden doğuşunun bir kanıtı olarak gösterilir. Gerek yeni yıl törenlerinde, gerek baharın gelişyle kışın ya da ölümün öldürülüşü, gerçekleştirilen ritüeller, kozmogoni mitinden türeyen bir mitin özel ve parçalanmış bir şeklidir.¹⁷⁹

Dolayısıyla kozmogoni mitleri sadece bir yaratılış öyküsü değil, yaratılış olgusu aracılığıyla yeniden doğuş gibi dinî bir özlemi ifade etme biçimidir.

Eliade’nin, mitin her zaman bir yaratılışla ilgili olduğu konusundan sonra önemle üzerinde durduğu ikinci bir nokta ise, mitin insan faaliyetleri için örnek modelleri içermesi konusudur.

Her mit, yapısından bağımsız olarak başlangıçta meydana gelmiş bir olayı aktarır ve daha sonra bu olayı tekrarlayacak eylemler için bir örnek oluşturur. Doğa üstü varlıkların başarı ve kahramanlıklarını ve onların kutsal güçlerinin tezahürlerini konu edinmeleriyle bütün anlamlı insan etkinliklerinin örnek gösterilecek modelidir. Başlıca işlevi, bütün ritlerin ve biyolojik, psikolojik, ruhanî hangi düzlemde olursa olsun, bütün anlamlı insan davranışlarına örnek oluşturacak modellerini ortaya koymaktır. Tüm ayinlerin ve tüm anlamlı insan faaliyetlerinin örnek modellerini saptamaktır. Bu modelleri ortaya koymak suretiyle insan eylemlerini anlamlı ve

¹⁷⁷ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 75,76; *Mitlerin Özellikleri*, s. 13.

¹⁷⁸ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 399.

¹⁷⁹ Eliade, *a.g.e.*, s.394.

meşru kılmaktadır. Bu örnek almada insan kendi davranışlarının meşruluğunu bulmaktadır. Çünkü tanrılar, doğa üstü varlıklar bu şekilde davranmışlardır.¹⁸⁰

Mitler, ilahi varlıkların yaratıcı faaliyetlerini etkinliklerini ortaya koymakla insanın kendi yaşamında yeniden üretmesi gereken bazı modelleri de belirlemiş olur. İnsan bu örnek davranışları yeniden güncelleştirmekle, dünyasını kutsal daire içinde oluşturmaya çalışmaktadır. Böylece mitik davranış insanı aşan, örnek bir senaryonun tekrarıyla ve kutsal olmayan zamandan kopuşla sonuçlanacak olan bir davranış şekli olmaktadır.¹⁸¹

Bu durumda biz mitleri, örnek alınan bir hayal ürünü, saçma düşünceler yığını değil de örnek alınacak olan kutsal bir tarihi ortaya koyan, halkların kutsal tarihini açığa çıkaran bir anlatı, doğal ve beşerî düzenin ifade edilişinin temel ve eşsiz bir yolu olarak değerlendirebiliriz.

Eliade'nin mit konusundaki şu ana kadar belirtmeye çalıştığımız düşüncelerinden şu üç noktaya işaret etmek yerinde olacaktır.

İlk olarak mitler, tanrıların ve doğa üstü varlıkların eylemlerini konu edinmektedir.

İkinci olarak mit, Eliade'ye göre orjinlerin yani her şeyin ilk oluşunun nasıl varlığa geldiğini bildirmektedir.

İşaret etmemiz gereken üçüncü nokta ise mitin rolü ile ilişkilidir. Mit, tanrıların yaratma faaliyetlerini konu edinmesi ve bu tanrısal faaliyetlerin insan eylemleri için belirgin modeller oluşturmaları, Eliade'nin üzerinde önemle durduğu bir konudur. Kişi, bu örnek modelleri tekrar ettiği ölçüde kutsala yaklaşmış ve dindışı yaşamdan kurtulmuş olacaktır. Bu noktada mit, konusu olan arketip modellerin uygulanması ile varoluşsal olarak kişiyi şekillendiren başlangıç öykülerini aktarması bakımından önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla burada varoluş şeklinin meşruluğu söz konusudur. Çünkü arkaik toplum yaptığı her davranışı "atalar bunun böyle

¹⁸⁰ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 78; *Mitlerin Özellikleri*, s. 24; *Dinler Tarihine Giriş*, s. 392.

¹⁸¹ Ries, *a.g.m.*, s. 17

yapılmasını buyurdular”, “mitsel atalar böyle yapmışlardı, biz de aynı şeyi yapıyoruz”, “bizler tanrıların başlangıçta yaptığı şeyleri yapmak zorundayız.”¹⁸² gibi ifadeleriyle yaptıkları şeyleri meşru bir zemine oturtmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla mitin başlıca işlevi, insan davranışlarının örnek modellerini ortaya koymaya koymaktır. Örnek model olması, ilksel hiyerofanilerin anlam ve ifade bakımından zengin olması, insana tanrısal mesajları bildirilmesi, bir şeyleri duyurması nedeniyledir.¹⁸³

Ancak, bu noktada, “bu örnek modelleri tekrar etmenin insan için önemi nedir?” sorusunu sormak yerinde olacaktır.

Eliade’ye göre mitlerde ifade edilen ilk örnekleri uygularken kişi, kutsal olmayan ve kronolojik özellikteki zamanın dışına çıkarak, nitelik olarak farklı olan ve sonsuza dek uzanabilecek olan kutsal bir zamana açılır.¹⁸⁴ Bu arketipleri tekrar yaşamak, gerçek anlamda dinsel bir yaşantıyı kapsar. Bu yaşantının tinselliği mitolojiye özgü anlamlı olayların yeniden gerçekleşme aşamasına getirilmesinden, doğa üstü varlıkların yaratıcı eylemlerine yeniden tanık olunmasından kaynaklanır. Günlük yaşam kesintiye uğratarak doğa üstü varlıkların bulunduğu zaman geçilir ve insan onlarla zamandaş duruma gelir. Bu durum kronolojik zamanda değil, en eski zamanda, olayın ilk olarak gerçekleştiği zamanda yaşandığı anlamına gelir.¹⁸⁵

Örnek modellerin bu tekrarı ile yaratılışın masalsı zamanıyla yani kutsal ve güçlü zamanla yeniden bütünleşme gerçekleşir. İnsan, simgesel olarak evrenin yaratılışının çağdaşı olmaktadır. Dindar İnsan bu tekrarlar ile, bir hakikâtin yaratıldığı, ilk kez tam olarak tezahür ettiği olağan üstü ana ulaşma çabasıdadır. Yaratıcının elinden çıktığı haliyle taze, saf ve güçlü zamanda yaşamayı istemekte, başlangıçların mükemmelliğine duyduğu özlemi gerçekleştirilmektedir.

Dindar insan, mitlerde konu edinilen doğa üstü varlıkları ve efsanevî ataları taklit ettiği ölçüde kendini gerçek bir insan olarak görmektedir. Kısacası dindar insan, din dışı tecrübe düzleminde bulunmak istememektedir. Ancak efsanelerin öğretilerine uygun davranarak, tanrıları taklit ederek gerçek bir insan olarak yaşamak

¹⁸² Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 14.

¹⁸³ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 411.

¹⁸⁴ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 22; Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 409.

¹⁸⁵ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 23;

istemektedir. Başlangıçtan beri ulaşmak istediği modelini, insan aşırı düzleme, efsaneler tarafından ifşâ edilene yerleştirmiştir. Bu örnek modelleri yinlemek suretiyle tanrılara benzemeye ve mitler tarafından bildirilen kutsal zamanı güncelleştirmeye çalışmaktadır.¹⁸⁶ Tekrar etme eylemi, kutsal olmayan zamanın kaybolmasını, sonsuz anı oluşturan dinsel-büyüsel zamana uzanışı sağlar. Kişiyi zamansız bir dünyaya, tarihin ötesinde "cennet" zamanına sokar. Herhangi bir ayini gerçekleştiren kimse, kutsal olmayan zamanı ve mekânı aşar, bir mitte anlatılan olayı taklit eden ya da dinleyen kimse de kutsal olmayan gelecekte uzaklaşır ve Büyük Zamana geçer.¹⁸⁷

Mitlerin yinelenmesi ile kökene dönüş, kişiye varlığını yenileme ve yeniden canlandırma imkânı sağlar. Kökene dönüş, yeni bir doğuşu hazırlar. Ancak bu doğuş fiziksel bir doğuş değil tinsel türden yeniden bir doğuştur. Zamanı yıkmak, yapılan tüm kötülükleri, günahları yok ederek geriye dönmek ve tertemiz bir yaşama yeniden başlamak. Zamanın yaptıklarından kurtulup iyileşmek geriye dönüş ve dünyanın başlangıcına varmakla gerçekleşir.¹⁸⁸

Bu durumda yapısı ne olursa olsun her mit, efsanevi varlıkların ya da tanrıların, insan davranışlarının da örnek bir modeli olan başlangıçta yaptıklarını anlatmakla ampirik ve rasyonel bakış açısının kavrayamayacağı bir gerçeklik yapısı ortaya koyar.¹⁸⁹

Mitler, insan davranışlarının ilk kaynakları olan arketipleri, yani örnek alınması gereken tanrısal faaliyetleri bildirmekle, insan üstü nitelikte olan aşkın bir düzeyi, mutlak gerçeklikler düzeyini, tanrıların ya da ataların dünyası olan diğer dünya bilincini uyandırır. Diğer dünya bilincini uyandırmanın yanı sıra, en eski olayın yeniden hatırlanması ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilmesi, gerçek olanın ayırt edilmesi ve akılda tutulması konusunda yardımcı olur. Tanrıların, mitsel kahramanlarının ve ataların aşkın nitelikteki dünyasına girilir. Kronolojik zaman ortadan kaldırılır, mitin kutsal zamanı yakalanır. Tanrıların başlangıç zamanında gerçekleştirdikleri başarılarla çağdaş duruma gelinir. Zamana karşı bu savunma ve baş kaldırış, insana gerçekliği oluşturmada yardımcı olur, geçmişi yıkabileceğine,

¹⁸⁶ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 409.

¹⁸⁷ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 80,85.

¹⁸⁸ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 78,80,82,85.

¹⁸⁹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.3 98.

yaşama yeniden başlayabileceğine ve kendi dünyasını yeniden yaratabileceğine inandırır.¹⁹⁰

Bu durumda mit, içeriğinin anlaşılması ile insanı başlangıç zamana götüren sembolik bir dil olmaktadır.

Dolayısıyla dindar insan mitler aracılığıyla tanrılara yakın olmaya ve gerçek anlamda gerçek bir varlık olarak yaşamaya çalışmaktadır. Çünkü gerçeklik, hakikat ve anlam düşünceleri kutsalın tecrübesinden doğar. Tanrısal örnek modellerin taklidi, onun kutsallık arzusunu ve ontolojik özlemini, anlamlı ve gerçek olana duyduğu ilgiyi ifade eder.

İlkel ve eski toplumların dindar insanı için örnek hareketlerin tekrarı tanrılar tarafından kutsallaştırılmış olan ilksel zamanla bütünleşme, kötümser bir hayat görüşü değildir. Aksine, kutsalın ve hakikinin kaynaklarına "ebedi geri dönüş" sayesinde kazandığı var oluş, ona hiçlikten ve ölümden kurtulmuş olarak görünmektedir.¹⁹¹

Dolayısıyla mitler, insan davranışları için geçerli paradigmaları, örnek modelleri aktarırlar. Bu örnek modeller, tanrıların yaratıcı faaliyetleri olduğu için kozmosun ve insan toplumunun bu tarihi, mitlerle aktarılan kutsal tarihtir. Mitler aracılığıyla bu kutsala açılım, arkaik insanın davranışlarındaki varlık ve gerçeklik anlayışlarını ortaya koymaktadır. Bu durumda daha önce belirttiğimiz gibi simge ve mitos farklı düzlemlerde olmasına rağmen içerdikleri anlamlarla bir metafizik anlayışı ifade etmektedir. Çünkü "varlık", "varlık olmayan", "gerçek", "gerçek olmayan" gibi ontolojik durumlar simgeler ve mitoslar aracılığıyla tutarlı bir tarzda açığa vurulmuştur.¹⁹² Ataların ya da tanrıların tarihin başlangıcında yaptıkları bir davranışın yinelenmesinde oluşan bir ayinde en sıradan, en anlamsız eylemlere yeniden varlık kazandırılmak istenir. Yineleme yoluyla davranış, arketipi ile örtüşür ve kutsal olmayan zaman dilimi ortadan kalkar. Böylece kişi, evrenin doğumu sırasında gerçekleştirilen aynı eyleme katılmış olur. Tüm fiziksel eylemlerini, törene dönüştürerek, ona manevî bir değer kazandırarak zamanın öbür tarafına geçmeye,

¹⁹⁰ Eliade, *a.g.e.*, s.133,134; Ries, *a.g.m.*, s.18.

¹⁹¹ Eliade, *a.g.e.*, s.87.

¹⁹² Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 18.

sonsuzluğa ulaşmaya çalışır.¹⁹³ Mitoslarda bildirilen atketiplerin ve paradigmatik tavırların tekrar edilmesiyle tarihsel zamandan çıkılıp kutsal zaman geçiş gerçekleşir. Taklitle insan her şeyin ilk olarak ortaya çıktığı mitsel çağa aktarılır. Birey ilâhi arketipi tekrarlamakla artık din dışı ve anlamsız zamanda yaşamamaktadır. Arketipin her tekrarı, tarihsel süreyi askıya alır ve mitsel zamana geçiş gerçekleşir.¹⁹⁴

Bu düşüncelere dayalı olarak arkaik insana göre dış dünyanın nesnelerinin ve insan davranışlarının kendilerine ait bir değeri olmadığını görmekteyiz. İnsan davranışları, kendilerini aşan bir gerçekliğe, ancak mitoslar tarafından bildirilen arketipleri tekrar etmek suretiyle katılarak, bir değer ve gerçeklik kazanır. Dolayısıyla bu arketiplerin bilinçli tekrarlanması bir ontolojiyi, arkaik insanın gerçeğe duyduğu özlemi, kozmosta sahip olmak istediği yeri gösterir. Bizi çevreleyen dünyanın bir örnek modeli olmadığı sürece, bir gerçekliğe sahip olmadığını bildirir.

Miti, yaşayan bir şey olarak kabul eden toplumlarda nesne ve davranışlar, kendi kökeninden söz edildiği için de gerçek ve anlamlı duruma gelir. Artık bilinmeyen, anlamdan yoksun, kısacası gerçek dışı olmaktan kurtulmuştur. Dünya tanıdık, bildik, açık bir duruma gelmiş olur. Aynı zamanda, dünyanın nesneleri aracılığıyla başka bir dünyaya ait varlıkların bilincine de varır. Dolayısıyla kişi durgun ve belirsiz dünyada değil açık bir dünyada yaşar.¹⁹⁵ Bu durumda işlevi, modelleri açıklamak ve böylelikle dünyaya ve insanın varlığına bir anlam vermektir. Bu nedenle insanın yapılanmasındaki rolü son derece önemlidir. Mit, sayesinde gerçeklik, aşkınlık fikirleri ortaya çıkar. Niteliksel olarak birbirinden farklı gerçeklikler düzlemini, insan bilincine belirgin kılar. Böylece dünya anlaşılır ve anlamlı bir kozmos olarak kavranmaya başlar. Şeylerin nasıl gerçekleştiğini anlatırken, bunların kimler tarafından, niçin ve hangi koşullarda yaptıklarını da açıklığa kavuşturur. Bir başka deyişle kutsal tarihi insana bildirir.

Sonuç olarak mitler, yeryüzünde çok büyük olayların olup bittiğini ve bu görkemli geçmişin yeniden yaşanmasının, güncelleştirilmesinin mümkün olduğunu anlatır. Örnek modelleri taklit etmekle insanın kendi sınırları aşmasını, kişinin

¹⁹³ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 54.

¹⁹⁴ Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 48-49.

¹⁹⁵ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 135.

tanrıların ve mitsel kahramanların yanında yer almasını, onların eylemlerini kişinin de yapabilmesini sağlar. Dolayısıyla insanın yücelmesine katkıda bulunur.



SONUÇ

Tanrı'ya, metafizik alan ve kutsala yönelik duygu ve düşüncelerin, tarih öncesi çağlardan günümüze kadar devam ettiği bir gerçektir. İnsanlık tarihine ilişkin bilinen en erken dönemlerden günümüze kadar devam eden süreç içerisinde tüm insanlık üzerine yapılan çalışmalarda, tarih boyunca insanların yaşamlarında üstün güç ya da güçlere yer verdikleri, bu güçleri otorite kabul ederek düşünce ve davranışlarını bu üstün güçler doğrultusunda şekillendirdiklerini görmekteyiz. Din ve kutsal düşüncenin, yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak, insan hayatının her safhasında önemli bir rol oynadığına, dinî ve tarihî belgeler aracılığıyla hepimiz şahit olmaktayız.

Bunun yanı sıra insanlık tarihinde, doğa üstü aşkın bir güce inanmayı tamamiyle dışlayarak, üstün güç olarak tecrübe dünyasına ilişkin unsurlara yer veren insanlar da elbette var olmuştur. Materyalizmi, düşünce ve davranış modellerini belirleyen bir yaşam şekli olarak kabul eden, kendini tarihin özne ve etkeni olarak tanımlayan ve aşkınlığa her türlü başvuruyu reddeden insanlar da bulunmuştur. Dolayısıyla biz, içinde bulunduğu tarihsel bağlam ne olursa olsun mutlak bir gerçeğin bulunduğuna, bu dünyayı aşan fakat orada tezahür eden ve bundan dolayı orayı kutsallaştıran ve hakiki kılan kutsala inanan "dindar insan" ile her türlü aşkınlığı reddedip hakikatin göreliliğini kabul eden ve var oluşun anlamından şüphe duyan "din dışı insan" olmak üzere iki var oluş tarzıyla karşılaşmaktayız.

Tarih boyu insanın yaşamında yer verdiği bu üstün güç ya da güçlere ve bu güçlerle insanın ilişkisine dikkat ettiğimizde, her dönemde insanın kabullendiği üstün güçlerin ve bu güçlere yönelik insan davranışlarının hep aynı özelliklerde olduğunu, fazla bir değişikliğin olmadığını görürüz. Günümüzden binlerce yıl önce insanlar güç, kuvvet, güzellik, cazibe, bereket, iyilik, kötülük ve benzeri niteliklerle özdeşleşmiş olan olay ve nesneleri diğer olay ve nesnelerden ayırarak kutsalın bir tezahürü olarak kabul etmişlerdir.* Hatta gelişmiş düzeydeki bazı dinî tecrübeler, tüm evreni kutsalla özdeşleştirmişlerdir. Çünkü kutsal, gerçektir, güçtür. İşte bu nedenle, kişi ne kadar kutsala yakın ve kutsala dahil olursa anlamdan yoksun bir yaşamdan, gerçek

* Böylelikle basit bir hiyerofaninin, yani kutsalın tezahürünün kendi adına kutsalı temsil eden bir seçim olgusu üzerine kurulu olduğunu ifade edebiliriz. Bu seçilmiş bulunanlar kuvvetli, etkili, eşsiz ya da verimli olarak kabul edilmektedir.

dışılıktan kurtulacaktır. Bu gerçeğe duyulan özlem nedeni ile insan yaşadığı evreni kutsamak, her şeyin ilk modeli olan arketipleri yinelemek suretiyle tanrı veya tanrılar gibi davranmak dolayısıyla davranışlarını kutsamak ve aşkın bir özelliğe sahip olmak ister.

Sayırsız kutsallaştırma modelleri ile insan, gerçeklik ve varlık arayışını açığa çıkarmakla birlikte, kutsala direniş şeklinde karşıt bir eğilim de söz konusudur. İşte bir dinler tarihçisi olarak Mircea Eliade, bu iki var oluş tarzını, insanın kutsala ilişkin tecrübe ve yaklaşımlarını anlama ve günümüz insanına bildirme amacındadır.

Eliade'nin eserlerini incelediğimizde, öğretisinin ve araştırmasının odak noktasının bilincin bir unsuru olarak kutsalın insan davranışlarındaki tezahürleri ve dindar insanın evreni ve kendisini algılayış biçimleri olduğunu görmekteyiz. Araştırmaları da son derece zengin tarihî ve etnolojik ve felsefî kaynaklara dayanmaktadır. Özgünlüğü, takip ettiği yönteminden ve bakış açısından kaynaklanmaktadır. Her hangi bir dinî fenomeni, ritüeli esas alarak kutsal üzerine kurulmuş, sembol ve mitler aracılığıyla dış dünyaya aktarılan bir hermenötik sunar. Tarih öncesi çağlardan günümüze kadar devam eden ve dinî belgeler aracılığıyla ifade edilen var oluşsal durumları anlamaya çalışarak dindar insanı çözümlemeye çalışır. Çözümlemeleriyle kutsalın bilinç tarihinde bir evre değil, bilincin bir yapısının unsuru olduğu sonucuna ulaşır.

Asya'nın büyük dinlerini ve arkaik düşünceyi kapsayan Hint- Avrupa dinî düşünceleri üzerine yaptığı analizler sonucunda ilk olarak kutsal ve sembol üzerine kurulu çok zengin bir morfoloji ve tipoloji çalışması ortaya koyar. Bu tipolojileri birbirleri ile mukayese ederek, temel bağlantı noktalarını ve uygunluklarını arar. Böylece, en ilkellerinden en uygar olanına kadar, tam anlamıyla tanımlanması ve sözle ifade edilmesi mümkün olmayan gizemli gücün birbirinde farklı tecrübelerinin temelinde bulunan öğeleri ortaya çıkarmaya ve böylece bu dağınıklığa bir bütünlük vermeye çalışmıştır. Bir başka ifadeyle, tarih öncesinden günümüze kadar uzanan geniş bir tarihî süreç içerisinde yer alan derin bir söylemin görünen kısımlarını mukayese ederek, sayısız ve karmaşık olgular labirenti olarak ifade edebileceğimiz hiyerofanilerin türdeşliğini sunmaya çalışmıştır.

İşte Eliade'nin, bu ortak unsur yani kutsal düşünce üzerindeki aydınlatıcı çalışmaları ile geleneksel ve çağdaş toplumlardaki dinî tecrübeleri çözümleme amacıyla olduğunu görmekteyiz. Bu amacı ve çalışmaları doğrultusunda Eliade, dindar insanın düşünce yapısını, evreni ve kendisini algılayış biçimini, sembolik mantığı keşfetmeye çalışır. Bu keşif amacı ile, eserleri insan bilincinin boyutlarını anlamak isteyen hermenötiğe ait çalışma örnekleri sunar.

Bu çalışmalarıyla Eliade'yi, eğilim olarak doğulu perspektifte yer alan bir dinler tarihçisi olarak görebiliriz. Çünkü araştırmalarında Hint-Asya dinlerindeki zengin dinî tezahürlerin kökenine inerek yaptığı incelemeler yer alır. İncelemelerinde dinî tecrübenin fenomenolojisini inceleyen bir dinler tarihi oluşturmayı tasarlar. Bu tasarıyla, arkaik toplumların, beşeri hayatın mantık öncesi bir evresine ait olduğu şeklindeki teorinin gerçeğe bağdaşmadığını ortaya koyar. Dünyayı ve kendilerini algılayış biçimleri ile ilgili topladığı malzemeler ve getirdiği yorumlarla, o toplumların en az bizimkisi kadar mantıksal bir dünyada yaşadıklarını ifade eder.

Bu anlatımların ışığında özet olarak Eliade'nin Eski Hint ve Asya'nın sembol ve mit temeli üzerine kurulan kutsala dair görüş ve eylemlerini tarih, fenomenolojik ve hermenötik olarak ifade edebileceğimiz üçlü yaklaşımla sonuçlanan bir yöntem anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kendine özgün bu metodolojik esasları mitolojileri, ritüelleri, çeşitli halkların kutsala dair yaklaşım ve fikriyatlarını inceleyip, çok sayıdaki tarihî-dinî olayın temel birkaç dinî tecrübenin çok değişik şekillerde ifade edilişinden ibaret olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Ancak Eliade, böyle bir sonuca ulaşmanın yanı sıra bu metodolojik esaslarıyla özellikle önemle üzerinde durduğu hermenötik yöntemiyle dinî olguların içerdiği mesajı çözümleyip günümüz imanı tarafından anlaşılma amacı da taşımaktadır. Bu görev gerçekleştirildiği ölçüde, dinî belgeler çağdaş insan için anlaşılır hale getirildiği sürece, dinler ilmi gerçek anlamda görevini yerine getirmiş olacaktır. Çünkü kişinin manevî dünya ile temasını sağlayarak onun üzerinde uyarıcı bir etki yapacaktır. Bu bağlamda Eliade'nin anlayışında dinler ilmi anlamları açığa çıkararak, yeni değerler yaratarak insanı dönüştürmeye çalışır. İşte bu çerçevede dinler tarihi, yeni bir hümanizmin temelini oluşturacaktır.

Özetle söyleyecek olursak, büyük dinler de dahil olmak üzere arkaik dinlerin, daha genel ifadeyle, tarih boyunca insan tarafından yaşanmış olan dinî tecrübelerin anlaşılmasında dinler tarihinin üzerine düşen görevleri ile ilgilenmiştir. Dindar insanın tarih boyunca devam eden sürekliliğini, varoluşsal durumunu anlayıp ortaya konulmasında dinler tarihini bir araç olarak görmüştür.

Onun dinler tarihi incelemelerindeki asıl başarısı, kutsal tanıma evresinden, diyalektik karmaşıklığı ve kendine özgü modalitesi içerisinde kutsalın anlamını kavrama sürecindeki başarısıdır. Bu süreç içerisinde Eliade, kutsala özgün bir ontolojik konum vermiştir. Çünkü dinî bir fenomen, ancak kendi düzeyinde anlaşıldığında ve dinî bir nesne olarak incelendiğinde olduğu gibi tanınabilir. Bir fenomenin özünü psikoloji, sosyoloji, ekonomi, dil bilim gibi yöntemlerle araştırmak metodolojik bir hatadır. Böyle bir araştırma yöntemi, dinî fenomenin tek ve biricik, indirgenemez unsuru olan ve onun özünde bulunan kutsal göz ardı etmiş olacaktır.

Eliade'nin mesajı ortaya koymada önemle üzerinde durduğu ikinci bir nokta ise, kutsal ve profanın diyalektikliğidir. Bu diyalektikliği, kutsal bir yapının özüne tam olarak nüfuz edebilmek amacıyla oluşturmuştur. Çünkü kutsal, olağan üstü biçimde ortaya çıkmaz. Taşlarda, toprakta, gökyüzünde, insanlarda akla gelebilecek her şekilde tezahür eder. Yani sınırsız, gerçek ve soyut olan bir şey, sonluda, somut olan da ortaya çıkmaktadır. Diyalektik ilkede, bu karmaşıklığı anlamaya çalışır. İşte Eliade'nin başarısı kutsalın tanınması ve diyalektik karmaşıklığı içinde anlamın kavranmasına kadar izlediği sistematik bir yönetime sahip olması, diğer bir ifade ile kutsalın anlaşılabilirliği ile ilgili sorunları özgün bir biçimde ele almasından dolayıdır.

Bu anlama yöntemi içerisinde Eliade, kutsalın tezahürü olarak ifade ettiğimiz hiyerofanileri yapısal benzerliklerine göre birbirinden ayırmıştır. Örneğin çalışmalarında çokça ele aldığı kozmik sembolizmi, gökyüzü ve gök tanrısı, sembolizmi, güneş ve güneşe dair inançlar, ay, su, taşlar, toprak, kadın, bitkiler, tarım ve verimlilik, mekân ve zaman sembolizmi gibi belli sayıdaki morfolojik tipleri ayırt etmiştir. Bu sınıflandırmalarla Eliade'nin yönteminin sadece tarihsel değil aynı zamanda yapısal bir özellik taşıdığını da söyleyebiliriz.

İşte, bu aynı düzlemde yer alan yapılarla, yani belirli sembol grupları ile Eliade, ilkel toplumlardaki insanın dinî davranışlarından yola çıkarak, varlık ve

hakikât kavramlarını çözümlmeye çalışmıştır. Böyle bir anlamın ortaya çıkarılmasında elverişli materyallerin sembol ve mitoslarda bulunduğunu ifade etmekte ve dinler tarihçisinin asıl görevinin bilincin yapısının bir görünümü olarak, sembolik ve mitik ifadelerin anlamını kavramak olduğu konusu üzerinde önemle durmaktadır. Bu bağlamda o, dinler tarihini, dinî sembollerle ilgilenen bir araştırma alanı olarak kabul eder. Bu disiplini, dindar insanın tecrübelerine ve üzerinde yaşadığı evrenle ilgili zihninde oluşturduğu sembollerini konu edinen bir araştırma olarak tanımlar.

Bu çalışmaları sonucunda Eliade, arkaik dünyadaki dinin ve tüm dinî tecrübelerin bir metafizik içerdiği anlayışına ulaşmıştır. Kutsal kabul edilen semboller, mitoslar, şifreler aracılığıyla ve her şeyin ilk modeline dönüşle, anlamlı ve gerçek kabul edilen kutsala katılımı, ontolojik olarak kendini gerçekleştirme özlemini, düşüncelerindeki hakikât anlayışını belirgin bir şekilde ortaya koyar.

Eliade, bu düşünce ve metodolojik esaslarıyla her dinî formun bir tarihi ve kültürün bir parçası olduğunu belirledikten sonra bu formların anlamını ve içerdiği mesajları açığa kavuşturmanın ve günümüz modern insanına aktarmanın önemine işaret etmektedir. Zaten, onun kutsal çözümlenme konusundaki tahlillerine zenginlik kazandıran ve çalışmalarında onu özgün kılan da hermenötiğe verdiği önemdir. Bundaki amacı, çağdaş insanı kutsalla karşı karşıya getirip yeni, bir hümanizm için yaratıcılık ve yeniden doğuş kaynağı aramaktır. Çünkü o da kendini tarihin özne ve etkeni olarak gören her türlü aşkınlığı reddeden, dünyayı sadece maddeden ibaret sayan günümüz çağdaş insanının ruhanî bunalımının farkındadır.

İşte batı toplumunu bu boşluktan ve çıkmazdan kurtarmak için Eliade, etnolojik dinlerdeki zengin kutsal olguları yorumlayarak, bu olguların temelindeki bilinci günümüz insanına aktarmaya çalışmıştır. Bu çalışmalarıyla ilkel insanın, arkaik toplumun dinî tecrübelerini ve bu tecrübelerdeki bilinci reddeden modern insanın dinî duyarlılığını ve kutsala yönelişini yeniden gerçekleştirmeyi, batının tinsel tarihindeki problemlere çözümler bulmayı amaçlamıştır. Kutsal temeli üzerine kurulu sembol ve mitoslarla modern insanı, batı kültürü dışındaki kültürlerle, onların kutsal bilinci ve ontolojik anlayışlarıyla sadece bizi çevreleyen maddî dünyada değil, kutsala açık dünyada yaşama düşünceleriyle karşılaştırmaya çalışmıştır.

Ancak böyle bir karşılaştırma, dinî sembollerin incelenmesinde sadece beşerî ve tabiî bilimleri esas almakla gerçekleşmeyecektir. Çünkü bu bilimlerin her biri insanın belirli bir yönünü incelemekte, fakat insanın ve onun alemdeki yerini anlamaya çalışmamakta, insan hakkında bütüncül bir açıklama getirememektedir. Eliade ise insan hakkında, onun maddî ve manevî yönünü kapsayacak, bilincindeki kutsal düşünceyi ortaya çıkaracak bütüncül bir açıklama yapmak istemektedir. O, böyle bir açıklamanın diğer bilimlerin verilerinin de kabul edilmesi ve aynı zamanda kutsalın tecrübesinin kendine özgün niteliği içerisinde ele alınmasıyla gerçekleşeceğini belirtmiştir.

İmgeler Simgeler, Ebedî Dönüş, Kutsal ve Din Dışı, Dinî Düşünceler Tarihi, Yoga ve Şamanizm gibi eserlerinde, kutsal bilinci ortaya çıkarmak için, çok çeşitli sembol gruplarını yorumlar. Aynı çözümlemeleri kutsalın, bilincin bir unsuru olduğunu, sembol ve mitlerin kutsalı ifşâ ettiğini, arkaik toplumların gerçeğe duyduğu özlemi, onların varoluşsal durumlarını tekrarlar. Eserlerinde geniş tarihsel kaynaklı bilgiler olmasına rağmen Eliade, bilgi düzeyinde kalmayıp sembolleri ve varoluşsal durumları ortaya koyan hermenötik yöntemiyle alanını genişletir. Dinî davranışları da dahil olmak üzere insanı bir bütün olarak ele aldığından araştırmasında psikoloji, etnoloji, sosyoloji, ve tabiî bilimleri de göz önünde bulundurur. Çünkü her biri insanın belirli bir yönünü ele almaktadır. Bütüncül bir açıklama ancak, insanın manevî yönünün de ihmâl edilmemesi ile birlikte diğer bilimlerden gelen verileri de kullanmakla ortaya konulabilir.

İşte bu yöntem doğrultusunda insanın aşkınlığa yönelişini, nihâi hakikâte yönelik tepkilerini, onun varoluşsal durumlarını açığa çıkararak, kutsal bilinci yitirmiş günümüz modern insanına aktarır. Tüm mitlerde ve sembollerde, her şeyin başlangıç zamanına dönme ve bu dönüşle insan varlığını yenileme amacını önemle vurgulayarak çağdaş insana kendi varoluşsal durumlarını sorgulama düşüncesi sunmaktadır. Kendi manevî ve mitik köklerini neredeyse unutmaya başlayan Batı'nın bu duruma nasıl geldiğini, geleneksel mesajı okuyucuya fark ettirmeye çalışmakta, günümüz insanına köklerini, kutsala dönüşle maddî ve manevî değişimlere katılması gerektiğini hatırlatmaktadır. Çünkü, anlamlı bir dünya, kutsalın tezahürü olarak ifade edilen diyalektik sürecin bir sonucudur. Dolayısıyla o, geçmişte kalanı, değerler toplamını bilmek yerine onu anlamak gerektiğine inanarak kutsalı modern topluma

yeniden yerleştirme, hayata yeni bir anlam getirerek dünya görüşlerini yenileme çabasındadır.

Kutsalın tezahürünün incelenmesi hayatın ve doğanın kutsal karakterini yeniden keşfetme ve hikmete dönüşü gerçekleştirme yolundadır. Değerleri besleyen, koruyan, yayan mit ve semboller çerçevesinde paradokslu durumların incelemesi gerçek bir içsel değişimi sağlamaktadır. Çünkü bu sembol ve mitler m nev  hayatın özüne aittirler. Her biri somut varlıklar alemini aşan bir metafizik içermektedir.

İşte bu metafizik anlayışın, sembolik mantığın, dindar insanın düşünce evreninin keşfedilmesi ve günümüz insanına aktarılması ile dinler tarihi, bir fosiller ve modası geçmiş şeyler müzesi olmaktan kurtulacak, anlaşılması ve ortaya çıkarılması beklenen mesajlar dizisi haline gelecektir. Bu durumda, dinler ilmi kültürel hayatımızda gerçek rolünü yerine getirmiş, kültürel planda uyarıcı ve verimli olmuş olacaktır. Bu nedenle dinler tarihi araştırmacısının, sadece objektif bir çalışma yapma amacıyla malzeme toplayan bir antikacı durumundan kurtulması, topladığı malzemeleri yorumlaması, bilgi dönemini aşıp  ağdaş dünyaya gerekli mesaj vermesi gerekmektedir

BİBLİYOGRAFYA

ALLEN, Douglas, DOENNING, Dennis, **Mircea Eliade. An Annotated Bibliography**, Garland Publishing, Newyork and London, 1980.

ALLEN, Douglas, "Dinî Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili", **Din ve Fenomenoloji**, ed. Constantin Tacou, (Çev. Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

ALTIZER, Thomas J. J., **Mircea Eliade and Dialectic of Sacred**, Westminster Press, Philadelphia, 1963.

AYDIN, Mehmet, "Mircea Eliade'de Hermenötik ve Metodoloji", **Dinler Tarihi Araştırmaları I**, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998.

BIANCHI, Ugo, "History of Religion", **The Encyclopedia of Religion**, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, Newyork, 1987. c. VI.

BRANDON, S.G.F., **A Dictionary of Comparative Religion, (D.C.R.)** Macmillan Publishing London, 1970.

BULLOCK, Allan, WOODINGS, R.B., CUMMING, John, **Twentieth Century Culture**, Harper and Row Publishers, Newyork, 1983.

DURAND, Gilbert, "Images", **The Encyclopedia of Religion**, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, Newyork, 1987, c. VII.

ELIADE, Mircea, **Autobiography**, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

-----, **Autobiography II**, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1988.

-----, **Babil Simyası ve Kozmolojisi**, (Çev. Mehmet Emin Özcan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.

-----, **Birth and Rebirth**, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1958.

-----, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, (Çev. Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1995.

-----, **Dinler Tarihine Giriş**, (Çev. Lale Arslan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

-----, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I**, (Çev. Ali Berktaş), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

-----, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II**, (Çev. Ali Berktaş), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

-----, **Ebedi Dönüş Mitosu**, (Çev. Ümit Altuğ), İmge Kitabevi, Ankara 1994.

-----, **From Primitives to Zen**, The University of Chicago Press, Chicago, 1966.

-----, **İmgeler Simgeler**, (Çev. M. Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara, 1992.

-----, **Journal II, 1957 – 1969**, The University of Chicago Press, Chicago - London, 1989.

-----, **Kutsal ve Din Dışı**, (Çev. M. Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara, 1992.

-----, "Kutsal Mimari ve Sembolizm", **Din ve Fenomenoloji**, ed. Constantin Tacou, (Çev. Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

-----, "Methodological Remarks on Study of Religious Symbolism" **The History of Religions: Essays in Methodology**, ed. Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Press, Chicago - London, 1959.

-----, **Mitlerin Özellikleri**, (Çev. Sema Rifat), Simavi Yayınları, İstanbul, 1993.

-----, **Myths, Dreams and Mysteries**, Harwill Press, London and Glasgow, 1960.

-----, **Ordeal by Labyrinth**, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1982.

-----, **Patanjali and Yoga**, Shoken Books, Newyork, 1976.

-----, "Structure and Changes in the History of Religion" **City Invisible**, ed. C. Kraeling – R. Adams, The University of Chicago Press, Chicago, 1960.

-----, **Şamanizm**, (Çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

-----, "The Reality of Sacred: Mircea Eliade", **Seven Theories of Religion**, ed. Daniel L. Pals, Oxford University Press, Newyork, 1996.

ELIADE, Mircea, COULIANO, Ioan, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, (Çev. Ali Erbaş), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

ENROTH, R.M., "Occultism", **Evangelical Dictionary of Theology**, Ed. Walter A. Elwell, Baker BookHouse Company, United States of America, 1984.

FAIRU, Antoine, "Occultism", **The Encyclopedia of Religion**, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, Newyork, 1987, c. XI.

GAMBLE, J. "Symbolism", **Encyclopedia of Religion and Ethics**, ed. James Hastings, Contributors T and T Clark Ltd., Edinburg, 1994, c. XII.

GÜNDÜZ, Şinasi, **Mitoloji ve İnanç Arasında**, Etüd Yayınları, Samsun, 1988.

HANÇERLIOĞLU, Orhan, **İnanç Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.

HEISIG, James W., "Symbolism" **The Encyclopedia of Religion**, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, Newyork, 1987, c. XIV.

HINNELS, John. R, **A Dictionary of Religion(D.R.)**, Great Britain, 1988.

KARDAŞ, Rıza, "Sembol", **Türk Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1980.

KITAGAWA, Joseph, "Mircea Eliade", **The Encyclopedia of Religion**, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, Newyork, 1987, c. V.

LIVINGSTON, James C., **Anotomy of Sacred**, Macmillan Publishing, Newyork, 1989.

MALINOWSKI, B., **İlkel Toplum**, (Çev. Hüseyin Portakal), Öteki Yayınevi, Ankara, 1988.

NASR, Seyyid Hüseyin, **Bir Kutsal Bilim İhtiyacı**, (Çev. Şehabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

OLSON, Carl, **The Theology and Philosophy of Mircea Eliade**, Macmillan Publishing, London, 1992.

OXTOBY, Willard G., "Holy Idea of The." **The Encyclopedia of Religion**, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, Newyork, 1987, c. VI.

ÖZCAN, Zeki, **Teolojik Hermenötik**, Alfa Yayınları, İstanbul, 1988.

PETTAZONI, Raffaele, "Phenomenological Structure and Historical Development", **The History of Religions: Essays in Methodology**, The University of Chicago Press, Chicago- London, 1959.

RASMUSSEN, David, "Yapısal Hermenötik ve Felsefe", **Din ve Fenomenoloji**. ed. Constantin Tacou, (Çev. Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

RIES, Julien, "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik", **Din ve Fenomenoloji**. ed. Constantin Tacou, (Çev. Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

RUDOLPH, Kurt, "Religion", **The Encyclopedia of Religion**, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, Newyork, 1987, c. XII.

SALIBA, John A., **Homo Religiosus In Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation**, Leiden Brill, Holland, 1976.

SCHIMMEL, Annemarie, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?" **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.III, sayı:3-4, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1954.

SCHWARZ, Fernand, **Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi**, (Çev. Ayşe Meral Aslan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

SHARPE, Eric, **50 Keywords (Comparative Religion)**, London, 1986.

SMITH, Pouwis, J.M., "Sacredness", **Dictionary of Religion and Ethics**, (D.R.E.), U.S.A, 1921.

SPINETO, Natale, "Mircea Eliade ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki İlişki" (Çev. Huzeyfe Sayım), **Dinler Tarihi Araştırmaları I**, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998.

ÜNAL, Mustafa, **Din Fenomenolojisi**, Geçit Yayınları, Kayseri, 1999.

WACH, Joachim, **The Comperative Study of Religion**, Columbia University Press, Newyork and London, 1958.

-----, **Din Sosyolojisi**, Çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.

WALLS, A. F, "Hermetic Literature", **Evangelical Dictionary of Theology**, Ed. Walter A. Elwell, Baker Book House Company , United States of America, 1984.

WHITEHOUSE C Owen, "Holiness", **Encyclopedia of Religion and Ethics (E.R.E)**, ed. James Hastings, Contributors T and T Clark L.td., Edinburg, 1994, c. VI.

YURDAAAYDIN, Hüseyin, "Din Fenomenolojisi", **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960.

