

Mircea Eliade'de "Kutsal ve Kutsal Zaman" Kavramı

Münir YILDIRIM*

Abstract

In common, sacred is defined with the word of religion. Also religion is often defined in terms of sacred as distinct from the profane. In a wider sense, the notion of the sacred has been identified, to some extent, with that of religious. Mircea Eliade points out, the sacred is revealed in the profane and anything that humans have ever handled come intact with or loved can reveal the sacred. According to Eliade, all definitions that have ever been give of the religious phenomenon make the sacred the opposite of the profane. Meanwhile, the sacred as that was awesome and reducible to reason. On the other way, there is another notion that as with sacred, is that sacred time. It's a time that essentially different from the profane time. According to Eliade time divided into the "sacred" and "profane" times, sacred time differ from profane but this latter reckoning itself differs in nature.

Key Words: Sacred and Holy, profane, Mircea Eliade, sacred time, hierophany.

Giriş

Bilindiği gibi XIX. ve XX. Yüzyıl içerisinde din konusu çok yönlü bir şekilde araştırma ve incelemeye tabi tutulmuş, bu arada dinin tanımlanması üzerinde de ısrarla durulmuştur. Bu kapsamda din üzerine yapılan tanımların önemli bir kısmının kutsal kavramına yönelik açıklamalarla şekillendiği görülmektedir. Buradan hareketle din ile kutsalın birbirine yakın anlamlar ifade eden kavramlar olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Çünkü dinlerin, kendi mensuplarına sunduğu dünya görüşleri temelinde beraberinde getirdikleri tanrı ve kutsal anlayışlarıyla yakından ilişkilidirler. Dinin menşei üzerine yapılan araştırmalarda, dinin kaynağı olarak kutsal kavramı gösterilmiş ya da kutsal kavramı dinleri açıklamada merkez konuma getirilmiştir.

* **Yrd. Doç. Dr.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kutsal, yaygın kullanımıyla genellikle din kavramı ile birlikte ele alınır. Bu durumda din, zihinlerde öncelikle kutsal terimini çağrıştırmakta, kutsal alana yönelik duygu ve düşüncelerle tavır ve davranışları ifade etmektedir. Dolayısıyla kutsal hakkında yapılacak bir araştırma ister istemez dinin nasıl tanımlanacağı meselesini de gündeme getirmektedir. Dinin tanımlanması hususunda kutsal kavramı belirleyici bir rol oynamış ve dinler tarihinde “kutsalın tecrübesi” dini tanımlayan terimler arasında yer almıştır. Kutsal, din ile olan bu münasebeti sonucunda din bilimlerinin önemli konularından biri haline gelmiştir. Bu bağlamda kutsal ile din veya dini olan ile kutsal hemen hemen birlikte anılmaya başlamıştır. Hatta dinlerin tarihi, kutsal gerçekliğin açığa çıkması bağlamında kutsalın tezahürlerinin birikimi olarak görülmüştür. Kutsal aynı zamanda tarihsel bir fenomen olarak da algılanmıştır. Böylece bir fenomen olarak kutsal, kendisini daha çok doğal ve tabii gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek şeklinde sunmuştur. Bu da kutsalın din ile olan ilişkisini yakinen ortaya koyan bir durum olarak karşımıza çıkmıştır.

Kutsalın din bilimlerinin konularından biri olması bir çok din bilimcisinin bu konu üzerinde görüş beyan etmesine yol açmıştır. Bunlara örnek olarak Rudolff Otto, Nathan Söderblom, Van Der Leeuw, Joachim Wach ve Mircea Eliade verilebilir. Burada araştırmanın sınırları çerçevesinde daha çok Mircea Eliade'nin görüşlerine yer verilecektir. Ayrıca Eliade'nin görüşlerine geçmeden önce kutsal ve bununla ilgili olarak din üzerine yapılan antropolojik, psikolojik ve sosyolojik açıklamalara da kısaca değinilecektir. Bilindiği üzere kutsalın günümüzde dinler tarihi literatüründe çok yönlü olarak morfolojik tahlilinin yapılmasında şüphesiz Eliade'nin katkıları büyüktür. Bu çerçevede kutsalın tanımında ve onun morfolojik yönden incelenmesinde, kutsalın zamansal boyutu olan kutsal zaman konusunda XX. Yüzyılın en ileri gelen dinler tarihçilerinden biri olan Mircea Eliade'nin fikirleri üzerinde durulacaktır.

1. Kutsal

1.a. Kutsalın Tanımı

Kutsal'ı ifade etmek üzere pek çok dilde kutsal anlamına gelen veya ona yakın anlamlar taşıyan bazı kelimeler kullanılmıştır. Bu bağlamda Latince'deki “sanctum” ve “sacrum” kelimeleri Hint-Avrupa kökenli olup “sak”tan türemiştir. Bununla birlikte bu kelimelerin Latince “sacer” den geldiği ve kutsal olmanın muhalifi anlamında kullanıldığı da belirtil-

miştir.¹ “Sanctum” ile bir realite olarak kutsallık ve ilahi güç ifade edilmekle birlikte, fertlerin davranışıyla da ilgili bir kavram olduğu ileri sürülür.² “Sacrum” ise Tanrı’ya ait olan kutsal bir yeri gösterir.³

Kutsal karşılığında batı dillerinden İngilizce’de “sacred” ve “holy” kelimeleri kullanılır. “Sacred” kelimesi, sıradan, basit ve kutsal olmayan-dan farklı olanı tanımlarken, “holy” ise sacred ile benzer anlamı taşımakla birlikte normal hayattan farklı olanı, tahmin ve öngörülmeyen bir gücü ifade etmek anlamına gelir. Aynı zamanda “holy” kavramının ilkel kabile dinlerinde görülen “tabu” ve “mana” ile de anlam yakınlığına değinilir.⁴ Bu kavramlar için bir başka yaklaşım da günümüzde ilahi varlıktan ziyade kutsalın temas ettiği objeleri yansıtmak amacıyla kullanıldığıdır.⁵ Kutsal Arapça’da “kuds” kökünün türevleri olan mukaddes, aziz, mübarek gibi anlamlara gelmektedir. Burada kutsal, nitelediği nesneye çoğu kez dini bir önem yüklemekte, bir şeyin dini bir gerekçeyle yüceltilmesi ve saygın kabul edilerek korunması anlamına gelmektedir. Bu kelimeler dindışı (profan) ya da sekülerin aksine tanrı ve tabiatüstünün alanına ait olan şeyler için kullanılmış eş anlamlı kelimelerdir.

Kutsal, terim olarak dinle ilgili olan, kutsi, mübarek, takdis olunan, hürmet edilen anlamlarını içermektedir. Buradan hareketle kutsal olgusunun tanımı yapılacak olursa onun sıra dışılığı, olağanüstülüğü ya da diğer şeylerden farklı bir değer taşıması, bambaşkalığı, bu evrenin dışında gelen bir güç olması gibi anlamlar taşıması dikkat çekmektedir. Kutsal, irrasyonel, karmaşık, ürkütücü, esrarengiz, cezbedici, titretici, müphem ve hayranlık uyandırıcı bir yapıya sahip olduğu için fert üzerinde bıraktığı etki ve izlenimler farklılık arz etmektedir.⁶ Günümüzde kutsalın yeni bir takım anlamlar kazandığı da görülmektedir. Mesala; etik mükemmellik⁷, kendini gerçekleştirme, özgürlük ve yaşam hakkı gibi

1 Bkz. Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Konya 2005, s. 436.

2 Ahmet Güç, “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı”, Dinler Tarihi Araştırmaları Der. Cilt: I, Ankara 1998, s. 337.

3 Bkz. Dictionary of Beliefs and Religions, Edt. By Rosemary Goring, London 1995, s. 449.

4 Bkz. The Continuum Dictionary of Religion, Edt. By Michael Pye, New York 1994, s. 111, 231.

5 Mustafa Alıcı, Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri, İstanbul 2007, s. 386.

6 Asım Yapıcı, “Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği”, Değerler Eğitimi Der. Cilt: II, Sayı: 7-8, İstanbul 2004, s. 175.

7 Bkz. Karen Armstrong, Tanrı'nın Tarihi, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara 1998, s. 63.

çağdaş değerler dini bir anlam içermemekle birlikte kutsal kategorisinde değerlendirilmektedir.⁸ Bununla birlikte kutsal, belirsizliği, çift kutupluluğu, yasakları ve tehlikeleri de bünyesinde barındırır.⁹ Aynı zamanda kutsal, dini ve mistik tecrübenin bütün aşamalarını, tarihi olarak dini olanla bir şekilde ilişkileri olan bir tecrübeyi de içine alır.¹⁰

1.b. Kutsalın Tezahürü ve Morfolojisi

Tarihi süreçte insanoğlu karşılaştığı ya da etrafında şahit olduğu bir takım nesne ve olaylara farklılık anlamında kutsallık atfetmiş, onları yaşadığı dini inançlarının bir tezahürü olarak görmüştür. Bu çerçevede kutsal modern anlamda kendisini din fenomenolojileri ile de ifade etmiştir. Zira din, yapı ve muhteva itibarıyla çok zengin ve aynı zamanda oldukça kompleks bir fenomendir. Dinin bu kompleksliği onun hem deruni hem de tarihi süreçte farklı inanç sistemleri şeklinde ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır.¹¹ Buna en çarpıcı örneklerden biri din bilimcileri arasında kutsal terimi ile özdeşleşen ve bu konuda en etkili yorumlarda bulunan Rudolf Otto'nun kutsal tanımlamalarından gelmektedir. Otto'ya göre insanlığın tüm dini tecrübelerinde ortak unsur kutsal kavramıdır. Onun kutsal hakkındaki bu yaklaşımı insanlığın dini tecrübesinin önemli halkalarından biri olarak değerlendirilmektedir.¹² Otto, kutsal'ı açıklığa kavuşturmadan önce "numinous" kavramı üzerinde durur ve bununla kutsal'a giden yolu açar.¹³ Ona göre bu kavram, tamamen, bütünüyle başkası (ganz andre), insanların benliklerine yerleşen bir şeydir. Bu da tecrübe edilen eşyadan tamamen farklı olan kutsal, gizemli ve sır olan bir güçtür. İbrani dilindeki "qadosh", Latin dilindeki "sanctus" diye isim verilen şey söz konusu kutsal güç olan "numinous" tan başkası değildir.¹⁴

Otto, kutsalı irrasyonel alanda kabul ederek kutsal tanımlamasında iki anahtar terimi kullanır. Bunlar; "Korkutucu Sır" ve "Büyüleyici Sır"

8 Yapıcı, s. 196.

9 Antoine Vergote, Din, İnanç ve İnançsızlık, Çev. Veysel Uysal, İstanbul 1999, s. 122-124.

10 Antoine Vergote, "Kutsal", Çev. Halife Keskin-Asım Yapıcı, Ç.Ü. İlahiyat Fak. Der. Cilt: 2, Sayı:2, Adana 2002, s. 207, 215.

11 Ninnian Smart, The Religious Experience of Mankind, New York 1969, s. 11.

12 Bkz. Ninnian Smart, Dimensions of the Sacred, An Anatomy of the World's Beliefs, California 1996, s. 29; Michael Pye, Comparative Religion: An Introduction through Source Materials, Great Britain 1972, s. 105-106.

13 Eric Sharpe, Comparative Religion: A History, London 1986, s. 164.

14 Rudolf Otto, Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational, (English Version, J. Harvey), Oxford 1928, s. 5-6.

anlamlarına gelen “mysterium tremendum” ve “mysterium fascinas” terimleridir.* Buradan hareketle Otto, kutsalı “korkutucu” ve “büyüleyici” kutupsallığının oluşturduğu bir “sır” şeklinde tarif eder.¹⁵ O, “sır” derken insan zihninin algısının izah edemediği olağan dışılığı kasteder ve bu olağan dışılığın ancak dini duygularla yani kutsal olanla tecrübe edileceğini belirtir.¹⁶ Bu noktada Otto, sır olan gizemli duygunun yani kutsalın dinin temeli olduğunu, ancak din, insan ve kültür etkileşimi içinde kutsala farklı anlam ve yapılar atfedildiğini söyler. Otto, kutsalı dehşet verici olarak tanımlamakla onun insan tecrübesi karşısında derin bir şok edici yanını ve gizemli oluşunun ardında bıraktığı mutlak kudreti, hayranlık uyandırıcı nitelendirilmesiyle de dayanılmaz bir cazibeyi, gizemli olanın karşısında vecd haline geçmeyi ve sarhoşluğu ifade eder.¹⁷ Burada o, kutsalın saygı ile karışık bir korku ve aynı zamanda insanda tarif edilemez bir hayranlık duygusu oluşturduğunu ısrarla vurgular.¹⁸ Otto, kutsalın tecrübesini benzersiz, eşsiz (sui generis), tamamen farklı, ayrı, bambaşka (ganz andre) olarak tanımlar.¹⁹ Bu bağlamda kutsalın, insan tecrübesinde ontolojik bir duygu kategorisini teşkil ettiği söylenebilir.

Kutsal bazı durumlarda tanrı ile aynı anlamlara da gelmektedir. Bu da kutsala her şeyi bilen, kendi yegane değerini insana veren, gerçek olana götüren gibi anlamların yüklenmesine yol açmaktadır. Yine kutsal, tanrıyı niteleyen ya da onu çağrıştıran aşkın, yüce, mutlak varlık gibi kavramlarla da kullanılmaktadır. Kutsalın bu yönünü Otto daha çok Yahudi kutsal kitabı Eski Ahit’ten örnekler vererek anlatır ve Tanrı Yehova’nın inananlar üzerinde oluşturduğu duyguları ortaya koyar.²⁰ Böylelikle kutsal; kendisinden daha öteye uzanan, hayranlık uyandıran ve insanı belirli bir tanrıyla ilişkiye sevk eden bir yüceliğe sahiptir. Buna karşılık kutsal kavramı tanrı kavramıyla birebir örtüşmez. Çünkü tanrıyı belirleyen yü-

* Kutsal konusunda Otto’nun bu terimleri ortaya atmasında Kuzey Afrika’daki bir sinagogdaki vizyonun etkili olduğu söylenir. Burada mümin bir Yahudi’nin dua edışı sırasında yaşadığı dini tecrübe Otto’nun kutsal konusunda bu düşüncelere ulaşmasına yol açar. Bu dua anını ifade etmek üzere Otto’nun kutsal kavramını bu denli anlam yüklü bir temada kullandığı belirtir (Bkz. Clinton Bennett, *In Search of the Sacred*, London 1996, s. 91).

15 Bkz. Otto, s. 12–15; Vergote, “Kutsal”, 210.

16 Bkz. Otto, s. 12–14.

17 Otto, s. 30.

18 Otto, s. 29–31.

19 Otto, s. 25–26; Douglas Allen, “Din Fenomenolojisi”, Çev. Mehmet Katar, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Der. Cilt: XXXV, Ankara 1996, s. 447.

20 Bkz. Otto, 13–14.

celik boyutu, varlığın kendi derinliğinde kendini aşan bir çağrıyı ifade eder. Dolayısıyla kutsal, doğrudan doğruya tanrıyla değil, tanrının beşeri dünyadaki tezahürleri ve bunların bilinçle kazandığı anlamlarla ilişkili bir algılama biçimi olarak kendisini gösterir.²¹

Kutsalı karakterize eden ilk şey, onun gündelik hayat ile tanrı arasındaki aracılık halidir. Kutsal, varlığın ve dünyanın hususî bir boyutu olarak ortaya çıkmaktadır. Vergote, tanrı konusunda Rudolf Otto'nun aksine tanrının tamamen "diğer" olmadığını ve onun dünyanın içine karışmış içkin bir boyutta olduğunu belirtir.²² Kutsal, tamamen derinliğin tecrübesinin nesnesidir. Bu derinlik, evrensel ve ortak bir temelden öznellik ve nesnelikle birlikte doğmaktadır. Bu içsel tecrübeye insan, kendisinin kendisiyle aynı olmadığını, ama bir aslı ve baki varlığın benliğinde var olduğunu ve onun tarafından kuşatıldığını anlar. Kimliği belirlenemeyen bu ortak varlık bazı dinamik özellikleriyle öznedenden ayrılır. Burada kutsalın derinliğinin tecrübesine dâhil bir eylem, insanı, dünyanın ötesinde var olan aşkın bir varlığa doğru sevk eder. Böylece kutsalın tecrübesi, insanı tamamen "diğer" olan Tanrıya ulaşmaya müsait hale getirir.²³

Kutsalı tanımlamanın zorluğunun farkında olan din bilimcileri ve dinler tarihçileri onu farklı biçimlerde izaha çalışmışlardır. Bu da kutsal hakkında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Mesela; Dinler Tarihinin öncülerinden olan Söderblom'a göre kutsal, ilk dini kelimedir. Ona göre kutsallık, bir dindeki en büyük kelimedir ve dinde tanrı kavramından da önemlidir. Zira ona göre bir dinin, ilah konusunda kesin bir kavramı ve anlayışı bulunmayabilir ama kutsal ile din dışı (profan) alan arasındaki kesin ayrımı yapamayan hiçbir din yoktur.²⁴ Bu bakımdan kutsallık, bir dini duyguda en temel ilahi boyutu teşkil eder. Ona göre dindar insan, herhangi bir şeyi ciddi olarak kutsal kategorisinde anlayan insandır.²⁵ Söderblom'a göre kutsal önünde insan, sefil ve acizdir. Esasen insanın kutsal ile olan karşılaşma anında, kendi kutsal olmayan tabiatını daha derinden hissetmesi, endişeye ve korkuya kapılması buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü kutsal olan varlık insana vazgeçilmez ve karşı konulmaz cazibesini ve başkallığını açıkça hissettirmektedir. Başka bir deyişle kutsalın

21 Yapıcı, s. 192-193.

22 Vergote, "Kutsal", 218.

23 Vergote, "Kutsal", 219.

24 Sharpe, Comparative Religion: A History, s. 160.

25 Sharpe, Comparative Religion: A History, s. 160; Alıcı, s. 316-317.

bu niteliği, insanı bir mıknaş gibi kendine çekmektedir. Çünkü kutsal, korku verici tüm gizemiyle hayata gerçek anlamını veren tek varlıktır.²⁶ Buradan da anlaşıldığı gibi kutsal her zaman büyüleyen ve korkutan, cezbedici ve itici, yararlı ve tehlikeli olarak tecrübe edilmektedir.²⁷

Kutsalı dini oluşturan öz olduğunu ileri süren Durkheim de, din ile kutsal arasındaki derin bağlantıya vurgu yaparak dini, kutsal şeylerle ilgili inanç ve amellerden oluşan ve bu amellerin ona inanıp bağlananların manevi bir birlik meydana getiren bir cemaatle birleştiği dayanışmalı bir sistem şeklinde tarif etmektedir. Ona göre kutsal, toplum tarafından ortak hedefin bireylerle yaşatılması amacıyla meydana getirilmiş kolektif bilincin bir ürünüdür.²⁸ Diğer bir dinler tarihçisi olan Kristesen'e göre kutsal, tüm dini fikir ve eylemleri karakterize etmektedir. Kutsalın özü aynı zamanda dinin özü de olmakta ve aynı zamanda kutsalda öne çıkan en büyük eylem de dua olarak görülmektedir.²⁹

Kutsalı anlama ve yorumlamada psikolojik yorumlar da dikkat çekmektedir. Bu tür anlam vermeye örnek olarak Freud'un tanımlaması verilebilir. Freud, kutsalı libidonun bir ürünü olarak yorumlamaktadır. Ona göre kutsal, mahremler arası cinsel ilişki sembolleriyle dolu olduğundan dolayı tehlikeli ve kirlidir. Fakat kutsal yine de kudretin hayali bir temsilini oluşturmaktadır. Bütün eski antropolojilere göre kutsal, ilkel zihniyetin ilkel bir ürünüdür. Din belirsiz kutsala girişi ve onun kullanımını düzenlemektedir.³⁰ Kutsalın tecrübesi, her türlü öznel kaygıdan ve bütün metafizik teorileştirmelerden önce, kendini insanın hissi algısına empoze etmektedir. Kutsal, varlığın objektif bir boyutu olarak tezahür eder. Buradaki içsel arzunun tahriki ve bir mana arayışını gerekli kılan onun varlığındaki belirsizliktir.³¹

Kutsalı Otto'dan sonra en çok yorumlayan ve eserlerinde çok geniş bir şekilde yer verenlerden biri de hiç şüphesiz Mircea Eliade'dir. Eliade, kutsalı evrensel boyutu olan bir fenomen olarak düşünmektedir.³² O, insanın dini tarihi sürecinde çok sayıda görülen bu fenomenlerin temelde

26 Alıcı, 321.

27 Guy Menard, "Dünden Yarına Kutsal ve Profan", Çev. Zeki Özcan, Din Bilim Yazıları I, Bursa 2001, s. 36.

28 Bkz. Emile Durkheim, Dini Hayatın İlkel Biçimleri, Çev. Fuat Aydın, İstanbul 2005, s. 67.

29 Alıcı, 226.

30 Vergote, "Kutsal", 222-223.

31 Vergote, "Kutsal", 220.

32 Mircea Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990, s. 9; Bennet, s. 118.

birkaç dini tecrübenin sonsuz türde ifade edilmelerinden ibaret olduğuna inanır. Bu sebeple dini fenomenler kendi özünü oluşturan kutsal çerçevesinde anlaşılmalıdır.³³ Eliade'ye göre kutsal, insanlığın bilincindeki bir aşama olmayıp insan bilincinin yapısı içerisinde bir unsuru teşkil etmektedir.³⁴ Ona göre kutsalın kaynağı tarihsel oluşun merkezinde görünmeye yönelen ortak insan düşüncesinin ilk örnekleri olan arketiplerdir.³⁵ İnsanın kolektif şuur altının ilk örnekleri (arketipler) de arkaik, geleneksel ve ilkel kabile toplumların bireysel ve sosyal yaşam ilişkilerini teşkil ederler.³⁶ Bu ilk örnekler hususunda Eliade'nin kutsal konusunda çok etkilendiği Otto'dan iki noktada ayrıldığı belirtilir. Bu çerçevede ilk olarak Otto'nun, kutsal açıklamalarında dini tecrübenin akıl dışılığı üzerinde yoğunlaştığı, Eliade'nin ise dini tecrübeye ayırma gitmeksizin bir bütünlük içerisinde kutsalı ele aldığı ifade edilir. İkinci olarak Otto'nun, dini tecrübe ile dini ifade arasında bir ayırım yapmasına rağmen Eliade'nin, zamanımıza kadar, dini ifadenin ihtiva ettiği var oluşsal ve ontolojik vizyon ile daha fazla ilgilendiği görülür.³⁷

Eliade, kutsal konusundaki görüşlerinde; mitleri ve ayinleri kutsalın sembolleri olarak kabul eder. Eliade'ye göre kutsalın anlaşılmasında ontolojik bir karaktere haiz olan sembollerin önemi büyüktür.³⁸ Zira semboller, bilincin kavrayamadığı ya da kavramak istemediği şifreler olarak görülmektedir.³⁹ Semboller insanın tarih ötesi dünya açılımını ve bunun yanında aşkın olanla temasını sağlar. İnsan, anlık tecrübeyle kendisinin anlayamadığı bir boyutun ifşasını semboller aracılığı ile çözer.⁴⁰ Kutsalın anlaşılmasında önemli bir yeri olan bu semboller arkaik insan için daima dini yapılmıştır. Bir sembolün dini olup olmadığı, onun fonksiyonuna ve kullanımına bağlıdır. Bu çerçevede bir sembol, görünüm olarak

33 Julien Ries, "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik: Mircea Eliade'nin Yapıtına Bir Bakış", Din ve Fenomenoloji, Der. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul 2000, s. 8-9.

34 Mircea Eliade, A History of Religious Ideas, from the Stone Age to the Eleusinian Mysteries, Chicago University Press 1978, s. XIII.

35 Bkz. Jacques Pierre, "Hermenötik ve Dilsel Ana Kalı: Mircea Eliade Örneği", Çev. Zeki Özcan, Din Bilim Yazıları I, Bursa 2001, s. 124.

36 Jacques Masui, "Mitoslar ve Semboller", Din ve Fenomenoloji, Der. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul 2000, s. 126.

37 Charles H. Long, "Eliade'nin Yapıtının Çağdaş İnsan İçin Anlamı", Din ve Fenomenoloji, Der. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul 2000, s. 88.

38 Robert D. Baird, Category Formation and the History of Religions, New York 1991, s. 75.

39 Mircea Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", The History of Religions: Essays in Methodology, Edt. By. Mircea Eliade and J. Kitagawa, Chicago 1959, s. 86.

40 Ries, s. 15.

nihai bir mesaj verebiliyorsa buna dini anlamlar yüklenebildiği gibi, onun kutsalla karşılaşmasındaki manevi zevk durumuyla da ilişkili olduğu söylenir.⁴¹ Burada dini içerikli olan semboller, kutsalı tecrübe etmede, bu tecrübeyi anlatmada ve bunu başkalarına aktarmada birer anahtar özelliğine sahiptir. Semboller aynı zamanda arkaik insan için kutsal ile eş anlama gelmekte ve kutsalı ifade eden bir obje olmaktadır.⁴² Bu sebeple semboller kutsalı anlamada bir köprü veya bir bağlantıdır.⁴³ Onun için kutsal, geniş anlamda dindışının yokluğu olarak tanımlanır. Sembollerini ve sembolik ifadeleri gizli ama hissedilir biçimde fiili olan bir şeye ilişkin kapalı bir anlam olarak görmek gerekir.⁴⁴

Kutsal, bir kimsenin kutsal ve dindışı mekân, kutsal ve dindışı zamandan söz edebilecek şekilde, mekân ve zaman yönleriyle tasvir edilir. Burada hem kutsal mekân hem de kutsal zaman türdeş olmamaktadır, yani onlar diğer mekân ve zamanla aynı türden değildir. Çünkü onları birbirinden ayıran şey, mitlerde anlatılan ve ayinlerde tekrar edilen kutsalın bir tezahürü olan hierofanilerdir. Eliade'ye göre kutsal, her zaman belirli şeyler aracılığı ile tezahür eder, bu tezahür edişteki görünenler, yani hierofaniler, gerçek dünyadan bir nesne ya da kozmik âlemden tanrısal bir figür, simge, ahlak kuralı ve hatta düşünce olabilmektedir. Ona göre kutsalın diyalektiği temelde aynıdır. Zira kutsal, kendisinden başka bir şey aracılığıyla ortaya konulur, nesnelere, mitlere veya semboller aracılığıyla tezahür edebilir ama kendisini asla olduğu gibi tamamen açıklamaz. Bu çerçevede kutsal bir taş, Hint dini inancındaki Vişnu'nun bir avatarası, eski Roma'nın Jupiter'inin bir heykeli ya da Yahudi geleneğinin Yahve'sinin bir epifanisinde aynı değere sahiptir. Burada her durumda kutsal, tezahür ettiğinde somutlaşmış ve sınırları çizilmiş haldedir. Eliade, kutsalın, en basitinden Logos'un İsa Mesih'te bedenleşmesine kadar tüm hiye-

** Mircea Eliade için sembollerin, daha doğrusu dini sembollerin önemini şu altı başlık altında toplamak mümkündür: Bunlar; 1. Dini semboller, gerçeğin bir modalitesini ifşa etme yetisine sahiptir. İlkel düşünce için yaşam, varlığın bir görünümü olmaktadır. 2. Genel anlamda semboller dindir, çünkü ya gerçek bir şeyleri ya da dünyanın bir yapısını belirtirler. 3. Dini semboller birde fazla anlama sahip olmaktadır, dolayısıyla aynı anda belli sayıda anlamı ifade edebilirler. 4. Sembollerin birden fazla anlamı ihtiva etmelerinden dolayı, farklı türden gerçekler bir bütün halinde birbirlerine bağlanabilirler. 5. Dini semboller, bu yapıları itibarıyla paradoksal durumları ifade edebilirler. 6. Dini semboller daima bir gerçeğe ya da insan varlığının bağlandığı bir duruma imada bulunabilirler (bkz. Long, s. 89-90).

41 Bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri 1995, s. 91.

42 Menard, s. 26; Eliade, "Methodological Remarks...", s. 98.

43 Moojan Momen, *The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach*, Oxford 1999, s. 278.

44 Koç, s. 106.

rofanileri oluşturan paradoksal görünümünde insanlığın karşısına çıktığına işaret eder.⁴⁵

Kutsalın kendisini açığa çıkardığı hiyerofaniler, aynı zamanda bir gücün, kudretin, normal olmayanın, gizemin ve sıra dışının açıklaması olan “kratofani”dir.⁴⁶ Bu “kratofani” lere, yani gücün tezahürleri olarak kabul edilen şeylere saygı duyulmakla birlikte aynı zamanda onlardan korkulmaktadır.⁴⁷ Hiyerofanilerde kutsal, kutsal olmayan bir nesnede ortaya çıktığı için her hiyerofani iki zıt özün; kutsal ve kutsal olmayan, ruh ve madde, sonsuz ve fani, iyi ve kötü gibi şeylerin bir arada olduğunu gösterir.⁴⁸ Eliade’ye göre hiyerofanilerle ortaya çıkan, gerçek ile irtibata geçen ve tarihsel olmayan insan da dindar insan (homo religiosus) olarak adlandırılır.⁴⁹ O, prensip olarak dindar insanın dini tecrübesini temel kabul ederek hareket etmektedir. Bu tecrübeyle de dindar insan için kutsalın, kutsallığın ve her dini fenomenin dayanağı meydana gelmektedir.⁵⁰ Aslında Eliade iki türlü bir insan tipolojisi çizmektedir. Bir yanda kendi manevi dünyasıyla mutlak bir gerçek olan kutsala inanan bu dindar insan, diğer yanda da aşkın olanı reddeden, var oluşun anlamında şüpheye düşen dindar olmayan insan.⁵¹ Dindar insanın en belirgin özelliklerinden biri kutsalı kutsal olmayandan ayırmasıdır.⁵² Zira Eliade’ye göre kutsal olan ve kutsal olmayanın ayırımının yapıldığı yerde din de olmaktadır.⁵³ Ayrıca Eliade, dindar insanın aynı zamanda sembol insan (homo symbolicus) olduğunu da belirtmektedir.⁵⁴ İnsan bu hiyerofaniler sayesinde hayatına bir anlam vermeye, gerçekle birleşerek kendini kurtarmaya çalışır.⁵⁵ Herhangi bir nesne dini bir kült biçiminde anlaşılırsa eski normal halini kaybeder, kutsalın bir tezahürü olarak kendisini açığa çık-

45 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London 1976, s. 26.

46 Carl Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade, A Search for the Centre*, London 1992, s. 124-125.

47 Eliade, *Patterns...*, s. 14.

48 Eliade, *Patterns...*, s. 29.

49 Baird, s. 86; Ayrıca bkz. Ömer Faruk Harman, “Günümüzde Batı’da Dinler Tarihi Çalışmaları”, *Dinler Tarihi Araş. Der. Cilt I*, Ankara 1998, s. 319.

50 Mehmet Aydın, “Mircea Eliade’de Hermenötik ve Metodoloji”, *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Der. Sayı: 7*, Konya 1997, s.4.

51 Ries, s. 7.

52 Douglas Allen, “Dini Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili”, *Din ve Fenomenoloji*, Der. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul 2000. s. 81.

53 Eliade, *Patterns...*, s. 12.

54 Olson, s. 85.

55 Michel Meslin, “Din Fenomenolojisi ve Dini Fenomenlerin Morfolojisi”, *Der. ve Çev. Zeki Özcan, Din Bilim Yazıları I*, Bursa 2001, s. 114.

rır. Bir ağaç, dini sembol halini aldığı anda o sadece ve basitçe bir ağaç olarak değil, kutsalın kendisinde tezahür ettiği bir nesne olarak algılanır ve değerlendirilir.⁵⁶ Çünkü kutsal kendisini orada ifşa etmiştir. Bu da kutsal ile kutsal olmayan kavramların ontolojik anlamda varlığın dünyadaki iki zıt şeklini ifade etmesiyle alakalıdır.⁵⁷

Eliade kutsal tanımlamasında mitleri de kullanmaktadır. Bu bağlamda ilk karşımıza çıkan mitlerden biri “kozmozogonik mitler” dir. Ona göre dindar halk, kutsal kozmozogonik mitlerini tekrar tekrar anlatır. Mitler varlık kazandığında, söz konusu halk bu mitleri anlatırken yeniden icra edilen ve böylece de inananların hayatını değiştiren kutsal bir zamanı, ayin vakti olarak yaratırlar. Bu ayinle insanlar, kaostan düzenin yaratılmasını tecrübe etmek ve kendilerini yenilenmiş olarak bulmak için dünyalarının kökenine kadar geri gidebilirler. Ayin kutsal bir mekânda vuku bulur. Bu mekân, kendisini diğer mekânlardan farklı kılan semboller vasıtasıyla ayrılır ve bu yüzden de, ayinin vuku bulması için uygun bir yer haline gelir.⁵⁸

Eliade, kutsalın tecrübesini, görüşlerinin bütünlüğü içinde ve kutsal dışının karşıtlığında kavramaya çalışır. O, daha çok kutsal karşıtlığını kutsal olmayanla açıklayarak kutsalın daima aşkınlığı önceden sezdiğini belirtir.⁵⁹ Ona göre mükemmel bir insan hiçbir zaman kutsaldan tamamen uzaklaşamaz ve kutsaldan tam olarak uzak kalma konusunda şüphe edilir. Kutsal kendini her zaman doğal gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak göstermektedir. Eliade’ye göre kutsal hakkında yapılabilecek ilk tanımlama onun dindışının zıddı olduğudur. İnsan dindışının farkına varır, çünkü bu kendini dindışı olandan tamamen farklı bir şekilde gösterir.⁶⁰ Yine Eliade, tüm dinlerin tarihinin kutsalın tezahürlerinin birikimi olarak niteler. Kutsalın herhangi bir nesnede, bir taşta veya bir ağaçta ortaya çıkmasından, bir Hıristiyan için Tanrı’nın İsa’nın bedenine bürünmesi tezahürüne kadar sürekliliği söz konusudur. Buradaki şey, tamamen farklı bir şeyin, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin doğal, dindışı dünyamızın ayrılmaz parçası olan nesnelere içinde açığa çıkmasıdır.⁶¹

Eliade’ye göre, dinsel bir deneyimi olanlar için doğanın tümü kendini kozmik kutsallık olarak açığa çıkarma yetkisine sahiptir. Evrenin tümü,

56 Bkz. Eliade, “Methodological Remarks....”, s. 95.

57 Bkz. Allen, “Din Fenomenolojisi”, s. 451.

58 James L. Cox, Kutsalı İfade Etmek, Çev. Fuat Aydın, İstanbul 2004, s. 130-131; Olson, s. 30.

59 Meslin, s. 113; bkz. Allen, “Dini Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili”, s. 71, 81.

60 Mircea Eliade, Kutsal ve Dindışı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1991, s. VIII-XI.

61 Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. IX.

bütünü itibarıyla bir kutsalın tezahürü haline dönüşebilir.⁶² Kutsalın tezahür halindeki bu dönüşümü bazen kutsal diyalektiğinde farklı yorumlara neden olabilmektedir. Bu bağlamda kutsalın hiçbir zaman kendini evrende tamamıyla ifşa etmediği gibi kutsal dışının da kendini tümüyle kutsala dönüştürmediği, kutsal olmayanın hiçbir zaman kutsal haline gelmediği ifade edilir. Burada kutsal olan, kendinden farklı bir şey aracılığıyla kendini ifade etmekte, sembollerde, nesnelere ya da mitlerde belirlemekte, ancak hiçbir zaman bütünüyle ortaya çıkmamaktadır.⁶³ İlkel toplumlarda kutsal, güce ve bunun nihayetinde en mükemmellikten gerçeğe eşdeğerdir. Kutsal güç, hem gerçek güç hem de ebediyet ve etkinlik demektir.

Kutsal kendisini hem mekânsal hem de zamansal olarak iki farklı boyutta ifşa eder. Kutsalın bu iki boyuttaki ifşası normal olandan farklı, onunla aynı karakterde (türdeş) olmayan birer tezahürüdür. Bu bağlamda kutsalın tezahüründeki bu iki boyuttan biri olan zaman boyutu burada biraz daha detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

2. Kutsal Zaman

Kutsal zaman, kendisinde diğer zamanlardan farklı olarak önemli bir hadisenin meydana geldiği zamandır. Bu bağlamda kutsal zaman, kutsal olmayan zamandan niteliksel olarak ayrı, farklı kabul edilmektedir.⁶⁴ Kutsal zaman, bilinen kronolojik zamanla bir irtibatın olmadığı kutsalla ilişki kurulan bir andır.⁶⁵ Kutsal zaman kendi içerisinde yüklenen anlamlara göre biçimlenmekte ve doğası gereği fasılalara (zaman dilimlerine) ayrılmaktadır.

2.a. Kutsal Zamanın Biçimleri

Kutsalın tezahürü ile irtibata geçen dindar insan için zaman, mekânda olduğu gibi türdeşlik arz etmemektedir. Eğer kutsal zaman türdeşlik arz etseydi, kozmik zaman ile dünya arasındaki ahenkli irtibat bozulur, zamanın doğması, gelişmesi ve nihai son günde bitmesi gibi sıradan olan hadiseler devam ederdi.⁶⁶ Burada dindar insan için zaman kutsallaşmak-

62 Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. X.

63 Stephen J. Reno, "Hierofani, Sembol ve Tecrübeler", *Din ve Fenomenoloji*, Der. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul 2000, s. 51.

64 Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara 1991, s. 43-44.

65 Meslin, s. 119.

66 Olson, s. 142.

ta din dışı zamandan farklı anlamlar kazanan bir zaman tecrübe edilmektedir. Bu da zamanın fasıllarla bölündüğünü ve kutsalın şekillendirdiği ayrı, farklı, kısaca otantikliği kendisinden kaynaklanan bir zamanın ortaya çıktığını göstermektedir.

Kutsal zaman, bir fenomen olarak ortaya çıktığında gerek mitsel gerekse de ritüel boyutta farklılık gösterebilmektedir. Dinsel anlamda zaman kavramı, dairesel (devrevi) ve çizgisel (linear) olmak üzere iki şekilde vurgulanır.⁶⁷ Bu zaman türlerinin her ikisi de kutsalın tezahürü ile birlikte yeni bir boyut kazanır ve kutsallaşır. Kutsal zaman bazı hallerde Budizm, Stoacılık, Sokrat öncesi doktrinlerde, Yeni Fisagorculuk ve Orfizimde olduğu gibi dairesel tekrar dönüş formunu kazandığı gibi sami dinlerde de kozmik zamana özel bir anlamın yüklendiği formuyla da görülebilmektedir.⁶⁸ Dairesel zamanda mevcut zaman başlamış ve sonunda bitecektir ama bu durumda da onu izleyen yeni bir zaman gelecektir. Dolayısıyla bu zaman türünde genellikle tekrarlanan çeşitli bayramlarla kendini gösteren bir zaman söz konusudur.⁶⁹ Kutsal zamanın diğer bir türü olan çizgisel zamanda tanrı tarafından bir yaratma ve nihai son bulunmaktadır. Bunun en basit örnekleri sami menşeli dinlerden olan Yahudilik ve Hıristiyanlıkta görülmektedir. Zira İslam da dâhil olmak üzere Yahudilik ve Hıristiyanlıkta zamanın bir başlangıcı ve bir de sonu vardır. Bu dinlerde dairesel zaman anlayışı aşılarak kozmik zamana özel bir anlam yüklenmiştir. Yahudi tanrısı Yehova artık kozmik zamanda dairesel bir tekrar dönüş formundan değil de geriye döndürülmesi mümkün olmayan tarihsel bir zamanda ortaya çıkmıştır. Yahudi tanrısı Yehova'nın tarih içindeki her tezahürü, artık eski bir ortaya çıkışa indirgenebilir nitelikte değildir. Bununla birlikte Hıristiyanlığın tanrısı bedene bürünmüş, tarihsel olarak koşullanmış bir insani varoluş üstlenmiştir. Bu noktada tarih Hıristiyanlık açısından kutsallaştırılmaya uygun hale gelmiştir.⁷⁰

Kutsal zaman doğası gereği türdeş olmadığından tersine dönebilir, başlangıçtaki haline getirilebilir. Bu çerçevede her dini bayram, her dini tören zamanı, tarihi geçmiş içinde önceden meydana gelmiş olan kutsal bir olayın yeniden güncelleştirilmesi demektir.⁷¹ Ayrıca bir "zaman dili-

67 Eric J. Sharp, 50 Key Words Comparative Religion, London 1971, s. 76.

68 Ugo Bianchi, Dinler Tarihi; Araştırma Yöntemleri, Çev. Mustafa Ünal, Kayseri 1999, s. 52-53.

69 Sharp, 50 Key Words Comparative Religion, s. 76.

70 Eliade, Kutsal ve Dindışı..., s. 90-91.

71 Güç, s. 353.

mi” ya da bir “an” kutsalın tezahür ettiği bir hiyerofani haline gelebilir. Burada zaman yenilenmiş, biçim değiştirmiş ve anımsanmış bir halde olabilmektedir. Aslında zaman her çeşidiyle, kutsal zaman olmaya açıktır, dolayısıyla zaman mutlak olanı, doğüstü olanı, insanüstü ve tarih üstü olanı ortaya koyabilir.⁷²

Zamanı kutsal ve kutsal olmayan şeklinde iki temel kategoride ele alan Eliade’ye göre kutsal zaman, ezeli ve ebedi, dairesel, tersine çevrilebilir bir yapıdadır. Kutsal olmayan zaman (profane time) ise basit, saniye, dakika ve saatle ölçülebilir bir durumdadır.⁷³ O, zamanı, kutsallık boyutunu kozmik ritimlerle, gün dönümleriyle, ayın zaman içerisinde geçirdiği değişik evreleriyle ortaya koyar. Bu yapı içerisinde kutsal zamandaki ritüeller yeni bir boyut kazanarak özel bir ahenk, farklı durumlar kazanır.⁷⁴ Kutsal zamanın iki özelliğinden bahsedilir. Bunlar; kutsal zamanın tekrar edilebilir bir karakterde olması ve tarih üstü (aşkın) olarak kabul edilmesine rağmen tarihte bir başlangıcının, tanrının bu dünyayı yarattığı bir anın ya da medeniyeti başlatan bir atanın, kahramanın olmasıdır.⁷⁵ Kutsal zamandaki her başlangıç sonsuzluğa doğru bir çıkışı, sonsuza kadar insan zihnindeki ilk örnekleri (arketipi) tekrar edip durur. Kutsal zamandaki bir ayinin, bir eylemin gerçekleştiği o anı, ezelde, başlangıçta gerçekleşeni tekrarlar ve bunu tarihte de ifade eder.⁷⁶ Nihayetinde insan tarafından mitler, ritüeller tekrarlanır ve tarih öncesi ilk örnekler simgeleştirilir, hatta şimdiki kutsal dışı tarihsel zaman kutsallaştırılabilir.⁷⁷

Kutsal zamanın türdeş olmadığının en canlı örneklerinden birini tabiatta müşahade olunan bitki hiyerofanileri oluşturmaktadır. Bitki hiyerofanileri sadece sembollerle ya da metafizik mitlerle oluştuğu kadar halk ritüelleriyle, insanlığın kökeninin bir bitki türüne bağlamak, bir takım ağaçlarla toplumlar arasında ilişki kurmak, meyveler veya çiçeklerin doğurganlık gücüyle ilgili inanışlarla, öldürülen kahramanların bitkiye dönüştüğü masallarla, mitlerle, bitki ve tarım tanrılarının ayinleriyle de ifade edilir.⁷⁸ Kutsalın zaman içerisinde bitkideki tezahürleri bahar bayramının takvim olarak sıkça değiştiğini göstermektedir. Burada baharı be-

72 Eliade, *Patterns...*, s. 388-389.

73 Olson, s. 141.

74 Bkz. Eliade, *Patterns...*, s. 389.

75 Eliade, *Patterns...*, s. 395-396.

76 Eliade, *Patterns...*, s. 396.

77 Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi, Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*, Kayseri 1999, s. 50-51.

78 Eliade, *Patterns...*, s. 8.

lirleyen faktör, doğanın yeniden canlanması ve hayatın yenilenmesinin arkasındaki dinsel metafizik anlamdır. Bu çerçevede baharı belirleyen şey doğanın bahar olayını bir doğa olayı olarak değil tüm kozmik yaşamın yenilenmesi, yeniden hayat bulması sonucundaki olguyu bir dönemin başlangıcı olarak sunmasıdır.⁷⁹ Bahar mevsiminde teşekkür eden verimlilik, doğurganlık ve üretimi artırma törenleri hayatın tekrar canlandığını, yeni bir dairesel döngünün başladığını ortaya koyar.⁸⁰

Zamanın kaydı olarak kabul edilebilen tarih, Eliade'ye göre ilkel toplumların bakışı ile ele alındığında mitlerle örtüşür. Bu noktada mitlerin; bazı din bilimcilerin belirttiği gibi tamamıyla kutsal tarih içerisinde yer alan ve aktörlerinin tanrılar ve kutsal kahramanların oluşturduğu, insan zihninin gerçekleştirdiği hakikatler olduğu da ileri sürülür.⁸¹ Aynı zamanda mitlerin, kutsal olan şeyi tarihe çeşitli şekillerde sunduğu, mitleri bilmenin de eşyanın kökenindeki sırrı öğrenmek olduğu da ifade edilir.⁸² Eliade, mitleri, zamanın başlangıcındaki (in illo tempore) asıl tarih, gerçeğin yapısını kuran, doğa üstü varlıkların var oluş ve eylemlerini açığa vuran, insan davranışlarını kuralcı bir anlayışla yönlendiren evrensel bir fenomen olarak görür.⁸³ Eliade için mitler, yaradılışa ilişkin kutsal bir öykü olarak görülür.⁸⁴ Bu bağlamda mitler kutsalın sembolik bir dili de olmaktadır.

Zamanın ya da tarihin içindeki her olay, kutsal olmayan zaman diliminde bir kırılma meydana getirir ve onu yaradılışla başlayan ve kaosa biten "büyük zaman" denilen bir zamana taşır. Böylece her olay, sadece tarihte gerçekleşmesinden dolayı kutsalın tezahür ettiği bir hierofani haline dönüşür. Burada Eliade, bu tezahürlerin yani olayın hierofani olarak açığa çıkmasının, tarihsel olan zaman paradoksunun yalnızca görünüşte olduğunu ileri sürer. Ayrıca bu paradoksu dağıtmak için de onu, bunları oluşturan zihinsel şartlar içinde değerlendirmenin yeterli olduğunu belirtir. Çünkü ona göre ilkel kabile insanının tarım, gelenek-göre-

79 Eliade, *Patterns...*, s. 390-391.

80 Bianchi, s. 53.

81 Bkz. Baird, s. 77-78.

82 Bkz. Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat, İstanbul 1993, s. 13-19.

83 Bkz. Mircea Eliade, "Myths, Dreams and Mysteries, The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities", *Myth and Symbol*, Edt. F. W. Dillistone, London 1966, s. 36; Ries, s. 18.

84 Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, Ankara 1994, s. 12; Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 13.

nek, cinsel hayat ve kültür gibi etkinliklerin anlamı ve yararlı olduğuna inanması için bunların, tanrıların, uygarlığı getiren kahramanların ve atalarının ilk eylemlerinin tekrarı olması gerekmektedir. Neticede tüm bu arketipsel olaylar Eliade'nin deyimi ile zamanın başlangıcında, kaydedilmemiş, mitsel zamanda gerçekleşmiştir.⁸⁵ Tanrıların, ataların ya da kahramanların tarihin başlangıcında yapmış olduğu bir davranışın yinelenmesinden oluşan ayinlerde, hierofani aracılığıyla basit ve olağan eylemlere yeniden bir anlam kazandırılmak istenir. Yapılan ayin, yineleme yoluyla ilk örneklerle örtüşür ve kutsal olmayan zaman dilimi ortadan kaldırılmış olur. Böylece kâinatın doğumu sırasında zamanın başlangıcında gerçekleştirilen aynı eylemle özdeş hale getirilir.⁸⁶

Eliade'ye göre zamanın yeniden başlatılması ayininin temelinde tanrısal bir özlem ve tanrıyla çağdaş olma amacı yatmaktadır. İnsan, tanrıların faal oldukları anı yeniden bulmayı istemekte, aynı zamanda yaratıcının elinden çıktığı haliyle taze, saf ve güçlü bir dünyada yaşamayı amaç edinmektedir. İşte insanın o başlangıçtaki zamana geri dönmeyi istemesini açıklayan şey, insanın başlangıcın mükemmelliğine duyulan özlemi olmaktadır. Ayrıca, insan bu özlemi ile tanrısal bir var oluşla da karşılaşmakta, bunun sonucunda da arzuladığı, ayinler vasıtasıyla mükemmel bir dünyada yaşama isteğini de cennete dönüştürerek gerçekleştirmektedir.⁸⁷

Kutsal zaman içerisinde kutsalı yeniden yaşatmadaki en büyük unsurlardan biri de hiç şüphesiz efsanelerdir. Efsane, başat ve zaman dışı bir anda, kutsal bir zaman aralığında meydana gelmiş olayları anlatmaktadır. Bu bağlamda efsane veya kutsal zaman, din dışı zamandan, geriye döndürülmesi mümkün olmayan ve kutsallıktan arındırılmış gündelik var oluşun içinde yer aldığı süreden niteliksel olarak farklıdır.⁸⁸ Efsaneler aynı zamanda kutsal bir tarihtir ve zamanın başlangıcında meydana gelmiş olan ilksel bir olayı anlatmaktadır. Burada efsanenin kahramanları sıradan insanlardan ziyade tanrılar ve medeniyete yön vermiş kişilerdir. Dolayısıyla tanrıların veya tanrısal varlıkların zamanın başlangıcında yaptıklarının birer anlatımı olan efsane, yeni bir kozmik durumun veya ilksel bir olayın ortaya çıkmasını ilan etmektedir. Ayrıca her efsane bir gerçeğin nasıl varlık kazandığını anlatmakta ve bütünüyle ontolojik bir karakter

85 Bkz. Eliade, *Patterns...*, s. 396-397.

86 Eliade, *Patterns...*, s. 32.

87 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 71.

88 Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 43-44.

arz etmektedir. Efsanelerin yeniden güncelleştirilmesiyle dindar insan tanrısına yaklaşılmaya çabalamakta, tanrısal örnek modellerin taklidiyle de kutsallık arzusunu ifade etmektedir.⁸⁹

2.b. Kutsal Zaman Dilimleri

Kutsal zaman diyalektiğinde her zaman, kutsal zaman olmaya adaydır. Dindar insan, ayinler aracılığıyla normal, basit zamandan kutsal zamana tehlikesizce geçebilmektedir.⁹⁰ Bununla birlikte her süre, her an sonsuzluğa dönüşebilmektedir. Arketipsel eylemin tekrarlanması, bir arketipin taklidiyle kutsal olmayan zamanın yıkılması ve onun kutsal zamana dönüştürülmesi, diğer dini eylemler arasında önemli bir yere ve anlama sahiptir.⁹¹ Kutsal zamanda gerçekleşen bir takım ritüeller kutsal zamanın dilimini oluşturmaktadır. Bunlar; bayramlar, yeni yıl, giriş töreni (initiation), evlenme ve cenaze törenleri adı altında toplanabilir. Normal zamanın kutsallık kazanmasında nitelendirici rol oynayan bu törenlerden bazılarını çeşitli başlıklar altında incelemek mümkündür.

2.ba. Bayramlar

Zamanın kutsallık kazanmasına, kutsal olmayan zamanın yıkılmasına en büyük örneklerden biri şüphesiz bayramlardır. Kutsalın zaman boyutunda en çok göze çarpan tezahürü ya da daha doğrusu kutsalın kendisi, zaman boyutunda en çok bayram ve festivallerde görünür. Kutsalın zaman boyutu ile kendini açığa çıkardığı bu bayram ve festivaller türdeş olmayan anlarda dini bir tören haline gelmektedir.⁹² Dini törenleri ihtiva eden bayramlar, dini açıdan ayrı bir öneme haiz olan, müminlerce özel bir takım ayinlerle kutlanan günlerden meydana gelir. Bayramlar ya dini bir olayın, bir dönemin anısına ya da çeşitli şeylerin şükran ifadesi olarak kutlanmaktadır.⁹³ Tanrısal eylemlerin dönemsel güncelleştirilmesi olan bayramlar, insanlara modellerin kutsallıklarını öğretmek için vardır. Bayramlarda hayatın kutsal boyutu tam anlamıyla yeniden ortaya çıkmaktadır. Bayramlar, tanrıların veya efsanevi ataların insanı nasıl yarattıklarını ve ona çeşitli toplumsal davranışlar ile pratik işleri nasıl öğrettiklerini

89 Eliade, Kutsal ve Dindışı..., s. 74-86.

90 Eliade, Kutsal ve Dindışı..., s. 48.

91 Eliade, Patterns..., s. 397.

92 Eliade, Patterns..., s. 147-148; Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. 13.

93 Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara 1998, s. 61.

yeniden öğreterek, var oluşun kutsal boyutunu ihya etmektedir.⁹⁴ Kutsal olmayan zaman süresi içerisinde bir zaman dilimini kapatan ve başka bir zaman dilimini açan bayramlar; zamanın tamamen yenilenmesini sağlamaktadır. Ayrıca bayramlar an olarak ya kutsal zamanda ya da sonsuzlukta gerçekleşmektedir.⁹⁵

Eliade, bayramları; tanrısal varlıkların zamanın başlangıcında gerçekleştirmiş olduğu yaratıcı eylemlerin devresel olarak güncelleştirilmesi olarak görür. Ona göre burada tanrıların yaratıcı eylemleri kutsal bir takvimi meydana getirir, insan bu yaratıcı eylemleri ayin şeklinde tekrar eder. Bayram sırasında yapılan törenlerde normal zamanın dışına çıkılarak tanrıların örnek hareketleri ayinlerle gerçekleştirilir.⁹⁶ Eliade'ye göre kutsal takvim belirli sayıda tanrısal hareketin ebedi geri dönüşü olarak ortaya çıkmakta ve bu durum da sadece ilkel kabilelerde değil diğer tüm dinlerde de geçerli olmaktadır. Bayramların takvimi her yerde aynı ilksel olayların devresel bir geri dönüşü olarak ortaya çıkmakta ve buna bağlı olarak da kutsal zamanın yeniden güncelleştirilmesi sağlanmaktadır.⁹⁷

Eliade'ye göre bir dini bayramın karmaşıklık düzeyi ne olursa olsun, önemli olanın onun zamanın başlangıcında cereyan etmesi ve dini ayinlerle şimdi yaşanan an haline getirilmiş olmasıdır. Bayram töreni ile birlikte dini ayine katılanları efsanevi olayın çağdaşları sayılmakta, zamanın saf halini yaşamaktadır. Dindar insan, devresel olarak kutsal ve efsanevi zamana ulaşmakta, din dışı zamansal süreye katılmadığı için başlangıçta zamana kavuşmaktadır.⁹⁸ Buradan anlaşılacağı üzere dindar insan, tanrıları taklit ettiği ölçüde kutsal zamanda yaşayabilmekte, hareketsiz bir zamana, ebediyete ulaşabilmek için din dışı bir zamanın dışına çıkmak zorunda kalmaktadır. İnsanın kutsal bir zamanın dışına çıkmasını sağlayan en önemli fenomen de ilk ve saf bir zamanın tekrar edildiği, canlandırıldığı bayramlardır.

2.bb. Yeni Yıl ve Yaradılış

Zamanın türdeş olmamasıyla evrenin sürekli yeniden doğması sonucunda her yeni yıl, yeni bir dönemin başlangıcı olmaktadır. Kâinat, doğan, gelişen ve yılın son günüyle birlikte öldükten sonra, yeni yıllar birlik-

94 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 68-69.

95 Eliade, *Patterns...*, s. 398; Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 61-62.

96 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 64.

97 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 86-87.

98 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 67.

te yeniden doğan canlı bir birim olarak anlaşılmaktadır.⁹⁹ Bu bağlamda yılın sonları ve yeni yılın başlangıcı zamanın yenileşmesini gösteren dönemlerdir.¹⁰⁰ Yeni karşılanan yıl, toplumun tabularının yıkılmasına eşdeğer olarak algılanmakta ve ait olunan toplum için anlamlı bir hale gelmektedir. Bunun en basit örneği, ilkel kabilelerde yeni yılın tüm kabile için yeni hasat üzerindeki yerleşmiş tabuları kaldırmasını sağlaması ve yeni yılla birlikte hasat'ın tüm kabile için kullanılabilir hale gelmesidir. Ayrıca yeni yıl anlayışı açısından farklı mevsimlerde, ayrı zamanlarda yetişen birden fazla tahıl veya meyve ekimi yapılan yerlerde bazan birden fazla yeni yıl kutlamaları yapılmaktadır.¹⁰¹

Eliade'ye göre yeni yıl ve yaratılış, kâinatın yeniden güncellendirilmesi anlamına gelmektedir. Kâinat yeniden güncelleştirildiğinde başlangıçtaki saf zaman ilga edilmekte, böylelikle saflaştırma vasıtasıyla kötülükler ve günahlar uzaklaştırılmaktadır. İnsan bu saflaştırmanın sonunda her yeni yıl ile birlikte hataların ve günahların yükünden kurtularak kendini daha özgür, daha saf hissetmektedir. Bu fiilleriyle insan, simgesel olarak tanrılarla bütünleşmekte, kâinatın yaratılışının çağdaşı olmakta ve yaratılışa tanıklık etmektedir.¹⁰²

Eliade, zamanın yenilenmesi olarak görülen yeni yıl ve yaratılış ayinlerinde, ilkel kabile törenleri ile günümüz evrensel dinlere mensup toplumlarının uygulamalarında bir benzerliğin olduğuna inanmaktadır. O, birbirilerinden yaşam olarak farklı olan bu iki toplumda simetrik bir benzerliğin olduğuna kanaat getirerek, her iki toplumda da her yıl kaosa ve ardından gelen yeni yaratılışa dönüş düşüncesinin merkezi bir yer tuttuğunu belirtir. Tufan hadisesinin ilkel kabile ve evrensel mesajlı dinlerdeki tezahürlerinde yeni yıl ayinleri su ile irtibatlandırılır, birinde tanrılar onuruna sıvı adakları yapılırken diğerinde yıllık yağış miktarları tahmin edilerek dünyanın yaratılışına yağışlı mevsimlere dayandırılır. İsa'nın epifanide suları kutsaması, paskalya ve vaftiz olayının da yeniden doğuma ve yeniden yaratılışa eş değer bir yeni yıl kutsaması olduğu bilinir.¹⁰³ Elia-

99 Eliade, Kutsal ve Dindışı..., s. 53.

100 Eliade, Patterns..., s. 398; Bu dönemlerde ilkel kabile toplumlarında bazı törenler yapılmaktadır. Bu dinsel içerikli törenleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür: 1. Hayvan bağır-saklarının boşaltılması, günah çıkarma, köylerden kötü ruhların kovulması, 2. Ateşlerin söndürülmesi ve tekrar yakılması, 3. Maskeli tören alaylarının düzenlenmesi, 4. Rakipler arasındaki dövüşler, 5. Normal, olağan düzenin tersine çevrilmesi (bkz. Eliade, Patterns..., s. 398).

101 Eliade, Ebedi Dönüş..., s. 61.

102 Eliade, Kutsal ve Dindışı..., s. 58-59.

103 Eliade, Patterns..., s. 402; Eliade, Ebedi Dönüş..., s. 67.

de, dünyanın yaratılışının her yıl yeniden tekrarlandığını İslam inancının temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'den de örnek vererek destekler.¹⁰⁴ Zira Kur'an'da her şeyin dönüşünün Allah'a olduğu vurgulanır.¹⁰⁵

Eliade, yeni yıl ve yaratılışın bazı toplumlarda birlikte kutlandığını ileri sürer. İranlıların hem "Ahura Mazda" bayramını hem de yaratılışın günü olan "Nevruz"u birlikte kutladığını belirtir. Bu kutlanan günlerde insanın bir yıllık yazgısı belirlenir, gelecek yılda yağmurun bolluğunu sağlamak amacıyla su ile arındırma ve toprağı sulama törenleri yapılır. Hıristiyan inancında da buna benzer bir durum söz konusu olmakta ve Noel ile epifani günlerinin tanrının beden ve ruhları dirilttiğı, yeniden yaratılışın gerçekleştiğı anlamına geldiğine inanılır.¹⁰⁶ Yaratılışın tekrarı ile birlikte yeni bir yılın başlaması Hint inancında kurban takdimleri ile ortaya konulur. Kurban sunağının inşası aynı zamanda dünyanın yeniden yaratılışı olarak kabul edilir, bu yaratılış da eskisinden farklı olan yeni bir yılın başladığını gösterir. Buradaki amaç, geçmiş zamanı ilga etmek, zamanın başlangıcına sürekli bir dönüşle ve kozmogonik eylemin tekrarıyla tarihi yok etmektir.¹⁰⁷

Kutsal zamanın yenilenmesi sırasındaki ritüeller her yerde olmasına rağmen aynı törensel çerçevede kutlanmamaktadır. Dolayısıyla bunlardan her biri kendi özel görüşüne sahip olmakta ve kendi seviyesinde bulunmaktadır. Kutsal olmayan zamanın yeni yıl ile birlikte yıkılmasıyla kozmik anlamda yaratılışın tekrarı, yeni kozmik şekillerinin oluşması ve yeni sınırların belirmesi temsil edilmektedir.¹⁰⁸ Her yeni yıldaki seremoniyle kozmik zaman canlandırılmakta, dünya yeniden yaratılmakta, kâinatın yaratılışı taklit edilmektedir. Aynı zamanda "zaman" da yaratılmakta ve ona yeniden başlanarak doğuş sağlanmaktadır. Sonuçta kozmik yaratılışın yeniden tekrarı, zamanın yeniden diriltmesi, kutsal zamanın yeniden başlatılması anları kâinatın ilk var oluşuyla örtüşmektedir.¹⁰⁹ Örneğin eski Mısır'da yeni yılın başlaması aynı zamanda kâinatın yaratılışının da simgelemektir.¹¹⁰ Kısacası bu ritüellerle kozmik yaratılış tek-

104 Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 70.

105 Bkz. Yunus, 4.

106 Eliade, *Patterns...*, s. 403; Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 72.

107 Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 83, 85.

108 Eliade, *Patterns...*, s. 399; Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 71.

109 Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 84; Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 60, 85.

110 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 50.

rarlanmakta ve Otto'nun "numinous" olarak isimlendirdiği kutsal sır (gizem) zaman içerisinde tezahür etmektedir.

İnsan, sürekli kutsal olmayan zamandan kurtulmak ve nihayetinde kutsal zamanda yaşamak istemektedir. Bu düşüncede olan insanın arzusu, arketipsel olayları ve tavırları tekrar ederek sonsuzlukta yaşamak hevesiyle aynı amaçtır. Bu noktada "devresel zaman" kavramı zamanın sonsuza kadar tekrarlanan kozmik devreler efsanesini ifade etmektedir. Dünya, simgesel ve ritüel anlamda devresel düzlemde yeniden yaratılmaktadır. Burada kozmogoni yılda en azından bir defa tekrarlanmakta ve dünyanın yaratılış efsanesi bir çok eylem için model de oluşturmaktadır.¹¹¹ Eliade'ye göre insan sürekli olarak sonsuzluk özlemi içerisinde olması onun ürettiği kutsal zaman ve kutsal mekânla ilgili olan mitleri ulaşabileceğini düşündüğü bir tür sonsuzluk deneyimine ve dünya cennetine götürmektedir. Yahudi kutsal kitabında İsrail'in Yehova tarafından yenileştirip diriltilmesinde, bir çeşit cennete dönüşü içeren yeni bir yaratılış anlatılmaktadır.¹¹²

Kutsal zaman kavramında zamanın yenilenmesi cennetin yeniden kurulması anlamına da gelmektedir. Bu durum evrensel ya da ilahi karakterli dinlerde de yaygın olarak görülmektedir. Zamanın yenilenmesi, cennetin başlangıcı bizzat peygamberler ya da kutsal kitaplar tarafından haber verilmektedir. Zamanın bu şekilde boyut değiştirmesi ilahi dinlerin kutsal kitaplarında sık sık geçmektedir.¹¹³ Tanrısal vahyin öngörüsü zamanı kutsallaştırmakta ve yeni bir zamanı, yeni bir yeryüzü cennetini haber vermektedir.

2.bc. Giriş (Initiation) Töreni

Giriş töreni; topluluğa katılmanın ayinsel tarzını içeren bir fenomendir.¹¹⁴ Felsefi anlamda varoluşun ontolojik olarak olgunluğu karşılamasıdır. Bu anlamda bir kimsenin tecrübelerinin sonunda bir dine veya düşünceye geçmesiyle önceki durumundan farklı bir hayata başlamasıdır.¹¹⁵

111 Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 64.

112 Bkz. Eliade, *Patterns...*, s. 408.

113 Bkz. *İşaya*, XXX/19., XXXV/3-10.; *Mezmurlar*, XLVIII/2.; Ayrıca Yeni Ahit'te Yuhanna'nın Vahyi, XXI/1-5.

114 Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 84.

115 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 120; Ayrıca giriş (inisiasyon) törenlerinin çeşitli dini inançlardaki görünümü ve uygulanması konusunda daha fazla bil için bkz (Sergei Aleksandrovich Tokarev, *Dünya Halklarının Dinler Tarihi*, Çev. Rauf Aksungur, İstanbul 2006).

Eliade, giriş törenini üç farklı kategoride incelemektedir: Bunlar, sırasıyla, “ergenlik”, “gizli, sırlı cemiyet” ve “şaman-hekim insan” giriş törenleridir.¹¹⁶ Ergenlik giriş törenleri bir toplum için kolektif kuralları ihtiva etmektedir. Bu kolektif kurallar vasıtasıyla bir yetişkinlik çağına gelmiş insanın olgunluğa geçişi sağlanmaktadır. Bu kurallar aynı zamanda bütün toplum mensuplarınınca uyulması gereken zorunlu kurallardır. Bu törenlerde cemaate yeni giren kişi, sadece yetişkinlerin davranışlarını öğrenmez bunun yanı sıra kabilesinin mitolojilerini, tanrılarının isimlerini ve kutsal geleneklerini de öğrenir. Ergenlik giriş törenleri, fonksiyon olarak toplumdaki seksüalitenin ortaya çıkmasını da sağlamaktadır. Kısacası, ergenlik giriş töreni ile çocukluk durumu aşılarak olgunluk modeline girilir, böylece bireyde ruhi açılımlar meydana gelir. Bu tören sayesinde bütün cemaat dini anlamda yenilenmiş olmakta ve dönemsel döngü yeniden tekrarlanmaktadır.¹¹⁷

Ergenlik törenleri toplum içerisinde kendisini çeşitli şekillerde gösterir. Bunlar mensup olunan topluma, kabileye veya cemaate göre şekillenir ve ona uygun bir biçim alır. Sünnet olma, kan aldırma, diş çıkarma ya da bazı bitki ve hayvan türlerinin yasaklanması gibi uygulamalar görülür. Bazı zamanlarda topluma yeni kabul edilecek olan insan sembolik olarak gömülür, böylece geçmiş hayatını, isimlerini, aile ilişkilerini, dillerini unutmuş ve her şeyi yeniden öğrenmek zorundaymış gibi düşünülür.¹¹⁸ İlkel kabilelerde kız çocuklarına ergenlik törenlerinde bazı cezai müeyyidelerin uygulandığı görülür. Bu cezalarda adet gören genç kız karanlık bir kulübede bırakılarak üç günlüğüne dışarı ile irtibatı kesilir. Bu törensel uygulamada genç kız efsanevi ay haline dönüşmüş olan kıza dönmekte, üç gün karanlıkta kalmaktadır. Şayet cezaya çarptırılan genç kız sessizlik tabusunu ihlal ederse, zamanın başlangıcındaki ilkel bir olayın unutulmasına yol açar ve bu da büyük bir günahın işlenmesi anlamına gelir.¹¹⁹

Sır ya da gizli cemaatlere giriş, ergenlik giriş törenlerine benzemekle beraber işkence, içeri kapama, giriş denemeleri, ölüm ve yeniden dirilme, yeni bir isim verilmesi, gizli bir doktrin ifası ve özel bir dil öğretme gibi çabalar görülür. Burada bu törene has bir takım ayrıcalıklar; ata kültleri-

116 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 120-124.

117 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 120-121.

118 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 121-122.

119 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 82.

nin üstünlüğü, doğum ve gebelik ile ilgili bazı açıklamalar, giriş denemelerinin şiddeti ve gizli kapitalin rolü gibi açılımlardır. Sır giriş töreni ile birlikte insan sonunu belirler ve yeni bir hayat modeline geçtiğini kabul eder.¹²⁰

Şaman ve hekim insan giriş törenleri extazi düzeyinde bir tecrübeden, ruhlar ve yaşlı şamanlar tarafından icra edilen bir eğitimden ibaret olmaktadır. Bu tür törenler bazı durumlarda alenen yapılmakta ve bunun sonucunda da büyük merasimlerin yapılmasına yol açmaktadır. Ayrıca bu törenlerde bedenın parçalanmasının coşkulu tecrübesi, şamanik giriş törenlerinin karakteristik çizgileridir. Törenler esnasında, güçlü ve yaratıcı bir kişilikle bütünleşmeye çalışan şaman adayı imajında, ruhsal anlamda olgunluğu elde ettiği görülür.¹²¹ Netice olarak şamanik ve hekim insan giriş törenleri mistik tecrübeyi ön plana alan ve insanların vecd halindeki ruhi halini ifade eden bir durumdur.

Sonuç

Dinler, ortaya koydukları inanç esasları ve dünya görüşlerinde kutsalla dikkat çekmekte, inananlarını kutsal üzerine yoğunlaştırmaktadır. Kutsal, kendisini ilkel kabile ve gelişmiş bütün dinlerde eşzamanlı bir biçimde açığa çıkarmaktadır. Bu yönüyle kutsal, tüm dini inançlarda ortak unsurları kullanarak insan ile ilişkisini kurmaktadır. Eliade, kutsalın her tezahürünü insan için bir varoluş, anlam ve hakikatin ortaya çıkışı olarak algılar. O, kutsalın irrasyonelliğinden daha çok onun insan bilincinin yapısı içerisinde asıl bir unsur olduğunu vurgular. Eliade'ye göre gerçek ve anlamlı bir dünya bilinci, kutsallığın keşfiyle yakından ilişkilidir. İnsan zihni gerçek ve anlamlı olanı, kutsalın deneyimi ya da tecrübesi sayesinde anlayabilir. Kutsalın diyalektiğini temelde aynı gören Eliade, tüm dinlerin tarihinin kutsalın tezahürlerinin birikimi olarak niteler. Ayrıca kutsal, dini ve mistik tecrübeleri bütünüyle içine alan ve evrensel boyutlu bir fenomendir. Ona göre insanın dini tarihi, bu fenomenlerin temelde birkaç dini tecrübenin sonsuz türde ifade edilmesinden ibarettir. Bu sebeple kutsal kendisini daha çok doğal ve tabii gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak sunar. Bununla birlikte kutsal, doğası gereği tanrıyı niteleyen ya da onu çağrıştıran kavramlarla da kullanılır.

120 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 122-123.

121 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 123, 134.

Kutsal, tabiatta kendisini asla olduğu gibi tamamen açıklamamakta, kendisinden başka bir şey aracılığıyla tezahür edebilmektedir. Bunlar; nesnelere, mitlere veya sembollere şeklinde ortaya çıkar. Kutsalın bu şekildeki tezahürleri bir mekânsal boyutta olduğu gibi bir zaman diliminde de gerçekleşmektedir. İşte bu zaman dilimi kutsal olmayan, sıradan, basit zamandan farklı bir "an" da vuku bulduğunda kutsal zaman meydana gelmektedir. Kutsalın zamansal boyutu, kutsalın tecrübesinde dairesel bir döngüde ve çizgisel bir şekilde tezahür etmektedir. Kutsal zaman, doğası gereği fasılalara ayrılmakta, zamanın değişik dilimlerinde çeşitli dini törenlerle kutlanmaktadır. Eliade'ye göre bütün bu kutsal zaman törenleri ebedi bir dönüş çerçevesinde tekrarlanmaktadır. Nitekim Eliade, kutsal zamanının en büyük özelliklerinden biri olarak zamanın ilk başlangıcındaki bir olayın şimdiki zamanda yeniden icra edilmesini görmektedir.

Eliade, kutsal zamanın kutsal mekânda olduğu gibi türdeş olmadığını belirtir. Zira zamanın türdeş olmaması, onun belli zaman aralıklarında kutsalın tezahürü ile kırılabildiğini, yenilendiğini ve zamanın ilk başlangıcına yani tanrısal bir zamana gidildiğini göstermektedir. Zamanın başlangıcından beri süregelen bu olaylar, Eliade'nin tabiri ile ilkel insanın mitolojik ve sembolik ifadeleri, günümüzde modern batılı insan tarafından farkında olmadan devam ettirilmektedir.