



T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

BATILI DİN FENOMENOLOGLARININ MİTOLOJİYE BAKIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yakup TAŞ

Malatya, 2015

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

BATILI DİN FENOMENOLOGLARININ MİTOLOJİYE BAKIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yakup TAŞ

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Kıyak

Malatya, 2015

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

BATILI DİN FENOMENOLOGLARININ
MİTOLOJİYE BAKIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK

Yakup TAŞ

MALATYA-2015

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
BATILI DİN FENOMENOLOGLARININ
MİTOLOJİYE BAKIŞI
MASTIR TEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK

HAZIRLAYAN
Yakup TAŞ

Jürimiz 01/06/2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek lisans oybirliği ile başarılı bulunarak Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

- | Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı | imzası |
|-----------------------------------|--------|
| 1. Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK | |
| 2. Prof. Dr. Ahmet F. SİNANOĞLU | |
| 3. Prof. Dr. Sami KILIÇ | |

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Unvan Ad Soyad
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım yüksek lisans tezinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet ettiğimi, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan ve dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu taahhüt ederim.

01/06 /2015

Yakup TAŞ

ÖNSÖZ

Küreselleşmekten bahsettiğimiz, internet teknolojisi ile artık dünyanın küçük bir köy olduğunun söylendiği zamanımızda insanların birbirini daha iyi anlaması beklenmektedir. İletişimin had safhada olduğu, bilgisayar başında bir tıklama ile dünyanın öbür ucuna sesli ve görüntülü bağlanabildiğimiz, televizyon sayesinde her yerden anlık haberleri alabildiğimiz dünyada insanlar birbirlerini daha iyi anlamaya çalışmaktadırlar. Dünyanın herhangi bir kentinde örneğin bir Çin lokantasına gidip onların yerel yemeklerinden tadabilmekte, halk oyunlarını, yöresel kıyafetlerini internetten anında görebilmekte, tarihi bilgileri edinebilmekteyiz.

Ancak, konu din olunca bu küreselleşme dediğimiz kavram tam tersi duruma gelebilmekte, insanlar farklı din ve inanışlara karşı oldukça ön yargılı davranabilmektedirler. Bu durumu engelleyebilmenin önemli yollarından birinin de fenomenolojik yöntem olduğunu düşünmekteyim. Bizim toplumumuzda örneğin Hinduların ineğe tapan çok saçma inanışları olan insanlar olduğu kanısını, diğer dinlere karşı olan önyargılarını ancak bu yöntemle aşabileceğimizi düşünmekteyim. Bu sadece bizim toplumumuz veya doğu toplumları için geçerli olmayıp aynı zamanda gelişmiş medeniyetler dediğimiz batı toplumları için de geçerlidir. Fenomenolojiyi, anti-İslam düşüncesinin yaygınlaştığı, insanlara sadece Müslüman oldukları için terörist gözüyle baktığı bir toplumda din ile ilgili bütün önyargıların kaldırabileceği bir yöntem olarak görmekteyim.

İnsanlar diğer toplumların gelenek göreneklerini, yaşam tarzlarını ve hatta yerel mutfaklarını merak ederken dinlerine karşı tuhaf bir mesafe takınmakta ve onları anlamaya çalışmamaktadırlar. Bu, onların dinini kabul edip, benimseme anlamına gelmemelidir. Bu anlamaya çalışma örneğin, bir Hindu'nun ineğe tapmadığını sadece onlar için kutsal olduğunu bilmek anlamına gelmektedir. Bunu bilmek Hindu olmayı gerektirmez sadece biraz *içeriden* bakmamızı gerektirir.

Aynı şekilde yabancı kaynaklardan da İslam'a yönelik aynı örnekleri görebiliriz. Örneğin William E. Paden *Religious Worlds* isimli eserinde fenomenolojinin yaklaşımını açıklamak için şöyle bir örnek verir:

Örneğin, Müslümanların kiblesi olan Kâbe, İslam dünyası için cennet ve dünya arasındaki bağlantı noktasıdır. Bu durumu eğer ‘‘dünya merkezleri’’ temasına hâkim değilssek sadece tuhaf ve anlaşılmaz bir inanç olarak görebiliriz.

İnsanların birbirlerinden farklı dine mensup oldukları için nefret ettiklerini ve hatta savaşların çıktığını düşünecek olursak bu yöntem üzerine çalışmanın önemi anlaşılabacaktır kanaatindeyim.

Bütün bahsettiklerimiz, üzerine çalışma yapmış olduğumuz mitolojiler için de geçerlidir. Mitolojilerin sadece yalan hikâyeler, masallar olarak görülmesi insanlığın kutsalla olan hikâyesini anlamamızı imkânsız hale getirebilir diye düşünmekteyiz ve çalışmamızda mitolojileri fenomenolojik bir yaklaşımla ele almaya çalışacağız. Araştırmamız sonucunda mitlerden öğrenebileceğimiz daha pek çok şeyin olduğunu göreceğiz.

Birinci bölümde fenomen, fenomenoloji ve din fenomenolojisi terimlerini anlamaya çalıştıktan sonra din fenomenolojisinin tarihsel süreci irdelendi, belli başlı kavramları anlamaya çalışıldı. Daha sonra din fenomenolojisine farklı bakış açıları ve başlıca temsilcileri ele alındı. Özellikle felsefi fenomenoloji ile din fenomenolojisinin ortak noktaları ve ayrıldıkları kısımlar üzerinde duruldu.

İkinci bölümde ise mit ve mitoloji terimlerinin tanımı ile ilgili yapılmış çalışmalardan örnekler verildi. Mitlerin farklı bilim adamları tarafından nasıl sınıflandırıldığı üzerinde duruldu. Mitolojinin tanımı verilirken mitlerin fenomenologlar tarafından nasıl sınıflandırıldığı ortaya kondu. Batı kültüründe mitlere karşı olumsuz yaklaşımlarla ilgili bilgi verildikten sonra Eski Yunanda, Ortaçağ Hristiyanlığında ve Modern Çağda mitlerin nasıl anlaşıldığını, onlara karşı nasıl bir tavır alındığı anlatılmaya çalışıldı.

Üçüncü bölümde din fenomenolojisinde genel olarak mitolojiye ve mitlere bakış açısı incelendi. Özellikle mitlerin fenomenologlar tarafından fabl, masal, destan ve efsanelerden nasıl ayırt edildiği üzerinde duruldu. Daha sonra fenomenolojik gelenekte ve din fenomenolojisinde mit kavramının başlıca temsilciler tarafından nasıl anlaşıldığı tartışıldı. Bu temsilcileri, din fenomenolojisi için dört önemli isim olan Pettazzoni, Dhavamony, Paden ve Eliade olarak belirledik. Pettazzoni, Dhavamony,

Paden ve Eliade'nin fenomenoloji ve mitolojiye yaptığı katkılar ve aldığı eleştiriler bu bölümde verilmeye çalışıldı.

Sonuç bölümünde ise, din fenomenolojisinde mit ve mitoloji ile ilgili yaklaşımları araştırdığımız bu çalışmada ulaşılan sonuçlara yer verildi.

Bu araştırmanın ülkemizde artık daha fazla çalışılan fenomenoloji yönteminin genel olarak tanıtılması ve daha fazla çalışılması gereken mitolojiye bir giriş çalışması olacağını ummaktayım. Bu çalışmamda en büyük emek sahibi olan, bu konuyu tez olarak çalışmamı öneren ve gelişim aşamasında desteğini benden esirgemeyen merhum hocam Yrd. Doç. Dr. Emir Kuşçu'ya şükranlarımı sunuyorum ve Allah'tan rahmet diliyorum. Daha sonra ise danışmanlığımı yapmayı kabul eden ve tezin tamamlanması için yardımlarını esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Hakkı Karaşahin'e, üçüncü ve son tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Kıyak'a ve bölümdeki bütün hocalarıma en derin şükranlarımı sunmak isterim.

Yakup TAŞ

Malatya

a) TÜRKÇE ÖZET

Öğrencinin Adı – Soyadı	Yakup TAŞ
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Danışmanın Adı	Yrd. Doç. Abdulkadir KIYAK
Tezin Adı	Mitleri Anlamada Fenomonolojik Yöntem

ÖZET

Bu araştırma, din fenomenolojisi disiplininden mitleri anlamada nasıl faydalanılacağı üzerinedir. Araştırmamızda öncelikle fenomen, fenomenoloji ve din fenomenolojisi terimleri üzerinde durulmuş ve tanımlanmaya çalışılmıştır. Daha sonra ise mitolojinin ne olduğu üzerinde durulmuş, farklı dönemlerde mitlere karşı farklı bakış açıları irdelenmiştir. Din fenomenolojisinin en önemli temsilcilerinden olan Pettazzoni, Dhavamony, Paden ve Eliade'nin mitlere bakış açıları analiz edilmiştir. Sonuç olarak bu araştırmada fenomenolojik bir yaklaşımla mit ve mitolojiler konusu ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler

Din fenomenolojisi, Mit, Mitoloji, Pettazzoni, Dhavamony, Paden, Eliade

b) İNGİLİZCE ÖZET

Student's Name and Surname	Yakup TAŞ
Department's name	Philosophy and Religious Studies
Name of the Supervisor	Yrd. Doç. Abdulkadir KIYAK
Name of the Thesis	Phenomenological Method on Understanding Myths

ABSTRACT

This study is about how can we use phenomenological method for understanding myths. Firstly, we emphasized on the terms like phenomen, phenomenology and religious phenomenology and try to define them. Then, we emphasized on what the mythology is and perspectives at different eras. We studied Pettazzoni, Dhavamony, Paden and Eliade's perspectives about myths who are the most important representatives of the phenomenology. As a result, myth and mythologies were studied by phenomenologically at this research.

Key Words:

Religious phenomenology, Myth, Mythology, Pettazzoni, Dhavamony, Paden, Eliade

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	3
B. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLILIKLARI.....	4
C. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	5
D. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN FENOMENOLOJİSİ

1. FENOMEN, FENOMENOLOJİ VE DİN FENOMENOLOJİSİ KAVRAMLARI.....	
2. FELSEFİ FENOMENOLOJİDEN DİN FENOMENOLOJİSİNE.....	

İKİNCİ BÖLÜM

MİT VE MİTOLOJİ

1. MİTOLOJİNİN TANIMI
2. MİTLERİN SINIFLANDIRILMASI.....
3. MİTOLOJİ ANLAYIŞLARI.....
 - 3.1. Batı Kültüründe Mitoloji Kavramı Hakkındaki Olumsuz Yaklaşımlar.....
 - 3.2. Eski Yunanda Mitoloji Anlayışı.....
 - 3.3. Ortaçağ Hristiyanlığında Mitoloji Anlayışı.....
 - 3.4. Modern Çağda Mitoloji Anlayışı.....

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN FENOMENOLOJİSİNDE MİTOLOJİ ANLAYIŞI

- 3.1. Pettazzoni.....
- 3.2. Dhavamony.....
- 3.3. Paden.....
- 3.4. Eliade.....

GENEL DEĞERLENDİRME.....

KAYNAKÇA.....

ÖZGEÇMİŞ.....

GİRİŞ

Türkçeye görüngü olarak çevrilen fenomen kelimesi genel anlamda, duyularla algılanabilen şey anlamına gelmektedir. Ancak çalışmamızda da ele aldığımız gibi felsefi fenomenolojinin temellerini atan Edmund Husserl ise fenomeni tam tersi olarak ele alır yani fenomen algısal nesneler anlamına gelmez; nesnelerin özü anlamına gelir. Günlük hayatta kullanılan ve şaşırtıcı şey veya efsaneleşmiş kişi anlamına gelen fenomen tanımı ise konumuzun tamamen dışındadır. Fenomenoloji ise genel anlamda fenomeni betimlemeye dayalı bir yöntem olarak tanımlanır. Bunu yaparken de, bütün önyargılardan ve ön kabullerden arınarak yapmaya çalışır.

Fenomenlerin anlaşılmasının özellikle sosyal bilimlerin bütün alanlarında çok önemli olduğunu düşünüyoruz. Fenomenleri anlamamanın yolu ise fenomenolojiyi kullanmaktan başka bir şey değildir. Pettazzoni (1883 – 1959), bizim özellikle bilmek istediğimiz şey, olanın anlamıdır. Bu derin anlayış, din tarihinden istenemez; o bir diğer dini bilimden, fenomenolojiden elde edilir (Pettazzoni, 2002:103) diyerek din fenomenolojisinin amacını ortaya koyar. İnsanın kutsalla olan ilişkisi bütün önyargılar bir kenara bırakılarak ancak din fenomenolojisiyle araştırılabilir.

Araştırmamızda mitlerin fenomenolojik yöntemle incelenmesi konusu ele alındı. Bu yüzden mit ve mitoloji terimleri de incelendi. Genel olarak mit çok eskiden yaşamış toplumların inandıkları tanrıların veya kahramanların hayat hikâyelerinden bahseden hikâyeler olarak tanımlanır. Mitoloji ise mitleri yorumlayan, inceleyen ve sınıflandıran çalışmalar bütünü olarak açıklanabilir. Çalışmamızda ise mitlerin daha çok kutsal hikâyeler olduğu üzerinde durulmuş ve fenomenolojik yöntemle incelenmesinin mitleri anlamamıza büyük katkı sağlayacağı görüşünden yola çıkılmıştır.

Bunu yaparken farklı dönemlerde mitlerin nasıl anlaşıldığı üzerinde durduk. Öncelikle batı kültüründe mitlere karşı olumsuz bakış açılarını ve bu bakış açısının eleştirileri üzerinde durduk. Eski Yunan, Orta Çağ ve Modern Çağın mitlere bakış açısındaki ortak noktanın bütün bu dönemlerde birbirine zıt iki görüşün hakim olduğunu gördük. Mitlerin tamamen kurgusal olduğunu ve eğlendirici masallardan başka bir şey olmadığını düşünen bakış açısı ve mitlerin kutsalı anlatan hikâyeler olduğunu düşünen ve derinlemesine incelenmesi gerektiğini düşünen diğer bir bakış

açısı. Mitlerin belki de en fazla halkla içi içe olduğu ve insanların hayatlarının içinde olduğu düşünülen Eski Yunan döneminde bile bu iki bakış açısının beraber yaşadığını gördük.

Çalışmamızda önemli olduğunu düşündüğümüz bilim insanlarının görüşlerine ve mitlere bakış açılarına yer verilerek mitlerin daha iyi nasıl anlaşılabilceği tartışıldı. Bizim konumuz olan mitlerin fenomenolojik yöntemle incelenmesi hususunu bu açıdan önemli görmekteyiz. Mitlerin kutsal hikâyeler olduğunu düşünerek bu kutsalın anlaşılmasının tek yolunun önyargılardan kurtularak ve fenomenolojik yöntemi benimseyerek yapılacağını düşünmekteyiz.

İkinci bölümde ise modern dünyanın bakış açısından sıyrılan ve bilim adamlarının derinlemesine incelemeye başladığı mitolojiler üzerinde durduk. Mitin ne olduğu ile ilgili görüşler ve mitin ne olmadığı ile ilgili görüşlere yer vermeye çalıştık. Bu bölümde mitin masal, hikâye, efsane gibi türlerden nasıl ayrıldığı üzerinde durduk. Mitlerin ritüelle olan ilişkisi, mitlerin dinlerle olan ilişkisi üzerine bazı önemli görüşlere yer vermeye çalıştık. Mitler ve mitoloji üzerinde yapılan çalışmaları inceledikten sonra mitlerin bir halkın kutsalla olan ilişkisini anlattığını gördük. Yaptığımız kaynak taramasında ülkemizde Anadolu mitolojilerinin, Türk mitolojilerinin, Yunan mitolojilerinin, Kürt mitolojilerinin araştırıldığını ancak bunların sadece mitleri aktarma çalışmalarının olduğunu gördük. Mitlerin tarihi sürecine değindik. Bu anlamda Eski Yunanda, Orta Çağ Hristiyanlığında ve Modern Çağda mitlere ve mitolojiye bakış açılarını genel olarak değerlendirmeye çalıştık.

Üçüncü bölümün başında fenomenolojinin mitleri ele alış biçimini inceledik. Devamında ise dört önemli fenomenolog olarak gördüğümüz Pettazzoni, Dhavamony, Paden ve Eliade'nin bakış açılarına yer verdik. Özellikle bölümün sonunda dinler tarihi için çok önemli bir bilim adamı olan Eliade'nin görüşlerine yer verdik. Birçok bilim adamına göre, Eliade'nin görüşleri dinler tarihine yön vermiştir. Araştırmacıların Eliade tarafında olmayı veya karşısında olmayı seçtiklerini gördük. Eliade'nin mitolojileri inceleme biçimi ve görüşleri bizim için de çok önemli olduğundan dolayı bu başlığı Eliade'nin görüşlerine ayırdık. İncelemeye çalıştığımız fenomenoloji ve mitolojiye bakış açımızı şu şekilde özetleyebiliriz:

Fenomenolojinin tarihsel sürecini inceleyecek olursak Karşılaştırmalı Dinler Tarihinden başladığını görmekteyiz. Karşılaştırmalı Dinler Tarihi şimdiye kadar yaşamış veya yaşamaya devam eden dinlerin ortak ve farklı özelliklerini ortaya koyarak karşılaştırmaya çalışır. Dinler tarihçileri rasyonalist düşüncenin dinleri anlamada yetersiz kalacağını düşündüler ve dinleri anlamada daha ileriye gitmek istediler. Eric J. Sharpe, karşılaştırmalı dinler tarihinin çıkış noktasını ilginç bir örnekle anlatır. Ona göre insanlar değişik tanrı ya da tanrılara tapan komşularıyla neden aynı tanrıya tapmadıklarını düşünmüşler ve onları araştırma ve de kıyaslama ihtiyacı hissetmişlerdir (Ünal, 1999:15). Tabi bu örnekte aslında geçen yüzyıldan itibaren insanların daha fazla ilişkiye geçtiklerini düşünecek olursak bilim insanlarının karşılaştırma metodunu neden kullanma ihtiyacı hissettiklerini anlamaktayız. Dinleri karşılaştırma metodunun antik dönemde başladığı kabul edilir. Felsefeciler gezdikleri ülkelerde insanların dinlerini de araştırmışlar ve elbette kendi dinleri ile kıyaslayarak onları anlamaya çalışmışlardır. Sami dinlerinde kıyaslama çalışmaları ise genelde kendi dinlerinin diğer dinlere olan üstünlüğünü kanıtlamak üzerine yapılan çalışmalar olmuştur. Bu konuyu Ünal şu şekilde açıklar:

Pek tabiidir ki, hiçbir din, kendi öğretilerinden başka bir öğretinin, kurtuluş vesilesi olduğunu kabul etmeyecektir. Dinlerin sahip olduğu kutsal kitaplarda anlatılan *dini* elemanlar, mutlaka *üstün* tutulacaktır. Bunu dikkate almak, dinler tarihçilerinin ana görevlerinden birisidir (Ünal, 1999:18).

Karşılaştırmalı Dinler Tarihi inançlar arasında karşılıklı anlayış oluşmasına yardım etmiştir ancak dini anlayışların her bir birey için değişiklik gösterebileceği göz önüne alındığında bazı bilim adamları Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin kutsalı anlamak için yetmeyeceğini ve bunun fenomenoloji yöntemiyle yapılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Kitabi olarak bir dinin araştırılması veya genel özellikleri itibari ile dinlerin kıyaslanması Karşılaştırmalı Dinler Tarihi tarafından yapılmıştır. Kutsalın inanan için anlamı ve kutsalın özünü anlamak ise araştırmamızda konu edindiğimiz Din Fenomenolojisinin konusudur.

Kısaca bu süreç anlatılacak olursa şu şekilde özetlenebilir. Öncelikle insanlar kendi dinlerinin tarihlerini merak etmişler ve dinler tarihi disiplini ortaya çıkmıştır. Daha sonra insanlar kendi dinlerinin daha üstün olduğunu göstermek de dâhil olmak

üzere birçok sebeple dinleri karşılaştırarak anlamaya çalışmışlar ve Karşılaştırmalı Dinler Tarihi disiplini ortaya çıkmıştır. Bütün bu sürece insanların diğer dinleri merak etme ve öğrenmeye çalışma gözüyle bakabiliriz. Öğrenmeden ziyade ‘anlama’ çabaları başlayınca ise Din Fenomenolojisi yöntemi ortaya çıkmıştır. Bütün dini tecrübelerle müdahale etmeden anlamaya çalışmak ve olduğu gibi tasvir etme düşüncesi Din Fenomenolojisinin temelini oluşturur. Din Fenomenolojisi herhangi bir dinin tarihsel gelişimiyle ilgilenmez onun temel anlamını ortaya koymaya çalışır. Bu derin anlama ancak Din Fenomenolojisiyle ulaşılabilir. Mitleri anlama konusunda da fenomenoloji mitleri doğru veya yanlış diye ayırmadan kutsalla olan ilişkisini anlama konusunda önemli katkılar yapmıştır.

A. ARAşTIRMANIN AMACI

Araştırmamız fenomenoloji ve mitolojiyi aynı anda ele alarak mitlere yeni bir bakış açısı getirmeyi amaçlamaktadır.

Ülkemizde fenomenoloji metodu ile ilgili çalışmalar yapılmaya devam etmektedir. Aynı şekilde mitoloji ile ilgili araştırmalar da devam etmektedir. Mitolojilere fenomenolojik yaklaşım çalışmamız ile bu iki alanın birbirlerinden çıkarabileceği sonuçları göstermeye çalıştık. Fenomenolojik yöntemin, bilimsel ve tarafsız bakış açısının mitlerin değerlendirilmesinde nasıl kullanıldığını göstermeye çalıştık.

Mitolojilere belli dönemlerde nasıl bakıldığını anlamaya çalıştık. Bunu yaparken farklı bakış açılarını verdik. Din fenomenolojisinin mitleri anlama biçimi ve dört önemli fenomenolog olduğunu düşündüğümüz Pettazzoni, Dhavamony, Paden ve Eliade'nin mitoloji üzerine görüşlerini inceledik.

Araştırmamızda fenomenolojik yöntemle mit ve mitoloji konularını ele almayı amaçladık. Terimlerin anlaşılması için önce mitoloji ve fenomenoloji hakkında genel bilgiler verilmiş ve daha sonra bilim insanlarının görüşleri irdelenmiştir.

B. ARAşTIRMANIN ÖNEMİ

Araştırma konumuz olan mitlerin fenomenolojik yöntemle incelenmesi din fenomenolojisinin her zaman tartıştığı önemli bir konu olmuştur. Mitlerin anlamlandırılmaya çalışılması din bilimcilerin üzerinde çalıştığı bir konu olmanın yanı sıra mitlerin reklamlarda, sinemada, televizyonda kullanımı da diğer bilim dalları tarafından araştırma konusu olmuştur.

Ülkemizde de mitlerin sınıflandırılması, incelenmesi ve ortaya çıkarılması hususlarında oldukça önemli çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Aynı şekilde mitlerin hayatımıza olan etkileri de incelenmeye devam etmektedir.

Bizim alışmamızda ise mitlerin hangi gözle görülmesi gerektiği, kutsalı anlamamıza ne kadar katkı sağlayabileceği üzerinde durulmuş ve bu fenomenolojik yöntem ile yapılmaya çalışılmıştır.

C. ARAşTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLILIKLARI

Araştırmamızda üzerinde durduğumuz fenomenolojik yöntem ve din fenomenolojisi oldukça geniş bir alandır. Araştırmamızda bu konunun daha çok ana hatlarını ele alabildik. Aynı şekilde mit ve mitoloji konuları da ana hatları ve temel bakış açıları göz önüne alınarak incelendi.

Mitleri inceleyen birçok fenomenolog olduğu için ve çalışmamızın sınırlarını aşacağını düşündüğümüz için önemli olduğunu düşündüğümüz Eliade, Pettazzoni, Dhavamony ve Paden'in görüşlerine yer verdik.

Araştırmamızda karşılaştığımız sorunlardan biri de bazı terimlerin Türkçeye çevrilememesi oldu. Bunlardan *eidetik vizyon* ve *epoche* gibi kavramları aynı şekilde kullandık.

D. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmamız için öncelikle yerli ve yabancı konumuzla ilgili basılı materyaller incelenmiştir. Daha çok yabancı materyal olduğu görülmüştür. Ancak ülkemizde de özellikle son yıllarda konumuz ile ilgili yapılan çalışma sayısının arttığı görülmüştür. Araştırmamızda fenomenologların görüşlerine yer verilmiştir. Terimler tanımlanmaya çalışılmış ve bilim insanlarının görüşleri ile bu tanımlamalar açılmaya çalışılmıştır. Son olarak da genel bir değerlendirme ile çalışmamızın değerlendirilmesi yapılmıştır.

Araştırmamızda fenomenolojinin özellikle *epoche* prensibi kullanılarak mitler anlaşılmaya çalışılmıştır. Mitleri uydurma hikayeler gözüyle gören bakış açısının dışına çıkmanın ancak fenomenoloji ile mümkün olduğunu düşünmekteyiz. Bilim insanlarının mitlerdeki kutsalı nasıl aradıkları da aynı şekilde verilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamızda fenomenolojik bakış açısı esas alınırken aynı zamanda bu bakış açısını eleştiren görüşlere de yer verilmeye çalışılmıştır. Böylece bütün bakış açıları incelenerek mitlerle ilgili yargılara varılmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN FENOMENOLOJİSİ

1. FENOMEN, FENOMENOLOJİ VE DİN FENOMENOLOJİSİ KAVRAMLARI

Çalışmamıza öncelikle inceleyeceğimiz fenomen ve fenomenoloji kavramlarını açıklayarak başlayabiliriz. Fenomenoloji kelimesi Grekçe *phainomena* ve *logike* kelimelerinden türemiştir. *Phanomenon* ismi *phaino* fiilinin pasif halinden gelmektedir. Kelimenin Grekçe olan *pha-* ve Sanskritçe aynı kökten gelen *bha-* kelimeleri, *parıldayan veya karanlıkta parlayan, göz kamaştırıcı olan, güzel veya güzide, görüldüğü gibi olan, benzeyen, diye bilinen, gösteren, sergileyen ve açıkça gösteren* anlamlarına gelmektedir (Segal, 2006:93). Fenomenoloji terimini ilk defa 1764’de Alman Felsefeci Johann Heinrich Lambert (1728 – 1777) kullanmıştır ve daha sonra İngiliz Felsefeci John Robinson (1739 – 1805) tarafından 1798’de kullanılmıştır. Kant’ın takipçilerinden olan Johann Heinrich Lambert, nesnelerin renklerinin farklı taraflardan bakılınca ışığın düşme açısına göre farklı görüleceğinden yola çıkarak fenomenoloji terimini öne sürmüş, yani çıkış noktası olarak optiği kullanmıştır (James, 1995:23).

18. yüzyılın sonlarında Alman filozof Immanuel Kant (1724 – 1804), Lambert’in fikirlerinden yola çıkarak tecrübenin yani görünen ve zihnimizce oluşturulan şeylerin verileri olan *fenomenler* hakkında önemli analizlerde bulunmuştur. Kant, *fenomen* ve *numen* terimlerini ortaya atarak, yalnız akıl ile idrak edilen şeyler olduklarını ve numenler üzerine bilimsel çalışmalar yapılabileceğini belirtmiştir. Fenomenoloji terimi İngilizcede ise ilk defa John Robison tarafından 1798 yılında Brittanika Ansiklopedisinde kullanılmıştır. 19. yüzyıl boyunca fenomenoloji teriminin İngilizcedeki kullanımı Robison’un makalesi esas alınarak oluşturulmuştur (James, 1995:26-27).

Felsefi fenomenoloji hareketi ise Alman felsefeci Edmund Husserl (1859-1938) ile başlamıştır. Husserl’in fenomenoloji için önemini vurgulayan Quentin Lover’a göre, Husserl, fenomenolojiyi bilimin bilimi haline getirmiştir. Çünkü sadece fenomenoloji bütün diğer bilimlerin göz ardı ettiği şeyi yani nesnelerin özünü araştırır (Cox, 2006:32). Fenomenoloji terimi Husserl tarafından bulunmasa da felsefede

kullanımı onunla başlamıştır. Fenomenoloji, Avrupa düşünce hareketinde ancak 19. yüzyılda Avusturya’da Franz Brentano (1838 – 1917), Almanya’da Edmund Husserl ve Martin Heidegger (1889 – 1976), Fransa’da Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961) ve Paul Ricoeur (1913 – 2005) gibi düşünürler tarafından yaygınlaştırılmıştır. (Sharma, 2001:ix). Elbette daha sonra Amerika fenomenoloji çalışmalarına büyük katkılar sağlamıştır. Özellikle Eliade (1907 – 1986) ile fenomenoloji daha yaygın bir hale gelmiş ve fenomenologlar ya onunla aynı fikirde ya da karşı tarafta eleştiren pozisyonunda olmuşlardır.

Fenomenolojiyi birçok bilim insanı tanımlamaya çalışmıştır. Örneğin, Ünal fenomenolojiyi şu şekilde tanımlar:

Fenomenoloji, bilişten önce halihazırda var olan dünyayı anlamaya yarayan bir felsefe olup, doğal davranışlar vasıtasıyla iddiaları muğlak bırakan ve onları daha iyi anlamaya çalışan aşkın bir felsefedir. Fenomenoloji olguları araştırır. Fenomenolojinin yaptığı şey *görünen*lerden anlam çıkarmak, mahiyetleri araştırmak, onları anlamaktır. Yaşanılan dünyayı, çevreyi, ortamı araştırır. Yaşanılan tecrübeleri, onun psikolojik kökenini ve tarihinin veya sosyoloğun ispat edebileceği tesadüfi açıklamaları dikkate almaksızın, olduğu gibi doğrudan doğruya tasvir eder (Ünal, 1999:75).

Din fenomenolojisi terimi ise ilk defa 1847’de Amsterdam Üniversitesinde Dinler Tarihi profesörü iken Chantepie de la Saussaye (1848 – 1920) tarafından kullanılmıştır. Ancak Saussaye’nin *Manual of the Science of Religion* eserinde ilk defa kullandığı din fenomenolojisi aslında dinleri kategorize etmekten öteye geçememiştir (Twiss, 1992:2). Saussaye, tarih ve mekânı dikkate almaksızın dini inanç ve uygulamaları tipolojik tarzda sıralamıştır ve buna *Tasvirici Fenomenoloji* adını vermiştir (Ünal, 1999:100).

Din fenomenolojisi terimi ilk başta Husserl’den ziyade Hegel’in tercih ettiği anlamda kullanılmıştır. Husserl’le bağlantıyı Van der Leeuw (1890 – 1950) kurmuştur. Leeuw bir çok bilim adamına göre din fenomenolojisinin kurucusu sayılır. Ünal’a göre de Leeuw’un *Religion in Essence and Manifestation, A Study in Phenomenology* kitabının 1933 yılında basılmasıyla Din Fenomenolojisi deyiimi popüler olmuş ve Karşılaştırmalı Dinler deyiiminin yerini almıştır (Ünal, 1999:105-106). Leeuw’a göre, “Biz Tanrı’nın ifadesini entelektüel bir kapasiteyle asla anlayamayız, bizim anlayabileceğimiz şey, ancak sahip olduğumuz cevaptır”.

Din Fenomenolojisi kavramı, birçok bilim adamı fenomenolog tarafından tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu farklı tanımları inceleyerek bu kavramların daha iyi anlaşılacağını düşünmekteyim.

Dhavamony'ye göre din fenomenolojisi kısaca insanın kutsalla olan ilişkisini anlamaya ve yorumlamaya çalışır (Dhavamony, 1973:20). Bu kutsalla olan ilişkiyi fenomenoloji yöntemi fenomenler aracılığıyla inceler. Fenomenler doğru ve yanlış gibi değerlendirmeler yapılarak değerlendirilmez. Bütün önyargılar bir kenara bırakılarak sadece oldukları gibi değerlendirilmeye çalışılırlar.

Allen, din fenomenolojisini, *dini fenomeni dini olmayandan ayıran spesifik bir deneyim* olarak analiz eder (Allen, 2005:184). Paden'e göre nasıl müzik bilimi sadece bestecilerin tarihi sıralaması ile ilgilenmiyor aynı zamanda ritim ve armonileriyle de ilgileniyorsa, din bilimi de Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinleri analiz etmekle kalmamalı aynı zamanda bütün geleneklerde var olan dini *dili* yani mitin, tanrıların, ritüelin, kurban etmenin dilini kısaca kutsalın dilini araştırmalıdır (Paden, 1988:1). Paden'e göre dini olanın dili de farklı olur. Nitekim din kendine has bir dile sahiptir ve bu bilimsel dille karıştırılmamalıdır (Paden, 1988:8). Paden'e göre, fenomenolojik yaklaşımın amacı bütün yargıların bir kenara bırakılıp insan tecrübesinin içine girebilmektir (Paden, 1988:40). Ünal ise, din fenomenolojisinin amaçlarını şu şekilde özetler:

Dini olguların modellerini, yapılarını ve değişik tezahürlerinin arkasındaki dinin özünü araştırmak, dini fenomenlerin, özellikle dini tecrübelerin değerini anlamak; tarih ve kültürde dinin rolünün ne kadar önemli olduğunu anlamak (Ünal, 2000: 232).

Widengren'e göre Din Fenomenolojisi sınıflandırıcı bir bilimdir. Din Fenomenolojisi ve Dinler Tarihi birbirine karıştırılamaz çünkü Din Fenomenolojisi dini tecrübelerin tezahürleri üzerinde dururken, Dinler Tarihi değişik dinleri tarihi bir formasyon içinde ele alır. Din Tarihi tarihsel analizler verirken, Din Fenomenolojisi sistematik analizler yapar (Ünal, 1999:123). Ünal'a göre, neyin ve nasıl olduğunu öğrenmek yeterli değildir; öğrenilmesi gerekli olan şey, vuku bulan şeyin anlamıdır. Bu derin anlamaya yani dini verilerin özlerine Din Fenomenolojisi ile ulaşılır. Din Fenomenolojisi dinler tarihinden farklı olarak dini gelenekleri anlamaya çalışır. Ünal'a göre, fenomenleri tasvir etmek ve yargılamak elbette önemlidir ancak fenomenolojik analiz olmadan dini fenomenleri anlamak mümkün olmayacaktır (Ünal, 2000: 228).

Fenomenoloji ilahiyattan da farklıdır. Din Fenomenolojisi, değişik dinler arasındaki fenomenleri karşılaştıran ampirik bir bilim dalıdır. Bu karşılaştırmayı yaparken ise bir dinin diğer dine üstün olduğunu göstermeye çalışmaz. Örneğin, tanrı kavramının anlamına ulaşmak için değişik dinlerin tanrı fikirleri sistematik bir şekilde karşılaştırılarak analiz edilir (Ünal, 2000: 229).

Kutsalın önemini anlatan Eliade, hayatın psikolojik, ekonomik, ruhi ve toplumsal her alanında, her yerde kutsalın tezahürlerinin olduğunu, aslında insanlık tarihinin her hangi bir yerinde kutsalın tezahürüne dönüştürülmemiş nesne, davranış, psikolojik işlev, bir oluş ve hatta oyun gibi bir şeyin olmadığından emin olunması gerektiğini ifade eder (Eliade, 2005:35). Eliade'ye göre, *gerçek ve anlamlı bir dünya şuuru sıkı sıkıya kutsalın keşfine bağlıdır* (Eliade, 1995:1). Eliade, insan davranışlarının önemli bir kısmını kutsalla olan ilişkisine bağlar. Zira laik insan son zamanlarda ortaya çıkan bir olgudur. Bundan önce insanlar kutsal ve kutsal dışı olmak üzere iki halde yaşamışlardır (Ünal, 1999:115).

Pettazzoni'ye göre, Din Fenomenolojisi *bizim özellikle bilmek istediğimiz şey, olanın anlamıdır*. Bu derin anlayış, Din Tarihinden istenemez; o bir diğer dini bilimden, fenomenolojiden elde edilir (Pettazzoni, 2002:103). Örneğin, belli bir dinin tarihinde tanrı inancı irdelenirken o dindeki tarihi süreç ve tanrı kavramının gelişimi incelenir, Din Fenomenolojisinde ise karşılaştırma metodu kullanılarak farklı dinlerdeki tanrı kavramı sistematik bir şekilde incelenir (Dhavamony,1973:9). Ayrıca yine Dhavamony'ye göre ne olduğu veya olguların nasıl meydana geldiğini bilmek yeterli değildir; önemli olan olanların anlamına ulaşmaktır ve bu da ancak Din Fenomenolojisi ile mümkündür (Dhavamony, 1973:14).

Din Fenomenolojisi tanımlanırken farklı bakış açıları gelişmiştir. Allen'ın sınıflandırmasına göre, Din Fenomenolojisinde dört farklı bakış açısı vardır. Bunlardan birinci gruba göre, Din Fenomenolojisinin anlamı, fenomen veya gözlemlenebilir nesnelerin, durum veya dini olayların araştırılmasıdır. İkinci grubun başı olan P.D. Chantepie de la Saussaye ve İskandinav din tarihçileri Geo Widngren (1907 – 1996) ve Ake Hultrantz'a (1920 – 2006) göre Din Fenomenolojisi karşılaştırmalı bilimdir ve farklı dini fenomenleri sınıflandırır. Yanlış kullanıma riskine rağmen Paden'e göre de karşılaştırma perspektifi bütün bilimler için gereklidir ve karşılaştırma yapmadan bir dini gerçekten anlamak mümkün olmayacaktır. Bu tür

karşılaştırma bir dinin diğerinden üstün olduğunu veya alçak olduğunu gösterme gayreti değil, karşılaştırarak bütünü görme gayretidir (Paden, 1988:3). Üçüncü gruba dahil olan Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade ve Jacques Waanderburg ve diğer bilim adamlarına göre Din Fenomenolojisi din bilimlerinin spesifik bir branşı, disiplini veya metodudur (Allen, 2005:185). Van der Leeuw fenomenolojiyi temelde sanatsal bir faaliyet olarak görür. Bu yüzden Husserl'in katı metodolojik tutumundan ayrılarak dini tecrübenin estetik yönlerine ağırlık vermiştir. Bu da onun dini bir morfoloji üretmesine engel olmuştur (Walter, 1995: 131-132). Pettazzoni'ye göre fenomenoloji ve tarih birbirlerini tamamlarlar. Fenomenoloji, etnoloji, filoloji ve diğer tarihsel disiplinler olmadan yapamaz (Pettazzoni, 2002, 35). Dördüncü gruptaki bilim adamları Felsefî Fenomenolojiyi esas alırlar. Max Scheler (1874 – 1928) ve Paul Ricoeur gibi az sayıda bilim adamı çalışmalarının Felsefî Fenomenoloji olduğunu belirtmişlerdir (Allen, 2005:185). Ricoeur özellikle erken dönemlerde kullandığı yöntem bakımından Husserl'e yakındı çünkü tasviri yöntemi kullanırdı. İradenin özü yani *ideatic* tarafıyla ilgiliydi. Bu, onun henüz anlatı problemiyle karşılaşmadan önceki düşüncesinde belirgindi. Kariyerinin ileriki aşamasında Husserlci bilincin kendini kurmasına ilişkin söylemini terk etti. Özellikle Husserl'in *dünyada olma* ya da *var olan* olarak öznenin dünyada ikamet etmesi fikirleri onun felsefî görüşlerine hareket noktası olmuştur. Ancak Husserl'den farklı olarak *önemin* (signification) *anlam* (meaning) tarafından yetkili kılındığı bir söylem yerine metinlerin çok anlamlılığına dayalı bir felsefî gözlem geliştirmiştir.

Başka bir sınıflandırma ise Twiss tarafından yapılmıştır. Summer B. Twiss'e göre Din Fenomenolojisinin tarihi karışıktır. Twiss, Din Fenomenolojisi tarihini üç ayrı sese sahip bir müzik bestesiyle kıyaslayarak açıklamaya çalışır. Bu sesler tarihi – tipolojik ve varoluşçu – hermenotik din fenomenolojileridir. Bu seslerden ilki Rudolf Otto'nun (1869 – 1937) *The Idea of the Holy* eserinin yayınlanmasıyla başlar. Bu eserde bestenin tonu yani Din Fenomenolojisinin yolu belirlenmiştir. İkinci olarak Van der Leeuw ve diğerleri ile ikinci bir ses ortaya çıkmış ve ilk ses duyulmaya devam ederken ikinci ses daha baskın hale gelmiş ve ilk sesi süsleyerek kendi ayrı sesini oluşturmuştur. Ve son olarak bestenin son sesi ortaya çıkmış ve yeni temalar ile beste tamamlanmıştır. Allen son sese örnek olarak Ninian Smart'ı (1927 – 2001) verir. Smart fenomenoloji *din bilimleri üzerine çalışmanın en iyi yöntemidir* diyerek fenomenolojik yöntemin diğer dinleri anlamadaki önemini vurgulamıştır (Allen,

2005:185). Bu üç sesin etkileşime girmemesi kaçınılmazdır. Mesela Van der Leeuw'un bakışı Otto'nun bakışını tamamlamaktadır. Çünkü Otto kutsalın fenomenolojisini daha çok kutsalın özelliklerine ilişkin dikey bir analizi öne çıkarmıştır. Leeuw ise kutsal düşüncesinin insan tecrübesiyle ilişkisi noktasında hermenotik yani dikey ve yatay bir analiz ortaya koymuştur. Bu da Leeuw'un üzerindeki Dilthey etkisinden kaynaklanmıştır. Yani, Twiss'in örneği üzerinden gidecek olursak, bu üç safhanın birbiriyle bağımsız olduğu değil üç sesin ortaklaşa bir ses çıkardığını düşünmek gerekir. Twiss, elbette bestenin tam olarak bitmediğini, diğer bilim dallarını da etkileyerek ve onlardan etkilenecek gelişmeye devam ettiğini belirtir (Twiss, 1992:1-2). Twiss müzik bestesiyle örneklemesiyle Din Fenomenolojisinin tarihini açıklamaya çalışmıştır. Bu tarihsel süreçte bakış açılarının bazen birbirlerini etkileyerek devam ettiğini bazen de çok farklı kollara ayrıldığını görebilmekteyiz.

Din Fenomenolojisi dini fenomenlerin karşılaştırılmasıyla da ilgilidir. Dhavamony'ye göre, her bir dinin kendine özgü ve spesifik özellikleri ele alınır. Sadece üzerine çalışılan dini fenomeni derinlemesine anlamak için karşılaştırma yapılır (Dhavamony, 1973:7). Paden ise karşılaştırmanın sadece benzerlikleri ortaya koymak için yapılamayacağını aynı zamanda farklılıkları da ortaya koyması gerektiğini ifade eder (Paden, 1988:4). Paden modern karşılaştırma yaklaşımının dört önemli özelliğinden bahseder:

- Bütün dinlere saygı duyulmalı ve doğru veya yanlış gibi değerlendirmelerde bulunulmamalıdır.
- Örnekler analiz ile sentezlenmelidir.
- Dini açıklamaları kendi bağlamında anlamaya çalışmalıdır.
- Dini olanın neden dini olduğunu anlamak için bütün yapıyı temelinden itibaren incelemelidir (Paden, 1988:39).

Paden din fenomenolojisi çalışmalarında metafizik yorumlarla ilgilenilmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre, katılımcının *gerçeği* gerçek fenomendir. Din Fenomenolojisi kutsalın tecrübesini konu edinir. Yani hayvanlar, taşlar, ağaçlar ve kutsanmış tüy destelerine kutsalı temsil ettikleri için tapınılır (Paden, 1988:41). Bu görüşü destekleyen bilim adamlarından biri de Dhavamony'dir. Dhavamony'ye göre, Din Fenomenolojisi dini bir fenomeni incelerken bilimsel metotlar kullanır. Yani, dini bir fenomen nesnel olarak doğrulanabilir fakat öznel olarak köklü olguları inceler

(Dhavamony, 1973:16). Arslan, Türk Popüler Dindarlığı çalışmasında türbe ziyaretleri, ağaçlara bez bağlanması gibi fenomenlerin teolojik kaygılarla ele alınmasının yanlış olacağını belirtir. Arslan'a göre bu fenomenler *öteki* konumuna indirgenmeden araştırılmalıdır (Arslan, 2004:348). C. John Bleekar'a göre de, fenomenoloji çalışan kişi çalıştığı fenomenlerin dini olduklarını kabul ederek işe başlamalıdır. Ardından da onları açıklamaktan ziyade onları tasvir etmelidir (Ünal, 2000: 238). Fenomenolog çalıştığı dini fenomenlere resmi veya halk inancıyla bakmaz. Fenomenolojik değerlendirme olmaksızın halk dindarlığının veya popüler dindarlığın anlaşılması mümkün olmayacaktır.

Dini olgular dindar insanların bakış açıları ve yorumları göz önüne alındığında sübjektiftir. Fakat aynı zamanda bu olgular dışarıdan bir gözlemci tarafından yorumlandığında ise objektif hale gelirler (Dhavamony, 1973:17). Burada nesnellikten kastedilen şey olguların kendi adına konuşmasına izin veren *epoche* prensibini uygulamaktan ibarettir. Dhavamony'ye göre *epoche* kavramının Dinin Tarihsel Fenomenolojisinde kastettiği anlam budur. Fenomenolog dini bir fenomenin izahıyla o dini fenomene bağlı olan topluluk açısından değerlendirme yapma görevini birbirinden ayırmalıdır. Bu durumda acaba fenomenolog dini fenomenleri araştırırken o fenomenlere geleneksel anlamda inanan dindarların bakışından daha derin bir bakış açısına sahip olma şansı var mıdır? Acaba fenomenoloğun dini fenomenlerin anlamıyla yakaladığı bakış açısına dindar insan sahip midir? Yoksa daha derin bir bakış açısına mı sahiptir? Burada önemli olan fenomenoloğun bilimsel yöntemlerle araştırma yaparken inananların bakış açısını da göz ardı etmemesidir. Araştırmada inananların anlam dünyasına saldırı olmamasına dikkat edilmesi inananların dini hassasiyetleri bakımından önemlidir. Burada her bir araştırmacı fenomenoloğun *eidetic vizyonunun* farklı olabileceği göz önüne alınmalıdır. Bu nedenle dini fenomenolojik yorumlar aslında kişisel değerlendirmelerdir (Ünal, 1999:126). Bu kişisel değerlendirmeler olabildiğince tarafsız ve önyargısız şekilde yapılmaya çalışılır.

Fenomenoloji yöntemi tarafsız bir bakış açısı ile içeriden görülemeyecek daha geniş bir perspektifle fenomenleri inceleme şansına sahip olabilir. Örneğin, dini mekânlara fenomenolojik bir yaklaşımla bakacak olursak onları daha derinden analiz edebiliriz. Paden, Katedrallerin devasa olmasının sebebini insanoğlunun Tanrı

karşısında ne kadar küçük olduğunu göstermek istemesine bağlar. Camilerin ferah, resimsiz ve sandalyesiz olmasını ise cemaatin eşitliğini, birliğini ve itaat etmesini simgelediğini ifade eder ve cami kelimesinin secde edilen yer demek olduğunu ekler (Paden, 1988:99).

Dhavamony'ye göre, tarihi Din Fenomenolojisi normatif değil ampiriktir. Yani farklı dinleri karşılaştırırken birinin bir diğerinden daha iyi veya üstün olduğunu göstermeye çalışmaz (Dhavamony, 1973:7). Buna göre Dhavamony, Din Fenomenolojisinin ampirik olması gerektiğinin altını çizer. Din Fenomenolojisi ne deskriptif ne de normatiftir. Din Fenomenolojisi bilimseldir, dindarların yaşadığı ve tecrübe ettiği dini fenomenleri içeriden bir bakış açısıyla anlamaya çalışır. Din Fenomenolojisi ampirik bir bilimdir ve Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi ve Antropoloji gibi diğer bilimlerin verilerini kullanır. Daha da ötesi dini fenomenler üzerine çalışan diğer bilimlerden daha fazla Din Psikolojisine yakındır diyebiliriz. Çünkü dini fenomeni dindarlığın spesifik bakış açısıyla inceler (Dhavamony, 1973:21). Din Fenomenolojisi, dindar bir insanın dünyasına girmenin önemli bir yolu olduğu için dindarların psikolojisini anlama konusunda da geçerli bir yöntem olarak görülmektedir.

Pettazoni'ye göre, fenomenoloji her şeyden önce, dini fenomenlerin çoğulluğu içinden farklı yapıları ortaya çıkarmaya çalışır. Yalnızca bu yapı, dini olguların anlamını, onların zaman ve mekândaki konumlarından, kültürel çevreye olan bağımlılıklarından bağımsız olarak ortaya çıkarma hususunda bize yardımcı olabilir (Pettazzoni, 2002:103). Ona göre böylece Din Fenomenolojisi, bir takım hususi dinlerin tetkikine kendisini hasretmiş olan Dinler Tarihinin aksine evrenselliğe ulaşır. Bu bakımdan fenomenoloji Din Tarihinden tamamıyla ayrı bir ilim olarak ortaya çıkmaktadır (Pettazzoni, 2002:104).

Din Fenomenolojisinin tarafsız olması gerektiğini örnekleyecek olursak Allen'ın örneğinden yola çıkabiliriz. Hristiyanlar, İsa'nın deneyimini kabul edecekler ve bunu yaşamayanların cehenneme atılacağını söyleyeceklerdir. Müslümanlar ise deneyimin Allah'a ve Hz. Muhammed'in O'nun peygamberi olduğuna inanmak olduğunu söyleyecek ve diğer deneyimlerin gerçekdışı olduğunu belirteceklerdir. Din fenomenolojisi, böyle dar kapsamlı bakış açılarından kaçınarak geniş, mantıklı ve bilimsel bir yaklaşımda bulunur. Dini deneyimi dini fenomenle beraber olabildiğince

olduğu gibi betimlemeye çalışır. Gerçek veya gerçek dışı gibi yargılar vermekten kaçınır. Ayrıca, dini fenomeni yaşayanların tecrübe ettikleri şekilde açıklar, anlar ve yargılar (Allen, 2005:185).

Paden'e göre, ne kadar tür varsa o kadar dünya vardır. Bütün insanlar dünyayı farklı algılar ve her bir insan sadece ihtiyacı olduğunu bilir ve diğerleri onun için yoktur (Paden, 1988:52). Örneğin, dua fenomenini araştıran kişi daha önce dua deneyimini yaşamamışsa yorumları sınırlı kalacaktır (Dhavamony, 1973:21). Yani, Din Fenomenolojisi, dinin *dini deneyimle* başladığı görüşünü esas alır (Allen, 2005:182). Örneğin, X'in ritüel bir dans olduğunu nasıl bilebilirim sorusunun cevabı dans hareketlerine sadece hareketler olarak bakmamaktan onları anlamaya çalışmaktan geçer. Eğer benzer hareketler sara hastasının kriz anındaki hareketleri olursa bu fenomenoloğu ilgilendirmez. Açıkça dans eden kişinin amacı bilinirse ona dini bir anlam yüklenebilir. Bunun için ise o dilin, geleneklerin, insan karakterlerinin bilinmesi gerekir ve bütün bunlar ile bir anlama ulaşılabilir (Dhavamony, 1973:16). Burada fenomenolojinin fenomenleri incelerken karşılaşılabileceği bir problem ise her bir insanın fenomenlere bakışı, onları anlayışı farklı ise, Paden'in deyiimiyle bu kadar çok *dünya* var ise bir fenomenolog hangi *dünyayı* esas alarak o fenomeni inceleyecektir.

Bütün bunlardan dini bir fenomen üzerine çalışan bir bilim insanının o dinle ilgili resmi bilgilerinin yeterli olmayacağını ayrıca din ile iç içe geçmiş o toplumun kültürünü ve hatta insan karakterlerini de yeterince bilmesi gerektiğini anlıyoruz. Örneğin Türkiye'de kurban fenomenini inceleyecek bir fenomenolog kurban ibadetinin anlamını, farklı mezheplerde nasıl algılandığını ve geleneksel anlamda nasıl anlaşıldığını incelemelidir. Yine şehir merkezlerinde ve köylerde daha farklı bir biçimde bu ibadetin yerine getirildiğini, farklı mezheplerde önem derecesinin değiştiğini daha önceden bilmelidir. Ayrıca dini bir fenomeni anlamak için diğer insanların deneyimlerine karşı empati kurmak da gereklidir. Bunu Dhavamony ilginç bir tanımlamayla açıklar. Ona göre, mutlu biri üzgün birini anlayabilir ancak anlamaya çalışan kişi daha önce bu mutsuzluğu yaşamış olmalıdır aksi takdirde onu anlayamaz (Dhavamony, 1973:18-19). Bu gerçek *damdan düşenin halinden damdan düşen anlar* atasözümüz ile de anlatılabilir. Paden'e göre de, örneğin Mekke'nin Müslümanlar için cennet ile yeryüzü arasında bir sembolik bağlantı noktası olduğunu anlamak için *dünyanın merkezleri* ile ilgili yeterince bilgiye sahip olmamız gerekir. Bu konuyu

bilmez isek bu inanışa tuhaf ve saçma gözüyle bakabiliriz (Paden, 1988:5). Dolayısıyla Din Fenomenolojisi kaba bir bakış açısıyla hurafe gibi görünen inanışlara boş inançlar gözüyle bakmaz, inanan insanların anlam dünyasındaki somut manaları ve değerleri açısından meseleye yaklaşır.

Din Fenomenolojisi çalışmalarından önce de elbette bilim adamları dini verileri anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Ancak bu çalışmaların çoğu askeri ve siyasi amaçlarla yapılmışlardır ve Karşılaştırmalı Din Bilimi *yarıştırmacı* din bilimi haline gelerek bilim adamları kendi inandıkları dinin diğer dinlerden üstünlüklerini vurgulamak için bu çalışmaları yapmışlardır (Allen, 2005:187). Paden, dinin ve din araştırmalarının günümüzde daha önemli olduğunu vurgular. Çünkü ona göre insanoğlu dil, teknoloji ve kurumlarla kendine muazzam bir dünya inşa etmiştir. Bizler bu sembollerle ve imgelerle doğar ve ölürüz ancak din bizi bu kalıplaşmış formlardan çıkarıp alternatif dünyaların kapısını açabilir. (Paden, 1988:53).

Görüldüğü gibi klasik dönemden başlamak üzere günümüze kadar Din Fenomenolojisine oldukça farklı bakış açıları getirilmiştir. Allen, bu bakış açılarını dört gruba ayırır:

- Din Fenomenolojisini sadece dinin temel unsurlarını araştırmak ve onları anlamak gözüyle görenler.
- Din Fenomenolojisinin karşılaştırmalı bir bilim olduğunu düşünenler. Bu gruptakilere örnek olarak Saussaye, Widengren, Hultkrantz gibi bilim insanları verilebilir.
- Din Fenomenolojisini dinler tarihinin bir alt disiplini olarak görenler. Bu gruptakilere örnek olarak Kristensen, Leeuw, Wach, Bleeker, Eliade ve Waardenburg verilebilir.
- Din Fenomenolojisini teoloji içinde kullanan ve Felsefi Fenomenolojiyle özdeşleştiren grup. Örneğin; Scheler, Ricour, Schleirmacher ve Tillich (Alıcı, 2005:74).

Fenomen ve fenomenoloji üzerine oldukça farklı tanımlamalar ve farklı görüşlerin olduğu anlaşılmaktadır. Fenomolojinin temel konu ve yöntemleri konusunda fenomenologlar arasından bir konsensüs olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Neticede fenomen, fenomenoloji ve din fenomenolojisi kavramları tanım, kuram ve yöntem bakımından oldukça köklü bir tarihsel geçmişe sahiptir. Şimdi ise esas konumuz olan Din Fenomenolojisi üzerinde duracağız.

2. FELSEFİ FENOMENOLOJİDEN DİN FENOMENOLOJİSİNE

Fenomonolojik yöntem psikoloji, sosyoloji, tarih, hukuk, sanat gibi birçok alanda kullanılmaktadır. Bu alanlarda bu yöntem uzun zamandır kullanıldığından dolayı tam olarak yerleşmiştir. Din alanında ise bu yöntem fenomenoloji terimini ilk defa kullandığı varsayılan Husserl'in yöntemiyle tam olarak örtüşmemektedir. Husserl veya onun takipçileri tarafından ortaya atılmamış birçok yan anlam ve yöntem din fenomenolojisinde bulunmakta ve kullanılmaktadır (James, 1995:1). Bu nedenle Din Fenomenolojisini anlamak zorlaşmaktadır.

Öncelikle bilim adamları Din Fenomenolojisinin Felsefi Fenomenolojiyle ayrıldığı noktaları ortaya koymaya çalışmışlardır. Felsefi Fenomenoloji ve Din Fenomenolojisi arasındaki fark konusunda Sharma farklı olduklarını fakat tamamen birbirlerinden bağımsız olmadıklarını söyler. Temel olarak üç farktan bahseder:

Birincisi, Din Fenomenolojisi doğası gereği karşılaştırmacı iken Felsefi Fenomenoloji için karşılaştırma metodu o kadar önemli değildir. İkinci olarak Din Fenomenolojisi *inananın dünyasını* anlamaya çalışırken Felsefi Fenomenoloji dünyanın bize ne ifade ettiğini anlamaya çalışır. Ve son olarak Din Fenomenolojisinde fenomenolog kendini inananın yerine koyarken Felsefi Fenomenolojide böyle bir şeyin gerçekleşmesi beklenmez (Allen:1987,280).

Felsefi Fenomenolojinin başlıca hedefi, anlık tecrübeyle gözüken fenomenleri araştırmak, bunlar hakkında doğrudan bilgi sahibi olmak ve bu suretle fenomenoloğa, bu fenomenlerin temel yapılarını tanımlama imkânı vermektir. Bunu yapmakla fenomenoloji kendisini kritik edilmemiş ön kabullerden kurtarmaya, nedensel ve diğer şeylerle ilgili izahlardan kaçınmaya, kendisine gözükenin asıl manalarını tanımlamaya, sezmeye yahut yorumlamaya imkân verecek bir metot kullanmaya çalışır. Allen'a göre felsefi fenomenolojinin beş karakteristiği vardır:

1- Tanımlayıcı Tabiat: Felsefi fenomenolojinin bu özelliği rasyonalizme ve onun indirgemeciliğine karşı çıkararak sadece akli olana değil beşeri tecrübelerle de önem vererek fenomenleri doğrudan tanımlamaktadır.

2- İndirgemeciliğe Karşı Olma: Bu özellik fenomenologların fenomenleri salt fenomenler olarak ele alması ve önyargılardan kurtarmasıdır.

3- Yönelmişlik: Fenomenlerin bilinçteki tezahürünü anlamaya çalışmaktır.

4- Parantez İçine Alma: Bu özellik fenomenologların bütün ön kabullerini, inançlarını ve de hükümlerini parantez içine alarak fenomeni anlamaya çalışmasını ifade eder.

5- *Eidetik Vizyon*: Fenomenlerin değişmez özelliklerini yani aslında ne olduklarını anlama prensibidir. *Eidetic Vizyon* deyimini Yunanca bir ad olup *görünen şey* yani *şekil*, *biçim* veya *öz* demektir. Fenomenolojik olarak ise gözlemlenen şeyin özünü kavrama yeteneğidir (Ünal, 1999:77). Din biliminde rasyonel bir yapının olması mümkün olmadığı için *sezgi* gereklidir. Çünkü fenomenolojide sezinleme ve ipuçlarıyla çalışılır (Ünal, 1999:139).

Din Fenomenolojisinde en büyük tartışma halen devam etmekte olan Edmund Husserl ve takipçileri ile olan benzerlikleri ve farklılıkları üzerine olmuştur. Son dönem din fenomenologları bu sorunu kendi çalışmalarının Husserl ve takipçilerinden tamamen bağımsız olduğunu belirterek çözmeye çalışmışlardır. Bu hareketin kurucusunun Van der Leuww olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu çözüm Van der Leuww'un fenomenoloji terimini sadece etiket olarak değil bütün bilgi ve birikimini de kullandığını göz önüne alacak olursak çok mantıklı görünmemektedir. Örneğin *epoche* kavramını bile göz önüne alacak olursak bu yöntemi elbette Husserl'ın fenomenolojisinden aldığını kabul etmek zorundayız (James, 1995:11). Yani Din Fenomenolojisinin Felsefi Fenomenolojiyle hiçbir benzerliğinin olmadığını söylemek çok tutarlı değildir.

Epoche Yunanca *atmak* anlamına gelir. Zihinde var olan objenin, paranteze alınarak saf bir olguya indirgenmesidir. Fenomenolojinin kurucusu kabul edilen Husserl, *epoche* kavramını kullanır ve *kendimiz ve bütün düşüncelerimiz dâhil bütün dünyayı parantez içine alırsak geriye ne kalır?* diye sorar. Bunun cevabı olarak saf

tecrübe, saf farkındalık ve saf egoyu verir (Cox, 2006:21). Husserl'e göre algı, bilinçlilik halinin devamlı akışı içindedir ve kendisi de devamlı halde değişkendir; algısal olan şu an, biraz önceki geçmişten gelir, yeni şimdi ise aynı anda geleceğe ışık verir (Cox, 2006:23). Husserl'in fenomenolojisindeki anahtar noktalar şunlardır: Doğal tutumları reddedip *epoche*'yi uygulamak, transandantal farkındalığın indirgenmesiyle nesnelerin kendilerini yeni bir şekilde sunmalarına izin vermek, özleri görerek veya sezerek objektifliği sağlamaktır (Cox, 2006:30). Husserl'in bu görüşleri ve çıkış noktası elbette Din Fenomenolojinde kullanılmıştır. Ancak Din Fenomenolojisini tek bir akım olarak görmek yanlış olacaktır. Bu yüzden belli başlı ekolleri incelemek Din Fenomenolojisini anlamamıza yardımcı olabilir.

Din Fenomenolojisi alanında Alman Din Fenomenolojisi ekolü temsilcileri arasından örnekler verecek olursak, William Brede Kristensen (1867 – 1953), Van der Leeuw ve C. Jouco Bleeker 'ı (1898 – 1983) sayabiliriz. Kristensen *In the Meaning of Religion* adlı kitabında fenomenolojiyi karakteristik verileri gruplayan bir çalışma metodu olarak tanımlamıştır. Fenomenolojiyi sistematik bir disiplin haline getirmiştir. Bu şekilde Din Fenomenolojisinin görevini insanın dini eğilimlerini tanımlamak olarak açıklanmıştır (Cox, 2006:108). Kristensen, fenomenolojik yöntemin en önemli amacını bir çok farklı dini veriyi anlayarak karşılaştırmak olarak açıklamıştır (Cox, 2006:21). Kristensen'e göre özü aramak fenomenologların değil, felsefecilerin işidir; din fenomenolojisi felsefe için dini düşünce ve hareketlerin genel bir resmini sağlar (Cox, 2006:110). Kendinden önceki Tiele ve Chantepie gibi Kristensen de fenomenolojinin tarih ve felsefe arasında bir rolü olduğunu düşünmüştür. Ona göre bu üç disiplinin de kendi görevleri olmakla birlikte aynı zamanda birbirlerine bağlıdır. Hiçbiri bağımsız değildir. Birinin elde ettiği sonuçlar diğer ikisini de etkileyecektir (Cox, 2006:110). İşte bu üç disiplin arasındaki ilişki Kristensen'e göre fenomenolojinin önemini genel din bilimlerinin bilgi alanı veya alt branşı olarak vurgular (James, 1995:158). Fenomenoloji metodunun din bilimciler için zorluklarından bahseden Kristensen'e göre din bilimciler dilemma yaşarlar. Din Fenomenolojisi bir yandan dini tarafsız bir şekilde temsil etmeye yani içeriden anlatmaya çalışırken, diğer taraftan ise dışarıdan biri olarak inananlar gibi asla tam olarak değerlendiremeyecektir. Bu sorunun çözümü araştırmacıların üzerine çalıştıkları dine inanmaları değildir. Örneğin İslam'ı anlamaya çalışırken İslam'a girmek gerekmez. Bu içeriden anlama sorununun çözümü olarak empatiyi belirtir. Bu

terimin anlamını bilim insanı *kendine yabancı olan durumu hayali olarak tekrar deneyimlemek* olarak açıklar. Diğerlerinin dini deneyimlerini anlamaya çalışırken araştırmacı kendi deneyimlerini de kullanır. Yani araştırmacı araştırması boyunca karşı tarafı anlamak için kendi dini hassasiyetlerini göz önüne almalıdır (Cox, 2006:111). Kristensen'e göre, bu konuda inananların imanından başka dini gerçeklik yoktur (Cox, 2006:112). Yine aynı bakış açısıyla Leeuw'a göre ise, istisnasız bütün dinler kurtuluş dinidir (Cox, 2006:123). Kristensen'in görüşüne göre de bütün inananlar kendi dinlerini eşsiz, müstakil, mutlak yani karşılaştırılmaz olarak görür (James, 1995:166). Kristensen'e göre, tarihçi ve fenomenologlar özü araştırmazlar, dindarların değerlerini araştırırlar. Ampirik bir din bilimcisi bir dini, o dinin kendi terimleriyle anlamaya çalışır, dinin özüyle ilgili önyargılarıyla anlamaya çalışmaz. Bu sebeple bütün evrimsel görüş ve teoriler bizi en baştan yanlış yönlendireceklerdir (Cox, 2006:113). Smith'e göre dinler sabit değildir. Ona göre, dinin dört değişik anlamı vardır:

- Din, insanların dindarlığını ifade etmek için kullanılır.
- Din, inanç ve değerler sistemini ifade etmek için kullanılır.
- Din, inanç ve uygulamaların sosyolojik ve tarihsel olarak değerlerini anlatmak için kullanılır.
- Genel anlamda dini ifade etmek için kullanılır.

Smith *dinin* ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra diğer dinleri anlamak için onların dinlerine bakmaktan ziyade onların gözüyle evrene bakmanın daha önemli olduğunu vurgular (Ünal, 1999:36). Din Fenomenolojisi dinleri karşılaştırmaz. Benzer olay ve olguları bir araya getirip gruplar halinde ele alır. Buradaki amaç, bir grup olarak başka bir dinde ortaya çıkan fenomenler hakkında daha derin bir anlayış kazanmaktır (Ünal, 1999:81). Örneğin tanrı kavramının anlamına ulaşmak için değişik dinlerin tanrı kavramları araştırılır.

Alman ekolünden bir diğer isim olan Van der Leeuw'a göre din bilimleri tanrı üzerine değil, dindarların tanrı için söyledikleri ve yaptıkları üzerine çalışır (Cox, 2006:116). Chantepie ve Kristensen gibi Leeuw'un fenomenolojisi de sistematik, gelişimci olmayan ve tarihi olmayan bir yapıya sahiptir (James, 1995:203). Leeuw,

fenomenolojinin araştırması gerektiğini düşündüğü kutsal ise üç kategoriye ayırır: Kutsal insan, kutsal toplum ve insanın içindeki kutsal yani ruh (Cox, 2006:117). Leeuw fenomeni sübjektif gözlemciye görünen şey olarak tanımlar ve sürecin şu şekilde ilerlediğini öne sürer: 1) Bir şey vardır. 2) Olan şey görünür. 3) Görüldüğü için de fenomen olur. Ne zaman ki *biri* görünen şey hakkında konuşur, analiz yapar ve objektif bir anlamlandırma yaparsa fenomenoloji yani fenomen üzerine çalışma başlamış olur (Cox, 2006:118). Leeuw, fenomenin asla tam olarak dışarıdan bir gözlemci tarafından anlaşılamayacağını iddia eder. Bunu izah ederken insanın kendisinin yıllar önce yazdığı bir yazıyı okurken bile aynı duyguları yaşayamayacağını ve bunun aynen binlerce yıl önce papirüslere yazılmış yazıları yorumlamaya çalışırken de olacağını ifade eder. Sonuç olarak, Van der Leeuw fenomenolojik anlamının bilimsel olduğunu ve sistematik bir çalışma olduğunu söyler (Cox, 2006:120). Van der Leeuw fenomenolojiyi izah ederken fenomenolojinin ne olduğundan çok ne olmadığını belirtir. Leeuw'a göre Din Fenomenolojisi tarihi, teolojik ve indirgemeci değildir (James, 1995:6). Leeuw'un İslam'a bakış açısında da fenomenolojik yöntemi nasıl uyguladığını görmekteyiz. Hristiyanlık ve Yahudilikteki tanrı anlayışını eleştiren Leeuw İslam'da tanrı anlayışını şu şekilde ifade etmiştir:

Bir – tek Tanrı, Allah'ın her şeye sahip olduğu, O'na hiçbir gücün eşdeğer görülmediği, hatta bunu *şirk* ile yasakladığı, yoktan her şeyi yaratabildiği, dünya ve ahiret hayatına hakim, her şeyi yönetebilecek güce sahip olduğu inancını veren, *İslam'ın, Tanrı'nın tek dini* olduğunu söyleyebiliriz (Ünal, 1999:208).

Van der Leeuw, fenomenolojinin beş aşaması olduğunu belirtir:

- 1) İsimlendirme
- 2) Fenomeni kendi hayatına sokmak
- 3) Epoche'yi gözlemlemek
- 4) Gözlenenleri netleştirmek
- 5) Gerçek anlama ulaşmak. (Cox, 2006:113).

Van der Leeuw Dinler Tarihi ile Din Fenomenolojisinin farkını ortaya koyarken fenomenologların görevinin veriyi yorumlamak olduğunu ancak tarihçilerin veriyi anlamasına gerek olmadığını onların sadece *tamamen olanı* anlatmalarının

yeterli olduğunu belirtir (Cox, 2006:124). Ayrıca, fenomenolojinin dinin tarihi gelişmeleri ile ilgili hiç bir şey bilmediğini ifade eder (James, 1995:15). Pettazzoni de tam olarak ne olduğunu ve nasıl olduğunu bilmenin yeterli olmayacağını, bunların ötesinde olanların anlamının bilinmesi gerektiğini belirtir. Bu anlama Dinler Tarihinden beklenemez. Bu ancak din biliminin bir diğer kolu olan Din Fenomenolojisinden beklenebilir (James, 1995:14). Fenomenolojinin teolojiden farkını anlatırken ise teolojinin felsefe gibi doğruyu (truth) aradığını ancak fenomenolojinin *epoche* metodu dolayısıyla doğru üzerine yorum yapmadığını ifade eder. Fenomenolojinin *kendine özgü* olduğunu yani diğer bilimsel metodolojilere indirgenemeyeceğini söyler (Cox, 2006:125). Fenomenolojinin en önemli teknikleri olarak *epoche* ve *empatiyi* gören Leeuw bunlara ikiz teknikler demiş ve bunlarsız bir fenomenoloji yapılamayacağını vurgulamıştır. Bazı bilim adamları ise *epoche*'nin gereksiz olduğunu düşünmüşlerdir. Örneğin, Raymond Panikkar (1918 – 2010) *epoche*'nin belli bir dini hayatı tasvir ederken işe yarayabileceğini ancak, dinler arası iletişimde uygulanamaz olduğunu, fenomenolojik olarak uygun olmadığını, felsefi olarak eksik olduğunu, teolojik olarak zayıf olduğunu ve dini olarak da kısır olduğunu belirtir (James, 1995:18).

C. Jouco Bleeker, Alman ekolünün önemli isimlerinden olan Kristensen ve Van der Leeuw'dan sonra Alman fenomenolojisinin üçüncü önemli figürüdür. Bleeker'a göre fenomenoloji Dinler Tarihinden alınan verilerin sistematik bir şekilde araştırılmasıdır (James, 1995:12). Bleeker bir fenomenoloğun dini bir fenomeni eleştirel, yansız, bilimsel bir tavırla aynı zamanda empatiyle incelemesi gerektiğini belirtir. Bleeker'a göre fenomenolojinin amacı *eidōs*'u yani dini fenomenin özünü keşfetmektir. *Eidetik vizyon* ise *eidōs*'u (özü) aramaktır. *Epoche* ve *eidōs* terimlerinin Edmund Husserl tarafından kurulan felsefi fenomenolojiden geldiğini kabul eder. Ancak din fenomenologlarının bu terimleri *temsili* anlamda, tarihi verileri sistematik bir yapıyla elde etmek için kullandıklarını ifade eder (Cox, 2006:128). Ancak Bleeker'a göre Din Fenomenolojisi Felsefi Fenomenoloji ile arasına belli bir mesafe koymalıdır. Yoksa kendine özgü karakteri tartışılabilir hale gelecektir (James, 1995:20). Bleeker, Din Fenomenolojisinin anahtar kelimeleri olarak Van der Leeuw'un güç (power) kelimesini çok belirsiz olduğu için, Geo Widengren'in kişisel Tanrı (personal God) terimini sınırlı olduğu için, Rudolf Otto'nun kutsal (holy) terimini bireysel olduğu için reddetmiş ve dinin anahtar kelimesi olarak *ilahi*

kavramını öne sürmüştür (Cox, 2006:129). Ayrıca dini fenomenin antropolojik bakış açısıyla anlaşılacağını iddia eden fenomenologlara karşı çıkmış ve dinin sadece basit bir insan aktivitesi olarak görülemeyeceğini ifade etmiştir (Cox, 2006:130). Bu konuda dinin ilk çıkış noktasını arayan din tarihçilerini eleştiren Bleeker, dinin dini olmayan etkilerden ortaya çıkamayacağını, dinin kendiliğinden ortaya çıktığını iddia etmiştir (Cox, 2006:132). Dinlerin gelişiminin ise dairesel olduğunu öne süren Bleeker, dinlerin doğup, olgunlaşıp ve sonunda öldüğünü, ancak bütün yeni dinlerin tamamen yeni olmadığını eski dinlerden kalıntıların kaldığını ifade eder (Cox, 2006:133). Bu konuda son dinlerin daha gelişmiş olduğunu belirtir. Modern insanların dini olanı dini olmayandan ayırt etmede daha net fikirlere sahip olduğunu ve dinin kalitesi anlamında daha yüksek beklentilere sebep olduklarını düşünmektedir. Onun bu görüşlerini eleştiren Widengren, Bleeker'ın fenomenolojik *epoche*'nin kabul edemeyeceği yargılara vardığını, bir *epoche* yöntemini kabul etmiş fenomenoloğun yeni dinlerin daha iyi olduğu sonucuna varamayacağını belirtir (James, 1995:17). Kristensen de eski zaman insanların dinlerinin küçük görülemeyeceğini çünkü modern düşünceyle onları anlayamayacağımızı belirtir (James, 1995:191).

Ünal'a göre Din Fenomenolojisi yöntemleri işlem sırasına göre şu şekilde sıralanabilir:

- Tasvir: Din Fenomenolojisi bir olguyu tasvir ederken halk arasında yaşıyormuş gibi tasvir eder. Kişinin sahip olduğu çevredeki unsurları tasvir eder.
- Tipoloji: Din Fenomenolojisi verileri diğer biri ile uzlaştırmak için gruplandırır. Tipleri ve türleri araştırır. Ayırdığı tiplere örnek verecek olursak şu şekilde sıralayabiliriz: Kişisel tipten ayırt edilen ve bütün ilkel dinler için kullanılan kollektif tip, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi kurumsallaşmasını tamamlamış *yüksek* ve bu süreci tamamlamamış *geri* dinler, Sami, Aryan ya da Hindi gibi ırklara göre yapılan tipler, anaerkil ya da ataerkil gibi ayırt edici özellikler bakımından yapılan tipoloji, dinlerin sahip oldukları yapı özelliklerine göre yapılan tipoloji, mistik ve peygamberi gibi dini duygulara göre yapılan tipolojiler, tarihsel ve tarihsel olmayan dinlerin tipolojisi.

- Morfoloji: Form, usul, yapı ve gruplaşmaları çalışmaktır.
- İndirgeme: *Epoche* kavramıyla açıklanır yani ele alınacak fenomeni tam olarak anlayabilmek için bütün önyargılar parantez içine alınır. Fenomenolog hangi dine mensup olursa olsun araştırması süresince indirgemeyi uygulamak zorundadır.
- Sezgi – Anlama: *Eidetic Vizyon* prensibiyle açıklanır. Dini bir fenomeni anlamak, diğer insanların duygu, düşünce ve tecrübelerini anlamayı ifade eder.
- Öz – Mahiyet: Bu prensibe göre fenomenoloğun gayesi araştırdığı fenomenin özünü anlamaktır. Onu bir yere yerleştirmek değildir. Neden ve hakikatten ziyade anlam ve özü araştırır.
- Niyet – Maksat: Özne ve nesne yani düşünen ile düşünülenin birliği anlamına gelir.
- Evren: Fenomenolog evrenin kendi bakış açısıyla ilintili olduğunu kabul eder. Dünyada ne kadar insan varsa o kadar da evren vardır (Ünal, 1999:85-97).

Kristensen, Van der Leeuw ve Bleeker beraber düşünüldüğünde dinin akademik çalışmalar için kabul edilmiş prensiplerini ortaya koydukları görülür. Bu prensipler şu şekilde özetlenebilir:

- 1- Dinin kendine ait konusu ve metodolojisi vardır.
- 2- Dinin tarihi verisi ve bu verinin yorumlanması tarih ve fenomenolojiyi diğer akademik yaklaşımlardan ayırır.
- 3- Fenomenolojik bir araştırmanın yorumlarının test edilmesi dinlerin kendi verileriyle yapılır.
- 4- Fenomenolojik yorumlar inananın perspektifine imtiyaz tanır.

5- Verinin değerdendirilmesi anlamların yorumlanmasından farklıdır ve değerdendirme din çalışmalarına ait bir yaklaşım değilkken, yorumlama konuyu anlamak için en önemli araçtır (Cox, 2006:136).

Şimdi ise diğer önemli fenomenologların görüş açılarını inceleyebiliriz. Görüşlerini inceleyeceğimiz bilim adamlarının bakış açıları Din Fenomenolojisini daha iyi anlamamızı ve diğer bilim dallarından ayırt edebilmemizi sağlayacaktır.

Dhavamony'ye göre, Din Fenomenolojisi, sosyoloji, antropoloji, psikoloji gibi aynı dini fenomen üzerine çalışan bilimlerle beraber çalışır. Bütün dini gerçeklikler aynı zaman da sosyal, psikolojik ve kültürelidir. (Dhavamony, 1973:7). Ayrıca Din Fenomenolojisi dinleri büyük birimler halinde incelemez, farklı dinlerde karşılaştığı benzer durum ve fenomenleri bir araya getirerek onları gruplandırır ve üzerlerinde çalışır. Bu çalışma yönteminin amacı araştırılan konu üzerinde daha derin ve daha doğru bir görüş açısı yakalayabilmektir. Çünkü elde edilen veriler bir sonrakinin açıklanmasına yardım edecektir (Dhavamony, 1973:8). Elbette bu kolay bir iş değildir. Örneğin, günümüzde Afrika'da 10,000'den fazla yeni dini hareket bulunmaktadır. Her birinin kendine has mitleri vardır (Paden, 1988:63). Dini bir sembolü tam olarak yorumlayabilmek için farklı dinlerden birçok örneğin incelenmiş olması gerekmektedir (Dhavamony, 1973:24). Burada bütün dinlerin incelenmesinden çok olabildiğince dinin ve o dinin fenomenlerinin incelenmesi gerekliliğinden bahsedebiliriz.

William E. Paden'e göre, fenomenoloji nedenselliklerinin aksine, kendi gözlemlenebilir özellikleriyle *şeylerin* incelenmesidir. Din Fenomenolojisi önce bu sınıflandırmalı inceleme safhasının adı olmuştur. Daha sonra içerisine dini fenomenleri anlama ilkeleri ve süreci dâhil edilerek kendisine daha ayrıntılı anlam kazandırıldı. Nitekim Paden'e göre bir din hakkında edindiğimiz bilgiler bir diğerine ışık tutacaktır. Paden, karşılaştırmanın basit bir sınıflama aracı olmadığını, bir anlama aracı olduğunu anlatmaya çalışır. Fenomenolojinin önemini ise bir müminin kendi dininin biricik ve yeterli olduğunu farz etmesi, diğer dinleri anlamaya çalışmamasını bertaraf edecek yöntem olduğunu belirterek açıklar. Yani fenomenoloji yönteminin dini hoşgörüyü getireceğini iddia eder.

Ninian Smart'a göre örneğin kilisede diz çökmüş biri sadece pozisyon olarak düşünülemez. Ayrıca onun duaya ve ibadete katıldığı da göz önüne alınmalıdır. Fenomenolojik yöntem, Smart'a göre tam olarak bunu gerçekleştirir yani yapılan gözlemlerde inananın sadece diz çöktüğü belirtilmez, içeriden yapılan bakış açısı ile gözlemlenen insanların esas niyetleri anlaşılmalı çalışılır. Fenomenolojik yöntemin ampirik olması onun sadece gözlemlenebilir durum ve nesneleri inceleyeceği anlamına gelmez. Fenomenoloji inananın dünyasına girmeye, yani görünenin ötesindeki gerçekliği görmeye çalışır. Görünenin ötesine geçmenin bilimsel bir yol ile mümkün olmayacağını düşünen bilim adamları, bu görüşe karşı çıkmışlardır. Örneğin, Hans Penner fenomenolojinin ne dini fenomeni araştıran tarafsız bir metot olduğunu ne de saf bir tasvir sağlayan bir yöntem olduğunu söyler. Din Fenomenolojisinin transandantal felsefe olduğunu iddia eder (James, 1995:20).

Din ve Felsefi Fenomenolojinin ortak noktalarına gelecek olursak öncelikle her iki fenomenoloji de indirgemeciliğe karşıdır. Her iki disiplin içindeki müşterek unsur, fenomenolojik çabadır. Ama bu, bir disiplinden diğerine tarihsel olarak aktarılamaz (Kuşcu, 2009: 18). Sonuç olarak, fenomenoloji terimini kelimeye verilmiş özel anlamları dışında kullanmak çok zordur. Eğer böyle yapılırsa kelime tarihi bağlarından kopacaktır. Aslında fenomenoloji terimi din çalışmalarında Husserl'in kullanımından neredeyse yirmi yıl önce kullanılmaya başlanmıştır (James, 1995:21). Ancak Husserl'in terimleri alınmış ve din çalışmalarına uygulanmıştır.

Din Fenomenolojisinin, Felsefi Fenomenolojiden aldığı en temel şey fenomenlerin kendilerine dönme düşüncesidir. Ancak bu şekilde tarihsellik, gelenekler, önyargılar bir kenara bırakılabilirler. Bu özellik ile Din Fenomenolojisi tasviri *ateorik* kılmıştır. Din Fenomenolojisinde fenomenler analiz edilirken açıklamacı kategoriler ve açıklamacı yöntemden faydalanılmaz. Fenomenlerin sadece tasvir edildiği ileri sürülür. Din Fenomenolojisi bu yönüyle de eleştirilmiştir. Bu özelliği bilimsel olmayan bir çaba olarak görülmüş ve bu yüzden de 1985'den sonra Kuzey Amerika'da başta olmak üzere din bilimleri alanında Din Fenomenolojisinin bilimsel ve teorik bir zenginlik yaratamadığı söylenmiş buna karşılık, din biliminin teorik olarak kurgulandığını ve böyle devam etmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Din bilimlerinin tasvir değil yeniden tasvir etmesi gerektiği söylenmiştir. Saf kavrayışın

mümkün olmadığı ve Din Fenomenolojisinin bu çabasının gereksiz olduğu iddia edilmiştir.

Fenomenlerin özüne ulaşmaya çalışan din fenomenologları mitleri de kendi yöntemleriyle incelemişlerdir. Mitolojinin bir yalandan ibaret olamayacağını düşünen fenomenologlar fenomenolojinin yöntemlerini kullanarak mitleri incelemişlerdir. Mitlerde kutsalın tezahürünü araştıran fenomenologlar bize farklı bakış açıları sunmuşlardır. Mitolojinin başka türlü anlaşılmayan şeylere açıklama sunmak için oluşturulduğunu düşünülmüştür. Mitler büyük meselelere açıklama önerebilirler. Onlar yaşadığımız dünyayı anlamamızın bir yoludur. Dinleyenlere toplum içerisindeki yerlerini göstererek kültürel bağları güçlendirebilirler. Bilgi kaynağı olarak da kullanılırlar (Price, 2008:8). O zaman mitler bilim adamlarına göre bilimsel bir yöntem olan fenomenolojik yöntemle incelenmelidirler. İkinci bölümde mit ve mitoloji terimlerini tanımlayıp farklı dönemlerde ve farklı bilim adamların görüşlerine göre mitlerin nasıl anlaşıldığını inceleyeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

MİT VE MİTOLOJİ

1. MİTOLOJİNİN TANIMI

Mit kelimesi Yunanca *mithos* kelimesinden gelmiştir ve masal veya birinin anlattığı hikâye anlamına gelmektedir (Dhavamony, 1973:137). Mitoloji (Yunanca: μυθολογία, μυθος [mithos] yani “mit” ve λογος [logos] yani “konuşma”) sözcük olarak “mitlerin (tekrar tekrar) anlatılışı” gibi bir anlam barındırır. Mit efsane ve gerçek dışı olaylar olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu tanım 19.yüzyılda ve 20.yüzyılda Dinler Tarihi ve Antropolojik araştırmalarla büyük ölçüde sarsılmıştır. Çağdaş kullanımda, mitoloji ya belirli bir din veya kültürdeki mitlerin bütününe ya da mitlerin incelenmesi, yorumlanması, toplanması ve benzeri çalışmaları içeren bilgi ve bilim dalını tanımlar. Nitekim Concise Oxford English Dictionary (2004) mitolojiyi şöyle tanımlamıştır: “1) Mitlerin, özellikle de belirli bir dinî veya kültürel geleneğe ait olanların, bir bütünü. 2) Yaygın anlamda benimsenmiş fakat abartılmış veya kurgusal bir hikâyeler veya inançlar kümesi. 3) Mitlerin incelenmesi (bilimi).” Mit ve mitoloji genel anlamda ve resmi tanımlamalarda bu şekilde anlaşılmıştır.

Bilim adamları ise mitleri farklı şekilde ele almışlardır. Bu konuda, mitolojilerden örnekler vererek mitleri enine boyuna inceleyen Alexander Piatigorsky (1929 – 2009), mitlerin değerlendirmesinde üç özellikten bahseder ve bu özelliklerin “olağandışılık (*the strange*), eşsizlik (*the unique*) ve sıra dışılık (*the extraordinary*)”olduğunu belirtir (Piatigorsky, 1993:81). Ögel ise bu farklı anlayış durumunu şu şekilde ifade eder:

Mitoloji terimi Yunan mitolojisi veya Roma mitolojisi formunda olduğu gibi sıklıkla eski kültürlerin antik hikâyelerine atfen kullanılmaktadır. Bazı efsaneler orijinal olarak sözel bir geleneğin ürünüyken zamanla yazılı hâle gelmişlerdir. Çoğu efsanenin başlangıç noktası aynı iken değişik coğrafya ve kültürlerden etkilenecek farklılaşmış, birbirinden farklı anlatılar haline dönüşmüş, orijinal olanı ancak mitologların anlayabileceği kadar kompleks halde kalmışlardır (Ögel, 2014:2).

Bruce Lincoln, *Theorizing Myth* isimli kitabının önsözünde kitabına mitin açık ve öz bir tanımı ile başlamanın uygun olacağını ancak bunun mümkün olmadığını

belirtir. Ancak herhangi bir tanımın sadece yanıltıcı olmakla kalmayıp aynı zamanda yakalamaya çalıştığı tasarıya zarar vereceğini ve saptıracağını da belirtir. Mitle ilgili bazı savlar olduğunu anlatan Lincoln bunların bazılarının güçlü bir şekilde olumlu olduğunu (örneğin, mit = ezeli gerçeklik veya kutsal hikâye), bazılarının güçlü bir şekilde olumsuz olduğunu (örneğin, mit = yalan veya eskimiş dünya görüşü), ve diğerlerinin bu ikisinin arasında bir bakış açısı olduğunu (biraz toleranslı bakış açısında olduğu gibi, mit = makul eğlence, şiirsel imge veya çocuklar için hikâye) olarak sıralar. Kendi bakış açısına göre ise bütün bu öykülerin kesinlikle ilgi ve dikkatle yaklaşılması gereken öyküler olduğunu belirtir (Lincoln, 1999:ix). Wyatt da mitin tanımı konusunda her bir uzmanın antropolojik, psikolojik ve teolojik olarak farklı tanımlamalar yaptığını ve daha da ötesi bu tanımların karşılıklı olarak birbirlerine zıt olduklarını ifade eder (Wyatt, 2005:163-164). Kendi görüşüne göre ise mitin evrensel olduğunu ve hala insanoğlunun düşünce ve deneyimlerinde tamamlayıcı bir bölüm olduğunu iddia eder (Wyatt, 2005:173). Alan W. Watts (1915 – 1973), saçın kafadan çıkması gibi mitlerin de insanoğlunun kafasından aynı doğallıkla çıkmış olabileceğini ifade eder (Watts, 1960:9). *Myth Biography of Belief* isimli kitabında eski mitlerin şimdi nasıl bir işlev gördüğünü, günümüzde de mitlerin oluşmaya devam edip etmediği ve bilimin artık mitleri gereksiz kılıp kılmadığı sorularını soran David Leeming, mitlerin bilinçli bir şekilde üretilmediğini, günümüzde de bilimsel düşünce deneylerinin de aynı işlevi gördüğünü ifade eder. Mitlerin insanoğlunun deneyimleri sonucu ortaya çıkan ürünler olduğunu belirtir (Leeming, 2002:18). Bu görüş açısı mitlerin sadece antik zamanlara ait hikayeler bütünü olduğunu reddeder. Onun için insanoğlunun yaşadığı sürece mit üretmeye devam edeceği varsayılır.

Mitin asıl manasını araştıran Seyidoğlu'na göre de:

Mitin asıl manası: *Gerçek hikâye* ve bunun da ötesinde sahip olunan çok değerli şeyler, kutsal, değerli ve manalı olandır.” (Seyidoğlu, 2014:15)

Mit ve mitolojinin tanımı üzerine oldukça kapsamlı çalışmalarla karşılaşmanın mümkün olduğunu ifade eden Fuat Aydın, bunu bilim örneğiyle kıyaslar. Modern bilim kurbağalarla ilgilendiğinde ve kesin gözlemler, tasnifler ve onlar hakkında yasalar tespit etmek istediğinde, her şeyden önce bir kurbağanın ne olduğuyla işe başlar (Aydın, 2013:314). Mit ve bilim elbette aynı şeyler değildir ancak mitler

evreni anlamak için alternatif bir yol sunarlar. Yani mitler ve bilimin ortak alanları doğayı anlamak ve doğanın yapacaklarını tahmin etmektir. Bu anlamda mit ve bilim aynı fonksiyonu görür (Thury-Devinney, 2009:8). Bu konuda John Fiske (1842 – 1901), 1895 yılında yazdığı eserinde mitolojinin bilim ve felsefeyle aynı köke sahip olduğunu söyler (Fiske, 1895:143). Jean – Pierre Vernant (1914 – 2007), mitleri farklı disiplinlerin farklı bakış açıları ile incelediğini belirtir. Epistemoloji, psikoloji, sosyoloji, etnoloji, dinler tarihi ve lingustik gibi bilimlerin hepsi mitleri konu edinir. Hepsinin ortak noktası ise bu bilim dallarının mitleri insan deneyiminin reddedilemez bir deneyimi olarak görmeleri ve ciddi bir şekilde ele almalarıdır (Vernant, 1990:235).

Bu bilim dalları batının mite karşı olumsuz bakış açısından sıyrılmışlar ve bilimsel metotlarla mitleri incelemeye başlamışlardır. Vernant’a göre mitleri incelerken temel olarak üç teori esas alınır. Bunlar; *sembolizm*, *fonksiyonalizm* ve *yapısalcılıktır*. Semboller normal semboller olarak yani gerçek bir şeyin sembolize edilmesi olarak görülmezler. Her bir sembolün farklı bir anlamı vardır ve hepsinin anlaşılması gerekir. Ancak sembolizmin yanlış yorumlama gibi tehlikeleri de vardır. Örneğin güneşin bütün mitlerde sembolize ettiği şeyi genelleyecek olursak bu diğer bütün inanışları karşılayamayacaktır. Fonksiyonalist teoriye göre ise mitlerin insanları bir arada tutma, ortak değerleri paylaşma gibi farklı fonksiyonları vardır. Ayrıca toplumdaki ortak norm ve değerlerin anlatılması görevini de yerine getirirler. Fonksiyonalist bakış açısının tehlikesi ise mitleri sadece toplumsal hayatı anlatan hikâyeler olarak görmesidir. Yapısalcılar ise mitlerin hem semboller yoluyla hem de toplumsal hayatın ipuçlarını vererek birçok şey anlattığını belirterek fonksiyonalist ve sembolist bakış açılarının eksiklikleri olduğunu belirtirler (Vernant, 1990:235 - 245). Bu bakış açısı mitlerin ne sadece sembollerle anlaşılabilirliğini ne de tarihsel bir bakış açısıyla tarihi metinler gibi incelenebileceğini iddia eder. Mitler insanlara bütün bunlardan çok daha fazlasını anlatır.

Mitolojinin öneminden bahseden Armstrong, mitolojinin dinsel geleneklerden ayrı tutulamayacağını, mitlerin çoğunun onlara can veren tapınma ortamından çıkarıldıklarında anlamsızlaştığını ifade eder. Ayrıca mitolojinin insanoğlunun hayal gücü için de önemli olduğunu ifade eden Armstrong, bir zamanlar sadece mitler dünyasında yaşanabilen uzaya yolculuk, ayda yürümek gibi işlerin bilim adamlarının hayal gücü sayesinde gerçekleştiğini ifade eder (Armstrong, 2005:8). Yine Armstrong

mitolojiyi şu şekilde tanımlamıştır: *mitoloji tarihin ötesinde insanın varoluşundaki zamansızlığa işaret eden, gelişigüzel olayların çapraşık akışından çıkıp gerçeğin özüne şöyle bir göz atmamızı sağlayan bir sanat biçimidir* (Armstrong, 2005:11).

Cengiz Batuk ise mitlerin önemini şu şekilde vurgular:

İnsanın yeryüzüne nasıl ve hangi şartlarda geldiğini ifade eden yaratılış ve düşün mitleri insana gelecek kurguları için bir paradigma oluşturmada yardımcı olurlar. Bu nedenle de hemen hemen her topluluğun yaratılış, türeyiş ve düşün gibi bir takım mitleri vardır ve bu mitler son derece önemlidir (Batuk, 2006:12)

Batuk, mitlerin yorumlanması konusunda ise her okurun miti adeta kendi zamanı için yeniden inşa ederek kendi mitolojisini oluşturduğunu iddia eder (Batuk, 2006:24). Mitlerin yaşadıklarını ve yaşamaya devam edeceklerini iddia eden Batuk'a göre mitler:

Aşkınlıkla içkinliği; tarihle tarih üstünü; zamanla zaman dışı olanı birleştirir (Batuk,2009:53).

Veyne de mitlerin öneminden bahsederken, mitlerin tamamen hakiki bir yüksek felsefi öğrenimi olduğunu ifade eder, yeter ki onu dar anlamıyla kabul etmek yerine bir alegori olarak görelim (Veyne, 1983:85). Bu konuda Levi - Strauss ise mitlerin insan aklının yapısını gösterdiğini ifade eder.

Segal'e göre ise mitler, bilinçdışı ile iletişime geçmemizi sağlayarak psikolojik ihtiyacımızı karşılarlar (Segal, 1999:67). Mitleri yorumlamak konusunda Thury ve Devinney, İngilizce sınıfında Shakespeare veya Beowulf çalışma örneğini verirler. Onlara göre bu metinler farklı bir çağdan oldukları için alışkın olmadığımız bir dil kullanılmıştır. Aşına olmadığımız gelenek ve alışkanlıklardan bahsedilir. O zaman bu metinler üzerine çalışan çalışmacıların günümüz roman ve oyunları üzerine çalışan birinden farklı hedef ve değerleri olmalıdır. Sonuç olarak, mitleri de çalışırken bu göz önüne alınmalıdır (Thury-Devinney, 2009:16). Mitler bize o dönemin insanları hakkında bilgiler verir. Örneğin, Yunan ve Sanskrit mitleri ilk insanın zihinsel durumlarının kalıntılarını bizlere aktarır (Lang, 1887:162). Price'a göre, mitler sözlü bir kültürde şimdiki kütüphaneler, medya ve internet kadar önemli olmuş olmalıdır. Şimdi yaşadığımız Bilgi Çağı bakış açısı ile mitleri yorumlamaya çalışmanın yanlış olacağından bahseder (Price, 2008:15). Andrew Von Hendy de mitolojinin hikâyeler

anlamına gelmediğini, alegorik bir bilimsel okuma olduğunu ifade eder. Mitleri yorumlamanın ise miti nakletmek veya keşfetmek olmadığını, yorumlayıcı bir pratik olduğunu söyler (Hendy, 2001:2).

Mit ve mitoloji terimleri tanımlanırken fenomenologlar onların ne olmadığı üzerinde yoğunlaşmışlardır ve mitlere tarih öncesine dair masal veya hikâye gözüyle bakılmasını eleştirmişlerdir. Örneğin, Ricoeur'ya göre mit, zamanın başlangıcında olmuş olaylar ve bugünün insanların ritüel aksiyonlarıyla ilgilidir. Bu nedenle de mit, bazılarının basite indirgedikleri tarzda bir fabl, masal ya da destan değildir (Batuk, 2006:323). Zira mitte diğerlerinde olmayan kutsal mevcuttur. Bu anlamda Tillich'e göre de mit ve sembol insan bilincinin daima var olan formlarıdır (Batuk, 2006:325). B. Malinowski de mitleri efsane ve masallardan ayırır. Ona göre, efsanelere tarihi bir metin gözüyle bakılıp inanılır ancak efsaneler mucizevi veya kutsal elementler içermezler. Diğer taraftan, masallar ise mucizevi şeyler anlatır ancak ritüelle bağları yoktur ve doğru olduklarına inanılmaz; sadece eğlence amaçlıdır. Mitler ise daha yüksek ve önemli bir gerçekliği anlatırlar (Dhavamony, 1973:137). Bazı bilim adamları ise peri masallarının veya folklora ait diğer söylencelerin aslında daha önce mit olabileceği üzerinde dururlar. Mitler dini ve ruhani mevkilerini kaybettikleri zaman mitolojik özelliklerini yitirirler ve peri masallarına dönüşürler.

Mitler kutsal ve gerçek hikâyeleri anlatırlar. Çünkü konuları gerçek olaylardır. Kozmogonik mit gerçektir, dünyanın yaratılışıyla ilgili bilgiler verir. Ölümle ilgili olan, ölümü açıklayan mitler de doğrudur. İnsanın ölümlü oluşu bunu ispatlamaktadır. Gerçek olmayan hikâyeler her zaman ve her yerde anlatılırlar ancak mitler sadece kutsal sayılan zamanlarda anlatılırlar (Seyidoğlu, 2014:16-17). Bu yüzden mitleri sadece hikâye gibi okuyup değerlendirmek yanlış olacaktır. Nitekim 2014 yılında vizyona girmiş olan ve Nuh Tufanını anlatan sinema filminin (Noah), Birleşik Arap Emirlikleri, Katar ve Bahreyn'de yasaklanması da insanların bu kıssalara sadece hikâye gözüyle bakmadıklarını göstermektedir. Kutsalı içeren bu tür mitler inanan için önemli semboller içerir. Fenomenologlara göre önemli olan mitlerdeki sembolleri anlamaktır. Kuşcu'nun verdiği örnekteki gibi, Kuran'ı anlamak da, tek tek ayetleri anlamaktan daha fazlasıdır (Kuşcu, 2010:181) ve mitleri de anlamak sembolleri ve ne anlatmak istediğini anlamak olacaktır.

Kierkegaard, Barth, Bultman ve Ricoeur gibi düşünürler mitlerin otantikliğinden ve gerçekliğinden ziyade metnin ne anlatmak istediğiyle ilgilenirler ve genelde dinsel metinlerin özelde ise mitlerin modern insana söyleyecek bir sözü olduğu savından hareket ederler (Batuk, 2006:359). Yine Batuk, bütün bu mitle ilgili olumlu görüşlere rağmen yine de modern insanın bakış açısıyla *mit sadece mittir* der (Batuk, 2006:324).

Van der Leeuw ise miti tanımlarken onun, güçlü söylenen söz olduğunu, bundan dolayı bütün beşeri tecrübenin temeli, söylendiği her zaman yeni, kutsal eyleme eşlik eden olduğunu ifade eder. Leeuw'a göre mitler, bilimsel yasalar ve soyutlamalar şeklinde genelleşmez. Aksine mit, bizim *doğal* diye adlandırdığımız unsurları bile, eşsiz bir olaya dönüştürür; bunun içindir ki, mitin tekrarlanmış anlatısı meydana gelmelidir; mitin hayatı onun eşsizliğine ve yeniliğine dayanır (Aydın, 2013:287). Mitlerin hikâye olduğunu düşünen bilim adamları da mitlerin öncelikle hikâye olduklarını ancak ciddi ve özel konular anlatan hikâyeler olduklarını belirtirler (Thury-Devinney, 2009:4).

Bayat'a göre ise, mitolojik şuurun ürünü olan mitler, her kavmin milli kültürünün temeli, milli bilincinin özüdür. Bu bağlamda mitolojik öğeler zamanla değişir, ancak tamamen kaybolup gitmez (Bayat, 2007:9). Mitler yaşadıkları toplumlar için her zaman değerli olarak kalacaklardır.

Mitin logos kavramından ayrı olduğunu düşünenlere göre mit yetkin ve yeterli iletişim sözüdür ve hesaplama, zihni çözümleme, değerlendirme, tartışma ve düşünce anlamlarına gelen *logostan* ayrıdır (Aydın, 2013:265). Mitolojinin insanoğlunun ilk bilimi olduğunu belirten Fuzuli Bayat, bunun sebebinin insanoğlunun ilk tecrübelerini kuşaktan kuşağa aktarmaya çalışmasına bağlar. (Bayat, 2007:12). Daha sonra ise mitin sözlü olmasının şart olmadığını bazı kavimlerde mitlerin ritüellerle de korunup sağlandığını ifade etmiştir. Tanrıların tarihi karakterlerin yüceltilmesi sonucu ortaya çıktığını öne süren Euhemeristler'e göre ise, mitler ilk bilim olamaz. Çünkü mitlerin konusu tanrılar ve yeryüzünden ziyade insanoğludur. Alegoriklere göre de mit ilk bilim olamaz çünkü mitler insanların nasıl davrandıklarını değil, nasıl davranmaları gerektiğini anlatır (Segal, 1999:12). Yine Segal'e göre mit ve bilim arasındaki bu çatışmada en yüzeysel bakış açısı bilimi görmezden gelmek olacaktır ve daha az yüzeysel bakış açısına göre ise bilimin kendisinin bir mit olduğu cevabıdır (Segal,

1999:19). Moral alegoriklere göre mit ve bilim birbirleriyle uyumludur. Çünkü her ikisi de tanrılardan ziyade insanoğluyla ilgilidirler ve insanların nasıl davrandığından ziyade nasıl davranmaları gerektiğinden bahsederler. Mitin fonksiyonu normatiftir. Konusu ise lafzi değil semboliktir (Segal, 1999:20).

Campbell'a göre ise mitolojinin dört temel işlevi vardır. Bunlar:

- Varlığın gizemi ve bilinmezliği karşısında bir çözüm arayışı olmasıdır.
- Kozmoloji yaratmasıdır. Şimdi bilimin açıklamaya çalıştığı evreni mitlerin açıklamaya çalışmasıdır.
- Mevcut toplumsal düzeni korumaya yönelik olmasıdır. Ortak bir mitoloji insanların bir arada kalmasına yardımcı olur.
- İnsanın ruhsal dünyasını zenginleştirmesidir (Campbell, 1995: 434-435).

Tylor ve Frazer'a göre de mit ve bilim aynı fiziksel olayların açıklamasıdır. Rudolf Bultman'a göre ise mitler dış dünyayı açıklamazlar. İnsanların dünyayla olan tecrübelerini açıklarlar (Segal, 1999:81). Örneğin, Kosambi'ye göre, bir gencin boğazını sakın bir şekilde bıçakla kesen Aşil karakterinin Hindistan mitlerinde olması mümkün değildir. Kosambi, batıdaki mitlerde kahramanların kendileri için savaştığının doğu toplumlarında ise böyle olmadığından bahseder (Kosambi, 1962:11). Yani, farklı toplumların mitlerinin aynı zamanda dünyayı algılayış biçimlerini de sunduğunu ileri sürer.

Ritüelin mitolojiyle olan ilişkisini açıklamaya çalışan Paden'e göre, mit ve ritüel bir dini anlamak için eş değerde önemlidirler. Aslında bir Roma terimi olan *religio* yani din ritüele uymak anlamına gelmektedir (Paden, 1988:93). Bir diğer görüşe göre ise, orijinal mit, o dönemde yaşayan insanlar tarafından tecrübe edildiği tarzda anlamını yeterince ifade eder. Daha sonraki zamanlarda, mitin hayata ve ritüele uygulanması saf tekrarlar haline geldi. Sonuç olarak, kurbanlar bile, Aztekler tarafından insanların kurban edilmesi gibi anlamsız vahşet eylemleri haline gelirler (Aydın, 2013:272).

Gaster, mitin mi ritüelin mi önce ortaya çıktığı sorusunu önemli olarak kabul etmez. İkisi de her zaman birlikte bulunurlar. Gaster miti, esas olarak ritüel ile aynı özden anlar ve onu ritüelin bir yönü olarak kabul eder (Aydın, 2013:279).

Bazı bilim adamları ise mitleri net bir şekilde tanımlamanın mümkün olmayacağını iddia ederler. Örneğin Paul Veyne'ye göre, mit başlı başına bir tür olmaktan çok, içinde birçok türün düzensiz bir biçimde bulunduğu bir bütündür (Veyne, 1983:157). Sophia Heller de mitolojinin tam ve kesin bir tanımının yapılamayacağını iddia eder. Mit fenomeni ona nereden baktığınıza göre değişir ve birbirine zıt tanımlar ortaya çıkabilir. Mit fenomeninin deneyimi kişilerin kendi zamanlarına ve kültürlerine özeldir (Heller, 2006: 26). Örneğin Yunan mitlerini veya eski mitolojileri göz önüne alarak yapmaya çalıştığımız tanımlamalar kendimizi o zamanın ve mitolojinin dışına çıkararak yaptığımız tanımlamalar olacaktır. Giegerich bu çelişkiyi Jung'un tanımlamalarında görebileceğimizi söyler. Jung, fenomenolojik ve semantik olarak mitin yokluğunu kabul eder. Fakat biçimsel ve söz dizimsel olarak onu inkâr etmek mümkün değildir. Jung, herkesin kendi mitini bulması gerektiği sonucuna varır (Heller, 2006: 26).

Sonuç olarak mitler yaklaşık iki bin yıldır sürekli gündemde kalmış ve tartışılmıştır. Bunun en önemli sebebi ise mitlerin antropoloji, dinler tarihi, sosyoloji, psikoloji, felsefe ve edebiyat gibi birçok alanla ilişkili olmasıdır (Batuk,2009:51).

2. MİTLERİN SINIFLANDIRILMASI

Mit ve mitoloji terimlerini açıklamaya çalışan bilim adamları aynı zamanda mitleri kategorize etmeye çalışırlar ve şimdiye kadar birbirinden farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır. Bayat'a göre mitleri genel olarak genel ve özel kategoriler olmak üzere iki kategoride tasnif etmek mümkündür. Genel kategorilerin hemen hemen bütün halklarda görüldüğünü belirtir ve şu şekilde sıralar:

- Kozmogonik mitler
- İlk insanın yaratılması mitleri
- Türeyiş mitleri
- Takvim mitleri

Özel kategorilerin ise dünyadaki her toplumda görülmediğini belirtir. Bunlar:

- Tanrılar hakkındaki (teogoni) mitler
- Köken hakkındaki (etiolojik) mitler

- Dünyanın sonu (eskatoloji) hakkında mitler
- Totem mitleri
- Kahramanlık mitleri (Bayat, 2007:15,16,17).

Mitlerin sınıflandırılması konusunda Tylor mitleri doğal ve psikolojik mitler olmak üzere ikiye ayırır (Segal, 1999:13). Burada doğal mitlerin insanın doğayla mücadelesinde ortaya çıktığını, psikolojik mitleri ise toplumsal hayatın ortaya çıkardığını belirtir.

Dhavamony ise mitleri şu şekilde sınıflandırır:

- Yaratılış Mitleri: Evrenin yaratılışını anlatan mitlerdir. Bu mitlere göre yaratılıştan önce hiçbir şey yoktur. Bu mitlerde yaratıcı tanrı hiçbir yardım almadan daha önce var olmayan bir şeyi yaratmıştır. Thury ve Devinney, yaratılış mitlerinin varlık sorunu için önemli olduğunu belirterek aynen bir çocuğun *Ben nereden geldim?* sorusunu merak etmesi gibi insanlığın da bu soruyu sorduğunu ve yaratılış mitleriyle cevaplamaya çalıştıklarını belirtirler. Ve bu tür mitlerden o dönemde yaşayan insanların günlük hayatlarından birçok şey öğrendiğimizi, umutlarını ve korkularını anlayabildiğimizi belirtir (Thury-Devinney, 2009:21). Ayrıca Thury ve Devinney'e göre yaratılış mitleri, kendi dönemlerinin bilimsel durumlarını da yansıtır (Thury-Devinney, 2009:23).
- Kozmogoni Mitleri: Bu mitlere göre yaratıcı yardım alarak evreni yaratmıştır. Kozmogoni mitleri de üçe ayrılır:
 - a) Kozmogonik girişi vurgulayan mitler. Bu mitlerde yaratıcı tanrı ya kendi evrene girer ya da bir hayvan veya efsanevi bir insanı başlangıçta var olan sulara yeryüzünün biçimlendirildiği balık getirmesi için gönderir.
 - b) Başlangıçta var olan ve değiştirilemeyen maddeyle yaratılışı açıklayan mitler.
 - c) Kozmogoninin ilk insanın deniz canavarının parçalanması sonucu oluştuğunu açıklayan mitler.
- Köken Mitleri: Bir hayvanın, bitkinin, kuruluşun vb. kökenini veya başlangıcını anlatan mitlerdir. Köken mitlerinden *katalistik* mitler ise bütün

dünyanın nasıl yok olduğunu ve insanoğlunun nasıl tamamen ortadan kalktığını anlatırlar. Fakat buradaki tamamen bir son değil sadece bir yenilenmedir. Dünya ve hayat yeniden inşa edilir. Nuh'un kıssasını bu mitlere örnek verebiliriz. Dünya tamamen yok olmamıştır ancak yeni bir başlangıç yapılmıştır.

- Tanrılar ve Diğer Kutsal Varlıkları Anlatan Mitler. Tanrılar ve diğer kutsal varlıklarla ilgili detaylı bilgiler veren mitlerdir.

- İnsan Irkının Doğuşu (*anthropogonic*) Mitleri: Tanrının insanı nasıl yarattığını anlatan mitlerdir. Bu mitlerde tanrı insanı çamur, taş, yeryüzü veya hayvan gibi var olan bir şeyden yaratır.

- Dönüşüm Mitleri: Bu tür mitler dünyanın ve insanoğlunun geçirdiği değişiklikleri anlatırlar (Dhavamony, 1973:144, 145, 146, 147, 148, 149, 152).

Ayrıca Dhavamony güneş ve ayın kökeni gibi doğayı anlatan ve kahramanları anlatan mitler olduğundan da bahseder.

Weigel genelde modern bilim adamlarının mitleri üç ana kategoriye ayırdığını belirtir:

- Saf Mitler: Saf mitler aynı zamanda ilk insanların bilimi ve dinidir. Genel olarak güneş, yıldızlar, çiçekler, fırtınalar ve volkanlar gibi fenomenleri konu olarak alırlar. İnsanların tanrılarına karşı nasıl davranmaları gerektiği hakkında bilgiler verirler. Bu mitler, dünyanın nasıl yaratıldığını, tanrıların kimler olduğunu ve hangi güçlere sahip olduklarını, bu tanrıların dünyayı nasıl etkilediğini ve insanların tanrıları nasıl memnun edebileceklerini anlatırlar. Bu tür mitlerde tanrılar ölümsüz olmalarına ve insanlardan çok daha güçlü olmalarına rağmen genelde insan şeklindedirler. İnsan gibi davranırlar ve insanlarla aynı duygulara sahiptirler. Ayrıca insanların doğayı anlamalarına yardımcı olurlar. Örneğin, güneş her gün doğar ve batır. Çünkü bir tanrı onu iter veya ona biner. Tanrılar ateş, gökyüzü, yeryüzü, su gibi de görülürler fakat genellikle insanların makineleri yönettiği gibi bu tür doğal olayları yöneten varlıklar olarak görülürler.

İnsanlar tanrıları olduğu müddetçe tamamen güçsüz durumda değillerdir. Tanrılarına hediyeler sunarak doğanın onlara zarar vermesini önleyebilirler.

- Kahramanlık Destanları: Kahramanlık destanları tarihin ilkel hali olarak görülürler. Kahramanlık mitlerinin en önemli fonksiyonu ise insanlara büyük adamların nasıl yaşaması ve ölmesi gerektiğini anlatmasıdır. İnsanları sosyal olarak birbirlerine bağlar ve o kültürün hedeflerini standartlarını bireylere öğretir. Genelde kahramanlar canavarlara ve diğer insanlara karşı savaşan insanlardır. Tanrılara karşı savaşanlar ise kahraman olarak görülmezler. Onlar günahkâr ve şarlatanlardır ve sonuç olarak cezalandırılırlar.
- Masallar: Masallar ise sırf eğlence olsun diye anlatılan gerçek olma gibi bir amacı olmayan hikâyeler olarak görülür. Örneğin Odysseus gibi seyyahların maceraları bu tür masallara örnek olarak gösterilebilir. Ancak eğlence olarak anlatılmaları onların herhangi bir anlamları veya güzelliği olmadığı anlamına gelmez. Onlar insanoğlunun ilk kurgusal hikâyeleridir ve o dönemde yaşayan insanların hayal güçlerini gösterirler (Weigel, 1973: 10-15).

-

Sonuç olarak mitin tanımı konusunda ve mitlerin türleri konusunda birbirinden farklı görüşler olmuş ve olmaya devam etmektedir. Ancak bilimsel bakış açısıyla bakacak olursak mitlere sadece uydurulmuş hikâyeler gözüyle bakmamız mümkün değildir. Bu bakış açısı elbette bazı evrelerden geçmiştir. Bu evreler ise sonraki başlıklarda incelenecektir.

3. MİTOLOJİ ANLAYIŞLARI

Bu bölümde öncelikle batı kültüründe mitoloji kavramı hakkında olumsuz yaklaşımlar ve bunlara yapılan eleştiriler üzerinde duracağız. Daha sonra ise mit denince akla gelen Eski Yunan döneminde mitlere yaklaşımı inceleyeceğiz. Ortaçağ Hristiyanlığında mitlere bakış açısının nasıl bir yöne evrildiği ve son olarak modern çağda nasıl yaklaşımlar sergilendiği üzerinde duracağız.

3. 1. BATI KÜLTÜRÜNDE MİTOLOJİ KAVRAMI HAKKINDAKİ OLUMSUZ YAKLAŞIMLAR

Mitler insanlık tarihi kadar eski olsun ya da olmasın mit eleştirileri, neredeyse mitler kadar eskiye dayanır. Batıdaki bu eleştiriler Plato'ya dayanır. Stoacılar ise bu eleştirilere mitleri alegorik bir şekilde yeniden yorumlayarak cevap vermişlerdir (Segal, 2006:325). Platon ve dönemin diğer filozofları, mit derleyicilerin dünyanın hakikatini anlayacak yeterli entelektüel birikime sahip olmadıklarını düşünürler (Batuk, 2009:28). Stoacılar ise gerçek olanın sadece maddi olacağı düşüncesiyle mitleri eleştirmişlerdir. Yani stoacılar göre evrene sadece logos hâkimdir. Batı kültüründe mitlere bakış açısı ve olumsuz yaklaşımların doğması ise Eski Yunan'dan modern çağa kadar ki yaklaşımlarla göz önüne serilebilir. Batı kültüründe mitlere karşı olumsuz bir yaklaşım sergileyen bakış açılarına göre mitler sadece masallardır ve asla kutsal hikâyeler olamazlar. Mitlerin yokluğu düşüncesi ise birçok bilim adamı tarafından eleştirilmiştir. Sophia Heller, *The Asence of Myth* isimli çalışmasında insanoğlunun uzun zamandır mitsiz bir dünyada yaşadığını öne sürer ve bunun modern dünyanın en büyük sorunlarından biri olduğunu iddia eder.

Sophia Heller mitlerin yokluğuyla ilgili dört yaklaşımın öne çıktığını belirtir:

- Yokluğun İnkârı: Bu bakış açısına göre mitler her zaman vardı ve var olmaya devam edeceklerdir.
- Yokluğun Kaynaşması: Bu yaklaşıma göre mitler eskisi gibi yaşamasalar da sembolik olarak hala canlılardır.
- Yokluğun Gerekliliği: Mitler modern dünyada temellendirilmeli ve anlamlandırılmalıdır. Yokluk belki de tek merkezdir.
- Yokluğun Aynı Anda Tanınması ve Kötülenmesi: Mitler insanoğlunun elindeki bir malzemedir. Bu hikâyeler gerçek olarak da görülebilir aynı zamanda geçmişte kalmış yalan hikâyeler gözüyle de görülebilirler (Heller, 2006: 28-29).

Birçok teorisyen mitin dinlerin alt dalı olduğunu söylemiştir. Tylor, Smith, Frazer, Harrison ve Hooke'a göre mit, modern bilimin ilkel bir kopyasıdır ve mitler yeryüzünün dini açıklamasını yapmaya çalışırlar. Bultman'a göre ise mitler, dini bir dünya görüşü sağlarlar ve ilkel olmaktan ziyade ebedidirler. Bazı teorisyenlere göre ise mitler yenisiyle değiştirilebilir bir şeydir. Örneğin, Tylor ve Frazer mitlerin çoktan

yerlerini bilime bıraktıklarını iddia ederler. Eliade ve Campbell ise bunun tersini iddia ederler. Yani mitler değiştirilebilir bir şey değildir ve insana dair (panhuman) bir şeydir (Segal, 1999:2). Segal ise bu konuda mitlerin ve bilimin birbirine zıt olduğunu söyler. Çünkü her ikisinin de aynı olayların direkt açıklamasını yapmaya çalıştığını ifade eder. Tanrılar mekanik güçlerle hareket etmezler, onlar, mekanik güçlerin işlerini yaparlar (Segal, 1999:7). Yani mitlerle dinlerin arasındaki fark mitlerin bütün dünyayı teolojik olarak açıklamaya çalışmasıdır. (Segal, 1999:9).

Detienne'ye göre mitler, boş ve sınırlı kurgulardır. Bilerek değiştirilmiş boş hikayelerdir ve çoktan ölmüş dedikodulardır (Heller, 2006:24). Antropolog olan Lucien Levy-Bruhl'a (1857 – 1939) göre mitik düşünce bilimsel düşüncenin zıddıdır. Ancak bir diğer antropolog Claude Levi – Strauss ise mitik düşüncenin bilimsel düşünce kadar disiplinli olduğunu düşünür (Segal, 1999:82). Hem Freud hem de Jung'a göre ise mitik düşünce hayali düşüncedir (Segal, 1999:82). Bu görüş açısını eleştiren Segal'e göre, mitik düşüncenin asla kaybolmaz. Örneğin bir uçak kazasında sağ kurtulan birkaç yolcu olunca kazanın bilimsel bir yolla anlatıldığını, kurtulanların ise Tanrının müdahalesiyle kurtulduklarını söyleyen modern dünyanın oturdukları yer dolayısıyla kurtulmuş olabileceklerini hiç hesaba katmadıklarını ifade eder (Segal, 2004:25). Coupe de bu konuda modern dünyanın *logosa* inanmada ısrar ettiğini ve logosun çıkış noktası olan *mitosu* görmezden gelmelerinin tehlikesinden bahseder (Coupe, 2009:85). Modern dünyanın hakikate bakış açısını eleştiren Veyne'ye göre inandığımız her şey hakikattir. Bu inandığımız şey Einstein'ın kuantum fiziğiye hakikat odur ya da inandığımız şey *İlyada* ise yine hakikat odur (Veyne, 1983:37). Aynı şekilde Veyne, modern dünyanın Freud'u yorumlarken onun eserlerinde de bilimsel kanıtlar, klinik deneyler olmamasına rağmen mitlere yaklaştıkları gibi yaklaşmadıklarından bahsederek modern dünyayı eleştirir (Veyne, 1983:49). Eliade, mitlerin asla yok olmayacağını iddia eder. Ona göre mitler, modern dünyada tiyatro oyunlarının, kitapların ve filmlerin içinde kamufle olmuşlardır (Heller, 2006:202). Heller de mitlerin yok olmadığını, sadece bakış açımızı değiştirip tanrıyı derinlerde yani mitlerin günümüzdeki köklerinde bulmamız gerektiğini belirtir (Heller, 2006:221). Leeuw ise aynı konuda fetişizmin kalıntılarının modern dünyada kukla, oyuncak gibi şekillerde devam ettiğini iddia eder. Modern sporlardaki maskotların da aynı kalıntılara ait olduğunu belirtir (Ünal, 1999:165).

Heyne'ye göre ise mitler zaman içinde değişikliklere uğramışlardır ve destansı özellikler katılarak süslenmişlerdir. Bu değişimden dolayı onların asıl durumlarını bilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla onlardaki özgün hikmete doğrudan doğruya ulaşamayız (Ünal, 1999:4). Aynı şekilde Müller mitlerin uzun bir tarihi süreçten sonra bizlere büyük oranda değişerek ulaştığını düşünür. Eğer mitler tarihi olarak yorumlanırlarsa insan topluluklarının hayat tarzları ile ilgili bilgilendirici olabilirler. Zamanımızda insanlar tarih duygusunu geliştirdikleri için mit yaratmaya son vermişlerdir (Ünal, 1999:5).

Batıdaki bu olumsuz bakış açısını eleştiren bilim adamları mitlerin dünyaya dair birçok şeyi anlamamıza yardımcı olacağını iddia ederler. Coupe, mitleri dünyayı keşfetmek için okumamız gerektiğini iddia eder. Mitlerin şimdiden geleceğe doğru bir dünyayı anlamak için bir mantık öne sürdüğünü belirtir (Coupe, 2009:88).

Batı kültüründe mitlere sadece Yunan mitlerinden ibaret ve eğlendirici hikâyeler gözüyle gören bakış açısı uzunca bir süre hâkim olmuştur. Aynı zamanda bizim toplumumuzda da mitolojiler masal gözüyle görülmüştür. Örneğin, Osmanlı Döneminde mitolojiyle ilk ilgilenenlerden biri olan Şemsettin Sami'ye göre, mitler zavallı insanların batıl inançlarıdır. Ama yine de bilinmesi ve öğrenilmesi gerekir (Batuk, 2009,28).

Ancak aşağıda inceleyeceğimiz Eski Yunan'dan başlayan tarihi süreçte her zaman mitlerin farklı okunması ve anlaşılması gerektiğini ileri süren görüşler de bu olumsuz bakış açısına eşlik etmiştir.

3.2. ESKİ YUNANDA MİTOLOJİ

Eski Yunan döneminde mit sözcüğünün hem pozitif hem de negatif bir anlamı vardı. Yunanca mitos kelimesi konuşma, açıklama veya hikâye gibi ağızdan çıkan sözcükler için kullanılırdı. En geniş anlamıyla ise *kelime* veya *konusma* anlamına gelmekteydi. Bazı Yunan filozoflar mitin anlamını gerçeğe aykırı hayali masallar olarak görürken, bazı filozoflar ise *şeylerin* orijinal ve esas hallerini nakleden anlamında kullandılar. Günümüzde de mitin bu iki farklı anlamda kullanımına devam

edilmektedir. Kimileri mitleri fantezi kimileri de gerçekleri anlamada bir araç olarak görmektedir (Paden, 1988:53).

Eski Yunandaki ilk uygarlıklarda kent yaşamı ile birlikte mitoloji değişmişti. Tanrılar artık insanoğluna uzak görünmeye başlamıştı. Uygar dünyanın bazı bölümlerinde eski tinsellik çökmüştü. Üstelik yerini dolduracak yeni bir şey de ortaya çıkmamıştı (Armstrong, 2005:54-55). Mitolojiye bakış açısı ise değişmeye başlamıştı. Örneğin Aristoteles, mitolojinin insanın hakikat karşısındaki şaşkınlık ve hayret duygusundan doğduğunu kaydetmişti (Bayat, 2007:35).

Yunanlılar kendi mitolojilerine inanırlar mıydı? diye soran Paul Veyne'ye göre inanmak, birçok anlama geldiği için bu soruya yanıt vermek kolay olmayacaktır. Nitekim Veyne'ye göre Yunanlılar şairlerin yalan söylediklerini biliyorlardı ancak anlatılan mitolojik karakterlerin bir zamanlar yaşamış olduklarına da inanıyorlardı. Yani Veyne'ye göre mit ve logos, yanlış ile doğru gibi birbirleriyle çatışmazlardı (Veyne, 1983:12). 'Yunanlılar mite gerçekten inanıyorlar idiyse, en azından onu kurmacadan ayırabiliyorlar mıydı?' sorusunu soran Veyne bu sorusuna şu şekilde cevap verir:

Homeros'un dinleyicileri genel hakikate inanıyorlardı ama Mars ile Venüs masalının zevkinden yoksun kalmak da istemiyorlardı. Çünkü konu kendi başına asla inanılmaz değildir ve "gerçeklikle" arasındaki mesafe bizi şaşırtamaz, zira hakikatler tamamen birbirine benzediği için bu mesafeyi fark etmeyiz bile (Veyne, 1983:37).

Eski Yunanda mitin ne doğru ne de yanlış olduğunu onun *tertium quid*¹ olduğunu belirten Veyne, dinleyicilerin hakiki mitleri ve uydurma mitleri aynı dikkatle dinlediklerini söyler (Veyne, 1983:46). Veyne'ye göre, M.Ö V. yüzyıldan M.S IV. yüzyıla kadar süren yaklaşık bin yıllık bir süreye yayılan dönemde Hristiyanlar da dâhil hiç kimse Aineias'ın, Romulus'un, Theseus'un, Herakles'in, Akhilleus'un ve hatta Dionysos'un tarihsel gerçekliğinden kesinlikle kuşku duymadı. Bunun sebebini ise Yunanlıların kendi mitolojilerini dadılarından ya da annelerinden çok uzun süre dinlemelerine bağlar (Veyne, 1983:60,61). Daha sonra mit eleştirisinin başladığını belirten Veyne'ye göre, bu eleştiri bilgi toplama yöntemlerinden doğmuştur. O, Yunanlıların mit eleştirisinin, *Akıl*'ın ilerlemesinin bir parçası olduğunu söyler

¹ Bilinen iki elementin birleşmesinden meydana gelen belirlenemeyen üçüncü element.

(Veyne, 1983:53). Eleştirilmeye başladıktan sonra artık mit, alıcı bulmak için kendine tarih süsü vermeye başlar (Veyne, 1983:66).

Veyne'ye göre o zamanlarda yapılan eleştirilerde, mitleri eleştirmek demek onun yanlışlarını ortaya koymak değildir. Daha çok ondaki *hakikat* temelini bulmak demektir (Veyne, 1983:80). O halde, bir mitin tamamen mitik olması olanaksızdır. Yunanlılar mitlerin ayrıntılarını eleştirebildiler. Ancak onların tamamını görmezden gelemediler. Tek tartışma konusu, mitolojinin yalnızca kısmen mi yoksa tamamen mi gerçek olduğuydu (Veyne, 1983:84).

Yunanlılar mitlerine hem inanıyor hem de inanmıyorlardı. Onlardan yararlandıkları zaman inanıyor, çıkarları kalmadığı zaman inanmaktan vazgeçiyorlardı (Veyne, 1983:113). Yani filozof için mit, felsefi hakikatlerin bir alegorisi, tarihçiler için ise tarihsel hakikatlerin bir deformasyonuydu (Veyne, 1983:89). Veyne, Yunanlıların bu deformasyonu düzelterip gerçek hakikate ulaşma çabalarından bahseder. Ona göre, Yunanlıların mitleri ayıklamaya çalışmışlardır. Yani Yunanlılar kendi tarihsel dönemlerinde gözlenmiş bir benzeri olmayan her şeyin saf dışı bırakılmasının yeterli olacağını düşünmüşlerdir (Veyne, 1983:96).

Eski Yunanda mitler sadece eğlence amaçlı dinlenmekteydi. İnsanların dünyaya ve ölüm sonrasına dair sorularının cevapları da mitlerdeydi. Klasik mitolojilerin insanların cevaplayamadığı soruları cevapladığı görüşü bu bakış açısını yansıtır. Örneğin mevsimlerin değişmesini şu anki bilgilerimizle açıklayabilirken eski Yunan ve Roma'da bu tür olaylar mitolojilerle açıklanmaktaydı. Kevin Osborn ve Dana L. Burhess'e göre eski Yunanda mitler şu soruları cevaplamaya çalışmışlardır:

- Güneş neden her gün doğar ve geceleri nereye gider?
- İnsanoğlu ateşi nasıl bulmuştur?
- Neden çiçeklerin belli renkleri vardır veya neden ayçiçeği güneşe doğru döner?
- Neden Afrikalı insanların teni koyudur?

Ayrıca Eski Yunanda mitler insanoğlunun daimi büyük sorularına cevap bulmaya çalışmışlardır. Örneğin:

- Dünya nasıl yaratılmıştır?
- Tanrılarla insanlar arasında ne gibi farklar vardır?
- İlk insan nereden gelmiştir?
- Sevgi nedir?
- İnsanlar neden acı çekerler?
- Öldüğümüzde ne olur (Osborn – Burhess, 2004:6).

Platon ve Aristoteles ile birlikte mite karşı Batılı zihniyetlerin takındığı tedirgin durum nedeniyle tektanrıcılar, belli aralıklarla kendi dinlerini felsefenin akılcı ölçütlerine uygun kılmaya çalıştılar. Gelgelelim çoğu bunun yanlış olduğu sonucuna varacaktı (Armstrong, 2005:74). Armstrong’a göre, Eski Yunanda başlayan felsefe çalışmaları o güne dek birbirini bütünleyen *mitos* ile *logos* arasındaki uçuruma yol açmıştır (Armstrong, 2005:70). Nitekim mitlerin arkaik toplumlara ait hikayeler olarak görülmesini eleştiren Eliade aslında arkaik toplumlar ile modern dünya arasında bir kopma olmadığını belirtir. Örneğin ulusal bayrakların arkaik toplumlardaki sembollerden geldiğini ifade eder (Eliade, 1960:24).

Veyne’ye göre mit, günün birinde kuşkulu bir geleneği niteleyen hafiften küçümseyici bir sözcük olup çıkmıştır (Veyne, 1983:72). Bunun sonucu olarak Helenistik dönem ve Roma dönemi yazarları bazı efsanelerin ayrıntılarına girdiklerinde kararsız bir görüntü arz ederler (Veyne, 1983:75). Ancak hiçbir zaman mitlerin tamamen yalan olduğu görüşü bu dönemde hâkim olmamıştır. Çünkü *hiçbir şey başlangıcı itibarıyla veya baştan sona yalan olamaz* (Veyne, 1983:79) mantığı güdülmüştür.

Hakikatin tek değişmezi var olma iddiasıdır ve bu iddia yalnızca biçimle ilgilidir. Düşsellik ise bir psikolog ya da antropolog sözcüğü değil, başkalarının inançları konusunda dogmatik bir yargıdır (Veyne, 1983:118). Veyne’nin bu bakış açısı başka halkların hakikatlerine karışmama ilkesine dayanır.

Yunanlılar asla mit tamamen yanlıştır ve hiçbir şeye dayanmamaktadır dememişlerdir (Veyne, 1983:148). Nitekim Bruce Lincoln de Eski Yunan’da mitlerin (*mitheomai*) doğru hikâyeler, efsanelerin (*legein*) ise yalan hikâyeler anlamına geldiğini iddia eder (Lincoln, 1999:4). Logos teriminin ise bugün kullandığımızın aksine kadınların, gençlerin, güçsüzlerin ve kurnazların kullandığı sihirli, cazibeli, çekici fakat yanıltıcı ifadeler için kullanıldığını ifade eder (Lincoln, 1999:410).

Örneğin Empedocles'in şiirinden alıntı yapan Lincoln bir şiirde *bu mittir yani yanlış ve hatalı değildir* denildiğini belirterek eski Yunanda mitlere bakış açısını açıklamaya çalışır. Veyne bu konuda, hakikatin sadece vazgeçemediğimiz tercihler olduğunu ifade eder (Veyne, 1983:163). Mitleri okurken de örneğin Hesoid'in şiirleri bize saf mitolojik heyecan verici hikayeler anlatmaz. Aynı zamanda Yunanlılar tarafından yapılmış olan bilimsel gelişmelerin ve teorilerin de açıklamasını verir (Thury-Devinney, 2009:25).

Eski Yunan'da felsefenin gelişmesi ile mitlerin sorgulanmaya başlanmış olduğunu gördük. Bu dönemde, bilim ve mitoloji karşı karşıya gelmiş ve birbirlerinden kopmaya başlamışlardır. Bu kopma günümüze kadar gelmiştir. Ancak birçok bilim adamına göre bu mit ve bilim asla birbirinden tam olarak kopmamışlardır.

3.3. ORTAÇAĞ HİRİSTİYANLIĞINDA MİTOLOJİ

Ortaçağ Hristiyanlığında mitlere bakış açısında özellikle gnostik düşünce hâkim olmuştur. Örneğin milattan sonra ikinci yüzyıl başlarından itibaren Marcion, Valentinus ve Ptolemy gibi Hristiyan gnostikler, Kitabı Mukaddes'e yönelik oldukça ağır eleştiriler getirdiler. Örneğin Sinoplu bir hermetik olan Marcion, düalist bir yaklaşımla Eski Ahit'te ortaya konan tanrının, kötülükler âlemini yaratan ve hukukun despotizmini dayatan bir tanrı olduğunu ifade etmiştir (Gündüz, 1997:68). Menander'e göre *İlk Güç* bilinmemektedir ve dünya melekler tarafından yapılmıştır. Saturnisus'a göre bilinmeyen Baba, melekleri, kuvvetleri ve hükümdarlıkları yarattı ve dünya yedi tane özel melek tarafından yaratıldı. Bir insan da onlarla beraber çalıştı, daha sonra ise melekler Yahudilerin tanrısına isyan edip yok etmeye geldiler (Jonas, 1958:132). Bazı Hristiyan Gnostiklere göre tek tanrılı dünya figürü meleklerin çeşitliliğini absorbe etmiştir. İncil'deki temsil edilen tanrı haline gelmiştir ve bu tanrı figürü tek yaratıcıdır. Cerinthus'a göre, İsa ilk defa bilinmeyen tanrıya nasihat etmiştir. Ancak Marcion'a göre ise Musevi diğer peygamberlerin telkinde bulunduğu tanrı bilinen tanrıdır (Jonas, 1958:136).

Gnostik düşüncede mitolojilerin önemli bir yeri olduğunu belirten bilim adamları Marcion'u diğerlerinden ayrı değerlendirirler. Jonas'a göre, Sinoplu Marcion'un gnostik düşüncede eşsiz bir yeri vardır ve tereddütsüz bir şekilde

Hristiyan ortodoksluğuna karşı en büyük meydan okumayı yaptığı söylenbilir. Onun  ğretisi gnostik düşüncenin aksine mitolojiden arındırılmıştır. O dünyanın oluşumuyla ilgilenmez. Kutsal veya yarı kutsal figürleri çoğaltmaz, alegoriyi reddeder (Jonas, 1958:137). İki tanrı olduğu tezini  ne süren Marcion’a göre adalet ve iyilik birbirlerine zıt özelliklerdir,  yleyse bunlar tek tanrıda bulunamaz (Jonas, 1958:141). Origen ise bunun tam tersini düşünür. Ona göre gerçek anlam ancak alegorik yorumlarla anlaşılabilir (Gündüz, 1997:69). Origen eş sesliliğin (*homonym*)  neminden bahseder ve İsa’nın havarileri tarafından yazılmış mektupları (*epistle*) anlamının tek yolunun bu olduğunu söyler. Yani ona göre bu metinlerde geçen kelimelerin birden çok anlamı vardır ve önemli olan gerçek anlamı yakalayabilmektir (Tzamalikos, 2007:4). Antakya ekolü ise alegorik yorumların çıkarılması gerektiğini savunmuştur.

şinasi Gündüz makalesinde Torah’ı ve Torah kıssalarını Kuran ile karşılaştırır. Torah’ın okuyucusuna tarihsel bilgi vermeyi ön plana çıkararak bir literatür görünümünde olduğunu belirtir (Gündüz, 1997:65). Bunun gerekçesi olarak da tüm olaylarda olayların zamanı, yeri ve oluş şekli konularında ayrıntılı bilgiler verilmesini  ne sürer. Kur’an kıssalarında ise muhatabı asıl vurgudan uzaklaştıracak zaman, mekân, detaylar ya da kahramanların soy soplaları ve benzeri ayrıntılara yer verilmez diyerek aradaki farkı ortaya koyar. Marcion’dan bahseden Gündüz onun Eski Ahit konusunda alegorik metodolojiyi kabul etmeyip reddettiğini belirtir. Gündüz, Ortaçağ Hristiyanlığında Hristiyanlık kutsal kitap yorumları konusunda erken dönemlerden itibaren iki önemli merkezin olduğunu söyler ve bunların İskenderiye ve Antakya ekolleri olduğunu belirtir (Gündüz, 1997:69).

Ortaçağ Hristiyanlığında genelde dini ve mitolojiyi yorumlarken sembollerin yorumlandığını görmekteyiz ancak bu görüş açısına başta Marcion olmak üzere bazı d ş n rl r karşı çıkmışlar ve dini sembollerden ve mitlerden arındırmaya çalışmışlardır.

Genel olarak Orta  ağ Hristiyanlığında mitolojik bakış açısının kutsal kitaplardaki kıssaların incelenmesi şeklinde geliştiğini anlamaktayız. Modern  ağda ise mitolojiye bakış açısı tamamen değişmiştir.

3.4. MODERN ÇAĞDA MİTOLOJİ

Mitoloji çalışmaları ikinci dünya savaşından sonra hızlanmıştır. Bunun sebebi olarak da etkileyici çalışmaların Georges Dumezil tarafından yapıldığını ve onun devamında özellikle Eliade'nin çalışmalarının birçok bilimsel çevreyi etkilediğini söyleyebiliriz.

İkinci dünya savaşından sonra mit çalışmalarının merkezi Almanya'dan Fransa'ya geçmiştir. 1946 ve 1949 arası en önemli ve etkileyici çalışmalar üç önemli bilim adamı tarafından yapılmıştır. Bunlar, Georges Dumezil (1898 – 1986), Claude Levi-Strauss (1908 – 2009) ve Mircea Eliade'dir (1907 – 1986). Dumezil, Strauss ve Eliade'yi etkilemiş ve fikirlerinin oluşmasında önderlik etmiştir (Lincoln, 1999:142).

Batuk modern zamanlarda geliştirilen mit teorilerini şu şekilde sıralamıştır:

- Bilişsel (cognitive) Kategorilerin Kaynağı Olarak Mit: Mit, anlaşılmaz/esrareniz fenomenler için bir yorum olarak görüldü.
- Sembolik Yorumların Bir Formu Olarak Mit: Bu teoriye göre mit, şiir ve müzik gibi diğer yaratıcı aktivitelerle birlikte değerlendirilmektedir. Mitin de kendine ait kuralları vardır.
- Bilinçaltının Bir İzdüşümü Olarak Mit: Mit bilinçaltının ürünleridir. Bütün insanları paylaştığı kolektif ürünlerdir. Jung ve Freud'un yorumları bu doğrultudadır. Freud'a göre mitler „gündüz düşleridirler. Rüya bilincin uykuda olduğu anda bilinçaltının açığa çıkmasıysa mitler de uyanırken bilinçaltının açığa çıkmasıdır.
- İnsanın Hayata Adaptasyonunda Entegrasyonu Sağlayan Bir Faktör Olarak Mit: Buna göre mitlerin kendine özgü bir dünya görüşü vardır. İnsanlar mitlerle beraber hayata tutunurlar. Geçmişle bağ kurarlar.
- Davranış Kalıbı Olarak Mit: Bu teoriye göre mitler insanlara rol model anlamında davranış örnekleri sunarlar. İnsanlar mitlerdeki kahramanları örnek alırlar.

- Sosyal Yapının Meşrulaşması Olarak Mit: Mitler sosyal yapının devamlılığını sağlamada çok önemli işlev görürler. Toplum arasında ortak bir geçmiş olmasını sağlar.
- Sosyal İlgilerin Belirleyicisi Olarak Mit: Buna göre mitler rastgele oluşmuş öykü koleksiyonu olarak kabul edilmezler. Toplumdaki sosyal ilgiler, gelenekler ve mitler arasında bir ilişki söz konusudur.
- Kültürel ve Sosyal Yapının Aynası Olarak Mit: Bu teoriye göre mitler bize içinden çıktığı kültür ve toplumun resmini sunarlar.
- Tarihsel Durumun Bir Sonucu Olarak Mit: Mit, belli bir tarihsel durumun ya da olayın öykü diliyle aktarımıdır. Bu yüzden mitlerde geçen olaylar tarihsel olarak da araştırılmalıdır.
- Dini İletişim Olarak Mit: Mitler, tanrı ya da tanrısal bir kaynaktan insanlara gönderilen bir mesaj olarak düşünülür.
- Dini Bir Kategori Olarak Mit: Mitler vasıtasıyla dinin sosyal ya da hukuki normları aktarılır.
- Yapı İçin Araç Olarak Mit: Buna göre mitler yapılardır ve dil ve paradigmatik açıdan tahlil edilirler (Batuk, 2009:34-35)

Segal'e göre mitolojiye bakış açısı on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda önemli bir farklılık gösterir. 19. yüzyıl teorileri genellikle mitleri doğal dünyanın konusu olarak görmeye meyillidir ve mitlerin de bu dünyayı lafzi veya sembolik olarak açıkladıklarını iddia ederler. Yirminci yüzyıl yani modern teoriler ise miti bilimden ayırmak zorunda olmadıklarını, mitin eski bir bilim tarzı olduğunu iddia ederler (Segal, 2004:3).

Bazı bilim adamları 18. yüzyıldan itibaren mitlerin daha yüksek bir uygarlığın mahsulü olduğu görüşünden vazgeçerek ters kutba yöneldiler. Yani bu görüşe göre mitler, insanoğlunun çocukluk dönemine ait hakikatler barındıran şiirsel ifadelerdir (Bayat, 2007:34). Örneğin Freud'a göre bütün Yunan mitolojisi, belirli psikolojik kompleksin gerçek olmayan yansımasıdır. Onun fikrine mit, nevroz vaziyetinde olan beşeriyetin kolektif rüya görmesidir (Bayat, 2007:47). Bu görüşleri eleştiren Bayat'a

göre, gelişmiş toplumlarda da mitoloji kutsallığını inanç bağlamında yaşatır ve hayatımızın bir parçası gibi eski işlevini sürdürür. Örneğin Hristiyanlıktaki İsa şahsiyetinin peygamberden ziyade bir mitolojik ilaha döndüğünü ifade eder (Bayat, 2007:74,75). Bu konuda Tylor'a göre mitsiz bir din mümkün değildir. Aynı şekilde Paden ise, bütün dinlerin dilinin mitik olduğunu ifade eder (Paden, 1988:74). Mitler olmadan inananlar tanrılarının kim olduğunu, tanrılarının hangi fenomenleri kontrol ettiklerini ve tanrılarının hiyerarşilerini bilirler. Ancak tanrılarının biyografilerini, eski davranışlarını, tanrılar ve insanlar arasındaki ilişkileri mitler olmaksızın bilemeyeceklerdir (Segal, 1999:13).

Laurence Coupe, mitleri anlama ve okuma anlamında aydınlanma çağında iki görüş açısının ön plana çıktığını belirtir. Bunlardan biri alegorik yorum diğeri ise radikal tipolojidir (Coupe, 2008:93). Coupe, alegorinin evcilleştirilmiş mit olduğunu söylerken (Coupe, 2008:97) alegorinin mitolojiden arındırmaya pozitif bir bakış açısı olduğunu söyler. Alegorik bakış açısına göre mitler eski çağlarda kalmış olmasına rağmen bireysel çıkarımlar yapmak mümkündür. Canlılığını yitirildiği düşünülen mite alegori diyen bu düşünce tarzı sembollerden çıkarım yapmaya çalışır. Coupe, tipolojiyi ise mitlerin kusursuz bir mitografiye dönüştürülerek kurtarılması olarak ele alır. Ona göre tipolojik yaklaşımın iki şekli vardır: Bunlardan Ortodoks tipolojisinin İsa'nın bütün kıssalarını doğru kabul edip bunları bir doktrine veya *logosa* dönüştürmeye çalıştığını, yani bir nevi mitolojiden arındırma çalışması olduğunu belirtir. Radikal tipolojide ise mitler diğer mitlerin oluşmasına sebep olur ve bunun olmasında bir sakınca yoktur. Yani mitik dürtü sonsuz bir şekilde devam eder. Ortodoks tipoloji mitleri bitmiş şekilde görürken radikal mitoloji bu sürecin devam ettiğini iddia eder. Coupe günümüz dünyasında ise alegorinin mitleri betimleme anlamında iki farklı türünün daha olduğunu belirtir. Bunlar 'rasyonel' ve 'euhemeristic'² yaklaşımlardır ve bu yaklaşımların her ikisi de alegorinin negatif bakış açılarıdır (Coupe, 2008:108).

Mit ve mitoloji terimleri, din bilimlerinde ve diğer sosyal bilimlerde sıklıkla kullanılmaktadır. Genellikle bütün kültürler kendi hikâyelerini mit olarak görmezken diğerlerinin gerçekdışı mitler olduklarını düşünmüştür. Bu elbette bilimsel bir bakış açısı değildir. Smart'a göre bütün hikâyeler tarihi gerçeklikten ziyade görünmeyen ilahi ve kutsal anlamlara sahiptir. Smart bunlara *parahistorical* der (Smart, 1995:130).

² Mitlerin gerçek olay veya kişiler üzerine kurulduğunu ileri süren teori.

Mitlere karşı olumlu ve olumsuz bakış açılarının sebebinin teoloji ve Dinler Tarihindeki bakış açısındaki farklılığın sebep olduğunun düşünen Wyatt, teolojinin mitleri yalan hikâyeler gözüyle gördüğünü, Dinler Tarihi disiplininin ise mitlerin dini değerlerle, doktrinlerle, inanışlarla ve paradigmalara iletişim kurmanın yolu olarak gördüğünü ifade eder (Wyatt, 2005:158).

Bu görüşlere rağmen Batı kültüründe mit kelimesi negatif anlamda kullanılır. Bilimsel kültür mitolojiyi eskiye ait ve insanoğlunun mantık öncesi *prelogical* zamanından kalma olduğunu düşünür. Batılı okuyucular mit ile ilgili fikirlerini Yunan edebiyatından almışlardır. Sonuç olarak mitleri sadece Tanrılar ve kahramanlar hakkındaki fantastik ve eğlendirici hikâyeler olarak görmektedirler (Paden, 1988:70). Oysa Paden'e göre mitler o kadar önemlidir ki bu önemi şu tanımla anlatır: *Mitler, kaybolmuş ve kırılmış ruhların ve bedenlerin ilacıdır* (Paden, 1988:89). Eliade ise bu konuda modern toplumların yaşadığı krizlerin sebebinin onlara uygun mitolojiler olmamasına bağlar (Eliade, 1960:24). Batı toplumunun yeni kahramanı, bundan böyle toplumunun yararı için bilinmeyen dünyalara girmeyi göze alan bilim adamı ya da mucit olmuştur (Armstrong, 2005:84). Blaise Pascal, batının bilime saplantılı halini anlatırken uçsuz bucaksız evrenin sonsuz sessizliğinin çağdaş bilimle bozulduğunu aklına getirdiğinde dehşet içinde kaldığını söylemişti (Armstrong, 2005:88). Çünkü gerçek *gözle görülür ve gösterilir* olana indirgenmişti. Buysa dinden başka sanat ve müzikle anlatılan gerçekleri de dışlıyordu (Armstrong, 2005:91).

Bu bakış açısına rağmen modern dünyada mitlere olan ilgi hiçbir zaman bitmemiştir. Örneğin Devinney *Introduction to Mythology* kitabında, New York şehrindeki kanalizasyonlarda yaşayan devasa timsahlar olduğu hikâyesinden bahseder (Thury-Devinney, 2009:5). *New York Times*'in 10 Şubat 1935 tarihli sayısında New York kanalizasyonlarında bir adet timsah bulunduğu bile yazılmıştır. Psikologlar, bu tür hikâyelerin ya da mitlerin şehirde yaşayan insanların korkularından oluştuğunu belirtmişlerdir. Böylece timsahlar şehrin bilinmeyen yönlerini anlatan korku ifadesi haline dönüşmüştür. Hikâyenin yalan olduğu aşikârdır. Yani New York kanalizasyonlarında timsahlar yaşamaz. Ancak bu hikâye şehirde yaşayan insanların korkularını ve çatışmalarını anlamamıza yardımcı olacaktır. Yani New Yorklular ve onların kültürlerine ait birçok şey bulmamızı sağlayacaktır. Bu tür hikâyeler için Türkiye'den de Van Gölü canavarını örnek olarak gösterebiliriz. Bu mitleşmiş

hikâyede de aslında bütün insanlar bir yandan bu hikâyenin bir uydurmacadan başka bir şey olmadığını bilirken bir yandan da ulusal televizyon kanalları canlı yayınlar yapmışlardı ve canavarı görüntüleyebilmek adına göl kenarında nöbetler tutulmuştu. Bu durumdan insanların mitlere ihtiyaç duyduğunu, mucizeler beklediklerini çıkarabiliriz.

Bütün bu görüşlere rağmen Armstrong'a göre insanoğlu kahraman arayışını sürdürmüştür. Örneğin Elvis Presley ve Prenses Diana, bir çırpıda mitolojik varlıklara, dahası dinsel kültlere dönüştürülmüştü (Armstrong, 2005:92-93). Mitlerin öneminden bahseden Armstrong, dünyamızı yalnızca bir *kaynak* olarak kullanmak yerine yeryüzüne kutsal gözüyle bakarak bir kez daha saygı göstermemize yardımcı olan mitlerdir. Bu can alıcı bir durum, çünkü teknolojik dehamıza ayak uyduracak bir tür manevi devrim olmadıkça gezegenimizi koruyamayız (Armstrong, 2005:94) diyen Armstrong dünyanın ve doğanın korunmamasını mitlerle kopan ilişkiye bağlamıştır.

Fuzuli Bayat, batı uygarlığının ve modern dünyanın mitlere bakış açısını eleştirir. O batı uygarlığı mitleri süslenmiş hikâyeler olarak görse de aslında mitler yaşayanlar için bir iletişim aracıdır (Bayat, 2007:9). Örneğin mitlerin reklamlarda kullanımını araştıran Elif Akçam'a göre, mitsel öğeleri taşıyan reklamlar sıkça kullanılmaktadır. (Akçam, 2007:100).

Modern çağda da mitleri okuma ve anlama konusunda farklı görüşlerin ortaya atıldığını görüyoruz. Fenomenolojik bakış açısı mitleri bilimsel bir şekilde incelemek gerektiğini ortaya atar. Bir sonraki başlıkta ise bu bakış açısını incelemeye çalışacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN FENOMENOLOJİSİNDE MİTOLOJİ ANLAYIŞI

3.1. DİN FENOMENOLOJİSİNDE MİTOLOJİ ANLAYIŞI

Fenomenolojik bakış açısı öncelikle mitleri masal, efsane ve fabldan ayırt etmeye çalışmıştır. Dinler tarihçileri için mit, asla *saf mit*, *fabl* ya da *düzmece hikâye* anlamına gelmez. Aksine mit, dini gelenekte geçerlilik ve anlam ileten kelime ya da konuşmadır (Aydın, 2013:265). Din fenomenologları da mitoloji anlayışlarını ortaya koyarken mitlerin, masallardan, destanlardan ve efsanelerden nasıl ve ne yönlerle ayrıldığını ifade etmeye çalışmışlardır.

Masal ile mitin farklı olduğunu ifade eden Fuzuli Bayat'a göre, zamanla mitlere özgü kutsallığın azalması veya sonunda kaybolması masalların büyük bir ölçüde ortaya çıkmasını sağlamıştır. Masalın kutsalı ironik bir biçimde anlatmaya çalıştığını belirtir (Bayat, 2007:92). Daha sonra ise masalın inandırma kaygısından uzak bir tür olduğunu ve bu özelliğiyle mitolojiden ayrıldığını belirten Bayat bu görüşlerini şu şekilde ifade eder:

En başlıcası masalın inandırıcılık kaygısının olmaması değil, ilahi güce duyulan gereksinimin tercih edilmemesi, en korkunç olayların da dinleyiciyi hayali bir ortamdaki koparamadığı gerçeğidir. Dinleyici her nedense masalın optimist bir sonla biteceğine inanmıştır. O nedenle olayın dramatikliği onu fazla rahatsız etmez (Bayat, 2007:95).

Ayrıca bilim insanları masallar ile mitlerin zaman kipleri ve masallarda bulunan *bir varmış bir yokmuş* gibi tekerlemelerin olması yönüyle de ayrıştıklarını ifade etmişlerdir ancak masalların mitlerle tamamen ilişkisiz olduğunu ileri sürmek de mümkün görünmemektedir. Örneğin Campbell, masalların da mitik unsurlar içerdiğini belirtir. Ona göre masallar çocuk mitleridir (Campbell – Moyers, 1995:112). Bettelheim'e göre ise hem mitler hem de peri masalları büyüme problemiyle ilgilenirler ancak mitler bu probleme çözüm bulamaz ve çocuklukla bağı kesmezken, peri masalları gerçekçi çözümler sunar ve büyümeye, yetişmeye yardımcı olurlar (Segal, 1999:63).

Destanların ise kökleri ve kaynakları itibariyle mitolojiye masallardan daha yakın olduğunu belirten Fuzuli Bayat, masalların mit dünyasıyla ilişkilerini kopardıklarını ancak destanların halen mit dünyasının içinde olduklarını ifade eder. Ancak destanların dünyayı epik olarak mitlerin ise mitik olarak algıladıklarını belirterek farklılıklarını ortaya koyar (Bayat, 2007:100). Batuk ise destanların mitlerin aksine seküler olduklarını, kutsalı anlatmadıklarını ve ana teması olarak tanrıları değil insanları aldıklarını belirterek mitler ve efsaneler arasındaki farkı ortaya koyar (Batuk, 2009:36).

Fuzuli Bayat, mitlerin efsaneler ile olan farkını ise mitlerin esasen tabiat olaylarını konu aldığını, efsanelerin ise sosyal hadiseleri ele aldığını belirterek ortaya koymaya çalışır (Bayat, 2007:119).

Paden, mitlerin diğer öykü türlerinden kesin olarak farklı olduğunu belirtir. Paden'e göre, kutsalı anlatma özelliği, miti diğer öykü türlerinden ayırır. Örneğin, mit peri masallarından farklıdır. Çünkü peri masalları yalandan mekânlarda, var olmayan bir zamanda ve kasıtlı olarak kurgulanmış karakterlerle oluşturulur. Oysa mitler, gerçek zaman ve mekânlarda, gerçek kahraman ve atalarla, gerçek tarihi karakterler ve olaylarla oluşmuşlardır. Dışarıdan bakanlar için hayali görünebilir ancak mitler inananlar için gerçek dünyayı temsil eder. Peri masalları ise tam tersine eğlence içindir ve inandırıcı değildir. Tipik bir peri masalı *bir varmış bir yokmuş...* diye başlarken, tipik bir mit ise *başlangıçta...* diye başlar (Paden, 1988:72). Mitlerde insan, hayvan ve diğer olağanüstü varlıklar kutsaldır. Aynı zamanda zaman ve mekan da belirsizdir. Bütün olaylar mitik devirlerde geçer. Mitik devirler ise en eski ve en mükemmel zamandır. Bu mükemmeliyet zamanla bozulmuştur (Seyidoğlu, 2014:42).

Eğer mitlere sadece hikâye gözüyle bakacak olursak bütün mitleri hikâye olarak kabul ederiz. Fakat bütün hikâyelerin mit olduğunu kabul etmeyiz. Örneğin fıkralar hikâyedir ve genellikle varoluşa ait bilgiler de içerirler. Ayrıca neredeyse bütün fıkralar aslında ciddi konular üzerinedir. Bu konular ölüm, cinsiyet, savaş ve diğerleridir. Drama ve kurgulara da peri masalları gözüyle bakamayız (Smart, 1995:131). Mit kelimesinin bu negatif anlamından dolayı günümüzde örneğin *kanser hakkında on mit* gibi ifadelerle karşılaşmaktayız (Paden, 1988:71). Buradaki mit kelimesi ile kanserle ilgili on yalan ifade edilmekte yani mit kelimesi yalanla eş anlamlı hale getirilmektedir. Andrew Von Hendy'ye göre bu konuda mit zıt duyularla

kullanılmaya alışılmış bir kelimedir. Yani özel saygı duyulan geleneksel hikâye veya yaygın bir şekilde inanılmış yalan gözüyle görülerek günlük hayatımızda kullanılır (Hendy, 2001:299). Mitlere nereden bakıldığı da bu duruma sebep olur. Örneğin Müslüman olmayan biri için Hz. Muhammed'in miraca yükselmesi sadece bir öyküdür. Oysa inanan için durum aynı değildir. Yani mitler onlara inanan insanlar olduğu müddetçe yaşamaya devam ederler.

Fenomenologlara göre, her ne kadar mitler genellikle kurgu anlamında kullanılsa da aslında gerçeklik hakkında hikâyeler anlatırlar. Şimdi bize Indiana Jones'un Maceraları, Yıldız Savaşları veya Lost ne kadar yakınsa mitler de o kadar yakınlardır (Thury-Devinney, 2009:3). Campbell mitlerin yalan olmadığını metoforik şiirler olduğunu söyler. Mitler sondan bir önceki doğrulardır. Sondan bir öncekidir. Çünkü esas doğrular kelimeye dökülemezler. Mitoloji sınırın dışına çıkmamızı sağlar. Yani bizleri içten içe bildiğimiz fakat kelimelere dökülemeyen doğrulara ulaştırır (Campbell – Moyers, 1991:134).

Fenomenologlar mitlerin gerçeklik hakkında hikâyeler anlattığını iddia ederken aynı zamanda mitlerin yaşamaya da devam ettiklerini iddia etmişlerdir. Birçok fenomenolog gibi Seyidoğlu da mitlerin birtakım değişiklikler geçirse de hala modern çağda yaşamaya devam ettiğini ileri sürer. En dikkat çekici olanlar ise merasimlerdir. Müzik dans ve resim gibi güzel sanatların bazı dalları bu merasimlerden etkilenerek ortaya çıkmıştır. Mitolojilerdeki kutsal unsurlar unutulunca ise mitolojiler masallar ve efsanelere dönüşmüşlerdir (Seyidoğlu, 2014:9). Catherine Bell, Güney Amerika'da ilksel kabilelerin dini ritüellerini araştırırken sürekli dans gösterileriyle karşılaştığını ve günümüz modern dansların da aslında dini ritüellerden kalanlar olduğunu ifade eder (Bell, 1997: 46). Bazı sanatların belli toplumlarda daha önemli olması da mitolojilere dayandırılır. Örneğin, Türklerde demircilik sanatının öneminin Ergenekon destanına bağlı olduğu iddia edilir (Seyidoğlu, 2014:10). Burada belki sanat yerine zanaat terimini kullanmak daha doğru olacaktır. Ama sonuç olarak bir topluluğun mitlerini anlayarak o toplumun davranışlarını anlamının da mümkün olduğunu gösteren bir örnek olarak alınabilir.

Modern çağda mitlerin izleri ay isimlerinde ve gezegenlerin isimlerinde de görülür. Gezegen isimlerinin tanrıların özelliklerinden etkilenerek verildiği belirtilir. Örneğin:

- En büyük gezegene en büyük tanrının ismi verilmiştir (Jupiter).
- En hızlı yörüngede dönme hızına sahip olan gezegene tanrılar arasındaki iletişimi sağlayan tanrının ismi verilmiştir (Mercury).
- Kırmızı gezegene savaş tanrısının ismi verilmiştir (Mars).
- En uzak ve en karanlık gezegene yeraltı dünyasının tanrısının ismi verilmiştir (Plüto) (Osborn, Burgess, 2004: XIX).

Lincoln, fabl, efsane, tarih ve mitleri doğruluk, inandırıcılık ve etki gücü bakımından şöyle bir tablo sunar (Schilbrack, 2002:9) :

	<i>Doğruluk iddiaları</i>	<i>İnanılabilirlik</i>	<i>Etki gücü</i>
Fabl	-	-	-
Efsane	+	-	-
Tarih	+	+	-
Mit	+	+	+

Fenomenolojik bakış açısına göre mitler, sadece geçmişte yaşamış insanları anlamamıza yaramaz. Aynı zamanda mitler bugünkü insanın davranışlarını da anlamamıza yardımcı olurlar. Seyidoğlu, mitlerin sadece hayvanların, bitkilerin ve insanların menşeyini anlatmadığını aynı zamanda bugünkü insanların da nasıl yaşadıklarını, hangi şartlarda ve hangi kurallara göre yaşadıklarını anlattığını iddia eder (Seyidoğlu, 2014:18). Susan A. Johnston, mitlerin gerçek olmayabileceğini fakat kesinlikle doğru olduğunu belirtir. Örneğin filmlerin veya kitapların da kurgusal olduğunu yani gerçek olmadığını oysa doğru olduklarını ve insanoğluya ilgili birşeyler anlattığını ifade eder ve anlatılanların toplum için bir anlamı vardır (Johnston, 2009:17). Yani mitleri anlamak demek toplumun dünyaya bakışını ve kültürlerini anlamak demektir.

Campbell mitlerin dört fonksiyonu olduğundan bahseder:

- Mistik Fonksiyon: Evrenin ve kendimizin ne kadar harika olduğunu anlamamızı sağlar. Ayrıca bütün bu düzenin gizemini hissetmemizi sağlar.
- Kozmolojik Boyut: Bu boyut aynı zamanda bilimin ilgilendiği alandır. Günümüzde insanlar bilimin bütün cevaplarını sunduğunu düşünür ancak bilim sadece nasıl bir işleyiş olduğunu bize anlatır. Örneğin bilim bize yanma olayının nasıl gerçekleştiğini anlatırken mitler ise ateşin ne olduğunu anlatmaya çalışırlar.
- Sosyolojik Boyut: Sosyal düzeni destekleyen ve onaylayan fonksiyonudur. Mitlerin bu boyutu muazzam bir şekilde bütün toplumlarda farklılık gösterir. Örneğin, bazı mitlerde çok eşlilik bazılarında ise tek eşlilik onaylanır. Bu farklılık nerede yaşadığınıza ve hangi kültüre ait olduğunuza göre çeşitlilik gösterir.
- Pedagogik Fonksiyon: Campbell insanların özellikle mitlerin bu boyutuyla iletişim kurmalarının önemini vurgular. Mitlerin bu boyutu insanlara bütün koşullarda nasıl yaşanabileceğini anlatır (Campbell – Moyers, 1991:33-34).

Mitlerin insanların nereden geldiği sorusuna menşe mitleri cevap verir. Menşe mitlerinde her zaman yeniden doğuş ümidi vardır. İlkel toplumlarda tedavi etmek yoktur. Onlar kaynağa yani ilk başlangıca dönerek yeniden yaratırlar. En kıymetli hazine başlangıçtır. Mitlerin tekrarlanmasıyla toplum da onunla beraber yenilenmiş olur. Mitlerin kaynağına inilir. Böylece menşeleri bulunmuş olur (Seyidoğlu, 2014:28). Seyidoğlu, günümüzde de kutlanmaya devam edilen festivallerin amaçlarının dünyayı yenilemek olduğunu ileri sürer. Dünya yeniden kurularak bir sonraki sene için hazırlanmış olur (Seyidoğlu, 2014:31). Seyidoğlu, sene kavramının mitik bir ifade olduğunu belirtir. Ona göre, sene kavramı derinlemesine incelenirse “Kaybedilmiş Cennet” düşüncesinin olduğu görülecektir. Sene kavramı aynı zamanda hem iyimserliğin hem de kötümserliğin sembolüdür. Zamanın akması ile beraber aslında insanoğlu mükemmeliyetten uzaklaşmaktadır (Seyidoğlu, 2014:33). Seyidoğlu mit üzerinde vardığı sonuçları ise şu şekilde sıralar:

- Mitleri inceleyerek o dönemin tarihi, edebiyatı hakkında bilgi edinmek mümkündür.
- Mitler yazıya geçirilirken edebi bir hal alarak bazı değişikliklere uğramışlardır.
- Mitler masal ve efsanelerin kaynaklardır.

- Mitler merasimler ve ritüeller yoluyla icra edilirler. Bu merasimler ise şiirin, güzel konuşmanın, tiyatronun, musikin ve dansın kaynağıdır.
- Mitler toplumların manevi değerlerini ihtiva ederler.
- Mitler modern toplumlarda da yaşamaya devam ederler. Örneğin insanlar bazı ziyaret yerlerinde ağaçlara bez bağlarlar, büyücülüğe inanırlar veyahut uğurlu ve uğursuz günlere, rakamlara, hayvanlara vesaire inanırlar. Yani hurafe veya paranormal inanışlar gözüyle bakılan inanışların temeli aslında mitolojiktir (Seyidoğlu, 2014:105-106).

James Weigel, bütün mitolojilerde anlaşılamayan karanlık tarafların, tutarsızlıkların ve tuhaflıkların olduğunu belirtir. Ancak önemli olan bütün mitlerin kozmosa ve insan hayatına bir şekil vermeye çalışmasıdır (Weigel, 1973: 10). 2020 yılında Dünya Sağlık Örgütü dünyada insanları zayıflatacak en önemli ikinci hastalığın depresyon olacağını tahmin etmektedir. İnsanlar eğlence, alışveriş ve antidepresanların arasında sıkışmış kalmıştır diyen Heller'e göre bunun sebebi mananın insanoğlunun hayatından çıkmış olmasıdır (Heller, 2006: 79).

Campbell, mitlerin insan hayatındaki ruhsal potansiyeller hakkında ipuçları olduğunu söyler (Campbell – Moyers, 1991:12). Yani Campbell'a göre, mitleri okuyarak kendi içimize dönebilir ve sembollerdeki mesajları anlayabiliriz. Campbell örnek olarak evlilik konusunu verir. Bu örneği şu şekilde açıklar: İnsanlar sadece âşık olduklarını düşünerek evlendiklerinde boşanma ihtimalinin yüksek olduğunu görmekteyiz. Fakat evliliği mitolojik olarak düşünürsek erkek ve kadının eskiden bir olduklarını ve evlenerek erkek ve kadının yeniden *birleştikleri* sonucuna varabiliriz (Campbell – Moyers, 1991:13). Mitolojinin teolojiye indirgenmesini de eleştiren Campbell'a göre, mitler akışkandır. Çoğu mit kendisiyle bile çelişir. Bir kültürde aynı mitin birçok farklı versiyonunu bulabiliriz. Mitin bu akışkanlığına ve değişkenliğine karşın teoloji tek bir doğru olduğunu söyleyerek diğerlerini dışlar. Campbell mitolojiyi şiire benzetir ve şiir dilinin esnek olduğunu belirtir. Teoloji bu şiir dilini düz yazıya çevirir ve kurallarını ortaya koyar (Campbell – Moyers, 1991:115).

Sophia Haller, mitolojinin toplumlardaki yerini anlatırken şöyle bir örnek verir: Pueblo Kızılderililerin şefi kendi kabilesinin dünyanın çatısında yaşadıklarını ifade eder. Biz, Baba Güneşin çocuklarıyız ve bizim dinimiz güneşin her gün doğup batmasını sağlar diye ekler. Bu kabile bu ibadetleri sadece kendileri için değil bütün

dünya için yapar. Eğer buna son verilerse on yıl içinde güneşin artık doğmayacağına inanırlar. Onlara göre tanrı aşikârdır ve doğada tecessüm eder. Yani normalde güneşin doğması ile onun dini anlamı olan doğma fenomeni arasında bir ayrım görünmez. Tanrı güneştir. İbadet edilmezse güneş gider ve insanlar sonsuza kadar geceye mahkûm kalırlar. Bu mit, tanrıyla ilgili bir hikâye veya hipotez değildir. Kendini doğada gösterir ve o kültür için gerçekliktir (Heller, 2006: 13-14). Dünyanın neredeyse geri kalanı için güneşin doğup batması bilimsel bir şekilde anlaşılırken bu örnekte verilen kabiledaki insanlar için aynısını söyleyemeyiz. Biz onların bu inanışını mit olarak değerlendirirken, onlar için ise bu inanış gerçekliktir. Heller, mitsiz bir dünya olamayacağını belirtir. Mitten arındırmanın da sadece bir mit olduğunu ifade eder. Terörizm, suç oranı, nükleer tehlikeler, toplumun bozulması gibi durumların bu tarzda mitler olmaksızın yaşamanın mümkün olmadığını göstermektedir. Heller'e göre, insanoğlu bir geleceğinin olmasını istiyorsa mitleri ıslah etmeleri ve yeniden hayatlarına sokmaları gerekmektedir (Heller, 2006: 17). Micheal Saxon ve Ernst Cassirer gibi bilim adamları, insanoğlunun modern zamanlar da dâhil olmak üzere asla mitlerden tamamen kopmuş bir şekilde yaşamadıklarını ve yaşamayacaklarını iddia ederler (Heller, 2006: 20).

Batuk ise mitlerin önemini ve modern insanların da mitlere ihtiyaç duyduklarını şu şekilde açıklar:

Mit, insanın içinde yaşadığı dünyanın amaç ve orijini, kendi içinde, somut gerçeklik içinde aramak yerine ötelerde gizemli güçler tarafından kontrol edilen bir gerçeklik içinde araması yönünde bir inanç sunar. Bu öyle bir dünya tasavvuru doğurur ki insana hayatının kontrolünün kendi elinde olmadığını, kendisinin kendi varlığının efendisi olmadığını hissettirir. Modern bilim ise tam tersine her şeyi görünür somut çevreden hareketle açıklamaya çalışır ve gizemleri ortadan kaldırdığını iddia eder. Yine modern bilimin öngörüsüne göre insan kendi varlığının efendisidir hatta insan geleneksel kabullerin aksine olarak tabiatın da hâkimidir. Birinci anlayış insanın tabiata uyum sağlamasını ve ona müdahale etmemesine neden olurken ikinci anlayış insanın tabiatı kendi isteği doğrultusunda değiştirmesine neden olmuştur (Batuk, 2009:48).

Heller'a göre postmodern mitler yaşamaya devam etmektedir. Modern çağın mitlerinde tanrılar görünmüyor gibi görünse de onların izlerini mitlerde bulabileceğimizi iddia eder. Heller'a göre bu izler dört şekilde takip edilip farkına varılabilir:

- Postmodernizm ve mitoloji arasında bir zıtlık var ise aralarındaki bu gerilim bir boşluk yaratmaktadır. Bu ikisi arasında orta yolu bulmak ise mitlere yeni bir anlaşılma yolu kazandırmaktadır.
- Mitlerin yok olmak tehlikesine karşı mitlere metforik veya arketip bakış açısı ile onları koruyucu bir tutum sergilenip anlaşılmaya çalışılır.
- Mitlerdeki gereksiz kısımlar çıkarılarak postmodern psikoloji için kullanılır.
- Mitlerdeki tanrılar hariç diğer kısımlar görmezden gelinerek tanrıların izlerine daha rahat ulaşılabilir (Heller, 2006: 122-123).

Fenomenolojik bakış açısının mitolojiyi nasıl bir gözle gördüğünü, mitleri diğer türlerden nasıl ayırt ettiğini incelemeye çalıştık. Fenomenoloji belki de modern çağın mitleri yalancı hikâyeler olarak görmesine tepki olarak mitlerin geçmişte ve günümüzde insan hayatını ve hareketlerini oldukça fazla etkilediğini ileri sürmüştür. Sonraki başlıklarda ise önemli bilim adamları olduğunu düşündüğümüz Pettazzoni, Dhavamony, Paden ve Eliade'nin mitleri fenomenolojik bir yaklaşımla nasıl ele aldıklarını açıklayacağız.

3.2. PETTAZZONI

1883'te İtalya'nın Bologna şehrinde doğan Raffaele Pettazzoni, Roma ekollü denen İtalyan dinler tarihçiliğinin en önemli bilim insanıdır. Dinler Tarihinin İtalya'da gelişmesini sağlamış ve Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR) gibi bir derneğin kurulmasına ön ayak olmuştur. 8 Aralık 1959'da Roma'da vefat etmiştir (Alıcı, 2007:510).

Mit alanındaki tarihsel bilginin en önemli örneği Raffaele Pettazzoni'dir (1883 – 1959). Fuat Aydın'a göre sahip olduğumuz en iyi mit koleksiyonunu ona borçluyuz. Ortaya koyduğu derleme bütün dünyayı içerir: I. Cilt, Afrika ve Avusturalya; II. Cilt, Okyanusya, III. Cilt, Kuzey Amerika'dır (Aydın, 2013:302). İngilizce yayınlanmış iki önemli eseri bulunmaktadır: *Essays on the History of Religions* (1954) ve *The All-Knowing God: Researches into Early Religion and Culture* (1956).

Onun çalışmalarının en önemli özelliğinin büyük konuları ele alma cesareti olduğu söylenir. Pettazzoni kendi çalışmasını, din fenomenolojisini tarih ile bir araya

getirdiğini iddia eder. Çünkü gerçekte din fenomenolojisi ve tarih bilimleri onun kanaatine göre birdi ve bu tek bilimi, tarihsel yorum için elzem olarak kabul eder. İndirgemeci basitleştirmeler veya buharlaşan genelleştirmelerden uzak olan Pettazzoni asli unsurları bulmak maksadıyla, köylülerin ve kırsal halkların, askeri bir şekilde organize edilmiş fatihlerle az çok ana soylu geleneklerin bir araya gelmelerini ve sonuç olarak ortaya çıkan karışımları betimler. Bir başka ifadeyle kullanılan metot, fenomenolojinin ve yapısalcılığın tehlikelerini etkisizleştirmeye uygun gibi görünür (Aydın, 2013:303). Pettazzoni döneminin diğer bilim insanlarının aksine ilk başta tek tanrıcılığın olduğunu savunur. Ona göre tek tanrıcılık arkaik toplumlardan itibaren vardı. Günümüzde de İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin ve hatta Zerdüştlüğün birbiriyle ilişkili olduğunu iddia eder. Ona göre her birinin ortaya çıktığı bağlam, ortak özelliklere sahiptir (Alıcı, 2007:517). Tektanrıcılık, çok tanrıcılıktan sonradır ancak ondan türememiştir. Tektanrıcı dinler, evrimlerle değil devrimlerle oluşmuşlardır (Pettazzoni, 2002:25). Pettazzoni'ye göre tek Tanrıcılığı ele almanın tek metodolojik yolu ise büyük tektanrıcı dinleri başlangıç noktası olarak görmektir. Böylece tektanrıcılığın ne olduğuna dair net bilgiler edinilebilir (Pettazzoni, 2002:21). İlkel dinlerde tektanrıcılığı incelerken tarihe başvurur. İlkel tektanrıcılık kavramına karşı çıkar. Yani ona göre tektanrıcılık evrim geçirerek günümüze gelmemiştir. Pettazzoni tarihsel analizlerin mümkün olmadığı dönemler için yapıların morfolojilerini araştırmaktan korkmaz (Ünal, 1999:69).

Pettazzoni, fenomenolojiyi iki türlü anlar:

Birincisi, fenomenolojiyi dini olayları derleyen ve sınıflandıran bir metot olarak görür. İkinci olarak ise fenomenoloji dini olayları “ideal tipler” içinde düşünerek düzenlemeyi hedefler (Ünal, 1999:121-122).

Arkaik toplumlarda Gök Tanrı ve Yer Tanrı konusuna değinen Pettazzoni'ye göre ataerkil ve hayvancılıkla geçinen toplumlarda Gök Tanrılara inanılmıştır. Çünkü yağmuru yağdıran ve hayvanların otlaklarını yeşillendiren Gök Tanrıdır. Semavi Varlıklara bakışını ise şu şekilde ifade eder:

Birçok Yüce Varlık, Semavi Varlıktır; mesela, Çin'in T'ien'i, Moğolların Tengri'si, Yunanlıların Zeus'u, Romalıların Jupiter'i sema anlamına gelirler. Bu tür durumlardan dolayı bana göre, semanın mitsel olarak kişileştirilmesiyle ilği olan tezim hala geçerlidir (Pettazzoni, 2002:33).

Anaerkil ve tarım toplumlarında ise Yer Tanrı inanışının egemen olduğunu söyler. Çünkü onların tüm besinleri toprağa bağlıydı. Toprak Ana ziraat ile geçinen çiftçilere özgü bir Yüce Varlıktır (Pettazzoni, 2002:33).

Bütün dinleri ise özgürlük dinleri ve kısıtlayıcı dinler diye ikiye ayıran Pettazzoni'ye göre gerçek din, temel özelliği olarak *insana hürriyet ve hoşgörü bahşeden dindir* (Alıcı, 2007:521). Bütün hayatı boyunca etnolojiye önem veren Pettazzoni din-kültür ilişkisi üzerinde de durmuştur. Ona göre dine karşı gösterilecek tepkinin veya hoşgörünün benzeri kültür için de gösterilmelidir.

Pettazzoni mitoloji konusunda en fazla Giambattista Vico'dan (1668-1744) etkilenmiştir. Vico'ya göre mit:

İnsanlık tarihinde daima mevcuttu gelecekte de mevcut kalacaktır. Mit bir gerilim olarak hem rasyonel mantığa hâkimiyet kuramayacak hem de onun dışında olamayacaktır. Mitin ördüğü hayal dünyası, insanın içkin yapısına ait bir parçadır ve bundan dolayı dinle birlikte kendi otonomisine sahip olur (Alıcı, 2007:526).

Vico'ya göre dinler toplumları bir arada tutar. Dinler ise mitlerden doğar. Pettazzoni de Vico gibi mitlerin çok önemli olduğunu düşünmüştür. Pettazzoni ise mitolojiyi şu şekilde tanımlamıştır:

Mitoloji, hümanizm ruhu ile yeniden canlandırılıp insanlığın ortak malı ve işareti olarak mitlere sempatiyle yaklaşmayı sağlayan disiplindir (Alıcı, 2007:527).

Pettazzoni'ye göre mitler, gerçektir çünkü mitlerin kutsal tarih olduğunu düşünür. Bu kutsal tarih de insanı kutsal ve aşkınla temasa geçirmektedir. Pettazzoni için mitler gerçek ve kutsal olduğundan din, bu hikâyelerden soyutlanmış olamaz. Ona göre mitler hem gerçek hem de faydalıdır (Alıcı, 2007:529). Bu yüzden Pettazzoni'ye göre mitlerin bir kurgu olmadığı kesindir. Mitler insanın, hayatın, ölümün, hayvan ve bitki türlerinin, avcılığın, toprağı sürmenin, ibadetin, şifa güçlerinin anlatıldığı hakiki hikâyelerdir. Bu hikâyeler ise gerçekten vukuu bulmuş olayların rivayetleridir (Pettazzoni, 2002:74). Pettazzoni mitlerin hakikatini ise şu şekilde ifade eder:

Onların hakikati, ne mantıksal bir kökene sahiptir ne de tarihsel türden bir hakikattir; mit, her şeyden önce dini ve daha özel bir şekilde de büyüsel bir düzene sahiptir (Pettazzoni, 2002:75).

Mitin geçmişte din olduğunu iddia eden Pettazzoni mitin bir iman hakikati olduğunu ve kesinlikle gerçek olduğunu belirtir (Petatzzoni, 2002:81).

Yaşadığı dönemde tarih, fenomenoloji, mitoloji, antropoloji gibi alanlarda teorik eksiklikleri gidermeye çalışan Pettazzoni özellikle din bilimlerinde tarihin önemini vurgulamıştır ve mitlerin kutsal hikâyeler olduğunu söyleyerek onlara olumlu bir yaklaşım sergilemiştir.

3.3. DHAVAMONY

Mariasusai Dhavamony 1925’de Hindistan Kuthalur’da dünyaya gelmiştir. Roma Gregoryen Üniversitesi Teoloji ve Dinler Tarihi bölümünde profesör olarak çalışmaktadır. Ayrıca Papalık teoloji akademisinin olağan üyesidir. *Tasvirici fenomenoloji* ve *yorumlayıcı fenomenolojiden* farklı olarak *yeni stil* fenomenoloji denilen bir fenomenoloji geliştirmiştir (Ünal, 1999:144). Dahavamony’ye göre fenomenoloji ne tasvir etmek için ne de kural koymak içindir. Fenomenoloji, dindar insanlar tarafından tecrübe edilen dini bir olgunun derin anlamını verir (Ünal, 1999:145). Bunun sağlanması için ise din çalışması yapan araştırmacı önceden sahip olduğu bütün önyargılardan kurtulmalıdır ve tarafsız bir biçimde dini fenomenlerin anlamlarına ulaşmaya çalışmalıdır.

Mitler üzerine kapsamlı çalışmalar yapmış olan Dahavomy’ye göre mitlerin diğer hikâye ve masallardan ayıran şey onların kutsalla ve ritüelle olan yakın ilişkileridir. Mitlerin hala canlı ve anlamlı olduğu toplumların mitleri fabllardan ve diğer yalan hikâyelerden dikkatlice ayırdıklarını ifade eder. Ayrıca ilk insanlarda mitlerin sadece kabileye kabul edilmiş kişiler arasındaki iletişimde kullanılırken, diğer masallarda böyle bir durumun olmadığını ifade eder. Fakat efsane ve masallar herhangi bir yerde herhangi bir zamanda anlatılabilirler. Mitler de efsaneler de tarihi olayları anlatırlar ancak mitlerdeki aktörler genellikle tanrılar ve doğaüstü güçlere sahip şeyler olurken, efsane ve masallardaki kişiler genellikle kahramanlar veya mucizevi hayvanlardır (Dhavamony, 1973:138). Dhavamony bu konuda, mitlerin devlet işlerinin nasıl değiştiğini, insansız yeryüzünün nasıl insanla dolduğunu, kaosun nasıl evrene dönüştüğünü, ölümsüzlerin nasıl ölümlü hale geldiklerini, mevsimlerin nasıl mevsimsiz iklimlere dönüştüğünü, nasıl insanoğlunun tekliğinin kabile ve

milletlere dönüştüğünü, nasıl çift cinsiyetlilerin kadın ve erkeklere dönüştüğünü ve bunun gibi pek çok şeyi anlattığını ifade eder (Dhavamony, 1973:139).

Dhavamony, mitlerin ne ilk bilim ne felsefi bir alegori ne de tuhaf tahrip olmuş hikâyeler olduğunu belirtir. Ayrıca mitler tarihi olayları anlatan nakleden hikâyeler de değildir. Ayrıca bir toplumun rüyalarının fantezilerini de anlatmazlar. Kutsal bir geleneğin temel amacı geçmiş olayların kronolojisini vermekten ziyade şimdi de tekrar edilen hareketlerin yüce geçmişteki etkili örneklerini saklamaktır (Dhavamony, 1973:140). Dhavamony ilk insanlar için de mitlerin efsane ve masallardan daha önemli olduğunu belirtir. Çünkü mitlerle beraber insanlar dini ritüellerini kutsal varlıkları ve onların hareketlerini taklit ederek yerine getirmişlerdir (Dhavamony, 1973:139).

Mitlerin önemini vurgulayan Dhavamony, dini mitlerin sadece entelektüel düşünce ve mantığın sonucu olmadığını söyler. Ona göre mitler, insanın kendisini kutsalla ilişkilendirdiği zihinsel ve spiritüel yönelmedir (Dhavamony, 1973:154). Mitlerdeki sembollerden bahseden Dhavamony, insanların sembolik hayvanlar olduklarını ve kendilerini ifade etmek için sembolleri kullandıklarını ifade eder (Dhavamony, 1973:156). Dindar bir insanın kendini ifade etmesinin önemli yollarından biri de hayatını dini mitlere ve ritüellere göre şekillendirmesidir. Mitler kutsal bir gerçeklik kurarlar. Kutsalın önemini ise Dhavamony şu şekilde açıklar:

Kutsal gerçekliktir, yaşamdır ve hakikattir (Dhavamony, 1973:155).

Dhavamony, mitlerin efsane ve diğer hikâye türlerinden tamamen farklı olduğunu belirtir ve onların ritüelle olan bağları üzerinde durur. Ona göre gözlemlenebilir insan davranışlarında mit ve ritüel el eledir (Dhavamony, 1973:158). Ritüel seremonilerden farklıdır çünkü ritüel mistik bir kavramdır (Dhavamony, 1973:166). Dhavamony ritüelleri dörde ayırır:

- 1) Büyülü hareketler.
- 2) Dini hareketler. Özellikle atalara yapılan kültler.
- 3) Geçiş ayinleri.
- 4) Grubun üretkenliğini ve gücünü artıran ritüeller (Dhavamony, 1973:167).

İlkel toplumlarda bir çocuk sadece doğarak toplumun üyesi olmaz; çocuk topluma bazı seremonilerden sonra dâhil olur. Dhavamony'ye göre, bu dâhil olma seremonileri ise geçiş ritüelleri ile sağlanır. Geçiş ritlerinde üç aşama olduğunu belirtir: Tecrit, dönüşüm ve katılım. Tecritte birey bir yere veya bir gruba götürülür. Dönüşünde birey kutsanır ve dönüşüm prosedürlerini yerine getirir. Son olarak katılımında ise resmi olarak yeni yere veya gruba dâhil olur (Dhavamony, 1973:171). Örneğin İslam'da kurban ritüelini düşünecek olursak kasapların bir hayvanı kesmesi ile dini bir ritüel olan kurban kesmeyi ayırt edebiliriz. Bir ibadet olarak kurban kesiminde kurbanı Kibleye doğru çevirmek, salavat getirmek gibi fenomenler normal kesim ile ritüeli birbirinden ayırır. Pascal Boyer'e göre ritüelin en önemli üç özelliği şunlardır:

- Ritüeller diğer normal hareketlerden tamamen farklıdır ve bunu ritüellere katılan herkes açıkça hisseder. Yani ritüeller sıradan işler değildir.
- Birçok ritüel sosyal etkileşimi sağlar. Örneğin evlenme fenomeni ile insanlar etraflarındaki sosyal ağları tanımlarlar.
- Ritüeller doğaüstü güçlerin katıldığına inanılan olaylardır. Örnek olarak yine evlilik ritüelini verecek olursak, bu ritüel aynı zamanda Tanrının veya başka bir doğaüstü gücün şahitliğinde de yapılmış olur (Boyer, 2001: 235-236).

Dhavamony, ritüelleri detaylı bir şekilde açıklar daha sonra ise ritüellerin amaçlarını örneklerle açıklar. Örneğin Trobrianderlerin³ ürünlerinin iyi yetişmesi için ve iyi bir hasat için güçlendirme ritüelleri olduğundan bahseder. Eskimolar ayı balığı ve balinaların kıyılarını ziyaret etmeleri için ritüellere sahiptir. Dahomeanlar⁴ ölmüş atalarından güvenlik ve yardım istemek için ritüellere sahiptir (Dhavamony, 1973:171-172).

Bu örnekler başka geleneklerden ritüeller incelenerek arttırılabilir. Burada temel olarak ritüellerin bir amacı olduğunu ve bir soruna çözüm bulmak veya yardım almak için yapıldıklarını görmekteyiz. Ayrıca doğum, ergenlik ve ölüm ise bütün

³ Papua Yeni Gine'ye bağlı Trobrian adalarında yaşayan kabile.

⁴ Şu an Benin Cumhuriyetine bağlı eski bir Afrika krallığı.

zamanlarda ritüellerin genel konuları olmuşlardır. Ayrıca evlilik, okula başlama da geçiş mitleri arasında sayılır (Dhavamony, 1973:172). Dhavamony, bu geçiş mitlerinden İslam'da ise sünneti örnek verir. Kur'an'da sünnetin geçmemesine rağmen İslam öncesi geleneklerden kalma bir ritüel olduğunu iddia eder (Dhavamony, 1973:190). Dhavamony, günümüzde de hareketlerimizin birçoğunun ritüellerle açıklanabileceğini düşünür. Bu konuda Eliade'nin fikirlerini desteklemektedir. O da Eliade gibi ritüellerin insanlarda ontolojik bir değişime sebep olduklarını, insanların yeni bir konuma getirdiğini ve en önemlisi kutsalla ilişkiyi sağladıklarını düşünür. Dhavamony de Eliade gibi ritüelleri kutsal ve mitik atalarımızın hareketlerinin tekrarı olarak görmektedir (Dhavamony, 1973:175).

Dhavamony, bütün bu ayinlerin içinde kurban etmenin önemli bir ritüel olduğunu düşünür. Birey kurban ile tanrısına bir hediye sunar ve bu adak ile tanrı ile en yakın ilişkiyi kurmuş olur. Birçok kabilede kan dökmenin en temel dini pratik olduğunu belirtir (Dhavamony, 1973:195). Kan hayat olarak görülür, akan kan kurbanın ruhudur (Dhavamony, 1973:198). Bu kurban bazen inananın kendisi olmaktadır. Örneğin Avustralya'da ayinlerde insanlar kendilerini keserek kendi kanlarını akıtırlar (Dhavamony, 1973:199). Dhavamony kurban etme ayinlerinin insanlar ile doğüstü varlıkların sözsüz iletişimi olduğunu belirtir. Bu kurban etme eylemi hediye vermek, paylaşmak ve günahları temizlemek anlamlarına gelmektedir (Dhavamony, 1973:207). Ünal'a göre, kurban fenomeni incelenirken esas mesele Yahudi, Yunan, Roman veya İslami kurbanın ne olduğu değil, kurbanın kendisinin ne olduğudur (Ünal, 1999:133).

Ritüellerin ve mitlerin ilkel kabilelerde veya günümüzde hala yaşamaya devam eden geleneksel kabilelerde öneminin daha fazla olduğu ise aşikârdır. Dhavamony, birçok Afrikalının seremoni yapılmadan yağmur yağmayacağına inandığını belirtir. Eğer seremoniden sonra yağmur yağarsa bu seremoninin doğru yapıldığı anlamına gelir. Eğer yağmaz ise bu seremoninin doğru yapılmadığını ve tekrarlanması gerektiğini gösterir (Dhavamony, 1973:176). Dhavamony, mitin gerçek anlamına ritüellerle ulaşılabileceğini düşünür. Ona göre mitin gerçek anlamı ancak mit ve ritüellerin bozulmadan korunabildiği toplumlar incelenerek elde edilebilir (Dhavamony, 1973:177). Zaten mitler ritüel hareketlerdir. Yani Dhavamony'ye göre, mitleri anlamadan ritüeller; ritüelleri anlamadan ise mitlerin anlaşılması mümkün

görünmemektedir. Bell uzun, süre ritüeller üzerinde çalıştıktan sonra ritüeller ile ilgili kanaatini ifade eder. Ona göre ritüeller, yapıcı ve yaratıcıdır; etkilidirler, uyarlanabilirler, sanatsaldırlar. Ayrıca ritüeller kolayca analiz edilemezler ancak kolay tecrübe edilirler (Bell, 1997: 49)

Kutsal uzmanlarını sınıflandıran Dhavamony onları şu şekilde sıralar: Kurucu, peygamber, mistik, reformcu, rahip ve şaman (Dhavamony, 1973:212). Bu uzmanlar diğer insanlardan daha bilgili ve dini görevleri getirmede daha ustalardır. Bu dini icabetlerin yerine getirildiği dini mekânların ise dindar insana göre kozmosun merkezi olduğunu düşünür. Birçok insan ülkelerinin krallığın merkezi ve özel bir yeri olduğunu düşünür. Bu yerlere örnek olarak ise şunları vermiştir: Hintliler için Meru dağı, Asurlular için Niniveh, Babilliler için Babilon, Mısırlılar için Thebe, Müslümanlar için Mekke, Yunanlılar için Atina (Dhavamony, 1973:216). Bu kutsal mekânlarda kutsalla iletişime geçmeye çalışan insanlar Yüce Tanrıyla iletişim kurmaya çalışırlar. Bu iletişim bazen doğrudan olur bazen ise aracıya ihtiyaç duyulur. Örneğin Afrikada bazı topluluklarda çocuklar babalarıyla bile annelerinin veya büyük kardeşlerinin vasıtasıyla konuşurlar. Yüce Tanrı da bazen insanoğlunun ulaşamayacağı kadar uzaktadır ve bu iletişimi tanrı tarafından seçildiğini iddia eden rahipler yapar (Dhavamony, 1973:220). İslam dini ise Allah ile insan arasında bir aracıyı kabul etmez. Şia mezhebinde şefaatçilerin olduğunu belirten Dhavamony, Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin bazı geleneklerde şefaatçi olarak görüldüğünü ve bir nevi aracı olduğunu belirtir (Dhavamony, 1973:225).

Dhavamony, daha sonra ise dua fenomenini inceler. Dua etmenin bütün dinlerde görülen evrensel bir fenomen olduğunu ifade eder. Örneğin ilk dinlerde Afrikalılar düzenli olarak hergün ayakta durarak veya diz çökerek dua ederler. Çin'de atalarının ruhu ve tanrıları için ve onlarla bir olmak amacıyla dua ederler. Budistlerde ise dua ve ibadetin amacı aydınlanmaktır. Japonya'da Japonlar ellerini ve ayaklarını yıkarlar, ağızlarını temizlerler, ellerini iki defa çarparlar ve dizleri üzerine çöküp dua ederler. Hindulara göre tanrıların özü sevgidir. Sevginin olduğu yerde tanrı, tanrının olduğu yerde ise sevgi vardır. Sevgi ve tanrı terimleri birbirlerinin yerine kullanılabilen terimlerdir (Dhavamony, 1973:255). Hindular için tanrılarıyla bir olmak ondan yardım dilemekten daha önemlidir. Hinduların meditasyon yapmalarında üç amaç vardır:

- Meditasyon yapan kişide manevi ve ruhsal değişiklik yaratmak.
- Meditasyon yapan kişinin farkındalığını artırarak dünyanın gizli bütünlüğünü farketmesini sağlamak.
- Ruhundaki kutsal sesi işitmesini sağlamak (Dhavamony, 1973:259).

Dhavamony, İslam dininde dua etmenin üç kategoriye ayrıldığını belirtir: Hamd ve şükür, af dileme, istekte bulunma (Dhavamony, 1973:261).

Dhavamony, Musevilikte ise duanın belli zamanlarda ve bir görev olarak yapılmadığını belirtir (Dhavamony, 1973:263). Museviler tanrılarını sevmeli ve tanrılarına sevgiyle hizmet etmelidirler. Yaptığı duanın kalitesi onun niyetiyle ölçülür. Dua aynı zamanda kutsal ile insanın bir olması, aradaki kopukluğun giderilmesidir. Dua eden kişi dünyanın en güçlü insanıdır ve tanrısıyla başbaşadır (Dhavamony, 1973:266).

Dhavamony, mistisizm konusunda ise mistiklerin daha derin bir gerçeklik anlayışına inandıklarını ifade eder. Bu fenomene ise tasavvufi fenomen denir. Örneğin Zenlerde meditasyon hayatı deneyimlemektir ve hiçbir analitik batı konsepti bunu açıklayamaz. Sadece içerden bakan kişi Zen aydınlanmasını anlayabilir (Dhavamony, 1973:268). Bu deneyimi yaşamada hiçbir aracı olmamalıdır hatta Zenler Buda ile karşılaşarsan onu öldürmelisin derler (Dhavamony, 1973:269). Buradaki öldürme aracının kabul edilmemesidir. Her insan bu deneyimi kendi yaşamalıdır.

Hindular ise mistisizmi yoga ile yaşarlar. Zaman, mekân ve çokluk olmadan Yoga ile birlik anlaşılmaya çalışılır. Yoganın temel amacı ruhu maddeden ayırarak tam mutluluğa ulaşmaktır (Dhavamony, 1973:276). Zaten bütün mistik düşünceler de maddeden arınmanın gerekliliğini belirtir. İnsan kendi ile ilgili bütün izleri silmeli ve mistik deneyimini yaşamalıdır.

Müslüman sufiler için ise ezeli ve ebedi Allah vardır ve O'ndan başkası bu özellikte değildir (Dhavamony, 1973:282). Sufiler Allah'la bir olmak için çalışırlar.

Dhavamony, mistik fenomenine esrarengiz ve büyümlü bir olgu olarak bakılmaması gerektiğini ayrıca paranormal bir fenomen de olmadığını belirtir. Mistikler kendilerini zamanın ve mekânın ötesinde hissederler ve mistisizm ile ölümsüz olurlar. Dhavamony üç tür mistisizm deneyimi olduğunu belirtir:

- Kendinden geçme deneyimi yaşatan mistisizm. Bu tür deneyimde insan ölümsüz olanla birleşir. Nefsiyle olan, süje ve objeyle olan bütün bariyerler ortadan kalkar. Sonuç olarak herşey bir olur.
- Bu tür deneyimde kalbi gerçeğe ulaşılmaya çalışılır. Herşey yok olur sadece parçalanamaz bir birlik kalır.
- nc tür mistik ise tanrı sevgisiyle ilgilidir. Tanrı o kadar sevilir ki tanrıyla bir olunur (Dhavamony, 1973:284-285).

Dinin amacı nedir? İnsanlar neden dine inanırlar? Neden tanrı veya diğer doğaüstü glerle iletişim kurmaya çalışırlar? Bu tür soruların bütün dini araştırmalarda sorulduğunu ve cevaplarının arandığını ifade eden Dhavamony bu cevapların bütün dinlerde farklı olacağını belirtir. Ancak bütün dinler göz önüne alındığında kozmolojik ve kurtuluş dinleri olarak dinleri ikiye ayırmanın mümkün olduğunu ifade eder (Dhavamony, 1973:291).

Dhavamony, kozmolojik dinlerin evreni anlamayla ilgilendiğini ve mit ve ritüellerle bağlı olduğunu belirtir. Kozmolojik bir resim elde edebilmek için birçok tasvir ve semboller kullanılır. Bu tasvir ve semboller insan kimdir, nereden ve nasıl gelmiştir sorularına cevap vermek için kullanılırlar (Dhavamony, 1973:291).

Dhavamony'ye göre, kurtuluş dinleri ise şeytandan kurtulmayı, zamanın ötesine geçerek ölümsüz ve mükemmel bir mutluluğa ulaşmayı vaad eder. Örneğin Budistlerde kurtulmak olumsuz tarafileyla şeytandan kurtulma, olumlu tarafileyla ise nirvanaya ulaşmadır (Dhavamony, 1973:307). İşlam'da kurtuluş ise Allah'ın emirlerine uyarak, Peygamberin sünnetlerini yerine getirerek ve kurallara uyarak mümkündür.

Dhavamony'nin bütün bu görüşlerinden yola çıkarak onun dini ritüelleri ve mitleri anlamada fenomenolojik yöntemi kullandığını görmekteyiz. Ona göre, mitler ve ritüeller bizi kutsalla ilişkiye geçirirler.

3.4. PADEN

Boston’da dünyaya gelen William E. Paden 1965’ten emekli olduğu 2009’a kadar Vermont Üniversitesinde çalışmıştır. 1972-78 ve 1990-2005 yılları arasında bölüm başkanı olarak görev yapmıştır. *Religious Worlds* ve *Interpreting the Sacred* isimli kitapları birçok dile çevrilmiştir.

Paden’e göre, karşılaştırmalı perspektifin çok önemlidir ve yanlış kullanılma potansiyeli olmasına rağmen bütün bilimsel alanlarda karşılaştırmalı perspektif kesinlikle gereklidir. Karşılaştırma yapılmaksızın bir dini anlamak mümkün olmayacaktır (Paden, 1988:3). Örneğin kutsal zamanlar konusunda dinleri karşılaştıran Paden İslam’da Cuma gününün, Yahudilikte Cumartesi’nin, Hristiyanlıkta Pazar’ın ve Budistlerde ise tam ayın görüldüğü ve ondan sonraki sekizinci günlerin kutsallığından bahseder. Yıl içindeki bayram ve festivallerin çıkış noktasının bazı bilim adamlarına göre ölüleri anmadan ileri geldiğini belirtir. Örneğin Çin’de altı festivalden en az üçünün ölülerin anısına yapıldığını belirtir (Paden, 1988:108-109-110). Bu tür kutsal zamanların ve kutlamaların yenileriyle yer değiştirebileceğini belirten Paden örneğin artık Çin Cumhuriyetinde üç önemli tatilin nasyonel bir temele bağlı olduğunu söyler. Bu günlerin ise Mayıs Günü, Milli Gün ve Bahar Tatili olduğunu ekler (Paden, 1988:112). Bu tür değişiklikler toplumda görülen siyasi ve sosyal değişikliklerin kutsal algısını da etkilemesinin sonucu gibi görünmektedir. Türkiye’de de daha önce Kutlu Doğum Haftası gibi bir uygulama yaygın bir şekilde karşılık görmezken toplumda ve siyasetteki değişimler bu kutlamanın önemini arttırmıştır.

Paden, geçiş ritüellerinin ise belli bir zamanı olmadığını belirtir. Her kültürün kendine göre doğum, yetişkinliğe geçiş, dine giriş, evlilik, ölüm gibi ritlerden önemli olanlar için ritüelleri vardır. Bazı gruplar için cenaze merasimi, bazıları için ise evlilik ritüel gerektirir (Paden, 1988:112-113). Ritüellerin ayrıca herhangi bir takvim veya duruma bakılmaksızın kriz, hastalık veya tehdit durumunda kendiliğinden ortaya çıkabileceği de eklenmiştir (Paden, 1988:119).

Paden, modern dünyanın ve realistik bakış açısının dinlere ve mitolojilere bakış açısını eleştirir. Paden, dinlerin kendine has dilleri olduğunu düşünür. Dini dilin bilimsel dille karıştırılmaması gerektiğini belirtir (Paden, 1988:8). Paden, fenomenleri anlama konusunda tamamen tarafsız bir bakış açısının önemli olduğunu düşünür. Ona

göre biz dünyanın ne olduğunu bildiğimizi sanırız, diğerlerinin davranışlarını ve inançlarını kendi sistemimize göre değerlendiririz. Ancak aslında ne kadar tür varsa, ne kadar birey varsa o kadar dünya vardır. Yaşayan bütün canlılar kendi bakış açılarına göre bir dünya inşa ederler (Paden, 1988:52). Eğer sadece kedi ve köpeklerin bilindiği bir kültürde yaşıyorsak, yaşadığımız yere gelecek olan bütün filler ve zebralar bize göre tuhaf kedi ve köpekler olacaklardır. Paden'e göre dinlerde de aynı şekilde üç büyük din hariç diğerlerine putperest inanışlar gözüyle bakmak da bu sınırlı bakış açısından ileri gelir (Paden, 1988:56). Karşılaştırmalı yöntemin en doğru bakış açısını sağlayacağını düşünen Paden müzik örneğiyle bunu açıklamaya çalışır. Ona göre eğitilmiş bir kulak bütün sesleri duyacak ve ayırt edebilecektir. Bu dinde de geçerlidir. Karşılaştırmalı perspektif eğitilmiş perspektiftir (Paden, 1988:162). Ne kadar karşılaştırmalı din yapılarını anlarsak kendi dinimiz de dâhil Batı dinlerinin diğer dinlerden üstün olduğu görüşünü bir yana bırakabiliriz (Paden, 1988:165). Böylece, diğerlerine ait olan mitleri ve ritüel sistemlerini daha iyi anlayabiliriz.

Günümüz bilim dünyasının önemli karşılaştırmalı din bilimcilerinden olan Paden, artık mitlerin Yunan masalları ile eş değer görülemeyeceğini ifade eder (Paden, 1988:71). Çünkü mitler insanların yaşamına dayanır. Paden, her toplumun mitlerinin yaşam tarzlarına, yaşadıkları coğrafyaya göre değişeceğini düşünür. Bu yüzden, Eskimo mitleri yaşamın başlangıcını deniz memelilerine dayandırırken, Nahaho mitleri, insanın kökenini mısır bağlar. Balıkçılık kültürü olan toplumlarda mitler ilk balıkçılığı anlatırken, avcı kültürlerde ilk avı anlatır. Kırsalda yaşayan ve hayvancılıkla geçinen Masai'lerde Tanrının Masai'ler için sığırı yarattığına ve dünyadaki bütün sığırların tanrısal olarak Masailere ait olduğunu anlatan bir mit vardır (Paden, 1988:83).

Mitler bütün zamanı içine alır yani geçmişi şimdiyi ve geleceği anlatır. Ayrıca mitler bize köklerimizi ve muhtemel geleceğimizi anlatırlar. Nereden geldiğimizi, kim olduğumuzu ve nereye gittiğimizi anlatırlar (Paden, 1988:78).

Paden'e göre, mitlerin limitleri yoktur ve mitlerde her şey mümkündür. Çünkü Tanrıların yapamayacağı hiç bir şey yoktur. Ne zaman bir Tanrı konuşsa aynı zamanda mit de konuşmaktadır (Paden, 1988:79-80). Tanrıların yeri aynı zamanda kutsalın da yeridir. Dağların, nehirlerin, köylerin, odun toplayıcıların, odun kesicilerin ve bütün diğer herkesin tanrısı vardır. Tanrıların tarihi aynı zamanda kutsallığın da tarihidir

(Paden, 1988:126). İnsanların arzuları ve istekleri kendilerinden daha ulu bir güçten isterler. Yani dini terimlere göre yaşamdaki başarı insan egosunun kontrolünün dışındadır. İnsanlar tanrılara kendilerini korumaları için yaklaşırlar (Paden, 1988:137). Daha fazlası verilirse tanrı da fazlasını verir; ne kadar alırsa onun kadar da karşılığı verilmelidir (Paden, 1988:139).

3.5. ELIADE

Mircea Eliade, 9 Mart 1907'de Bükreş - Romanya'da doğdu. Çocukluğunda ve gençliğinde biyoloji, özellikle de Botanik ve Entomoloji (böcek bilim) ile ilgilenmiştir. Fakat yıllar geçtikçe ilgisi daha çok sosyal bilimlere kaymıştır. Özellikle filoloji ve felsefe ile ilgilenmiştir. Bu yüzden felsefe eğitimi alır. 1928 yılında Bükreş Üniversitesi'nde felsefe dalında yüksek lisans yapmıştır. Master tezinin konusu *İtalyan Rönesans dönemi filozoflarıdır*. Aynı yıl Sanskritçe ve Hint felsefesi okumak için Kalküta'ya gider. Eliade burada ders aldığı Surendranath Dasgupta'dan etkilenmiştir. Ayrıca altı ay Himalayalar'daki Rişikeş Aşram'ında (inziva yeri) yaşadı. Eğitimini bitirip, dört yıl sonra, 1932'de Bükreş'e geri döndü. 1933 yılında daha sonra Fransızca "Yoga: Essai sur les origines de la mystique Indienne" adıyla yayımlanacak olan doktora tezini verdi. Doktora tezi Yoga'nın farklı açılardan analizi niteliğindedir. 1933'den 1939'a kadar Bükreş Üniversitesi'nde felsefe ve din tarihi konuları başta olmak üzere birçok farklı konuda ders verdi.

Savaş yıllarında İngiltere'de bulundu ve savaş sonunda Romanya Sovyet kontrolüne geçince Romanya'ya dönüşü imkânsızlaştı. Gençliğinde birçok aşırı sağcı eğitim görevlisiyle yakın ilişkileri olmuştu. 1945'de Paris'e geçti, konuk profesör olarak École des Hautes Études'de çalıştı. 1951'de en ünlü eserlerinden biri olan *Şamanizm* yayımlandı. 1956 yılında ise aldığı tekliflerden ötürü Paris'ten Amerika'ya geçti ve Chicago Üniversitesi'nde ders verdi. Daha sonra 1958 yılında Chicago Üniversitesi'nde Dinler Tarihi kürsüsünün başına geçti. 1961'de *History of Religions* dergisini kurdu. 23 Nisan 1986'daki ölümüne kadar Chicago Üniversitesi'nde çalışmaya devam etti ve birçok önemli eser kaleme aldı.

Bugün eserleri birçok farklı dile tercüme edilen Mircea Eliade, dinler tarihi konusunda gelmiş geçmiş en önemli akademisyenlerden biri olmuştur (Yılmaztürk, 2003:16-18).

Eliade, her şeyden öncelikle kutsal ve profan ayrımı yapar. Kutsalın tanımını profan olmayan olarak vermiştir. Ona göre, tapınılan bir taş veya ağaç artık normal taş ve ağaç değildir onlar artık kutsaldır. Eliade, kutsal ve profanın dünyada bulunmanın iki şekli olduğunu belirtir. Kutsal ve profan sadece tarihi, sosyolojik veya etnolojik çalışmaların konusu olamaz. Onlar insanoğlunun varlığının farklı boyutlarını keşfetmeye çalışan filozofları ve diğer herkesi ilgilendirir (Eliade, 1956:15).

Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries* isimli çalışmasında ilkel toplumlarda şamanların nasıl seçildiğini ve şamanların özelliğini araştırmıştır. Şamanlara karşı onların delirmiş olduklarını, sara hastası olduklarını düşünen bakış açısını eleştiren Eliade onların kutsalla bağının önemli olduğunu ifade eder. Aynı şekilde paranormal güçler hakkında ulaşabildiği bilgileri paylaşır. Bunların açıklanmasının, doğru olup olmadığının araştırılmasının parapsikolojinin konusu olduğunu belirtir. Bir Din Tarihçisi bu tür fenomenlerin anlamıyla ilgilenmelidir. O zaman Eliade'ye göre bütün bu paranormal aktiviteler bir Din Tarihçisine göre doğrudur çünkü bütün bunlar buna inanan insanlar için kutsaldır (Eliade, 1976:87-88). Eliade, şamanların tuhaf hareketlerinin cennet ve düşüş mitleri olduğunu belirtir. Bunlar ilk insanların ölümsüzlüğüdür ve Tanrı ile konuşmalarıdır (Eliade, 1968:70). Şamanlar tarafından çıkarılan hayvan seslerinin yüzyıllardır şamanların mental olarak dengesiz oldukları için yaptıkları düşünülüyor diyen Eliade oysa onların çok farklı bir şeyi ifade ettiklerini iddia eder. Bu sesler ve davranışlar aslında cennetin nostaljisidir (Eliade, 1968:71). Eliade, Birinin şaman olmasının ise bazı şartlara bağlı olduğunu ifade eder. Şaman olma şekillerini şu şekilde sıralar:

- Seçimle şaman olunabilir.
- Şamanlık babadan oğula geçebilir.
- Klanın birini şaman olarak görmek istemesiyle şaman olunabilir.

Her ne şekilde olursa olsun şamanlar transa geçerler ve şamanik terimlere hâkimlerdir (Eliade, 1968:74). Normal insanlar ise şamanlara ihtiyaç duyarlar çünkü normal insanlar tanrılarla herhangi bir şekilde iletişim kuramazlar. Bu görev şamanlara aittir (Seyidoğlu, 2014:50).

Eliade şamanların sara hastası olduğunu ve başka özellikleri olmadığını iddia edenlere karşı çıkar. Eliade'ye göre şamanlar etrafındakilere göre daha üstün insanlardır. Örneğin Yakut şamanları 12.000 kelime diğer normal insanlar ise 4.000 kelime kullanır (Eliade, 1968:77).

Eliade, Şamanların nasıl seçildiklerinden ve özelliklerinden bahseder. Manchurian'larda kışın buza dokuz delik açıldığını ve şaman adayının bunların herbirinden buzun altından yüzerek geçtiğinden bahseder. Zuni'lerde ise şamanların ateş közlerini yuttuklarını, ateşte yürüdüklerini ve kızarmış demire dokunabildiklerini anlatır (Eliade, 1968:92-93). Eliade şamanların ilk insanlar için çok önemli olduğunu belirtir. İlk insanlar ölüm, acı, çalışma gibi şeyler hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı; onlar hayvanlarla barış içinde yaşıyorlardı ve kolayca cennete geçiş yapabiliyorlardı. Şamanlar da ilk insanlar gibi ruhlarını bedenlerinden ayırarak cennete giriş yapabiliyorlardı (Eliade, 1968:97).

Sihirli uçuş konusuna değinen Eliade, Güney-Asya ve Okyanusya tanrı-krallarının omuzlarda taşınmasının sebebinin onların tanrı gözüyle görülmesine bağlar. Tanrılar yere değmemelidirler ve bu yüzden onlar havada uçarlar (Eliade, 1968:99). Eliade, bu uçuş hikâyelerini ikiye ayırmak gerektiğini belirtir. Birinci gruptaki mitler bu uçuşu kahramanların kuş gibi uçması olarak görürler. Yani bunlar bu mitik kahramanları kuş-adamlar veya tüylü adamlar olarak görürler. İkinci gruptaki mitler ise bu uçuşu ruhsal bir uçuş olarak görürler. Özel insanlar ruhlarını bedenlerinden ayırarak kozmik bölgeye ruhsal bir uçuş gerçekleştirirler (Eliade, 1968:101). Yani bu insanlar ölme ve tekrar yaşama dönme yeteneğine sahiplerdir. Eliade yükselme ve uçma fenomenlerinin bütün ilk insanlık kültürlerinde görüldüğüne dikkat çeker (Eliade, 1968:105). Bu uçuş miti dolayısıyla ilk insanların şamanlarında kuş maskesi ve kuş kafası görüldüğünü belirtir. Nitekim bu uçuşlardan şamanlar gizli şeyleri ve metafizik doğruları anlayarak dönerler (Eliade, 1968:106). Kuş hemen hemen bütün mitolojilerde geçen bir hayvandır çünkü kuşlar iki dünya arasındaki haberciler olarak görülmüşlerdir (Seyidoğlu, 2014:78). Eliade'nin mitlerin günümüz dünyasında da yaşadığı fikrinden yola çıkacak olursak Süpermen gibi bütün dünyanın tanıdığı süper kahramanın da aslında mitik bir karakter olduğunu ifade edebiliriz.

Eliade'nin *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetler Morfolojisi* kitabını çeviren Mustafa Ünal çevirmen önsözünde bu çalışmayla Eliade'nin dinler tarihini *antikacı*

dükkanı olmaktan kurtardığını ifade eder (Eliade, 2005:14). Kutsalın ve kutsalın tezahürünün açıklanmasıyla başlanan eserde Eliade din olgusunu anlamının yolunun mitler, törenler, tanrılar, halk inançları gibi delillerle sağlanabileceğini belirtir. Her bir fenomen, tarih içinde olup başka yerde aranmaz. Ele alınan her kutsalın tezahürü, aynı zamanda tarihi bir gerçekliktir (Eliade ,2005:25). Eliade mitlerin, simgelerin ve geleneklerin kutsalı anlamadaki önemine işaret eder ve bunları *yaşayan fosillere* benzetir. Bazen tek bir fosil, bütün organizmayı tekrar bir araya getirmeye yetebilir (Eliade, 2005:34). Eliade, kutsalı anlamada batılı bakış açısını eleştirir. Onların kutsalın değerini hiç anlamayacaklarını söyler. Bu problemi aşmanın yolunu ise şu şekilde açıklar:

Eğer bizler seminer odalarındaki önyargılarımızdan uzaklaşabilirsek, benzer inançları sadece ve basitçe panteizm, fetişizm, infantilism ve benzerleri olarak kabul etmeyip bunlara sahip kimselerin anladığı anlamda, ilkel kültürlerdeki kutsalın geçmiş ve şimdiki anlamını daha iyi anlayacağız; aynı zamanda dinin şekillerini ve tarihini anlayışımızdaki değişiklikler de artacaktır (Eliade, 2005:35).

Eliade'ye göre, kutsal her yerdedir. İnsanlık tarihinde kutsalın tezahürüne dönüştürülmemiş nesne, davranış, psikolojik işlev, bir oluş hatta oyun gibi bir şey yoktur. Eliade'ye göre, çocuk oyunları, danslar dini kökene sahiptir. Müzik aletleri ve ulaşım araçları kutsal nesneler olarak ortaya çıkmışlardır. Kısacası Eliade, insanoğlunun hayatındaki pek çok şeyin kutsalın tezahürü olduğunu iddia eder (Eliade, 2005:36). Eliade, modern batılı insanların ise kutsalı anlamada zorluk çektiğini belirtir. Onlara göre belli insanlar için kutsalın bir ağaçta veya taşta tezahür etmesi anlaşılmalıdır. Burada taş veya ağaca doğal özelliklerinden dolayı saygı duyulmadığını veya kutsal olarak görülmediklerini unutmamak gerekir. Onlar kutsaldır çünkü hiyerefona dönüşmüşlerdir. Hiyerofaniler⁵ arasında farklar elbette vardır fakat yapıları ve diyalektikleri her zaman aynıdır (Eliade, 1968:125-126). Hiyerofanilerin kendisi için önemini şu şekilde vurgulamıştır:

Ben, dini fenomenleri tarihsel çerçeveleri içinde çalışmak istemiyorum, ben sadece onların hiyerofanilerini dikkate alıyorum, onları anlamaya çalışıyorum. Hiyerofaniler, uzun çağlara rağmen aynen devam ede gelir, yapının bu sürekliliği ise, onların daha kolay anlaşılmasını mümkün kılar (Ünal, 1999:148).

⁵ Kutsalın; bir yerde, nesnede ya da durumda tezahürü, belirmesi.

Modern insanları eleştiren Eliade'ye göre, modern insanlar kendilerinin kontrol edemeyeceği hiçbir olay veya nesne olmadığını düşünür. Bu düşünce tarzı ise insanların kutsal anlayamamasına sebep oldu (Ünal, 1999:116). Modern insanlar tecrübe ettikleri deneysel dünyanın 'gerçek' dünya olduğuna inanırlar. İlkel insan ise tecrübe edilen dünyanın aldatıcı olduğunu düşünmüştür. Eliade modern insanların 'kutsal'a direnmesini gerçeklikten kaçış olarak görür (Dadosky, 2004:120).

Eliade, mitolojinin kutsal hikâyeleri anlatmaktan ziyade günümüzde de hala çok canlı bir biçimde yaşadığını iddia ederek mitlerin önemini anlatmış ve birçok toplumun mitolojilerini fenomenolojik bir yöntemle incelemiştir. Eliade, mitlerin günümüz dünyasında etkisinin devam ettiğini açıklar. Ona göre, tamamen dinsel yapıya sahip törenler dışında mit, denizcilikten balıkçılığa kadar tüm alanlarda insanların günlük yaşamındaki etkinliklerine bir model oluşturmaktadır. (Eliade, 2003:393). Başka bir örnekte ise Amerikan kolonileşmesini yeryüzü cennetini aramakla bağdaştırır. Eliade'ye göre Colomb, İncilin bütün yeryüzünde yayılması ile ilgili kehanetin, dünyanın sona ermesinden önce gerçekleşeceğine kanaat getirmişti. Yani Colomb, coğrafi keşiflerine eskatolojik bir anlam atfediyordu (Eliade, 1969:92-93). New England, New York, New Heaven gibi şehir isimlerinin ana yurdun özleminin değil; bu yeni ülkede hayatın başka boyutlar ortaya çıkarmaya elverişli olduğu ümidini göstermektedir. Yeryüzü cenneti denen bu kıtada her şey daha büyük, daha güzel ve daha güçlü olacaktır (Eliade, 1995:126). Aynı şekilde İskandinavyalı ilk kolonistler İzlanda'ya gittiklerinde ve toprağı işlemeye başladıklarında bu yaptıkları iş aslında onlar için kutsal bir yaratma işidir (Eliade, 1959:10).

Mitlerin söz ve fabl kavramlarından ayırmak gerektiğini belirten Eliade, mitlerin *kutsal eylem, anlamlı jest, ilk olay* kavramlarıyla birlikte düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre mit, yalnızca gerçekleşen olayların ve o zamanlar yaşamış insanların anlatısı değildir; bu tür olaylarla ve insanlarla doğrudan veya dolaylı ilgisi bulunan her şey mitin kapsamına girer (Eliade, 2003:397).

Mitlerin incelenmesinin o halk hakkında ve tarihi hakkında bize birçok bilgi vereceğini düşünen Eliade'ye göre, yeterince muhafaza içinde bize ulaşan her mitoloji sadece bir başlangıcı ihtiva etmez; aynı zamanda tabiatüstü varlıkların kahramanların veya ataların son tezahürleri ile çevrilmiş bir de sonu içermektedir. Mitolojiler, ölüm ve cinsiyetin dünyadaki tezahürlerinin nasıl meydana geldiğini anlatmaktadır (Eliade,

1969:85). Örneğin Aranda'ları inceleyen Eliade onların mitlerini inceleyerek onların inançları hakkında önemli bilgilere ulaşabilmiştir. Aranda inançlarına göre ölüm ortaya çıkmıştır çünkü gök ile yer arasındaki iletişimleri kesilmiştir (Eliade, 1969:86). Ancak dini deneyimlerin çeşitliliğinin bu işi zorlaştırdığından bahseden Eliade örneğin herhangi bir Avrupa köyünde çok sayıda kutsal yer, ağaç ve de bitkilerle karşılaşacağımızı belirtir. Ayrıca birçok batıl inanç ve mitlerle karşılaşılacağı kesindir. O zaman bütün bu inanışları bütün Hristiyanlara atfetmek doğru olacak mıdır? Eliade kutsalın yorumunun zorluğunun da buradan geldiğini belirtir (Eliade, 1968:133). Eliade'ye göre, insanlar mitler aracılığı ile geçmişleri ile bağ kurarlar. Örneğin Eski Yunanda Pythagoras ve Embedocles geçmiş hayatlarını hatırladıklarını iddia ederler. Diğer insanlar ise bu bağı mitler aracılığı ile kurarlar (Eliade, 1963:122).

Kutsal sembolleri inceleyen Eliade, zamandan ve mekândan bağımsız olarak incelemeler yapmıştır. Örneğin, ay sembolizmini doğurganlıkla ilişkilendiren Eliade; Eskimo, Avusturalya, Hint, Yunan, Roman, Pers, Cezayir, Fransız, Alman ve Portekiz mitlerini aynı anda ve sadece üç paragrafta karşılaştırmıştır. Çünkü ona göre, semboller evrenseldir (Cave, 1993:28).

Batı dünyasındaki mitolojiye bakış açısını eleştiren Eliade, şayet bütün Avrupa illerinde mitoloji kelimesi bir *yalanı* ifade ediyorsa, bu Yunanlıların yirmi beş asır önce bunu ilan ettikleri içindir ancak gerçekte ise yaşayan mitolojinin daima bir külte bağlı olduğunu ve bir dini davranışı doğruladığını ifade eder. Ayrıca Eliade'ye göre, mitoloji yaşayan bir şeydir ve dini hayatın desteğini oluşturur. (Eliade, 1969:81). Batı dünyasının tamamen bilimi kendine rehber edinmesini eleştiren Eliade'ye göre, bilimin iyileştirme fonksiyonu yoktur, bilim sadece açıklar. Mitler ise bilimin yapamadığını yaparlar. Yani mitler ilk insanlar için oldukları kadar modern insanlar için de önemlidirler. Modern hayaller rasyonellerdir, entelektüellerdir, duygusal değillerdir, geleceğe yöneliklerdir yani kısaca bilimseldirler. Ancak hala mitlerin yerini alamazlar (Segal, 2004:56). Ve asla modern dünyada sekülerleşme tamamen olmamıştır, mitler ve dinler sadece kamufle olmuşlardır (Segal, 2004:57). Batı bilinci açısından da mitolojinin önemli olduğunu vurgulayan Eliade'ye göre, bu kadar çok sayıda *tarihöncesi* ve *ön tarihin* yaratımlarını anlamak için harcanan çabadan daha tutku verici ve uyarıcı bir şey olamaz. Bu yaratımların binlerce yıldır egzotik, ilkel ve folklorik kültürlerde biriktirilmiş ve korunmuş olduğunu vurgular (Eliade, 1970:12).

Eliade'ye göre kozmogoni, diğer bütün mitler için temeldir ve gerçekliği yeniden inşa etmek için kriz veya hastalık zamanlarında önemli işlev görürler (Aydın, 2013:288). Çünkü Eliade'ye göre her mit, kozmogoniyle ilgilidir; her mit tüm zamanlar için model oluşturan bir ilksel olayın veya yeni bir kozmik durumun ifadesidir. Ama dar kalıplar içine tıklıp kalmamak ve tüm mitolojileri güneş ya da ay epifanilerine indirgemek isteyen bilginlerin yaptığı gibi tüm mitleri tek bir ilk örneğe indirgememek gerekir (Eliade, 2003:397-398).

Mitleri anlamadan dinleri anlamamanın olanaksız olduğunu düşünen Eliade örneğin kozmogonik mitolojiler olmaksızın Mezopotamya kültür stilini ve dinini anlamamanın imkansız olduğunu söyler (Eliade, 1969:82). Eliade'ye göre kozmogoni mitleri doğrudur çünkü dünyanın varlığı bunu kanıtlar. Ölümün kökenini anlatan mitler doğrudur çünkü insanoğlunun ölümlü olması ve ölümün gerçekliği bunu kanıtlar (Dhavamony, 1973:139). Eliade kozmogonik mitolojinin önde geldiğini belirtir çünkü diğerlerine model görevi yapmaktadır çünkü hayvanların, bitkilerin veya insanların yaratılması, dünyanın varlığını zaruri kılmaktadır (Eliade, 1969:83-84).

Fuat Aydın'a göre Eliade ilk insanların mitleri gerçek anlamda yaşadığını iddia eder. Örneğin Eliade, daha erken bir safhada bütün beşeri varlıkların tanrılar dünyasıyla kolay bir iletişime sahip olduklarını, daha sonra ise yalnızca şamanların göğe yüксеlebildiklerini iddia eder (Aydın, 2013:273). Yani Eliade'ye göre aslında her mit, efsanevi varlıkların ya da tanrıların *in illo tempore*⁶ zamanında yaptıklarını anlatırken ampirik ve rasyonel bakış açısının kavrayamayacağı bir gerçeklik yapısı ortaya koyar (Eliade, 2003:398). Mit, metafiziğin ve teolojinin ortaya koyduklarını yapay yollardan dramatik bir biçimde ifade eder (Eliade, 2003:399). Hiçbir biçimde mit, bir doğal olayın fantastik bir yansımasından ibaret olmamıştır (Eliade, 2003:405). Mit, zamanla epik bir efsaneye, balad (müziğin şiire uyumlanmış hali) ya da romansa (romanın ilk hali) dönüşebilir ya da batıl inanç, alışkanlık, özlem olabilir. Ama bu nedenle ne yapısını ne de anlamını yitirir (Eliade, 2003:410).

Eliade'ye göre mitleri yorumlarken kelimelerin ilk veya esas anlamına bakmak yeterli olmayacaktır. Eliade bu görüşünü örnekleyerek açıklar: Sözcükleri kutsal olmayan (modern), yani somut anlamlarıyla yüzeysel kullanma hatasına düşmemeliyiz. Aslında *kadın*, bir mitte ya da bir ritüelde tam olarak *kadın* değildir:

⁶ Tarihin başlangıcı.

Canlandırdığı kozmik bir ilkeyi temsil eder. Mitlerde ve inanışlarda karşımıza çıkan erdişi tanrı, kuramsal ve metafiziksel bir boyuta sahiptir (Eliade, 2003:401). Yani mitin simgesel olarak kendine özgü bir mantığı vardır, başlangıçta ortaya çıktığı düzlemde ne kadar uzakta olursa olsun, mitin kendi içinde pek çok düzlemde *doğru* olmasını sağlayan bir tutarlılığı vardır (Eliade, 2003:407). Mitin diğer din ve büyü işlemlerinden farkını ortaya koyan Eliade, mitlerin insanı tarihin ötesinde *cennet* zamanına soktuğunu ifade eder. Herhangi bir ayini gerçekleştiren kimse, kutsal olmayan zamanı ve mekânı aşar, aynı biçimde, bir mitte anlatılan olayı ‘taklit eden’ ya da yalnızca bu miti dinleyen (bunu paylaştan) kimse de kutsal olmayan gelecekte uzaklaşır ve Büyük Zamana geçer (Eliade, 2003:409).

Ritüellerin mitlerin taklidi olduğunu düşünen Eliade üyeliğe kabul ritüellerini ise üçe ayırır:

- 1) Kolektif ritüeller. Bu ritüeller çocukluktan veya ergenlikten yetişkinliğe geçiş ritüelleridir.
- 2) Dernek veya gizli topluluklara giriş ritüelleri.
- 3) Bir kişi mistik güçler kazanınca onun kabul ritüelleri (Dhavamony, 1973:180-181).

Mitolojinin etkisinin asla bitmeyeceğini iddia eden Eliade’ye göre, insan her şeyden kurtulabilse bile, kozmostaki konumunun bilincine vardığında oluşan ilk güdülerinin hala etkisinde kalmaya devam eder. Bu görüşünü şu şekilde açıklar:

Cennet özlemi, modern insanın en sıradan eylemlerinde bile varlığını sürdürmektedir. *Mutlak* hiçbir zaman yok olmaz, yalnızca belirli değişimlerden geçer. İlkel maneviyat, bir *eylem* olarak ya da insanın gerçekten başardığı bir şey olarak değil, onda özerk değerler oluşturan bir *özlem* olarak varlığını sürdürür: bilim, sanat, toplumsal kuram vb. (Eliade, 2003:412).

Genel bir tarzda denebilir ki her mitoloji bir şeyin nasıl varlık şekline geldiğini izah etmektedir. Yani, dünyanın, insanın, herhangi bir hayvan şeklinin veya şu kurumun nasıl olduğunu hikaye etmektedir (Eliade, 1969:84).

Sonuç olarak Eliade, mitlerin, inançların, ritüellerin inanan insan gözüyle görülmesi gerektiğini sıklıkla ifade eder. Dindar insana göre doğa bile sadece doğa

değildir. Kozmos kutsaldır çünkü tanrının ellerinden çıkmıştır ve dünya da kutsal ile doludur (Eliade, 1956:116). Modern batılı ve dindar olmayan insanların ise aşkınlığı reddettiklerini son tanrıyı öldürene kadar özgür kalmayacaklarını düşündüklerini belirtir. Ancak modern ve dindar olmayan insanların bir çok kamufle olmuş mit ve ritüellere sahip olduğunu belirten Eliade bunların özellikle okudukları kitaplarda ve izledikleri filmlerde ortaya çıktığını ifade eder (Eliade, 1956:205). İndirgemeci yaklaşıma karşı çıkan Eliade dini fenomenlere *sempatik* yönden yaklaşılması gerektiğini belirtir. Temel kriter olarak da dini fenomenleri *istediğimiz gibi* değil *olduğu gibi* anlamak olarak benimser (Adıbelli, 2009:iii).

GENEL DEĞERLENDİRME

Çalışmamızı üç ana bölüme ayırdık. İlk bölümde fenomenolojiyi, ikinci bölümde ise mitolojiyi inceledik. Üçüncü bölümde din fenomenolojisinin genel olarak mitolojilere bakış açısını ve önemli fenomenologlar olarak gördüğümüz Pattazzoni, Dhavamony, Paden ve Eliade'nin mitolojiye bakış açılarını inceledik. Bu bakış açılarının mitleri incelerken yönlendirici olacağını düşündüğümüz için bu bilim adamlarının mitoloji hakkındaki görüşlerine yer verdik.

İlk bölümde öncelikle fenomen, fenomenoloji ve din fenomenolojisi kavramlarını tanımlamaya çalıştık. Özellikle çok tartışmalı olan felsefi fenomenoloji ve din fenomenolojisinin ortak noktaları ve farklılıklarını olabildiğince ifade etmeye çalıştık. Araştırmamızın sonunda felsefi ve din fenomenolojilerinin terimler de dâhil olmak üzere birçok ortak noktası olduğunu gördük. Ancak bu ortak noktaların tamamen birbirleriyle aynı olduklarını göstermediğini düşünmekteyiz. Fenomenoloji ortak yöntemini kullanan farklı iki disiplin olduğunu düşünmek bize göre en akla yatkın bakış açısı olarak görünmektedir. Bu bölümde özellikle birçok bilim insanının fenomenolojiye bakış açılarını yansıtmaya çalıştık. Fenomenolojiyi tanımlamalarında bile çok farklı bakış açılarının olduğunu gördük. Fenomenolojideki bu farklı bakış açıları ve farklı tutumların bu yöntemin sürekli gelişmesine katkı yaptığını düşünmekteyiz.

İkinci bölümde öncelikle mit ve mitoloji kavramları üzerinde durduk. Daha sonra ise mitlerin sınıflandırılması konusuna değindik. Mit ve mitolojileri tanımlarken iki farklı görüşün ağır bastığı görüldü. Mitlere masal gözüyle bakan bakış açısı ve mitlerin kutsal hikâyeler olduğunu düşünen bakış açısı. Fenomenologların mitlere çok önem verdiklerini ve mitlerin insanlığın kutsal tarihini verdiğini düşündüklerini gördük. Elbette mit ve mitolojiye her dönemde aynı şekilde bakılmamıştır. Bu yüzden mitler hakkındaki görüşleri ve bakış açılarını verirken farklı dönemleri inceledik. Batı kültüründeki olumsuz bakış açısını inceledik. Daha sonra bütün dünyanın mitoloji deyince aklına gelen zaman olan Eski Yunan döneminde mitolojiye bakış açısını irdelemeye çalıştık. Bu bölümde gördük ki Eski Yunan döneminde de mitlere yaklaşım modern zamandaki gibi iki şekildedir. Mitlerin bilimin zıttı olduğunu düşünenler ve mitlerin içinde doğruları arayan ve mitlere inananlar. Daha sonra

Ortaçağ Hristiyanlığında mitolojiye bakış açısını inceledik. Bu bölümde ulaşabildiğimiz kaynaklar sınırlı olduğundan ancak genel bir çerçeve çizmeye çalıştık. Sonraki başlığımızda modern çağda mitlerin nasıl görüldüğü üzerinde durduk. Modern çağda da mitlere olumlu ve olumsuz bakış açıları olduğunu gördük. Bu bakış açılarını olabildiğince ilk kaynaklardan faydalanarak ifade ettik.

Üçüncü bölümde ise din fenomenolojisinde mitoloji anlayışı üzerinde durduk. Bu bölümde din fenomenolojisinin mitleri nasıl masal ve diğer hikâye türlerinden ayırt ettiği üzerinde durduk. Din fenomenolojisinin mitoloji anlayışı üzerinde genel bir çerçeve çizdikten sonra mitlere bakış açılarını önemli bulduğumuz dört önemli fenomenologun görüşlerine yer verdik. Pettazzoni'nin mitleri incelemedeki yöntemi ve indirgemeciliğe karşı tutumu üzerinde durduk. Dhavamony'nin mitler üzerine yaptığı kapsamlı çalışmalarından alıntılar yaparak bu bilim insanının bakış açısını yansıtmaya çalıştık. Daha sonra ise modern çağımızın önemli fenomenologlarından biri olduğunu düşündüğümüz Paden'in mitler üzerine yaptığı çalışmaları inceledik. Bir sonraki başlığı, en önemli fenomenologlarından biri olduğunu düşündüğümüz ve birçok çalışması dilimize çevrilmiş olan Eliade'ye ayırdık. Eliade'nin hayatını kısaca araştırmamıza almayı uygun gördük. Daha sonra ise Eliade'nin mitoloji üzerine çalışmalarını yorumlamaya çalıştık. Eliade'nin dünyanın birçok yerinden çok farklı kültürlerin mitolojilerini incelediğini gördük. Mitolojilerin kutsal hikâyeler olduğunu düşünen Eliade'nin bütün elde ettiği bulguları fenomenolojik bir yöntemle incelemeye çalışmış olduğunu belirtmemiz gerekir.

Campbell, Moyers ile yaptığı söyleşinin kitabında önsöz kısmında, mitolojiye neden ihtiyacımız var? Neden bütün bu Yunan tanrılarıyla ilgileniyorsunuz? Gibi sorulara cevap verir. Bu soruyu soranların yani insanların çoğunun bilmediği şey bütün bu mit kalıntılarının aslında manevi inanç sistemimizin duvarlarını oluşturduğudur. Bütün bunlardaki enerji ise ritüellerle ortaya çıkar. Örneğin hakimlerin kıyafeti Campbell'a göre sosyolojik terimlerle değil mitolojik terimlerle açıklanabilir. Eğer öyle olmasaydı hâkimler sadece bir takım elbiseyle de işlerini gayet rahat yapabilirlerdi. Oysa yargının gücü giydikleri cübbe ile bir ritüel ve mite dönüşür (Campbell – Moyers, 1991:5). Yani aslında hayatımızdaki davranışlarımızın çoğu dinden ve de mitlerden meydana gelir. Campbell ve onun gibi düşünenlere göre Campbell'ın sözleriyle ‘mitoloji, evrenin müziği, müziğin dünyasıdır ve tanrının maskesidir’ (Campbell – Moyers, 1991:7).

Çalışmamızda mitleri incelerken onları kutsal hikâyeler olarak gördüğümüzün tekrar altını çizmek isterim. Fenomenolojik bakış açısına göre örneğin Âdem ile Havva kıssası mitolojidir. Bu bakış açısını bu hikâyenin yalan olduğunu veya düzmece olduğunu iddia etmez. Tam tersi bu hikâyeye mit derken onun kutsal olduğunu vurgular.

Sonuç olarak çok önemli olduğunu düşündüğümüz fenomenoloji yöntemini açıklamaya çalıştık. Bize çok şey anlatacaklarını düşündüğümüz, daha fazla ciddiye alınması gereken mitler üzerinde durduk. Fenomenoloji ve mitolojiye olumlu ve olumsuz bakış açılarını beraber vermeye çalıştık.

Ünal, *'korkunun ve aynı zamanda aşk ve cazibenin olmadığı hiç bir din yoktur'* der(Ünal, 1999:144). Bu korkuyu ve aşkı anlamak dinler tarihi ile sağlanamaz. Bu anlama işi ancak din fenomenolojisi ile mümkün olacaktır. Tezimizde aynı düşünceyi mitleri anlamak konusunda öne sürdük. Mitleri anlamak ne edebiyatın, ne tarihin ne de filolojinin yapabileceği bir alan değildir. Bu ancak bütün ön yargılar paranteze alınarak yapılabilir. Böylece kutsalı ve özü anlama şansımız yükselecektir.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

- ADIBELLİ, Ramazan, 2009, **Mircae Eliade ve Din**, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKÇAM, Elif, 2007, **Mit ve Reklam Stratejileri Reklamda Mit Kullanımı**, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ALICI, Mustafa, 2007, **Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- ARMSTRONG, Karen, 2005, **Mitlerin Kısa Tarihi**, (Çev: Dilek Şendil), İstanbul: Merkez Kitapçılık.
- ARSLAN, Mustafa, 2004, **Türk Popüler Dindarlığı**, İstanbul: Dem Yayınları.
- 2011, **Paranormalizm ve Din**, Malatya: Bilsam Yayınları.
- AYDIN, Fuat, 2013, **Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar**, Ankara: Kalkan.
- AYDIN, Mehmet, 2003, **Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri**, Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- BATUK, Cengiz, 2006, **Mitoloji ve Tarihsellik**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- BAYAT, Fuzuli, 2007, **Mitolojiye Giriş**, Çorum: Karam.
- BELL, Catherine, 1997, **Ritual**, Oxford and New York: Oxford University Press.
- BOYER, Pascal, 2001, **Religion Explained The Evolutionary Origins of Religious**, New York, Basic Books.
- BROMLEY, David G., 2007, **Teaching New Religious Movements**, Oxford: Oxford University Press.
- CAMPBELL, Joseph, 1995, **Batı Mitolojisi Tanrının Maskeleri**, (çev: Kudret EMİROĞLU), İmge Kitabevi Yayınları.
- CAMPELL, Joseph – MOYERS, Bill, 1995, **The Power of Myth**, Austin, Anchor Books.
- CAVE, David, 1993, **Mircea Eliade's Vision for a New Humanism**, New York: Oxford University Press.
- COUPE, Laurence, 2008, **Myth**, London and New York: Routledge.
- COX, James L., 2004, **Kutsal İfade Etmek**. (Çev: Fuat AYDIN), İstanbul: İz.
- 2006, **A Guide to the Phenomenology of Religion**, London and New York: Clark International Continuum İmprit.

- DADOSKY, John Daniel, 2004, **The Structure of Religious Knowing**, New York: The State University of New York Press.
- DETIENNE, Marcel, 2008, **Comparing the Incomparable**, (Çev: Janet Lloyd) California: Stanford University Press.
- DHAVAMONY, Mariasusai, 1973, **Phenomenology of Religion**, Rome: Documenta Missionalia.
- ELIADE, Mircea, 1959, **Cosmos and History**, (Çev: Willard R. Trask), New York and Evanston: Harper Publisher.
- 1960, **Sacred and the Profane**, (Çev: Willard R. Trask), New York: Harvest Book.
- 1963, **Myth and Reality**, (Çev: Willard R. Trask), New York and Evanston: Harper Publisher.
- 1976, **Myths, Dreams and Mysteries**, (Çev: Philip Mairet) London and Glasgow: Collins Clear – Type Press.
- 1995, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, (Çev: Mehmet Aydın), Konya:Din Bilimleri Yayınları.
- 2001, **Mitlerin Özellikleri**, (Çev: Sema Rifat), İstanbul: Om Yayınevi.
- 2003, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, (Çev: Ali Berktaş), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- 2005, **Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi**, (Çev: Mustafa Ünal), Konya: Serhat Yayınevi.
- EYUBOĞLU, İsmet Zeki, 2007, **Anadolu Mitolojisi**, İstanbul: Derin Yayınevi.
- FISKE, John, 1895, **Myths and Myth-Makers**, Boston and New York: Riverside Press.
- FITZGERALD, Timothy, 2000, **Ideology of Religious Studies**, New York-Oxford: Oxford University Press.
- HELLER, Sophia, 2006, **The Absence of Myth**, Albany: State University of New York Press.
- HENDY, Andrew Von, 2001, **The Modern Construction of Myth**, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- HINNELS, John R., 2005, **Study of Religion**, London and New York: Routledge.
- JAMES, George Alfred, 1995, **Interpreting Religion**, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

- JOHNSTON, Susan A., 2009, **Religion, Myth, and Magic: The Anthropology of Religion**, Maryland: Recorded Books.
- JONAS, Hans, 1958, **The Gnostic Religion**, Boston: Beacon Press.
- KARAKURT, Deniz, 2012, **Türk Söylence Sözlüğü**, e-kitap.
- KORKMAZ, Mehmet, 2012, **Mitoloji Sözlüğü**, Ankara: Alter Yayınevi.
- KUŞÇU, Emir, 2000, **Mitoloji ve Varoluş**, Ankara: Elis Yayınları.
- 2011, **Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği**, Ankara: Sarkaç Yayınları.
- LANG, Andrew, 1887, **Modern Mythology**, London: Longmans.
- LEEMING, David, 2002, **Myth**, Oxford: Oxford University Press.
- LEVI – STRAUSS, Claude, 1978, **Myth and Meaning**, London and New York: Routledge.
- LINCOLN, Bruce, 1989, **Discourse and the Construction of Society**, New York and Oxford: Oxford University Press.
-, 1999, **Theorizing Myth**, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- KOSAMBI, Damodar Dharmanand, 1962, **Myth and Reality**, Mumbai: Popular Press.
- MOLENDIJK, Arie L., 2005, **Studies in the History of Religions**, Leiden-Boston: Tuba Sub Aegide Pallas.
- MULLER, Max, 1891, **Anthropological Religion**, London and New York: University of Glasgow.
- OSBORN, Kevin ve BURGESS, Dana, 2004, **Classical Mythology**, New York: Penguin Group.
- ÖGEL, Bahattin, 2014, **Türk Mitolojisi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- PADEN, William E., 1988, **Religious Worlds**, Boston: Beacon Press.
- 2008, **Kutsalın Yorumu**, (Çev: Abdurrahman Kurt), İstanbul: Sentez.
- PETERS, F.E., 2003, **The Monotheists**, Princeton and London: Princeton University Press.
- PETTAZZONI, Rafaella, 2002, **Tanrı'ya Dair**, (Çev: Fuat Aydın), İstanbul: İz Yayıncılık.
- PIATIGORSKY, Alexander, 1993, **Mythological Deliberations**, London: University of London.

- PRICE, Bill, 2008, **Kelt Mitolojisi**, (Çev: Cumhur Atay), İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- PYYSIAINEN, Ilkka, **How Religion Works**, Boston: Tuta Sub Aegide Pallas.
- RENNIE, Bryan S., 1996, **Recostructing Eliade: Making Sense of Religion**, New York: State University of New York Press.
- SALER, Benson, 2009, **Understanding Religion**, Berlin and New York: Hubert Co.
- SCHILBRACK, Kevin, 2002, **Thinking Through Myths**, London and New York: Routledge.
- SEGAL, Robert A., 1999, **Theorizing About Myth**, Boston: University of Massachusetts Press.
- 2004, **Myth**, Oxford: Oxford University Press.
- 2006, **The Blackwell Companion to the Study of Religion**, Oxford: Blackwell Publishing.
- SEYİDOĞLU, Bilge, 2014, **Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller**, İstanbul, Dergah Yayınları.
- SHARMA, Arvind, 2001, **To Things Themselves**, Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- SMART, Ninian, 1978, **The Phenomenon of Religion**, London and Oxford: Lowe / Brydone Priters Limited.
- 1995, **Dimensions of Sacred**, California: University of California Press.
- TAMBIAH, Stanley J.,1990, **Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality**, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992, **Ritual Theory, Ritual Practice**, Oxford and New York: Oxford University Press.
- TANYU, Hikmet, 1973, **Dinler Tarihi Araştırmaları**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- THURY,Eva M., DEVINNEY, Margaret K., 2009, **Introduction to Mythology**, New York and Oxford, Oxford University Press.
- TWISS, Summer B., CONSER, Walter H., 1992, **Experience of the Sacred**, Hanover and London: University Press of New England.
- 2006, **The Blackwell Companion to the Study of Religion**, Oxford: Blackwell Publishing.

- ÜNAL, Mustafa, 1999, **Din Fenomenolojisi Tarihçe, Yöntem ve Uygulama**, Kayseri: Geçit Yayınevi.
- VERNANT, Jean – Pierre, 1990, **Myth and Society in Ancient Greece**, New York, Zone Books.
- VEYNE, Paul, 1983, **Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?**, (Çev: Mehmet Alkan), Ankara: Dost Yayınevi.
- WALTER, H. Capps, 1995, **Religious Studies: The Making of a Discipline**, Minneapolis: Fortress Press.
- WATTS, Alan W., 1960, **Myth and Ritual in Christianity**, New York: Grove Press.
- WEIGEL, James, 1973, **Mythology**, Nebraska: Cliff Notes.
- WYATT, Nick, 2005, **Mythic Mind**, London: Equinox Publishing.
- TZAMALIKOS, Panayiotiz, 2007, **Origen: Philosophy of History – Eschatology**, Leiden – Boston: Brill.
- YILMAZTÜRK, Fatma Büşra, 2003, **Mircae Eliade'nin Kutsal Anlayışı**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

MAKALELER

- ALICI, Mustafa, 2005, ‘‘Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihinde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi’’, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı:3, 74-120.
- ALLEN, Douglas, 2005, ‘‘Phenomenology of Religion’’, **Encyclopedia of Religion**, New York: Thomson-Gale, 183-514.
- ARSLAN, Mustafa, 2010, ‘‘İslam Kültüründe Mitolojik Tasavvurun İmkânı ve Sınırlı/sız/lıkları’’, **Contemporary Perceptions of Islam in the Context of Science, Ethics, and Art**, Uluslararası Sempozyum 26-28 Kasım, Samsun.
- BATUK, Cengiz, 2009, ‘‘Mit Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar’’, **Milel ve Nihal**, 6 (1), 27-53.
- DHAVAMONY, Marihuasi, 2004, ‘‘Dinin Tarihsel Fenomenolojisi: Alanı ve Metodu’’, (Çev: Fuat Aydın), **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:10, 173-194.
- GÜNDÜZ, Şinasi, 1997, Sinoplu Bir Gnostik: Marcion, **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:9, 121 – 165.
- KUŞÇU, Emir, 2011, ‘‘Türkiye’de Din Fenomenolojisine İlişkin Çeviriler Üzerine Bir Değerlendirme’’, **Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Sayı:8, 25-46.
- 2011, ‘‘Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru’’,**Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt:11, Sayı:3, 165-186.
- ÜNAL, Mustafa, 2000, ‘‘Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi’’, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:5, 227-242.
- YILDIZ, Muharrem, MEÇİN, Mehmet Mekin, 2012, ‘‘Din Fenomenolojisi ve Belli Başlı Öncüleri’’, **Ekev Akademi Dergisi**, Sayı:53, 247-278.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı – Soyadı : Yakup TAŞ
Doğum Yeri ve Tarihi : Malatya / 14-04-1982

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Anadolu Üniversitesi İngilizce Öğretmenliği
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce

İş Deneyimi

Çalıştığı Kurunlar : Elazığ Nuri Özaltın İlköğretim Okulu
Yakınca Anadolu Lisesi

İletişim

E- posta Adresi : jacubtas@hotmail.com
Telefon : 0505 913 45 75